

Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger

Philippe Capelle-Dumont



2

Philippe Capelle-Dumont (París, 1954) es doctor en Filosofía y Teología. Desde 1994 es profesor y decano honorario de la Facultad de Filosofía del Institut Catholique de Paris, donde fundó la cátedra Étienne Gilson de Metafísica que actualmente dirige. Se desempeña además como profesor de Filosofía en la Universidad de Estrasburgo y desde 2008 preside la Académie Catholique de France. Es uno de los mayores especialistas del mundo en la obra de Martin Heidegger.

Es autor de numerosos artículos y ensayos, y de una treintena de libros, entre los que se cuentan: *La philosophie dans l'Université Catholique* (2005); *Dieu existe-t-il encore* (con André Comte-Sponville, 2005); *La filosofía como mediación* (2007); *Lettres à Dieu. Les plus belles prières chrétiennes* (2008); *Fenomenología francesa actual* (2009); *Philosophie et théologie* (4 tomos, 2009-2010); *Manuel de métaphysique* (con Jérôme de Gramont, 2011), y *Dieu en tant que Dieu. La question philosophique* (con Jean-Luc Marion y Jean-Luc Nancy, 2012).

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO
DE MARTIN HEIDEGGER

Traducción de
PABLO CORONA

PHILIPPE CAPELLE-DUMONT

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
EN EL PENSAMIENTO
DE MARTIN HEIDEGGER

Nueva edición revisada y aumentada



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2001
Primera edición en español, 2012

Capelle-Dumont, Philippe
Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger. -
1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.
336 p. ; 21x14 cm.

Traducido por: Pablo Corona
ISBN 978-950-557-928-0

1. Filosofía. 2. Teología. I. Corona, Pablo, trad. II. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*
ISBN de la edición original: 2-204-06826-8
© 2001, Les Éditions du Cerf

D.R. © 2012, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-928-0

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



sin egoísmo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4647

ÍNDICE

<i>Prólogo a la edición en español</i>	11
<i>Introducción</i>	19

Primera parte

UN TRIPLE TÓPICO / 27

I. <i>Filosofía y teología escrituraria</i>	27
II. <i>Filosofía y onto-teología</i>	67
III. <i>Pensamiento del ser y espera del dios</i>	119

Segunda parte

EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO Y PROCEDENCIA TEOLÓGICA / 161

IV. <i>La tensión católica "teología-ontología"</i>	163
V. <i>La hermenéutica de "la vida facticial"</i>	199
VI. <i>Ontología temporal y trascendencia</i>	229

Tercera parte

EPÍLOGO / 267

<i>Anexo. Cronología integral de los textos, cursos y seminarios de Martin Heidegger</i>	285
--	-----

<i>Índice de nombres</i>	323
<i>Índice analítico</i>	327

A mi padre

PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

EN UN TEXTO que data de 1925, redactado bajo la forma de “observaciones adicionales” a su libro principal publicado algunos años antes, Franz Rosenzweig escribía: “He preferido que, en su momento, *La Estrella de la Redención* apareciera sin prefacio. Me espantaban las impresiones dejadas por los usuales prefacios de filósofo con su cacareo satisfecho después del huevo puesto y su descortés menosprecio por el lector, aun cuando éste todavía no hubiera podido hacer nada, ni siquiera leer el libro”.¹ ¡Después de lo dicho podría cundir el desaliento! No obstante, apostemos a que un “prólogo” pueda ser otra cosa que un acto de adulación o un juego de autosatisfacción. Puede consistir, por ejemplo, en dos cosas importantes: en primer lugar, en un acto de gratitud para quienes han realizado la puesta a punto editorial y han asumido la exigente tarea de traducción lingüística; en este doble aspecto, un profundo agradecimiento a Néstor y Pablo Corona; en segundo lugar, un prólogo puede destinarse a brindar un servicio al lector: nos agradaría, a través de algunas líneas muy breves, que efectivamente ello ocurra.

Dejando de lado las producciones mediáticas de todos los géneros, superficiales y erróneas sobre un “Heidegger” a menudo imaginario, constatamos que las últimas publicaciones de las *Obras completas [Gesamtausgabe]* del filósofo de Friburgo de Brisgovia han venido a confirmar nuestras tesis publicadas al comienzo de los años noventa, y desarrolladas en los años siguientes.

¹ F. Rosenzweig, “Das Neue Denken”, en *Kleinere Schriften*, Berlín, Schocken, 1937 [trad. esp.: *El nuevo pensamiento*, trad. de Ángel Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005].

En primer lugar, la relación de Heidegger con la teología ya no es –ya no podía ser– considerada una simple decoración, o aun como una región particular del universo interpretativo de su pensamiento. Debía elevarse a la altura de esta fórmula que ha permanecido durante mucho tiempo como enigmática: “Sin esta procedencia teológica, nunca hubiera arribado al camino del pensamiento. Procedencia siempre dice futuro. [Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft]”.² La pregunta era y sigue siendo: ¿cómo una larga tradición de pensamiento como la del cristianismo, apartada, rechazada, destituida por Heidegger, podía haber determinado el desarrollo de su pensamiento, y, más aún, ser considerada, desde su propio punto de vista, bajo los auspicios del “futuro”? La tesis principal de nuestra obra deseaba captar el problema “en su raíz”, tal como numerosas generaciones de lectores de Heidegger lo habían heredado. De este modo, ese problema supone dos aspectos. La relación entre la filosofía y la teología es *como tal* constitutiva del camino de pensamiento de Heidegger –pero esta relación es triple: entre filosofía y teología escrituraria, entre filosofía y la onto-teología, entre pensamiento del ser y espera del dios–. La publicación –posterior a la de la primera edición de nuestra obra– del tomo 66 de la *Obra completa: Meditación (Besinnung)*, nos ha aportado una confirmación de peso. En un texto que data de 1938, Heidegger escribía:

Y quien desearía desconocer el hecho de que todo el camino que he recorrido hasta aquí fue tácitamente acompañado por el debate con el cristianismo, un debate que no fue y que no es un problema traído al azar, sino la salvaguarda de la procedencia más propia [...], y que es al mismo tiempo la separación dolorosa de *todo ello*. Sólo quien estuvo de este modo arraigado en un mundo católico realmente vivido tendrá alguna idea de las necesidades

² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 96 [trad. esp.: *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 1990].

que han influido el camino de mi cuestionamiento recorrido hasta aquí, que son como los sacudimientos telúricos subterráneos.³

Esta confesión de Heidegger, formulada muy temprano, pero recogida tardíamente, no sólo obliga al comentador a considerar el cristianismo como un corpus útil para la comprensión de su obra, sino, de manera más radical, a captarlo como el nutriente existencial y especulativo a partir del cual se han hecho posibles las determinaciones de su itinerario intelectual.

Más aún, y en segundo lugar, una aprehensión adecuada de este “nutriente” exigiría que sea tomado en cuenta un orden de diferenciaciones entre las diferentes escuelas teológicas. En efecto, en *Meditación*, Heidegger añade: “El tiempo de Marburgo añadía la experiencia más estricta de un cristianismo protestante –pero todo ello como algo que ya debe ser superado por completo, lo cual no quiere decir que todo ello deba ser destruido”.⁴ Es preciso admitirlo: numerosos comentadores casi no se han anoticiado ni de la pluralidad de los ámbitos teológicos ni de la tensión entre el catolicismo y el protestantismo, implicados, sin embargo, en el camino del pensamiento heideggeriano. En Francia, los célebres estudios de J. Beaufret, aunque dan cuenta de la relación de Heidegger con algunos jalones históricos de la teología, y se pronuncian con respecto a ello acerca de cuestiones fundamentales, han dejado en la indeterminación confesional el concepto mismo de

³ “Und wer wollte verkennen, dass auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging –eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes ‘Problem’ war und ist, sondern Wahrung der eigensten Herkunft [...] und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten”. M. Heidegger, *Besinnung*, en *Gesamtausgabe*, t. 66, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1998, p. 415 (en adelante, GA).

⁴ “Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums –alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muss”. *Ibid.*

teología cristiana. Más cerca en el tiempo, el diagnóstico reciente y algo globalizante de un “giro teológico de la fenomenología francesa” no ha dudado en recuperar el dispositivo legado por la conferencia de Heidegger “Fenomenología y teología” [“Phänomenologie und Theologie”] sin involucrar nunca el menor procedimiento de identificación de las opciones propiamente teológicas y confesionales que esta conferencia avala o cuestiona, o, en cualquier caso, que entraña. A fin de explicitar la naturaleza exacta de la relación que Heidegger ha mantenido efectivamente con el mundo plural del cristianismo, hemos hecho valer un triple punto de vista: a) el que concierne a la complejidad del *habitus* católico en el cual Heidegger ha recibido su formación intelectual; b) el que se pregunta por la pluralidad de las determinaciones teológicas, predominantemente protestantes, bajo cuya influencia y entre las cuales ha abierto su camino; c) aquel por el cual Heidegger, sin renunciar nunca a toda relación con la teología y con los teólogos, se despidió de manera resuelta del cristianismo, tanto del catolicismo como del protestantismo.

Hechas estas distinciones, aparecen entonces con claridad las opciones teóricas principales de Heidegger concernientes al estatuto de la “filosofía cristiana” y la “teología natural”, la relación entre la mística, la dogmática y el *Positum* de la teología cristiana, las determinaciones neotestamentarias, agustinianas, luteranas, pascalianas y kierkegaardianas de la analítica del *Dasein* en su articulación con las lecturas posteriores de Nietzsche y de Hölderlin.

Sin embargo, hemos excluido la posibilidad de una interpretación teológica de la obra de Heidegger. Luego de un coloquio en Estados Unidos en 2001, Jacques Derrida nos preguntó si era posible llevar a cabo una suerte de inversión permanente entre el pensamiento de Heidegger y la teología cristiana. Por motivos que mantenemos, hemos respondido a esta sugerencia de manera negativa. En efecto, los intentos de leer en el pensamiento de Heidegger una teología secularizada o una metafísica criptoteológica tropiezan con tres consideraciones que nunca deben olvidarse: a) la teología que hereda Heidegger está compuesta de oposiciones

teóricas interconfesionales fuertes que hacen imposible su aproximación global y unívoca; b) Heidegger ha negado, si no ignorado, numerosos esquemas principales del cristianismo, de los cuales constituye un ejemplo, y no menor, el de la Encarnación; c) sobre todo, se ha ubicado de manera resuelta *a distancia* de la teología, intentando desde 1924 salir de ella, y queriendo identificar desde 1936 su punto originario de surgimiento. Contra toda interpretación teológica de la obra heideggeriana, es sin embargo en una tensión diferenciada con la teología que podemos trazar sus líneas de continuidad.

Y ello no es un beneficio menor frente a una obra compleja que, como la Selva Negra, incluye especies vegetales y variedades animales, pero garantiza su ecosistema. En efecto, el comentarista se halla a menudo desconcertado por la pluralidad de los temas y de los ámbitos de sentido –facticidad, ontoteología, poesía, técnica, *ethos*, *Ereignis*, retiro– que atraviesan la monumental producción heideggeriana, pero también por la puesta en escena de fijaciones, incluso de obsesiones hermenéuticas acerca de su período “nazi”, sobre su supuesto “antihumanismo” o sobre su pretendido “ateísmo”, o aun sobre su aparente “irracionalismo”. Pero si la obra de Heidegger conforma un “ecosistema” hasta en su “giro” (*Kehre*), puede ser expresado no sobre la base de un tema o de un concepto privilegiados, un vano *deus ex machina* especulativo, sino en virtud de la tensión triple, irreductible e irrecusable, tal como hemos intentado desarrollarla. Si más allá de todos los binomios conceptuales precisos que implica esta tensión y cuya complejidad exponen las páginas siguientes, es preciso retener, no obstante, una relación fundadora e inspiradora presente desde las primeras obras (1915-1920), entonces, ya sin reserva, privilegiaremos la tensión entre los conceptos de “facticidad” (*Faktizität*) y “correlatividad” (*Korrelativität*). El primero de estos conceptos ha sido descubierto en su papel central durante la década de 1990, y hemos sacado nuestro provecho de su progresiva puesta en relieve, que concierne de manera patente al período 1920-1928. En efecto, este concepto permite comprender la conjunción de los de-

sarrollos que tratan acerca de la experiencia cristiana originaria y no sólo original (san Pablo, san Juan, san Agustín, Lutero) y la vida facticial en la interpretación fenomenológica de Aristóteles. Entendido como "estructura", "peso" y "carga" de la "vida", al indicar la no-originariedad y la irreductibilidad de las estructuras ontológicas, expresa de la manera más radical la condición de finitud del "ya-allí" anterior a la perspectiva de toda subjetividad, pensante o trascendental. Sin embargo, la ruptura epistemológica que implica la facticidad con toda instancia metafísica no historial, sea religiosa (Dios, Reino de Dios, *Actus Purus*...) o filosófica (*Causa sui*, Razón, Voluntad de poder...), no exonera al pensamiento del esquema de la "correlatividad". Seducido muy prontamente por la concepción historizante del Espíritu hegeliano, Heidegger ha querido pensar filosóficamente una "relación vital" de "correlatividad" entre Dios y el mundo. El reproche subsecuente que dirige a la escolástica tal como la hereda concierne a su incapacidad para reconocer la posición de valor que, *también*, reside en el "individuo". Debe comprenderse que el dispositivo teórico que establece Heidegger a partir de los años 1936-1938 (*Aportes a la filosofía [Beiträge zur Philosophie]*), lejos de indicar algún encierro o alguna dependencia de "dios" frente al "ser", pretende ser coherente con la necesidad facticial del encuentro de dios con la finitud del sujeto humano, que no es otra que la finitud del *Seyn*. Dicho de otro modo: el *Gott* es el *Seyn* como es en la condición de encuentro con el *Dasein*.

Hemos explicado ampliamente, aquí y en otros lugares, que un dispositivo de este tipo supone grandes aporías: ellas conciernen tanto a la cuestión de la espera del dios y su relación con el deseo humano como a la de la resistencia ética en su relación con el Ser y con lo *Ereignis*. De manera más frontal, deberá admitirse, no sin pena, que Heidegger *ha omitido* y *ha comprendido mal* numerosos esquemas y conceptos fundamentales de la teología, al mismo tiempo que ubicaba a ésta en una región extraña al pensamiento originario. Sin embargo, su itinerario de vida y de pensamiento, efectivamente indisociable de una práctica y de una teorización de la relación filosofía-teología, y a pesar de las numerosas dificulta-

des que lo marcan, no solamente ha abierto nuevos interrogantes acerca del estatuto de la metafísica, sino que también ha aguijoneado a la teología en la definición de su gesto singular. También podría retomarse, con respecto a ello, la célebre fórmula de Karl Barth a propósito de Hegel: "Una gran cuestión, una gran desilusión y quizá, igualmente, a pesar de todo, una gran promesa".⁵

⁵ K. Barth, *Die protestantische Theologie, im 19 Jahrhundert*, vol. 1, Hamburgo, Siebenstern, 1975, p. 350.

INTRODUCCIÓN

DESDE LOS AÑOS TREINTA, la cuestión de la relación de Heidegger con la teología y la fe se ha dispersado en una impresionante cantidad de comentarios, aunque a la manera de una vasta constelación en búsqueda de su eje. Binomios como “pensamiento y fe”, “ser y Dios”, “metafísica y teología” han constituido numerosas aproximaciones que pueden agruparse bajo cuatro rasgos fundamentales: diagnóstico de una versión secularizada de la teología cristiana a la par de una teologización de los conceptos fundamentales de la analítica del *Dasein*;¹ delimitación de los campos temáticos y conceptuales entre la filosofía y la teología;² puesta a prueba de la deconstrucción onto-teológica;³ confrontación de la

¹ K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1953 [trad. esp.: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, trad. de Román Setton, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006]; se remitirá aquí al análisis de J. Greisch, “L’Appel de l’être et la Parole de Dieu”, en *Études*, diciembre de 1984 (361/6), pp. 675-688.

² Véanse especialmente H. Franz, “Das Denken Heideggers und die Theologie”, en O. Pöggeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia, Kiepenheuer & Witsch, 1969, pp. 179-216; H. Birault, “La foi et la pensée d’après Heidegger”, en *Recherches et débats*, 10, París, 1955; J. Beaufret, “Sur la philosophie chrétienne”, en *Dialogue avec Heidegger*, t. 4, París, Minuit, 1985, pp. 51-59, 108-132; Y. de Andia, “Réflexions sur les rapports de la philosophie et de la théologie à partir de deux textes de Martin Heidegger”, en *Mélanges de Science religieuse*, vol. 32, Lille, 1975, pp. 133-152, y vol. 33, 1976, pp. 89-122.

³ H. Ott, *Denken und Sein. Der Denkweg Heideggers und der Denkweg der Theologie*, Zollikon y Zúrich, 1959; J. M. Robinson y J. B. Cobb, “New Frontiers in Theology”, en *The Later Heidegger and Theology*, t. 1, Nueva York, Harper & Row, 1963; B. Welte, “La métaphysique de saint Thomas d’Aquin et la pensée de l’histoire de l’être chez Heidegger”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 50, París, 1966; J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin, Mensch-Zeit-Sein*, Pfullingen, Neske, 1975; J.-L. Marion, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théologie”, en *Revue Thomiste*, 1, Toulouse, 1995, pp. 31-66.

tematización heideggeriana de la cuestión de Dios con la tradición cristiana y la tradición judía.⁴ Pero la mayoría de las veces, estas lecturas han dejado sin solución numerosas series de problemas fundamentales vinculados a la unidad misma del discurso de Heidegger: así ocurre con el estatuto "científico" de la teología, reivindicado en 1927, puesto en tela de juicio en 1928 y categóricamente impugnado en 1964; con la movilidad permanente del término "filosofía" y de sus acepciones; con la articulación entre el "inicio" (*Beginn*) de la constitución onto-teológica y el "comienzo" (*Anfang*) del pensamiento; los motivos del giro (*Kehre*).

La publicación, en las últimas dos décadas, de numerosos escritos inéditos de Heidegger, de valiosos trabajos acerca de sus orígenes sociales e intelectuales,⁵ así como también acerca de la periodización de su obra,⁶ invita a retomar el conjunto de la cuestión, prescindiendo tanto de polémicas facilistas como de mimetismos cómodos. El presente ensayo ha sido conducido por dos tesis solidarias: 1) *el pensamiento de Martin Heidegger ha sido elaborado en la tensión permanente entre filosofía y teología*; 2) *las relaciones entre filosofía y teología en el pensamiento de Heidegger obedecen a un triple tópic*o.

⁴ Mencionamos solamente H. Birault, "De l'être, du divin et des dieux chez Heidegger", en *L'Existence de Dieu*, París, Castermann, 1961, pp. 49-76; B. Welte, "La question de Dieu dans la pensée de Heidegger", en *Études Philosophiques*, 19, Aix-en-provence, 1964; J. B. Lotz, "Martin Heidegger und die Frage nach Gott", en *Stimmen der Zeit*, 11, Friburgo de Brisgovia, noviembre de 1986, pp. 744-754; Ch. Yannaras, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrits aréopagiques et Martin Heidegger*, París, Cerf, 1971; É. Gilson, "L'Être et Dieu", en *Revue Thomiste*, 72, Toulouse, 1972, pp. 398-416; R. Kearney y J. O'Leary (eds.), *Heidegger et la question de Dieu*, París, Grasset, 1980; J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, París, Fayard, 1982.

⁵ R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978; Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Fráncfort y Nueva York, Campus, 1988 [trad. esp.: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de H. Cortés Gabaudán, Madrid, Alianza, 1992]; J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, París, PUF, 1994.

⁶ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910-1976*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990; T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

Este argumento general implica una doble negativa. En primer lugar, negativa a entender la relación "filosofía-teología" en Heidegger como simple formulación de una "tesis" entre otras. Desde este punto de vista, se podrá precisar el límite de las contribuciones que en otro tiempo habían asegurado el tratamiento de esta cuestión exclusivamente sobre la base de tres prestigiosos textos: la conferencia "Fenomenología y teología" (1927), el primer capítulo del curso de 1935 *Introducción a la metafísica* y la conferencia acerca de "El problema de un pensamiento y de un lenguaje no objetivantes en la teología de hoy" (1964). En efecto, estos textos no agotan la totalidad de la relación en cuestión ni permiten establecer el lugar exacto de su elaboración. En segundo lugar, negativa a considerar la relación "filosofía-teología" sólo como un "tema" de relectura sistemática de la obra heideggeriana, puesto que, de ser así, en el mejor de los casos sólo se harían aparecer algunos de sus esquemas privilegiados, y no el movimiento de su pensamiento.

Se impone pues un análisis sincrónico y diacrónico a la vez. En primer lugar, dicho análisis hace aparecer la plurivocidad de los términos mismos. De este modo, "teología" remite a tres esferas de significaciones distintas: la teología neotestamentaria, la teología como constituyente de la metafísica occidental y la teología vinculada a una nueva búsqueda de lo divino y del dios. El vocablo "filosofía" se presenta, de la misma manera, según una triple pertenencia: como cuestionamiento que se ocupa de la cuestión del ser, como recorrido acabado de la metafísica occidental, como simple codificación disciplinaria de la experiencia del pensamiento.

Más aún, la diversidad de estas significaciones observadas en el corpus heideggeriano –con excepción de los escritos de juventud (1909-1912), muy impregnados de una atmósfera religiosa–, advierten acerca de tres tópicos de la relación entre filosofía y teología.

Un primer tópico –anunciado en *El ser y el tiempo*, sistematizado en la conferencia "Fenomenología y teología", comentado en la carta del 8 de agosto de 1928 a E. Blochmann, y retomado en el curso *Introducción a la metafísica*–, concierne a la relación "Filosofía y teología escrituraria": la ciencia ontológica, limitada a la sola

cuestión del ser, con prescindencia de toda "visión del mundo", se halla en discusión con la teología cristiana, ciencia óptica elaborada a partir de la fe en el Dios crucificado.

Un segundo tópico manifiesta la solidaridad inaugural e histórica de la teología y de la filosofía: "Filosofía y onto-teología". A partir de 1929, con la conferencia *¿Qué es metafísica?*, Heidegger se compromete solemnemente con un cuestionamiento anunciado desde los primeros trabajos sobre Kant en 1925, y tematizado en *El ser y el tiempo*: el develamiento de la constitución de la metafísica. A través de sus cursos, conferencias y otros escritos, Heidegger hace trabajar su descubrimiento de la onto-teología en los diferentes autores o escuelas de la historia de la filosofía: Kant, desde 1929 hasta 1962; Hegel, desde 1930, y luego en 1942 y 1958; Aristóteles, en 1931; Nietzsche, en 1939, 1940, 1941, 1943 y 1953; Parménides, en 1942-1943 y 1952; Heráclito, en 1943 y 1951; Anaximandro, en 1946; el célebre texto de 1957 acerca de "La constitución onto-teológica de la metafísica" brinda una poderosa síntesis de las investigaciones mencionadas.

Finalmente, a partir de 1934-1935, los trabajos de Heidegger se orientan hacia un nuevo tipo de problemática, que determina una tercera relación: "Pensamiento del ser y espera del dios". El advenimiento posible de un dios divino, más allá de toda referencia cristiana o anti-cristiana, debe ser pensado en la apertura del Ser. Los textos clave aquí son, principalmente, los *Aportes a la filosofía* de 1936-1938, la *Carta sobre el humanismo* de 1946, el Seminario de Zúrich y las *Aproximaciones a Hölderlin* en 1951, *Identidad y diferencia* de 1957, y la conferencia dada en Friburgo de Brisgovia en 1964: "Algunas indicaciones sobre puntos de vista principales del coloquio teológico consagrado al 'Problema de un pensamiento y de un lenguaje no objetivantes en la teología de hoy'".

El presente estudio ha tomado por objeto presentar, en una primera parte, los tres tópicos exactos de la cuestión ("Un triple tópico", § 1-9); en una segunda parte, retomar los motivos y el proceso de su elaboración ("Experiencia del pensamiento y procedencia teológica", § 10-21); finalmente, en la perspectiva recons-

truida de esta manera, interrogar la naturaleza de las relaciones entre la filosofía y la teología ("Epílogo", § 22-23). En el final, hemos considerado útil, tanto para los investigadores como para los estudiantes, presentar la lista integral de los textos, cursos y seminarios de Heidegger en el orden de su redacción (Anexo).

No deseáramos abandonar estas palabras introductorias sin recordar la memoria de Henri Birault, quien en cursos, seminarios, publicaciones y conversaciones, nos ha iniciado en la lectura de Heidegger, y ha proporcionado las primeras indicaciones para nuestro emprendimiento. Finalmente, vaya también nuestro agradecimiento a Jean Greisch y a Geneviève Hébert, quienes han releído el manuscrito y nos han aportado numerosas sugerencias.

PRIMERA PARTE

UN TRIPLE TÓPICO

Decía Char a los aficionados que lo visitaban para animarse con su cercanía: "Vosotros estáis en la poesía hasta los tobillos. El poeta está allí por completo". De este modo está Heidegger en la filosofía.

J. BEAUFRET, *Diálogo con Heidegger*

I. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA ESCRITURARIA

De aquí en adelante consideraremos *de otra manera* el problema de esta relación, es decir, como la cuestión de la *relación entre dos ciencias*.

“Fenomenología y teología”

§ 1. TEOLOGÍA Y FENOMENOLOGÍA

1. La teología como “ciencia” positiva de la fe

Escribe Heidegger:

La teología es una ciencia positiva, y como tal es absolutamente diferente de la filosofía. En consecuencia, es preciso preguntarse de qué modo la teología, siendo absolutamente diferente a la filosofía, se relaciona con ésta. Se sigue de nuestra tesis que la teología como ciencia positiva es fundamentalmente más próxima a la química y a las matemáticas que a la filosofía. De este modo formulamos, en su forma extrema, la relación de la Teología y la Filosofía.¹

La idea “vulgar” (*vulgäre*)² a la cual se opone Heidegger desde un comienzo es aquella que hace de la filosofía y de la teología dos modalidades puestas de la interpretación del mundo humano:

¹ M. Heidegger, *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978, p. 49 [trad. esp.: *Hitos*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

² El adjetivo no conlleva una apreciación peyorativa. Heidegger lo usa en el mismo período en numerosas ocasiones; véase, por ejemplo, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, § 82 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

una gobernada por la fe y la revelación; la otra, por la razón y el saber. Ahora bien, la diferencia entre filosofía y teología no es modal o formal, sino radical.

a. Ciencia óptica y ciencia ontológica

La mencionada radicalidad consiste en el hecho de que ambas pertenecen a dos tipos de "ciencias" absolutamente diferentes. Para comprenderlo, es preciso recordar, en primer lugar, el título original de la conferencia: "La positividad de la teología y su relación con la fenomenología",³ el cual remite explícitamente a los términos del debate en el que Heidegger se hallaba involucrado en ese momento, y que concierne a la esencia de la fenomenología. El § 7 de *El ser y el tiempo*, publicado el mismo año, define la fenomenología como la disciplina que consiste en "hacer ver a partir de sí mismo aquello que se muestra, tal como se muestra desde sí mismo".⁴ Esta caracterización fundamental la diferencia radicalmente de la "teología" y de toda otra "-logía": estas ciencias se construyen a partir de sus objetos y de su contenido; ahora bien, en fenomenología, se trata de remitir al "cómo de la mostración",⁵ al método según el cual hay un "hacer ver".⁶ Filosofía y teología no pueden, por lo tanto, ser opuestas a la manera de dos "visiones del mundo" concurrentes; la relación entre las dos disciplinas tomaría, en este caso, la forma de un combate en el único plano del "vigor de la convicción y del anuncio propio de la concepción del mundo" adoptada.⁷ A falta de una "argumentación científica", un combate de este tipo sólo puede conducir a lo indecible.

³ Según la indicación brindada por Heidegger en el prólogo de la edición alemana de 1967, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 45.

⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 34.

⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*

⁷ M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 47.

Esta relación debe más bien ser comprendida, dice Heidegger, como el vínculo que existe entre dos "ciencias". Una comprensión de este tipo exige, al menos, un acuerdo previo acerca del concepto mismo de ciencia. De allí la definición denominada "formal": "La ciencia es el develamiento constitutivo de un dominio en sí cada vez cerrado del ente, es decir, del ser, descubrimiento que tiene como fin su propia realización".⁸ Este descubrimiento se ejerce según modalidades propias de los diferentes dominios de objetos.

La idea general y formal de ciencia comprendida de esta manera implica dos tipos de ciencias. El primero comprende las ciencias ópticas positivas que trabajan sobre un ente siempre ya dado, un *Positum*, y que operan a través de una mirada dirigida hacia el ente. Para que una ciencia sea declarada positiva, es preciso, dice Heidegger, que reúna tres condiciones: 1) "que un ente ya descubierto de alguna manera exista en primer lugar, en una cierta medida, en tanto que puede servir de tema para una objetivación y para un cuestionamiento teóricos"; 2) que este *Positum*, antes de toda aprehensión teórica, es decir, de manera precientífica, tenga "acceso al ente y tenga relación con él"; 3) "que este comportamiento precientífico para con el ente dado (naturaleza, historia, economía, espacio, número) sea ya esclarecido y dirigido por una comprensión del ser".⁹ Se encuentra aquí el eco exacto de lo que dice el § 3 de *El ser y el tiempo* con respecto a las diferentes ciencias, cada una de ellas vinculadas a un sector *delimitado* del "todo del ente": "la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el *Dasein*, la lengua, etc.". Una delimitación de este tipo proviene de una experiencia y de una explicación precientíficas relacionadas con un "sector de ser", y que dejan emerger, cada vez, una "positividad" específica.¹⁰

Al contrario de lo que ocurre con las ciencias ópticas, la ciencia del ser, que es la filosofía propiamente dicha, no trabaja sobre ninguna "positividad". Se traza de este modo la frontera más de-

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 9.

cisiva entre los dos tipos de ciencias: *la ciencia ontológica no procede de la mirada que indaga en un aspecto del "todo del ser", sino de la "conversión de la mirada que va del ente hacia el ser"*.¹¹ Se establece allí una criteriología de alguna manera "primera", a partir de la cual deberá ser apreciada toda ciencia.

Se trata entonces de saber *si y de qué manera* la teología responde a los criterios exigidos, por una parte, de *positividad* y, por otra parte, de *cientificidad*. Ciertamente, Heidegger escribe que entiende "la teología en el sentido de la teología cristiana", pero añade de inmediato: "Lo cual no quiere decir que sólo exista ésta".¹² Esta indicación, a la cual existiría la tentación de prestar poca atención, está corroborada en la carta del 8 de agosto de 1928 dirigida a Elisabeth Blochmann, que puede ser leída, con todo derecho, como una exposición de los motivos de la conferencia de marzo de 1927. Heidegger explica allí que si el teólogo cristiano se constituye como el único interlocutor del filósofo, se puede caer fácilmente en las trampas de la apologética.¹³ Para evitar un riesgo de este tipo, el debate debe ser ampliado a la religión como tal:

Ha sido necesario exponer de manera completa el concepto de filosofía, y, como puede ver, oponerlo no sólo a la teología sino también a la religión, y no solamente a la religión cristiana. La religión es una posibilidad fundamental de la existencia humana, aun cuando ella difiere totalmente de la filosofía.¹⁴

Aquí se nos brindan dos datos. El primero informa más exactamente acerca del estatuto de la relación que quiere establecer Heidegger entre filosofía y teología: dicha relación debe inscribirse en

¹¹ M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 48.

¹² *Ibid.*, p. 49.

¹³ M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel. 1918-1969*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 25; M. Heidegger, *Correspondance avec Karl Jaspers*, seguido de *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. fr. de P. David y C.-N. Grimbert, París, Gallimard, 1996, p. 230.

¹⁴ *Ibid.*

el fondo de un debate entre la filosofía y la religión. El segundo dato concierne al estatuto de la religión ante los requerimientos del *Dasein*: "se trata de una posibilidad fundamental del *Dasein*".

Para comprender lo que entiende Heidegger por "posibilidad fundamental", es preciso referirse al § 53 de *El ser y el tiempo*. La posibilidad más propia del *Dasein* recibe allí una caracterización cuádruple: 1) ella es "sin relación con quienquiera que fuere",¹⁵ es decir, determinada por el solo poder-ser del *Dasein*, su estructura esencial; 2) es "insuperable", posibilidad extrema de la existencia que llega a "renunciar a sí misma"; 3) es "cierta",¹⁶ con una certeza que hace posible la posibilidad misma –y no con una certeza que trata sobre el ente–; 4) también es "indeterminada",¹⁷ es decir, abierta a la "amenaza constante" que brota de su poder ser. Entendida como "posibilidad del *Dasein*", la verdad de la religión no constituye pues de ninguna manera una antinomia con la filosofía. Se vuelve a plantear entonces con más precisión la cuestión de la especificidad de la teología.

b. El Positum de la teología

Numerosas consecuencias se imponen de manera directa. Es su estatuto de ciencia óptica el que hace de la teología una disciplina que no es relativa sino absolutamente diferente de la filosofía: esta última se opone a la primera en tanto que una reflexión ontológica se opone a una ciencia óptica. La teología como ciencia óptica trabaja sobre el ente que le es propio, su *Positum*, y es sobre él que se edifica. La positividad propia de la teología no es el "cristianismo" como acontecimiento histórico-mundial, pues la teología pertenece a este acontecimiento mismo; por lo tanto, no es el historiador de las religiones quien puede trazar sus límites y proporcionarle sus contenidos. El *Positum* de la teología tampoco es "la

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 53, p. 263.

¹⁶ *Ibid.*, p. 264.

¹⁷ *Ibid.*, p. 265.

conciencia de sí del cristianismo en su manifestación en el curso de la historia universal",¹⁸ pues la teología se inscribe en primer lugar en *aquello que "hace posible que algo tal como el cristianismo exista"*.¹⁹ En otras palabras, el hecho de que la teología se constituya como saber no puede resultar simplemente del dato histórico-cultural cristiano. Debe buscarse otro "lugar" más conforme a su principio de elaboración. De allí esta primera definición: "La teología es un saber conceptual que concierne a aquello que únicamente hace del cristianismo un acontecimiento originalmente histórico, es decir, un saber de aquello que llamamos simplemente la cristiandad".²⁰ He aquí pues el *Positum* que da su "forma" primera a la teología: no es el cristianismo (*Christentum*) sino la cristiandad (*Christlichkeit*). El vocablo *Christlichkeit* no ha sido forjado por Heidegger. Localizable ya en Kierkegaard, constituye el objeto central de la obra escrita por el teólogo y biblista de Basilea Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, obra que Heidegger menciona precisamente en la presentación, en 1970, de la versión publicada de la conferencia de 1927.²¹ Inspirado por su confesión luterana y su conocimiento de las cartas paulinas,²² Overbeck establecía, en la historia cristiana, una doble antinomia. La primera oponía, por una parte, los escritos evangélicos y pastorales del período apostólico y, por otra, las obras teológicas del período patrístico, especialmente las de Clemente y Orígenes de Alejandría. Mientras que los primeros escritos, decía Overbeck, están inspirados sólo por la determinación crítica de las comunidades primitivas, los segundos están contaminados por una conceptualidad ajena, griega y latina. A modo de corolario, establecía una segunda antinomia entre la óptica escatológica del cristianismo

¹⁸ M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 52.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 46.

²² Véase F. Overbeck, *Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal. 2, 11 ff) bei den Kirchenvätern*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 (1ª ed., Basilea, 1877).

primitivo y los avatares del “cristianismo histórico”, rastros de sucesivas y pobres adaptaciones culturales de la fe cristiana. El concepto de *Christlichkeit* interviene entonces en el corazón de una estrategia que apunta a oponer el impulso primero, perfectamente auténtico, de la proclamación evangélica, y un lento proceso de desnaturalización de la fe.²³

Ésta es la esfera de significaciones de que se apropia Heidegger: *la fe cristiana sólo puede ser una determinación indemne de toda conceptualización grecorromana*. ¿Por qué? Porque “la fe es un modo de existencia del *Dasein*”,²⁴ lo cual significa, más exactamente, lo siguiente: la fe no resulta de una analítica existencial, sino de aquello que se revela a partir de lo que es creído, en el fondo de posibilidad del *Dasein*. Este punto es capital. Lo que aquí escribe Heidegger hace eco en las líneas de *El ser y el tiempo*, donde se evoca la advertencia de Lutero, cuya pertinencia se ve reactivada por la “crisis de los fundamentos”.²⁵ En lo sucesivo, la teología se ve impulsada a cuestionar sus conceptos fundamentales, tanto como la matemática, la física, la biología y las ciencias históricas. Ella se halla hoy

en la búsqueda de una explicación del ser del hombre en su relación con Dios que sea más original en cuanto ella se calca sobre el sentido de la fe misma y se atiene estrictamente a ella. Comienza

²³ F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, E. W. Fritsch, 1873, especialmente pp. 6 y 7. Véanse, del mismo autor y sobre la misma problemática, *Studien zur Geschichte der alten Kirche*, Schloss-Chemnitz, E. Schmeintzner, 1875; *Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965 (1ª ed., Basilea, 1892); *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie* (1ª ed., Basilea, Benno Schwabe & Co, 1919), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

²⁴ M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 52.

²⁵ “El verdadero movimiento científico se juega cuando las ciencias someten sus conceptos fundamentales a una revisión más o menos radical [...]. Precisamente, lo que determina el nivel de una ciencia es hasta qué punto ella es capaz de una crisis de sus conceptos fundamentales”, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 3, p. 9.

lentamente a recomprender aquello que había visto Lutero, a saber, que su sistema de dogmas descansa en un “fundamento” que no ha nacido de un cuestionamiento propio de la fe, y cuyo aparato conceptual es no sólo insuficiente para la problemática teológica, sino que la oculta y desfigura.²⁶

Hasta entonces, la teología no se había comprendido y ejercido como ciencia de la fe, sino en nombre de la fe, como ciencia del hombre y de Dios. También se elaboró apartada de su propia definición y ha dado lugar a una vasta usurpación: “La antropología cristiano-teológica obtiene, con la definición antigua (del hombre como *animal racional*), una explicitación del ente que llamamos Hombre”.²⁷

De este modo, Heidegger da deliberadamente la espalda al conjunto de las tradiciones de pensamiento que atribuyen al hombre una “esencia”: “*animal racional*”, con Aristóteles y luego con los medievales; “*imagen de Dios*”, según la teología.²⁸ Al introducir los pares “cuerpo-alma”, “pecado-gracia”, “natural-sobrenatural”, las esencias de este tipo no han hecho justicia a la unidad humana. Esto no significa que con la analítica del *Dasein* la cuestión de la pertenencia del hombre a la naturaleza sea en adelante suprimida, sino que ella debe inscribirse en lo originario de la “facticidad”: “A la factualidad del hecho bruto llamado *Dasein*, que es cada vez todo *Dasein*, lo llamamos su *facticidad*”.²⁹ Por lo tanto, el concepto de *Dasein* no deberá suscitar una nueva antropología filosófica –cuyo papel en la historia de la filosofía, siempre “oscuro e indeciso”, la reduce en lo sucesivo a “una suerte de depósito de todos los problemas filosóficos esenciales”–,³⁰ sino que indica una relación consigo mismo que es desde el principio una relación con el ser. “Lo que lo distingue ónticamente es que, en su ser, se trata para

²⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 3, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, § 10, pp. 48 y 49.

²⁸ *Ibid.*, p. 49.

²⁹ “Die Tatsächlichkeit des Faktums *Dasein*, als welches jeweilig jedes *Dasein* ist, nennen wir Seine *Faktizität*”, *ibid.*, § 12, p. 56.

³⁰ M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 52.

este ente de su ser.”³¹ Por lo tanto, esta relación es abierta, *apertura al ser*, e implica una comprensión del mundo como conjunto de posibles. El hombre que está allí es aquel que dice el ser según el dictado del ser, el ser despojado del *ego*, abierto a lo *posible* de la revelación y de lo que ella da a creer.

Ahora bien, según la fe cristiana, lo que es dado para creer es Cristo, el “Dios Crucificado”: éste es el *ente* “primariamente revelado a la fe y sólo a ella”. Mucho antes del advenimiento de las “teologías de la Cruz”,³² Heidegger llama aquí a Dios “el Crucificado”. En la fe “cristiana” es el “Cristo” quien constituye la Revelación. Así también, a partir de un lugar de este tipo, original, es desde donde debe desplegarse la teología. En realidad, es como lector de Lutero³³ que Heidegger exige a la teología decidirse por partida doble: que se haga enteramente *Cristología* y que la *crisología* se haga enteramente discurso de la cruz, *Estaurología*. Es por Cristo que se establece la relación entre la fe y la Cruz, y es en la Cruz que es revelada la divinidad de Cristo. A semejanza de la posición luterana, la teología según Heidegger debe convertirse en aquello a lo cual está llamada: “Teología de la Cruz”. Por lo tanto, la revelación cristiana como tal nunca puede ser comunicada por simple transmisión de conocimientos que traten acerca de un conjunto de acontecimientos pasados o en curso: sólo puede ser “sabida” y comunicada desde el interior de su lugar original, que es la fe. Heidegger también señala, sutilmente, un carácter de *contemporaneidad* entre la Revelación y el creyente: “Esta comunicación (de la Revelación) nos convierte en *participantes* del acontecimiento que es la revelación, es decir, de lo que en ella es revelado”.³⁴ La palabra alemana a través de la cual se significa esta “participación” es aquí desdoblada: *Teil-nehmen* (tomar-parte) y *Teil-haben*

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 4.

³² Véase especialmente J. Moltmann, *Le Dieu crucifié*, trad. de B. Fraigneau-Julien, París, Cerf, 1978.

³³ Véase aquí § 12, 3, pp. 195 y s.

³⁴ M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 53.

(tener parte). Heidegger indica de este modo el doble gesto en el cual se inscribe la contemporaneidad entre el creyente y la Revelación: gesto humano de disposición hacia Dios (lo humano toma parte), y gesto divino, antecedente al primero, que revela el existente humano a sí mismo (lo humano se ha a sí mismo).

De allí el recurso al vocabulario del “renacimiento”: “En el sentido propiamente existencial, *fe = renacimiento*. Aquí, renacimiento [...] es un modo del existir histórico del ser-ahí, creyendo en realidad en *esta* historia que comienza con el acontecimiento de la Revelación”. Heidegger toma este tema del “renacimiento” del Evangelio según san Juan, en el tercer capítulo. En la conversación entre Jesús y Nicodemo, la fe se presenta como una determinación que trasciende todo condicionamiento humano, especialmente el de la vejez: “¿Cómo es posible renacer?”, pregunta el anciano. ‘¿Es preciso entrar nuevamente en el seno de su madre?’ ‘Nadie puede renacer’, responde Jesús, ‘si no es del Agua y del Espíritu. El espíritu sopla donde quiere y tú escuchas su voz’”.³⁵ El hecho de que la fe sea *renacimiento* remite al carácter de exposición radical del existente humano frente a la Revelación. Tomado en y por la fe, éste cree entonces siempre en la *posibilidad de existir* en su modalidad creyente; no “sabe” esencialmente la fe con un saber teórico, dado que “cree” siempre, y nunca abandona su determinación propia: “La fe, por lo tanto, sólo se comprende siempre a sí misma como creyente”.³⁶ Contrariamente a lo que se entendería desde una lectura superficial, esta afirmación no es tautológica; indica la *implicación* fundamental del creyente en lo que cree: no puede tratarse para él, excepto en caso de superchería, de ubicarse y decidirse fuera de aquello que lo hace existir. “Participación” significa plenamente, en consecuencia, lo siguiente: la fe no es sólo aquello en lo cual es revelado el acontecimiento de la Salvación; es este acontecimiento mismo. Cuando cree en el acontecimiento del Dios crucificado, el cristiano experimenta una nueva modalidad de ser, que es el *renacimiento*; *él mismo*

³⁵ Evangelio según san Juan 3, 1-8; trad. ГОВ, 1988.

³⁶ M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 53.

es *acontecimiento* de la Revelación para hoy. De allí esta definición perfectamente coherente de la fe: "Crear es existir en la inteligencia que cree en la historia revelada, es decir, que se consuma con el Crucificado".³⁷ Es *en* la fe, y no en referencia a "un sistema puramente racional de las ciencias",³⁸ que la teología puede y debe inscribir su acto propiamente científico de tematización de *la fe*.

2. La teología como ciencia "histórico-sistemático-práctica"

Heidegger casi no se involucra aquí en la cuestión de saber si la teología en general es una "ciencia", aunque éste sea "el problema más central".³⁹ En la carta del 8 de agosto de 1928, ya mencionada, Heidegger da una opinión negativa sobre este punto: "Por más que estoy personalmente convencido de que la teología *no es* una ciencia, no estoy aún en condiciones de *mostrarlo efectivamente*".⁴⁰ La demostración implicaría, en efecto, que se retomara la noción misma de ciencia, puesto que "metafísicamente hablando, sólo hay *una* ciencia".⁴¹

La científicidad propia de la teología, por lo tanto, no es esclarecida sobre la base del sistema general de las disciplinas científicas, sino en el terreno mismo del acto de objetivación de la fe. El hecho de que la teología pueda ser denominada "ciencia de la fe" debe entenderse de cuatro maneras.

1) La teología "es ciencia de aquello que es develado en la fe, es decir, de lo que es creído".⁴² La teología realiza un trabajo sobre el contenido de lo que presenta la fe, sobre *aquello que es creído*: el "Dios Crucificado". 2) La teología es "a la vez ciencia del compor-

³⁷ *Ibid.*, p. 54.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁰ M. Heidegger, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, *op. cit.*, p. 25.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 55.

tamiento creyente mismo y de la creencia [*fideité*]" .⁴³ Esta segunda aproximación ya no remite la teología al contenido de la fe, sino al *acto de fe*; este acto es distinto del contenido de la fe, pero forma parte de él; es que "la fe, en tanto comportamiento creyente, es ella misma creída, [...] pertenece ella misma a lo que es creído". Ésta es la "creencia [*fideité*]", configurada según el contenido y el acto de fe. 3) La teología no tiene que ver con el *contenido* y con el *acto de fe* de una manera exterior; "ella brota en sí misma de la fe", se inscribe en el gesto de la fe, que es su propio *origen*. 4) Finalmente, la teología es ciencia de la fe en tanto que "contribuye, por su parte, a conformar la creencia [*fideité*]" .⁴⁴

Heidegger extrae numerosas consecuencias de estas cuatro determinaciones fundamentales. 1) La primera concierne a la relación con la historia. Dado que la fe, en tanto modo de ser del *Dasein*, es siempre historial (*geschichtlich*), la teología es, como ciencia de la fe, una "ciencia histórica" (*historische Wissenschaft*)... pero a su "propio modo". En la medida en que tiene que ver con un ente de naturaleza historial, la teología es necesariamente una hermenéutica, pero una hermenéutica en la cual ella misma se halla implicada, a causa de aquello que la constituye –la fe–; por lo tanto, no consiste simplemente en la interpretación de un ente historial exterior: es "autointerpretación conceptual de la existencia creyente".⁴⁵ Esta hermenéutica de género particular se orienta a un fin conforme a la fe: "hacer transparente el acontecimiento cristiano".⁴⁶ Si la fe no es solamente un *grito*, sino que requiere ser llevada al discurso, ¿qué aparataje conceptual puede reclamar? ¿Cómo evitar el destino del pensamiento cristiano, patristico y medieval, en el cual Overbeck y toda una línea protestante han descifrado una desnaturalización de la fe primitiva? El primer lugar al cual debe ser conducida la teolo-

⁴³ "Damit Wissenschaft glaubenden Verhalten selbst, der Gläubigkeit", M. Heidegger, *Wegmarken, op. cit.*, p. 55.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ "Begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz", *ibid.*, p. 56.

⁴⁶ *Ibid.*

gía no puede ser sino el del “existir mismo”. La teología debe servir a “la existencia creyente”. No debe extraviarse en alguna operación de fundamentación de la fe que la haga aceptable a los ojos del no-creyente; más bien, debe “hacer la fe más difícil, es decir, hacer más evidente que la creencia [*fideité*] puede ser adquirida sólo y únicamente por la fe”.⁴⁷ De la fe a la fe, para y por la creencia [*fideité*]...

2) La segunda consecuencia concierne a la posibilidad de que la teología, en la medida en que es ciencia *histórica*, se despliegue como *sistemática*. El problema es el siguiente: ¿de qué modo una ciencia rigurosamente fiel a su positividad historial podrá articularse con la exigencia de sistematicidad de toda ciencia? Si el objeto de la teología consiste en hacer transparente, en descubrir el existir creyente mismo, entonces la teología deberá trabajar exclusivamente sobre la base de sus propios conceptos: “La tarea de una teología de este tipo se cumplirá con mayor seguridad y pureza cuanto mejor ella pueda disponer de manera más inmediata de conceptos y conjuntos de conceptos que traten acerca del género de ser y el contenido del ente que ella objetiva”.⁴⁸ La sistematicidad de la teología, entonces, es posible sin necesidad de “alguna filosofía”: esta sistematicidad no debe entenderse en el sentido en que apunte a la “producción de un sistema”, sino en tanto que procede desde el lugar más íntimo de la teología: el *σύστημα* de la creencia. Por lo tanto, en teología cristiana, no existe oposición entre lo *historial* y el *sistema*; su compatibilidad consiste en el carácter temporal del “acontecimiento de la Revelación”⁴⁹ que es *la Cruz*. La palabra “sistema” sufre aquí, pues, una subversión de sentido: ya no connota el encierro de la historia en una “logía” abstracta, sino la estricta proximidad con aquello que, por y en la *fe*, *acontece*. Sustraída de todo sistema filosófico y fiel a su cientificidad propia, la teología resultará de este modo más “*filosófica*”.⁵⁰

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58.

El hecho de que la teología sea al mismo tiempo ciencia *histórica* y ciencia *sistemática* exige que recurra a las diversas “disciplinas teológicas”: exégesis, historia de la Iglesia, historia de los dogmas. Aunque se designan con el vocablo “teología histórica”, ellas no mantienen más que una relación limitada con la historia. Es en la cercanía de la teología *sistemática* y por ella que cada una de estas disciplinas puede ser relacionada con el carácter historial de su objeto.

3) Al ser histórica y sistemática a la vez, la teología es, por ese mismo hecho –tercera consecuencia–, una “*ciencia práctica*”. “Práctica” no indica la puesta en obra pastoral de una teología fundamental, pues lo que la teología “sabe” está siempre ya presente en lo que hace: liturgia, catequesis, homilía. Por lo tanto, el hecho de que la teología sea una ciencia *práctica* también pertenece a su determinación *esencial*.

La triple cualificación histórico-sistemático-práctica de la teología debe ser comprendida de manera circular: “*La teología sólo es sistemática si es histórico-práctica. Sólo es histórica si es sistemático-práctica. Sólo es práctica si es sistemático-histórica*”.⁵¹ La unidad de las disciplinas teológicas y su fundamento no pueden ser develados si la teología es definida en función de su etimología: “ciencia de Dios”; este vocablo es más apropiado para el conocimiento metafísico griego de Dios. Ahora bien, la teología cristiana no tiene su lugar original, su positividad propia, en este tipo de conocimiento, sino en la fe en el Dios crucificado. La unidad de sus disciplinas tampoco puede develarse si se amplía su campo a la cuestión de “la relación de Dios en general con el hombre en general”, ni aun si se considera a la teología como una ciencia de las experiencias humanas de lo religioso y de lo divino. En efecto, en estos tres tipos de aproximaciones se aplican a la teología criterios extrínsecos, toma-

⁵¹ “*Systematisch ist die Theologie nur, wenn sie historisch-praktisch ist. Historisch ist die Theologie nur, wenn sie systematisch-praktisch ist. Praktisch ist die Theologie nur, wenn sie systematisch-historisch ist*”, M. Heidegger, *Wegmarken, op. cit.*, p. 59.

dos de otras ciencias: criterios metafísicos inspirados en el pensamiento griego para la primera, criterios histórico-filosóficos inspirados en la “filosofía de la religión” del siglo XIX para la segunda, criterios de objetivación inspirados en la ciencia del hombre para la tercera. *En tanto que no es teología filosófica, filosofía de la religión ni psicología de la religión*, la teología cristiana está fundada, primera y principalmente, por la fe, y sólo de ella toma los recursos propios de su metodología. En este sentido, es “una ciencia óptica perfectamente autónoma”.⁵² Al mismo tiempo, se plantea la pregunta: ¿en qué cuestiones debe recurrir a la filosofía?

3. La filosofía como “correctivo ontológico”

La fe casi no necesita de la filosofía. Lo que reclama filosofía es aquello que, a partir de la fe y en la fe, se instituye como ciencia: la teología. La teología necesita de la filosofía, pero no para develar su propio *Positum* –la cristianidad–, sino para que los conceptos fundamentales que utiliza sean “corregidos” por la filosofía. ¿Qué significa esto?

La cuestión de la conceptualidad propia de la teología es absolutamente esencial. Heidegger no intenta examinar las condiciones de posibilidad de una conceptualidad adecuada al objeto “Dios”; una orientación de este tipo lo conduciría a la determinación reservada para Dios en la metafísica tradicional, determinación rechazada en *El ser y el tiempo*. Pero reivindica para la teología lo que ella reclama por sí misma: una conceptualidad adecuada a su cosa misma, que es la fe. Sin embargo, ¿cómo honrar un proyecto de este tipo cuando aquello que debe ser conceptualmente aprehendido es justamente inconcebible, lo “inconcebible por esencia” (*wesenhaft Unbegreifliche*)?⁵³ ¿Deberá la teología resignarse al camino del silencio? ¿Pero cómo el mutismo integral podría hacer

⁵² *Ibid.*, p. 61.

⁵³ *Ibid.*, p. 62.

justicia a un "inconcebible" de este tipo? Es preciso, por lo tanto, y ésta es la única salida, develar lo inconcebible a través de un trabajo conceptual rigurosamente cercano a su *carácter de inconcebible*. En este ejercicio, el concepto se enfrenta "a sus propios límites".⁵⁴ Allí interviene, en una aparente paradoja, la relación con la filosofía. No se trata de que los conceptos habituales de la teología reciban su inteligibilidad de otro lugar que la fe. Pero, dice Heidegger, cada ente es siempre ya captado en una comprensión preconceptual: "Todos los conceptos teológicos fundamentales encierran en sí mismos la comprensión del ser que el *Dasein* humano como tal tiene de sí mismo en la medida en que existe simplemente".⁵⁵ Ciertamente, la fe es "renacimiento" y, como tal, no podría recibir de la ontología el menor motivo fundacional; no obstante, este renacimiento se apoya en una región de ser común a toda existencia: esta región es "pre-creyente". De este modo, la cuestión decisiva consiste en saber qué tipo de relación se instaura entre el "pre-creyente" y el "creyente". En la existencia creyente, la existencia pre-creyente es "superada" (*aufgehoben*). "Superada no significa eliminada, sino asumida en la nueva creación, mantenida y preservada en ella."⁵⁶ O también: "Sobrepasar no significa rechazar, sino disponer de una nueva manera".⁵⁷ La filosofía devela el contenido precristiano de los conceptos teológicos porque es inevitablemente ontológica. Se trata del "límite" que separa el contenido precristiano y el contenido de fe de los conceptos teológicos.

Heidegger ilustra esta relación entre conceptos precristianos y conceptos teológicos con el ejemplo de "falta" y de "pecado": la interpretación del "pecado" requiere un retorno al concepto de "falta". Esto no significa que el primero deba deducirse del segundo,⁵⁸ pues, en este caso, la teología quedaría "atada" a la fi-

⁵⁴ M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 62.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

lososofía. El retorno al concepto de falta es necesario por el develamiento ontológico del concepto teológico de pecado. Este punto sólo puede ser comprendido en referencia al § 58 de *El ser y el tiempo*. Sea cual fuere su modo de existir, cristiano o no, el hombre depende de una estructura ontológica siempre-ya-ahí, que Heidegger denomina el "ser-en-falta" (*Schuldigsein*). Esta expresión no corresponde a ninguna de las dos acepciones corrientes: "tener deudas" (*Schulden haben*), que expresa una relación con otro, y "estar en falta con" (*Schuld sein an*), que marca una violación de la exigencia moral.⁵⁹ Ella no remite al acto de esa falta, sino a la estructura que lo hace posible: "La conciencia moral es posible solamente porque, en el origen de su ser, el *Dasein* está en falta, y porque, en tanto que arrojado, se cierra él mismo en su caída".⁶⁰ Cuando el *Dasein* opta por una posibilidad, "constantemente hay otra que él *no es*, y que ha abandonado en proyección existencial".⁶¹ El "ser-en-falta" es de este modo una estructura ontológica primera, que mueve al *Dasein* a ponerse a la "escucha de su posibilidad de existencia más propia",⁶² y a "querer tener conciencia".⁶³

El recurso a la analítica del *Dasein* permite descubrir la dimensión propiamente teológica del concepto de pecado. Si bien resulta claro que "el concepto de pecado no se construye simplemente sobre el concepto ontológico de falta", sin embargo éste es "determinante y formal por la manera según la cual indica el carácter ontológico del dominio del ser en el cual necesariamente tiene lugar el concepto de pecado como concepto existencial".⁶⁴ Ésta es la función "correctiva" de la filosofía. Puede seguir siendo lo que es "sin cumplir de hecho esta función de correctivo".⁶⁵ Contrariamente a lo que podría sugerir una acepción corriente del tér-

⁵⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 58, pp. 281 y 282.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 286.

⁶¹ *Ibid.*, p. 285.

⁶² *Ibid.*, p. 287.

⁶³ *Ibid.*, p. 288.

⁶⁴ M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 65.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 66.

mino “corrección”, la filosofía tampoco tiene como mandato resolver sobre los conceptos o los sistemas teológicos. La “corrección” se ejerce, dice Heidegger, “por indicación formal” (*formal anzeigende*). ¿Qué significa esto? El carácter *formal* de la indicación se distingue decididamente de todo acto de apreciación acerca de los contenidos; dicho carácter designa, conforme a lo que se señaló con respecto al ser-en-falta, la operación por la cual los contenidos son *reconducidos, dirigidos* hacia el lugar de *su posibilidad extrema*. Comprendida de este modo, “la indicación formal del concepto ontológico no tiene como función encadenar, sino, a la inversa, liberar”:⁶⁶ la conceptualidad teológica puede entonces ser elaborada en la sola conformidad con la creencia [*fideité*].

El espacio de la relación entre filosofía y teología se muestra, pues, muy delgado: la filosofía casi no tiene necesidad de una relación de este tipo; lejos de volver a convertirse en “sierva” de la teología, lleva a cabo la remisión crítica de la teología a una conceptualidad adecuada. No obstante, sigue sorprendiendo ante la paradoja que establece Heidegger. Por una parte, la filosofía, como correctivo ontológico, introduce un momento de liberación para la teología. Por otra parte, la relación filosofía-teología, añade, está necesariamente cargada de hostilidad:

Esta relación particular no excluye, sino que justamente incluye el hecho de que la *fe*, en su núcleo más íntimo, en la medida en que es una posibilidad existencial específica, permanece como el enemigo mortal de la *forma existencial* que pertenece esencialmente a la *filosofía*, y que es de hecho en extremo cambiante. ¡Al punto tal que la filosofía no intenta en absoluto querer combatir en lo que fuere a este enemigo mortal!⁶⁷

¿Dónde residen y cómo comprender los motivos de una hostilidad de este tipo?

⁶⁶ M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 66.

⁶⁷ *Ibid.*

§ 2. LA CUESTIÓN PRIMERA

El primer capítulo del curso *Introducción a la metafísica*, titulado “La cuestión fundamental de la metafísica”, nos servirá de guía. Dictado en 1935, es próximo a la conferencia de 1927, de una manera doble: retoma de modo sistemático la cuestión de las relaciones entre la fe bíblica y la filosofía y sostiene la incompatibilidad de los dos caminos. La cuestión “más originaria”, más “vasta” y más “profunda”⁶⁸ que plantea la filosofía, dice Heidegger, es: “¿Por qué hay ser y no más bien la nada?”. La más *vasta*, porque interroga “al ente en totalidad como tal” y no simplemente a la suma de los entes; la más *profunda*, porque incluye la cuestión del fundamento del ente, reservándose el saber si, con respecto al ente, se debe hablar de *Ur-grund* (fundamento originario) o bien de *Ab-grund* (abismo como fondo sin fondo), o aun de *Un-grund* (seudo-fundamento); la más *originaria*, porque “se lanza a la búsqueda de su propio porqué”.⁶⁹ Preguntar *originariamente* “¿por qué?” implica siempre, en efecto, preguntar “¿por qué el porqué?” y entrar al mismo tiempo en un movimiento que cuestiona a la vez a quien pregunta. Toda pregunta reclama esa pregunta, “pregunta de todas las preguntas”, la cual, abandonando toda seguridad, se lanza a su propia aventura.

1. O bien... o bien...

Desde este punto de vista, Heidegger intenta desentrañar la especificidad de la revelación bíblica y de aquel que la invoca: “Aquel para quien la Biblia es revelación divina y verdad divina posee ya, mucho antes de plantear la pregunta ‘¿por qué hay ente y no más

⁶⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübinga, Niemeyer, 1953, pp. 2 y 3 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, trad. de A. Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1993].

⁶⁹ *Ibid.*, p. 4.

bien nada?', su respuesta, a saber: el ente, si no se trata de Dios mismo, es creado por Dios".⁷⁰ Una revelación de este tipo no pertenece al rango de la pregunta metafísica, "no tiene *ninguna relación* con esta pregunta".⁷¹ La expresión radical "ninguna relación" está atenuada en la frase siguiente con un "ciertamente": "Aquel que se mantiene en el terreno de una fe de este tipo puede *ciertamente*, de alguna manera, seguir el preguntar de nuestra pregunta y participar de ella".⁷² ¿Cómo entender pues la locución "de alguna manera" (*in gewisser Weise*)?

En primer lugar, *negativamente*. El creyente, en razón de su fe y de la seguridad que recibe de ella, no puede atravesar el preguntar "auténtico" de la pregunta por el ser; ciertamente puede participar de esta pregunta, pero de manera superficial, "como si" (*als ob*), como si fuera filósofo. No puede entonces sino suspender, poner entre paréntesis su actitud creyente, y, en el mejor de los casos, embarcarse en el riesgo de la incredulidad. La alternativa es

⁷⁰ M. Heidegger, *Einführung...*, *op. cit.*, p. 5. En el texto "El nihilismo europeo", escrito cuatro años más tarde, en 1939, Heidegger escribe, no sin ironía: "Ciertamente, desde que fue planteada, parece que la pregunta ha sido resuelta en el intervalo por el cristianismo, que la pregunta misma ha sido apartada de este modo y a partir y desde las alturas de una instancia esencialmente superior a la especulación y el vagabundeo humanos. La revelación bíblica, la cual, según sus propias palabras, descansa en la inspiración divina, enseña que el ente había sido creado por un Dios personal y creador que la conservaría y la dirigiría. A partir de esta verdad revelada y proclamada como absolutamente obligatoria por la doctrina de la Iglesia, la pregunta acerca de qué es el ente se ha convertido en superflua. El ser del ente consiste en el hecho de ser creado por Dios (*omne ens est ens creatum*). Si, desde entonces, el conocimiento humano quiere aprender la verdad acerca del ente, el único camino seguro que le queda para llegar a ella es el de reunir con celo la doctrina revelada cuya tradición ha sido asegurada por los doctores de la Iglesia. La verdad propiamente dicha sólo es transmitida por la doctrina de los doctores. La verdad tiene el carácter esencial de la 'doctrina'. Sobre esta 'doctrina' se han construido el mundo medieval y su historia". M. Heidegger, "Der europäische Nihilismus", en *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961, pp. 131 y 132 [trad. esp.: "El nihilismo europeo", en *Nietzsche II*, trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000].

⁷¹ M. Heidegger, *Einführung...*, *op. cit.*, p. 6.

⁷² *Ibid.*, p. 5. Los subrayados son nuestros.

la siguiente: *o bien* se cree en un Dios creador, *o bien* se ingresa en la pregunta de por qué hay algo más bien que nada. Es preciso optar entre creer sinceramente y preguntar en verdad. Pero esta opción sólo es auténtica si abre con claridad los dos posibles contrarios. René Char decía a quienes lo visitaban: "Vosotros estáis en la poesía hasta los tobillos. El poeta está allí por completo". Jean Beaufret comenta: "de este modo está Heidegger en la filosofía".⁷³ Si el creyente quiere honrar la cuestión del ser y la calidad de una creencia que supere la simple "comodidad", debe pensar desde un principio en la *posibilidad* de la incredulidad.

Luego, *positivamente*. Heidegger escribe: "Ciertamente, para un pensamiento cuestionante, hay una elaboración del mundo cuya experiencia se lleva a cabo de manera cristiana, de la fe, y es la teología".⁷⁴ Se nota aquí la estricta fidelidad de Heidegger a la argumentación de la conferencia "Fenomenología y teología": la elaboración de la teología toma como punto de partida la fe en la Revelación contenida en la Biblia; allí reside su campo de preguntas y respuestas, pero también allí se detienen sus prerrogativas: esto supone, por lo tanto, que la teología no busque algún tipo de rejuvenecimiento barnizándose de filosofía. Allí donde ha intentado proceder de esta manera, se ha hundido en la decadencia: cuando "la teoría católica de la creación se refiere a Aristóteles, no sólo es falsa, sino ante todo supererogatoria —es incluso una depravación del contenido auténticamente teológico de la teología—".⁷⁵ La teología es más teológica en la medida en que cuestiona según la determinación de la fe en la revelación bíblica; la filosofía, que por su parte no depende de ninguna necesidad teológica, debe librarse a su propia *aventura* y a su preguntar "inactual".⁷⁶

⁷³ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. iv, *op. cit.*, p. 42.

⁷⁴ M. Heidegger, *Einführung...*, *op. cit.*, p. 6.

⁷⁵ Texto inédito extraído de un resumen de los protocolos del semestre de invierno 1950-1951, citado en R. Kearney y J. O'Leary (eds.), *Heidegger et la question de Dieu*, París, Grasset, 1980, y en J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, *op. cit.*, p. 333.

⁷⁶ M. Heidegger, *Einführung...*, *op. cit.*, p. 6.

2. *Lo que no quiere decir filosofar*

La filosofía, por lo tanto, no puede ser encerrada en la menor definición; el principio mismo de una definición le es ajeno: “No es posible fijar [...] de una vez por todas en lo absoluto la tarea de la filosofía, y deducir de ello lo que se le debe exigir [...]. Lo único que se puede decir es lo que la filosofía no puede ser y lo que no puede dar”.⁷⁷ Deben descartarse dos graves errores.

a. *Filosofía y Weltanschauung*

La filosofía no tiene que proporcionar las fundaciones de una civilización; un resultado de este tipo no puede conseguirse más que por añadidura, pero nunca de una “manera inmediata”.⁷⁸ Ciertamente, abre campos de saber a partir de los cuales los pueblos proyectan su destino, pero el principio de esta apertura sería aniquilado si desde un comienzo se le asignara un fin determinado, aun cuando éste fuera civilizador. En cambio, es auténticamente ella misma en el gesto de disponibilidad radical, allí donde sólo el camino decide. En el curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, en el § 2 intitulado “Filosofía y concepción del mundo” [“Philosophie und Weltanschauung”], Heidegger escribe: “La filosofía, en su esencia, no es elaboración de una visión del mundo”.⁷⁹ Si corresponde a su tarea develar la “estructura” de la *Weltanschauung* en general, “nunca puede brindar tal o cual configuración a una *Weltanschauung* determinada, ni instituirla”.⁸⁰ Su única tarea, su “verdadero y único tema” es la cuestión del ser.⁸¹

⁷⁷ M. Heidegger, *Einführung...*, op. cit., p. 6.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 24, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1975, p. 13 (en adelante, *GA*) [trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000].

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

b. *Filosofía y misión social*

Segundo error: la filosofía tendría como función contribuir al ordenamiento práctico de los emprendimientos "culturales", a diseñar un estado de los lugares, un mapa del mundo de los "diferentes géneros" de saberes y de sistemas, a poner al día, por ejemplo, los presupuestos de las ciencias. Pero lejos de facilitar la edificación de la cultura, la filosofía no puede sino convertirla en más "difícil". Esto es así porque ella agrava todas las cosas. "El agravamiento es una de las condiciones fundamentales decisivas para el nacimiento de todo lo que es grande."⁸² Cuando en 1969, es decir, cuarenta años más tarde, Richard Wisser le pregunta durante una entrevista televisada: "¿Ve usted una misión social de la filosofía?", Heidegger responde: "¡No!". Un rechazo de este tipo no se refiere a los efectos culturales, civilizadores, posibles o reales de filosofar, sino a su reducción social.⁸³

⁸² M. Heidegger, *Einführung...*, op. cit., p. 9.

⁸³ A continuación, el texto completo de la respuesta de Heidegger: "¡No! En este sentido, no se puede hablar de una misión social. Si se quiere responder a esta pregunta, en primer lugar es preciso preguntarse: '¿Qué es la sociedad?', y pensar en el hecho de que la sociedad de hoy no es más que la absolutización de la *subjetividad* moderna, y que a partir de ello, una filosofía que ha superado el punto de vista de la subjetividad no tiene el derecho de expresarse en el mismo tono. Si nos preguntamos hasta qué punto se puede hablar verdaderamente de una *transformación* de la sociedad, esto es otra cuestión. La cuestión de la exigencia de la transformación del mundo nos conduce a una frase muy citada de las *Tesis sobre Feuerbach* de Karl Marx. Quisiera citarla exactamente y leerla: 'Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diferentes maneras; se trata de *transformarlo*'. Al citar esta frase y aplicarla, se pierde de vista que una transformación del mundo presupone un cambio de la *representación del mundo*, y que una representación del mundo sólo puede obtenerse por medio de una *interpretación* suficiente del mundo para exigir su 'transformación', y esto demuestra que esta frase no tiene fundamento. Da la impresión de pronunciarse de manera resuelta contra la filosofía, mientras que en la segunda parte de la frase la exigencia de una filosofía se halla incluso, tácitamente, presupuesta.

Wisser: ¿De qué manera *su* filosofía puede actuar hoy con respecto a una sociedad concreta con sus múltiples tareas y ocupaciones, sus angustias y esperanzas? ¿O tienen razón sus críticos, que afirman que Martin Heidegger se ocupa del 'Ser' con tanta concentración que ha sacrificado la condición humana, el ser del hombre en sociedad y en tanto persona?

3. Lo que quiere decir filosofar

¿Es preciso entonces decidirse a decir la esencia de la filosofía comentando sus falsificaciones? Pero la determinación filosófica es la misma que la de la *vida*, a la manera en que Nietzsche decía: “Un filósofo es un hombre que no cesa de vivir, de ver, de sospechar, de esperar, de soñar cosas extraordinarias”.⁸⁴ He aquí lo grande, esto es aquello en lo cual consiste “la primera de las preguntas”. Esta pregunta es una locura, dado que se expone por sí misma a un contragolpe: al preguntar acerca de lo que está “fuera del orden”, ella se ve conducida a cuestionar el preguntar mismo.⁸⁵ Sin embargo, un preguntar de este tipo no es inédito; el mismo “tuvo lugar” en Grecia, cuando el ente fue comprendido como tal: su nombre era *φύσις*, que con la traducción latina *natura* se ha comprendido, lamentablemente, como “nacimiento”,⁸⁶ ya que designa originalmente la “eclosión”, “el surgimiento”. Éste es el ser mismo, el ente en totalidad: “predominio que perdura en el surgimiento”.⁸⁷

La cuestión del ser es convenientemente honrada en la pregunta: “¿Por qué hay ser y no más bien la nada?”. Al anunciar desde un principio la posibilidad del no-ser, esta pregunta se revela más esencial que la cuestión del “fundamento” (*Grund*). Esto no significa que la cuestión del *Grund* no sea procedente, pero

Heidegger: ¡Esta crítica es un gran malentendido!, pues la cuestión del Ser y el desarrollo de esta cuestión presuponen incluso una interpretación del serahí, es decir, una determinación de la esencia del hombre. Y la idea que está en la base de mi pensamiento es precisamente que el ser o el poder de manifestación del Ser necesita del hombre, y que, viceversa, el hombre es hombre únicamente en la medida en que es en la manifestabilidad (*Offenbarkeit*) del Ser. De esta manera debería ser regulada la cuestión acerca de en qué medida no me ocupo más que del Ser, olvidando al hombre. No es posible plantear la cuestión del Ser sin plantear la de la esencia del hombre” (*Cahier de l’Herne Martin Heidegger*, ed. de M. Haar, París, L’Herne, 1983, p. 94; texto alemán en *Antwort. M. Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, pp. 22 y 23).

⁸⁴ Citado por M. Heidegger, *Einführung...*, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 13.

frente a la cuestión del ser, es “dejada en suspenso”. ¿Por qué? Porque sólo la cuestión del ser puede ofrecer las condiciones de una reflexión a la medida de la situación actual del mundo amenazado por la dominación técnica.

El diagnóstico de Heidegger acerca de la situación de Europa y de Occidente abunda aquí en calificativos inquietantes. “Es la invasión de lo que llamamos lo demoníaco [...]. El ascenso de esto demoníaco, que coincide con el desconcierto y la inseguridad crecientes de Europa, en sí misma y frente a este demonio, se manifiesta de múltiples maneras. Una de ellas es la irritación del espíritu.”⁸⁸ Reducido al intelecto, al entendimiento, al “buen razonar”, el espíritu ha sido confiscado por los literatos y los estetas que tienen “cierto espíritu en común”; ha sido instrumentalizado en vistas de la explicación racional del mundo (el positivismo), de la reglamentación de las relaciones materiales de producción (el marxismo) o de la organización de un pueblo según el criterio de la raza. Más profundamente aún, la reducción instrumental del espíritu conduce a la separación de los diferentes dominios de las ciencias. Heidegger retoma aquí la distinción establecida en su conferencia de 1929, *¿Qué es metafísica?*, entre, por una parte, “la organización técnica de universidades y de facultades”, que no tiene unidad más que de nombre y, por la otra, aquello de lo cual carece: “un poder del espíritu originariamente unificador y que nos comprometamos”.⁸⁹ La multiplicidad de disciplinas, por desgracia, sólo ha conservado una significación relativa a objetivos prácticos; como contrapartida, todas han perdido su fundamento esencial. Destituido de sí mismo, el espíritu se ha convertido en objeto de “propaganda” cultural y de “táctica” política; de este modo, por ejemplo, el comunismo ruso⁹⁰ se vale del espíritu después de haber militado contra él.⁹¹

⁸⁸ M. Heidegger, *Einführung...*, op. cit., p. 35.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Véase J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987, pp. 102-105 [trad. esp.: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1989]. [Conferencia pronunciada por Jacques Derrida el

Al citar su propio Discurso de rectorado (1933), Heidegger evoca la única figura saludable del espíritu:

El espíritu no es una sagacidad que se ejerce en el vacío, ni el juego irresponsable de un espíritu instruido; no consiste en llevar a cabo disecciones intelectuales para nunca finalizarlas; menos aún se trata de la razón universal: el espíritu es, dispuesto originariamente y consciente, la apertura determinada al hacerse presente (*Wesen*) del ser.⁹²

Para pasar de la dimisión al despertar, el espíritu debe desplegarse en torno a la única cuestión saludable, que es la del ser. Heidegger no puede ser aquí más preciso en cuanto a las condiciones de efectuación del despertar del espíritu:

El espíritu es el pleno poder dado a las potencias del ente como tal en totalidad. Allí donde reina el espíritu, el ente como tal deviene siempre y en toda ocasión más ente. Por ello, el preguntar en dirección del ente como tal en totalidad, el preguntar de la pregunta del ser, es una de las preguntas fundamentales, esenciales para un despertar del espíritu, y de ese modo también para el mundo originario de un ser-ahí historial, y para dominar el peligro de oscurecimiento del mundo, y para hacerse cargo de la misión historial de nuestro pueblo en tanto que es el centro de Occidente.⁹³

“Centro de Occidente” y “misión historial” deben vincularse con lo que se decía, páginas atrás, acerca de la situación de “Alemania”: aprisionada entre “América” y “Rusia”, sufre la “presión más violenta”, y se halla sometida a las amenazas más peligrosas.

14 de marzo de 1987, en el curso de un coloquio organizado por el Collège International de Philosophie en París: “Heidegger; cuestiones pendientes”, publicada en París, Galilée, col. La Philosophie en effet, 1987. (N. de T.)

⁹² M. Heidegger, *Einführung...*, *op. cit.*, pp. 37 y 38.

⁹³ *Ibid.*, p. 38.

Precisamente, se trata de salir de tal aprisionamiento. Y sólo la cuestión del ser puede responder a esa demanda: “nada menos que volver a buscar el comienzo de nuestro ser-ahí espiritual [...] para transformarlo en otro comienzo”.⁹⁴ La pregunta de las preguntas, la del ser, no es un asunto estético, una manera de hablar, y la palabra “ser”, una simple “vaporosidad”. Es urgente devolver a la lengua su verdadero decir, y mostrar cómo la cuestión del ser está ligada al destino mismo de Occidente y a su salvación y cómo aquella cuestión es *este destino* mismo.

§ 3. OBJECIONES

La relación filosofía-teología, tal como Heidegger la representa en los textos hasta aquí mencionados, se inscribe en un debate entre la esencia de la filosofía y el lugar de la teología cristiana. Se presenta como una *no-relación esencial* y una *relación no-esencial*: no-relación esencial, dado que la cuestión que ocupa a la filosofía y la que ocupa a la teología no tienen medida en común; relación no-esencial, que obedece a las exigencias de la teología en la elaboración conceptual de su sistematicidad. El encuadre que Heidegger impone a ambas “ciencias” plantea, no obstante, múltiples y en ocasiones serios problemas, que quisiéramos en este momento señalar.

1. El “núcleo íntimo” de la fe

Para caracterizar la “fe”, en la conferencia de 1927 Heidegger utiliza en dos ocasiones la expresión “innersten Kern”, que se traduce habitualmente en francés como “núcleo más íntimo”, y en otra ocasión, la expresión “innere σύστημα”.⁹⁵ Una reiteración de este tipo descarta una eventual utilización casual, y concuerda

⁹⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁵ M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, respectivamente pp. 55, 66, 57 y 58.

perfectamente con la argumentación general: la creencia [*fideité*], precisamente, es la pensada como “núcleo íntimo”. Ahora bien, hablar de la creencia [*fideité*] en términos de “núcleo”, circunscribir un carácter “íntimo” de la existencia creyente, es tomar una decisión con respecto a la cosa misma, pero *¿a título de qué?* ¿Filosófico? ¿Teológico, pero cuál? Al mismo tiempo, supone dar a la fe una representación al menos estática. Allí reside una primera dificultad seria, que consiste en la manera según la cual Heidegger recurre a la idea de una “positividad” de la fe. La noción de “núcleo de la fe” puede, con todo derecho, fundarse en el hecho “kerigmático”. Pero, 1) el kerigma, como “proclamación”, no constituye más que un género particular de enunciación de la fe. Existen otros géneros que son plenamente constitutivos de la fe y del acto de fe: el relato histórico, el decir poético y el de sabiduría, el del himno y la impugnación profética. 2) El motivo kerigmático mismo supone siempre una estructura memorial: las afirmaciones que se despliegan allí distribuyen el tiempo bajo su triple categoría de pasado, presente y futuro.⁹⁶ En rigor, el *Credo* cristiano, en su forma más antigua, no tiene nada que ver con una proclamación “instantaneísta”; su “contenido”, a causa de su estructura narrativa y memorial, invalida una designación en términos de núcleo puro. Ahora bien, en la mayor parte de los comentaristas este punto nunca es cuestionado.⁹⁷

Al mismo tiempo, resurge la cuestión de una teología como ciencia y como ciencia de la fe. Se ve con claridad, desde este momento, que esta última es examinada por Heidegger sin que haya

⁹⁶ El kerigma más antiguo se lee en la primera carta de san Pablo a los Corintios, 15, 3-5. Véanse los kerigmas presentes en los Hechos de los Apóstoles, 2, 22-38; 3, 13-19; 4, 10-12; 10, 37-43; 13, 23-38.

⁹⁷ Véase, desde este punto de vista, el error de H. Birault, cuando avala, sin lugar para una posible objeción, la ecuación fe = grito: “la fe es una profesión o una confesión de fe. La fe es un grito, un grito de fe: Credo”. En “Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal”, en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, p. 393. Véase H. Duméry, *La foi n'est pas un cri*, París, Seuil, 1959 [trad. esp.: *La fe no es un grito: fe e institución*, versión de E. y T. Boada y V. Pérez Díaz, Madrid, Taurus, 1968].

sido tratada la cuestión de la "naturaleza" de la fe tal como ella se experimenta en el seno de la larga tradición cristiana. Del mismo modo se pone en tela de juicio la afirmación, al menos apresurada, de una "seguridad" de la fe, de su función tranquilizadora ante el vértigo del "porqué" de la existencia.

2. *El estatuto de la Escritura bíblica*

La manera según la cual Heidegger concede a la teología cristiana una partición de la verdad plantea un *problema teológico* que, como tal, no es tenido en cuenta. Cuando se observa de cerca, se puede ver que lo que resulta como cuestión surge de la manera según la cual Heidegger se refiere a la Escritura bíblica: no cita de ella más que el Nuevo Testamento. La antigua objeción de Paul Ricœur conserva toda su fuerza: "Lo que a menudo me ha sorprendido en Heidegger es que haya eludido sistemáticamente, según parece, la confrontación con el bloque del pensamiento hebraico. En ocasiones, suele pensar a partir del evangelio y de la teología cristiana, pero evitando la masa hebraica"; más adelante: "La tarea de repensar la tradición cristiana a través de un 'paso hacia atrás', ¿no exige que se reconozca la dimensión radicalmente hebraica del cristianismo, que en primer lugar se arraiga en el judaísmo, y sólo después en la tradición griega?"⁹⁸ La decisión heideggeriana de evitar la "masa hebraica" plantea el problema del estatuto hermenéutico de la referencia al texto evangélico. La discontinuidad establecida entre el Testamento judío y el Nuevo Testamento cristiano es al menos aventurada, dado que se opone a las condiciones mismas de constitución del "Nuevo Testamento".

Heidegger carga a este último con un destino teológico poco conforme con la función hermenéutica que, sin embargo, se supone que él asume, esto es, el testimonio escriturario del cumpli-

⁹⁸ Citado en *Heidegger et la question de Dieu, op. cit.*, nota introductoria, p. 17.

miento de las escrituras judías en la persona del Crucificado-Resucitado:⁹⁹ “Si es cierto que la creencia [*fideité*] se testimonia en la Escritura”, escribe, “esta teología es esencialmente teología neotestamentaria”.¹⁰⁰ La ecuación planteada entre Escritura y Nuevo Testamento hipoteca de manera singular –segundo perjuicio– las opciones escriturarias de Heidegger: en el curso *La cuestión fundamental de la metafísica*, cuando se trata de situar el propósito bíblico ante el propósito filosófico, sorprende que se cite exclusivamente a san Pablo.

Un tercer perjuicio, también serio, recae en la manera según la cual Heidegger cita e interpreta a san Pablo. Si en este último la filosofía es locura, lo es según una acepción precisa que Heidegger desconoce. En el pasaje citado de la carta a los Corintios,¹⁰¹ san Pablo expresa una doble insatisfacción. En primer lugar, ante la actitud judaica. Ésta se mantiene en el requerimiento de signos provenientes de Dios, y con ello pone de manifiesto su voluntad de anexión de lo divino. Esto no significa que Pablo enseñe de manera unilateral la vanidad del judaísmo; Abraham fue y sigue siendo el padre de todos los creyentes. Pero al refutar el signo de la “Cruz”, y al reclamar signos espectaculares, el judaísmo interrumpe la marcha de su propia fe inaugurada por Abraham y se expone a su propia descalificación. Luego, ante la actitud griega.

⁹⁹ Véanse especialmente P. Beauchamp, *L'Un et l'Autre Testament*, París, Seuil, 1977, y la obra colectiva *L'Évangile exploré. Mélanges offerts à Simon Lé-gasse*, París, Cerf, 1996, especialmente la contribución de J. Doré, pp. 415-435.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 57.

¹⁰¹ “El lenguaje de la cruz es locura para aquellos que se pierden, pero para aquellos que serán salvados, para nosotros, es poder de Dios, pues está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios y aniquilaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde está el doctor de la ley? ¿Dónde está el pensador de este siglo? ¿Dios no ha convertido en loca la sabiduría del mundo? En efecto, puesto que el mundo, por medio de la sabiduría, no ha reconocido a Dios en la sabiduría de Dios; es por la locura de la predicación que Dios ha juzgado como bueno salvar a aquellos que creen. Los judíos esperan milagros y los griegos buscan la sabiduría, pero nosotros predicamos un mesías crucificado, escándalo para los judíos, locura para los paganos” (Primera carta a los Corintios 1, 18-23; trad. fr., TOB).

Pablo no apunta aquí a la filosofía en tanto disciplina o tradición de pensamiento autónomo, sino al comportamiento de un mundo cuya sabiduría se limita al hombre y que, de ese modo, se priva del acceso al verdadero misterio de verdad. "El mundo con su sabiduría no ha conocido a Dios con la sabiduría de Dios." Esta sentencia sólo es plenamente inteligible a partir de los primeros versículos de la epístola paulina a los romanos:

Aquello que es posible conocer de Dios es manifiesto para ellos: Dios se los ha manifestado. En efecto, a partir de la creación del mundo, sus perfecciones invisibles, eterno poder y divinidad, son visibles en sus obras para la inteligencia; por lo tanto, son inexcusables, dado que, conociendo a Dios, no le han rendido la gloria ni la acción de gracia que corresponden a Dios: por el contrario, se han extraviado en sus razonamientos vanos, y su corazón insensato se ha convertido en presa de las tinieblas: creyéndose sabios, se han convertido en locos; han trocado la gloria de Dios incorruptible por imágenes que representan al hombre corruptible.¹⁰²

De este modo, para Pablo existen dos sabidurías: una sabiduría de suficiencia que pretende arrogarse el derecho de un discurso definitivo acerca del hombre y del mundo, y una sabiduría que, a partir del mundo "creado", puede conducir hacia Dios, aun cuando permanezca independiente de la fe cristiana. Por lo tanto, según Pablo, la "locura" no es la filosofía, sino *el acto de búsqueda y de especulación que hace del hombre la medida de todas las cosas y rechaza el acceso a lo abierto*. El texto paulino no presenta, pues, ningún elemento que justifique la interpretación a la cual Heidegger se entrega con demasiada complacencia.

Resumamos. La triple deficiencia exegética del propósito heideggeriano no carece de vínculo con la significación acordada al acontecimiento crístico. Parecería que en este acontecimiento de-

¹⁰² Epístola a los Romanos 1, 19-23b; trad. fr., *TOB*, p. 453.

purado de toda anterioridad hebraica podría esperarse una verdad original. Ahora bien, un acontecimiento de este tipo no puede ser considerado en ningún caso como un *ex nihilo*. Volveremos a este punto decisivo enseguida, pero antes debemos circunscribir lo que implica una configuración teológico-escrituraria cuando se relaciona con la filosofía como ciencia ontológica.

3. El estatuto de la existencia cristiana

El estatuto triplemente deficiente conferido a la Escritura bíblica debe ser vinculado con el tipo de tarea que Heidegger asigna a la filosofía con respecto a la teología. Esta tarea, hemos visto, consiste en una corrección ontológica de la conceptualidad teológica. H. Birault señala aquí una ambigüedad y una impertinencia. Ambigüedad, en tanto que pueden darse dos posibilidades totalmente incompatibles: la existencia pre-cristiana es *o bien* la de Adán, no afectado por el pecado –en este caso “toda la verdad de esta existencia está contenida en la palabra de Dios que presidió la creación”–, *o bien* la del pecador que ignora la condición de pecador –en este caso, “la verdad de esta existencia no podría hallarse en otro lugar que en el pecado mismo tal como se descubre en la fe”–. Impertinencia, pues, después del pecado, “no puede haber existencia simplemente no o pre-cristiana, sino solamente y siempre una existencia *en* el pecado; dicho de otro modo, una existencia opuesta a la fe, una existencia anticristiana opuesta a la fe, una existencia *anticristiana*”.¹⁰³ Ocurre que la fe y la teología no podrían conformarse con una aprehensión dividida de lo real: por un lado, un *Dasein* neutro, disponible pero indemne; por el otro, una existencia cristiana que realiza, en la fe, la opción por una modalidad de existencia, pero prisionera de una decisión que la se-

¹⁰³ H. Birault, “Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal”, en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, op. cit., p. 396.

para del auténtico cuestionamiento ontológico. H. Birault está ciertamente obligado a concordar con ello:

Antes del pecado... después del pecado. Todo está allí. Por lo tanto, es ilusoria la presunta neutralidad religiosa de las nociones iniciales en la cual debería apoyarse la explicitación de los conceptos teológicos, y al mismo tiempo es monstruosa la posibilidad ya mencionada de este *mínimum* de ateísmo con el cual la teología de la Cruz podría comenzar a establecer buenas relaciones.¹⁰⁴

Es preciso decir aún más, pues lo que podría ser un problema sólo para la teología constituye un problema de envergadura para la filosofía misma. 1) Si toda neutralidad pre-cristiana de los conceptos teológicos es "ilusoria", ¿qué sentido tiene solidarizar la aventura filosófica con el ateísmo? 2) Al mismo tiempo, ¿qué quedaría de una existencia de fe cristiana que no brotara de la posibilidad de elección entre la existencia cristiana y la existencia no-cristiana?

Nos movemos en círculo: Heidegger quiere ciertamente honrar al segundo aspecto del problema pero niega el primero. 1) Bajo el título de "investigación filosófica", reivindica un camino resueltamente apartado de todo teísmo: éste es el precio que pagan la consistencia de un *Dasein* ontológicamente pre-cristiano o pre-religioso, y la de un pensamiento auténticamente pensante. *El ser y el tiempo* dice: "El *Dasein* es en cada caso lo que puede ser y su manera de ser su posibilidad".¹⁰⁵ De allí, la siguiente inevitable pregunta dirigida a la teología: *¿cómo se halla ella totalmente en la "posibilidad" como estructura del ser-hombre?* 2) Sin embargo, el primer aspecto del problema permanece sin solución: el de la *reivindicación constitutiva de la teología de sistematizar no solamente una modalidad de existencia hecha disponible por el ser-posible del Dasein, sino la existencia cristiana en tanto que ella da al hombre el hallarse enteramente en la verdad.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 31, p. 143.

4. ¿Existe una "filosofía cristiana"?

En dos ocasiones, en la conferencia "Fenomenología y teología"¹⁰⁶ y en el curso *La cuestión fundamental de la metafísica*,¹⁰⁷ Heidegger acuña la expresión *Hölzernes Eisen*, "madera de hierro",¹⁰⁸ para (des)calificar a la "filosofía cristiana". En el primero de estos textos, lo hemos visto, la incompatibilidad entre teología y filosofía resulta de la oposición existencial entre la vinculación a la creencia [*fideité*] y la libre disposición del ser-ahí. Pero con una posición de este tipo persiste un serio obstáculo: cuando el combate contra "el enemigo mortal", es decir, la teología, no es querido por aquella que es así calificada, ¿no lleva ello a poner en duda la calificación misma? ¿De qué modo la menor comunicación, la de la corrección ontológica, podría ser (solamente) considerada en un marco de este tipo? ¿Qué carga de significación consecuente podría recibir? Se presenta aquí una primera dificultad para "pensar", una aporía ante la cual Heidegger deja sin respuesta.

El problema se agrava cuando, en el segundo texto, *La cuestión fundamental de la metafísica*, Heidegger cita el par paulino locurasabiduría para estigmatizar la "equivocación" (*Missverständnis*) que constituye la filosofía cristiana. Un camino de este tipo, hemos visto, desnaturaliza el propósito mismo de san Pablo. Digamos

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 66.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Einführung...*, op. cit., p. 6.

¹⁰⁸ Es sorprendente que los traductores hayan utilizado la expresión "círculo cuadrado" para traducir *Hölzernes Eisen*. Sin duda, se han dejado inspirar por otro texto, donde, al utilizar la misma metáfora, Heidegger, persistiendo en la ironía, escribe de la filosofía de los teólogos que "no hay en ello más que una unidad de nombre, porque una filosofía cristiana supera en absurdo a la cuadratura del círculo. Incluso, el cuadrado y el círculo al menos coincidirían en el sentido en que ambos son figuras espaciales, mientras que la fe cristiana y la filosofía están separadas por una distancia infranqueable", *Nietzsche II*, op. cit., p. 132. Destaquemos también que, en su disertación de habilitación acerca de Duns Escoto (1915), Heidegger escribe: "Es nada, lo que implica una contradicción, por ejemplo, un círculo cuadrado", *Frühe Schriften*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1972, p. 162.

más: la referencia a éste depende tanto de una *decisión filosófica* como de una preferencia exegética. Esta decisión se inscribe en el marco de un problema largamente debatido en Alemania y en Europa a comienzos del siglo xx, que es el del estatuto de la filosofía con respecto a la fe bíblica.¹⁰⁹

En el mismo período, el de los años treinta, estalla en Francia la discusión acerca de la “filosofía cristiana”, cuyos principales protagonistas son Bréhier, Gilson, Maritain y Blondel. La polémica es dura y el debate se hace internacional. A partir de 1932, toda gran revista europea y americana intenta aportar su propia contribución. Entre 1932 y 1936, A. Renard ha contabilizado no menos de diez organizaciones que se involucran directamente en el debate.¹¹⁰ Es lícito pensar que Heidegger tuvo conocimiento, y rápido, del acontecimiento. Numerosos datos hablan en favor de tal presunción. Es digno de destacarse: 1) que la conferencia “Fenomenología y teología” fue pronunciada el mismo año de publicación de *Hellénisme et christianisme* [Helenismo y cristianismo] (1927), de É. Bréhier, texto que suscitó la célebre polémica; 2) que el curso *Introducción a la metafísica* en el cual la filosofía cristiana es calificada como “madera de hierro” y “equivoco” fue dictado el mismo año del fin de la discusión, 1935; 3) tercer indicio: al igual que Heidegger, y algunos años

¹⁰⁹ De este modo, Karl Jaspers ciertamente concuerda con que “la investigación filosófica en Occidente –admitaselo o no– siempre se lleva a cabo con la Biblia, aun cuando ella la combate”, pero intenta hacer valer que nunca “El Uno de la filosofía es la persona de la Biblia”; que “lo que falta en la Biblia –a excepción de algunos esbozos– es la toma de conciencia filosófica”. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Múnich, R. Piper, 1948, respectivamente pp. 75, 64, 85, 69 [trad. esp.: *La fe filosófica*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2003].

¹¹⁰ Las sociedades científicas de Europa y de América; la Sociedad de Estudios Filosóficos de Marsella, que le dedica su sesión del 26 de noviembre de 1932; la Sociedad Tomista de Saulchoir (11 de septiembre de 1933, en Juvisy); la Sociedad Tomista de Ottawa (8 de octubre de 1933); la Sociedad Tomista de Holanda (14-15 de abril de 1934); el VIII Congreso Internacional de Filosofía (Praga, 2-7 de septiembre de 1934); la Sociedad Vadense de Teología (mayo de 1935), etc. Véase A. Renard, *La Querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, París, École et Collège, 1941, pp. 16 y 17.

antes que él, Edith Stein¹¹¹ fue asistente de Husserl; ahora bien, ella conocía perfectamente las posiciones de los diversos protagonistas del debate iniciado en Francia, al punto que, entre 1934 y 1936, brindó una cantidad de reflexiones particularmente documentadas acerca de la “filosofía cristiana”.¹¹²

Si se parte de estos datos, se plantea la siguiente pregunta: ¿por qué Heidegger no intervino directamente? Ocurre que desde un principio él se había ubicado más allá, en el interior del siguiente dilema: o bien la preservación del camino de pensamiento estrictamente cuestionante, o bien la seguridad de la reclusión en la fe. Por lo tanto, el hecho de que la filosofía cristiana fuera declarada contradictoria no constituye más que un momento consecuente del desarrollo de su pensamiento. Queda el hecho de que no se toma en cuenta una dificultad teórica capital: ¿cómo articular la filosofía como preguntar radical, como ciencia ontológica –y la sabiduría, la filosofía de la vida, “el atenerse a pensar naturalmente”– que pertenece a todo existente humano? En la carta del 8 de agosto de 1928, a E. Blochmann, Heidegger escribe: “El hecho de filosofar pertenece a la esencia del ser-ahí humano, desde el momento en que existe. Ser hombre *significa* ya filosofar”.¹¹³ Dicho de otro modo, Heidegger deja intacta la cuestión de *la naturaleza de la relación entre la fe anterior a toda sistematización teológica y el acto filosófico ligado al simple hecho del existir humano*. Ahora bien, después de tanto tiempo transcurrido, el enigma de la relación entre la aproximación prefilosófica¹¹⁴ y la fe aún no promovida a teología permanece sin resolver, ¿es lícito tomar posición acerca de la filosofía cristiana a la manera radical de Heidegger? Quizá sólo

¹¹¹ Desde el día siguiente a la defensa de su tesis publicada en 1917: Edith Stein, *Zum problem der Einfühlung*, en la *Bruckdruckerei des Waisenhauses*, Halle.

¹¹² Estas reflexiones serán reproducidas en E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, Breslau, Borgmeyer, 1939 [trad. esp.: *Ser finito y ser eterno. Ensayo de una ascensión al sentido del ser*, trad. de A. Pérez Monroy, México, Fondo de Cultura Económica, 2002].

¹¹³ M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel*, *op. cit.*, p. 25.

¹¹⁴ *Ibid.*

sea necesario preguntarse dónde tiene lugar el corazón de la determinación heideggeriana.

5. La verdad como "origen"

No podemos aquí más que esbozar aquello que nos parece que debe ser ubicado más allá de la posición heideggeriana acerca del problema de la "filosofía cristiana", y que concierne al problema de la "esencia" de la verdad.

En el comienzo de la conferencia "De la esencia de la verdad", pronunciada en 1930, Heidegger retoma el sentido clásicamente atribuido a la noción de verdad: "Ser-verdadero y verdad significan: concordar; y esto de una doble manera: en primer lugar como concordancia entre la cosa y lo que se presume de ella; luego, como concordancia entre lo que es significado por el enunciado y la cosa".¹¹⁵ Esta concepción de la verdad, que se halla condensada en la fórmula medieval "Veritas est adaequatio intellectus et rei", pertenece a una tradición que, "bajo el imperio de la evidencia", olvida el suelo teológico sobre el cual se ha edificado. De allí el proyecto de "purificar la determinación filosófica de la esencia de toda intrusión de la teología".¹¹⁶ *El ser y el tiempo* había resumido la definición clásica de la verdad en los siguientes términos: 1) El "Lugar" de la verdad es el enunciado (el juicio). 2) La esencia de la verdad consiste en el "acuerdo" del juicio con su objeto¹¹⁷ —y había estigmatizado el "carácter derivado del concepto tradicional de verdad"—.¹¹⁸ En "De la esencia del fundamento" (1929), se lee además: "Esta definición de la verdad (como acuerdo) no es sin embargo una definición inevitable, por cierto,

¹¹⁵ M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", en *Wegmarken*, op. cit., p. 177 [trad. esp.: "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000, pp. 151-171].

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 180.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 44, p. 214.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 219.

sino derivada o secundaria".¹¹⁹ Por lo tanto, si la filosofía quiere convertirse en lo que es, debe volver a su origen, antes de que "comience el dominio expreso del sentido común (de la sofística)".¹²⁰ Kant, dice Heidegger, había presentido el carácter "crítico" de la esencia originaria de la filosofía, cuando escribía:

Es preciso que [la filosofía] encuentre una posición firme, sin tener vínculo ni punto de apoyo en el cielo o en la tierra. Es preciso que la filosofía manifieste aquí su pureza, constituyéndose en guardiana de sus propias leyes en lugar de ser el heraldo de las que le sugiere un sentido innato o alguna naturaleza tutelar.¹²¹

En la opinión de Heidegger, esta aproximación sigue siendo no obstante insuficiente, pues se funda en la subjetividad y está comprendida en ella. Ahora bien, la verdad es la verdad del ser: "Bajo el concepto de *esencia* la filosofía piensa el ser".¹²² La filosofía no ha de hacerse cargo de la verdad como de un objeto, sino que ha de dejar-ser a la manera de un "dejar-ser" al ente. Vincularse de este modo con la verdad supone remontarse hasta el origen que se acoge en las palabras de los griegos.¹²³

¹¹⁹ M. Heidegger, "Vom Wesen des Grundes", en *Wegmarken*, op. cit., p. 129 [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970].

¹²⁰ M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", en *Wegmarken*, op. cit., p. 196.

¹²¹ E. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. de V. Delbos, París, Vrin, 1992, p. 145 [trad. esp.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de M. García Morente, Madrid, Encuentro, 2003].

¹²² M. Heidegger, "Vom Wesen der Wahrheit", en *Wegmarken*, op. cit., p. 198.

¹²³ Acerca de la distinción entre *Beginn* ("inicio"), *Anfang* ("comienzo") y *Ursprung* ("origen"), véase R. Schürmann, *Le Principe d'anarchie*, París, Seuil, 1982, pp. 144-188. El autor muestra claramente cómo, en el léxico heideggeriano, el primer término designa en la mayoría de los casos el nacimiento de la metafísica en Platón y Aristóteles, pero también un nuevo punto de partida historial considerado en el "Ser"; el segundo término (*Anfang*) remite al comienzo del pensamiento que se experimenta como pensamiento del ser; finalmente, el último (*Ursprung*) designa el *homologeïn* entre el hombre y el *legeïn* del ser.

Dos preguntas se plantean en este punto. Heidegger intenta honrar la dimensión ontológica de la verdad del *Dasein*, y, de esta manera, remontarse al origen. Pero ¿cuál es el estatuto de un origen articulado con lo que es dado en la historia como olvido del ser? Formulado de otro modo: ¿cómo pensar un "camino hacia atrás" que le niega a la historia y a sus épocas toda posibilidad de ser *mediación de una verdad positiva* y que sólo descifra allí las huellas de su olvido? Al parecer, se daría allí una nueva aporía: para reafirmar el destino del ser en el tema del olvido del ser, ¿no se reclama la *necesidad lógica* de una escapatoria del ser? Segunda pregunta: ¿hace justicia Heidegger a las determinaciones efectivas que han producido el reencuentro histórico entre el cristianismo y el helenismo? ¿No ha quedado supeditado en este caso a una formalización conceptual, vinculada al hecho de leer la historia como desnaturalización del punto de origen? La respuesta a esta doble pregunta exige el análisis de un segundo orden de correlaciones entre filosofía y teología.

II. FILOSOFÍA Y ONTO-TEOLOGÍA

La metafísica, bajo todas sus formas y todas las etapas de su historia, es una única fatalidad, pero puede ser también la fatalidad necesaria de Occidente.

Conferencias y artículos

ESCRIBE HEIDEGGER: “El carácter onto-teológico de la metafísica se ha convertido en un punto delicado para el pensamiento, no en razón de algún tipo de ateísmo, sino a causa de la experiencia hecha por un pensamiento al cual se le ha develado, en la onto-teología, la unidad todavía impensada de la esencia de la metafísica”.¹ De este modo, intenta señalar la solidaridad constitutiva, y no accidental, de la metafísica y la teología. Nos interrogaremos, pues, acerca de la relación entre la filosofía y la teología en un sentido radicalmente nuevo, esto es, acerca del lugar mismo que, según Heidegger, ha fundado su despliegue común. Procederemos a través de tres momentos: seguiremos la relectura heideggeriana del proceso metafísico; luego intentaremos medir el impacto de este proceso en cuanto a la teología, y, finalmente, formularemos algunas objeciones suscitadas por el posicionamiento heideggeriano.

¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 51 [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Barcelona, Anthropos, 1990].

§ 4. HISTORIA Y ONTO-TEOLOGÍA

Desde el comienzo de *El ser y el tiempo*, Heidegger expresa su proyecto de disociar la cuestión del ser de la del fundamento.² La historia de la metafísica occidental, desde antes de Platón y Aristóteles hasta Nietzsche, es retomada en su totalidad como la historia de la confusión entre el ser y el fundamento del ente.

1. Los comienzos de una confusión

Aristóteles, dice Heidegger, ha dejado en la "ambigüedad" la esencia de la filosofía primera: ¿ha sido asociada al proyecto de una "ciencia del ser en tanto que ser" o bien ha sido asimilada a la "ciencia de los primeros principios"?³ Diagnóstico:

Aristóteles denomina filosofía primera a la ciencia que caracteriza como la que considera al ente en tanto que ente. Pero ésta no considera solamente al ente en su onticidad [*étanteité*]: considera al mismo tiempo al ente que en total pureza corresponde a la onticidad [*étanteité*]: el ente supremo.⁴

Ésta es la dualidad no resuelta que afecta a la cuestión del ser desde los comienzos de la filosofía griega: "La metafísica occidental post-aristotélica no debe su forma a la herencia y al desarrollo de un pretendido sistema aristotélico, sino a un desconocimiento del estado incierto y ambiguo en el cual Platón y Aristóteles deja-

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, § 1-3 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

³ Aristóteles, *Métaphysique*, A, 2 y Γ, 1; trad. fr. de Tricot, París, Vrin, pp. 19 y 171-174 [trad. esp.: *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Buenos Aires, Gre-dos, 2000].

⁴ M. Heidegger, *Holzwege*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1950, p. 179 [trad. esp.: *Caminos de bosque*, trad. de A. Leyte Coello y H. Cortés Gabaudán, Madrid, Alianza, 1995].

ron los problemas capitales".⁵ La primera definición que muy pronto ha prevalecido *de facto* es la de "ciencia de los primeros principios". La cuestión del ser, tal como fue planteada por Aristóteles, ha quedado prisionera de las estructuras de pensamiento platónicas. Éstas son gobernadas por el Εἶδος. En el *Mito de la caverna*, "el pensamiento va μετ' ἑκείνα, 'más allá' de las cosas percibidas aquí abajo, y que no son más que sombras o imágenes". El movimiento de pensamiento platónico, dado que se orienta hacia un "más allá" —a saber, las "ideas", lo suprasensible—, conduce a la Idea suprema, causa primera y universal de las sombras y las imágenes que constituyen el mundo.⁶ Ahora bien, es esta causa suprema a la que Platón y luego Aristóteles denominan Dios:

Desde el momento en que el ser del ente es interpretado como ἰδέα, el pensamiento volcado al ser del ente es metafísica, y la metafísica es teológica. Por "teología" debe entenderse aquí la interpretación para la cual la "causa" del ente es Dios, y la transferencia del ser a esta causa que contiene en sí el ser y lo hace brotar de sí, porque ella es todo lo que es, el Ente máximo.⁷

Esto es lo que Heidegger denomina, en *¿Qué es metafísica?*, la constitución "bimórfica" (*Zweigestaltig*) de la metafísica.⁸ Bimór-

⁵ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe*, t. 3, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1998, p. 8 (en adelante, GA) [trad. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher Roth, rev. por E. C. Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1954].

⁶ "Das denken geht μετ' ἑκείνα 'über' jenes, was nur schattenhaft und abbildmässig erfahren wird, hinaus εἰς ταῦτα, 'hin zu' diesen nämlich den 'Ideen'", M. Heidegger, "Platons Lehre von der Wahrheit", en *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978, p. 374 [trad. esp.: "La doctrina de Platón acerca de la verdad", trad. de N. V. Silveti, en *Cuadernos de Filosofía*, fascículo VII, Buenos Aires, año V-VI, marzo-septiembre de 1952, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, núms. 10-11-12, marzo-octubre de 1953].

⁷ *Ibid.*, p. 233.

⁸ M. Heidegger, "Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*", en *Wegmarken*, op. cit., p. 374 [trad. esp.: "Introducción a *¿Qué es metafísica?* El retorno al fundamento

fica en tanto que, por una parte, representa la totalidad como tal y se eleva de este modo a los rasgos más comunes y más generales del ente en su totalidad; por otra parte, y al mismo tiempo, en tanto que representa “la totalidad del ente como tal en el sentido del ente más alto y por lo tanto divino”.⁹ Allí donde ella busca los rasgos más generales del ente, la metafísica debe ser llamada “ontología”; allí donde busca la razón de ser del ente –razón de ser que no duda en ubicar en la región del ente–, la metafísica debe ser llamada “teología”: “Según su esencia, ella es a la vez ontología –en sentido restringido– y teología”.¹⁰

El hecho de que la metafísica sea de constitución bimórfica tiene que ver con la manera totalmente ambigua según la cual el ente se ha develado en ella: develamiento de aquello que tiene de universal y de aquello que tiene de supremo.

El mismo *logos* –el de onto-“logía” y el de teo-“logía”–, en tanto reunión, es el Unificante, el *Ev*. Sin embargo, el *Ev* es doble: por un lado, el Uno Unificante en el sentido de aquello que es en todo lugar el primero y por lo tanto el más universal, y al mismo tiempo el Uno Unificante en el sentido supremo (Zeus).¹¹

La metafísica piensa a la vez el ente como fundado en su fondo, que es el ser –“ella es entonces una lógica en tanto que ontológica”–,¹² y el ente fundado en razón por el Ente supremo –“ella es entonces una lógica en tanto que teológica”–.¹³ La constitución onto-teo-lógica se determina exactamente aquí: *la metafísica se ha mantenido originalmente en la diferencia del ser del ente, sin pensar nunca la diferencia como tal.*

de la metafísica”, trad. de R. Gutiérrez Girardot, en *Ideas y Valores*, Bogotá, núms. 3 y 4, 1952, pp. 206-220].

⁹ M. Heidegger, “Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*”, *op. cit.*, p. 373.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 67.

¹² *Ibid.*, p. 68.

¹³ *Ibid.*

2. Figuras históricas del olvido del ser

a. La *fruitio Dei agustiniana*

Este gesto del pensamiento ha proporcionado a la teología cristiana el marco de su discurso:

El carácter teológico de la ontología no tiene que ver por lo tanto con el hecho de que la metafísica griega haya sido asumida más tarde por la teología eclesial del cristianismo y transformada por ella. Tiene que ver más bien con la manera según la cual, desde el origen, el ente se ha de-velado en tanto que ente. Es precisamente este develamiento del ente el que en primer lugar ha hecho posible que la teología cristiana se apodere de la filosofía griega.¹⁴

En el curso del semestre del verano de 1921, "Agustín y el neoplatonismo", Heidegger intenta mostrar de qué modo, en Agustín, el tema de la *fruitio Dei* constituye de algún modo una nueva consideración del tema neo-platónico del gozo del Bien y de lo Bello: para las cosas visibles, la utilidad (*uti*); para las cosas invisibles, el gozo (*frui*).¹⁵ Dios es el único objeto digno de gozo precisamente porque es el *summum bonum*. Por este motivo, Agustín ha abandonado el proyecto teológico ligado a la facticidad de la vida cristiana¹⁶ y se ha introducido en el marco metafísico, donde "pensar" se identifica con "ver", con el acto de "visión". Si, para él, Dios es el "ser-presente-continuo", es en relación a este marco que el ser y Dios son pensados en conjunto como "ser-constantemente-ante-los-ojos".¹⁷ La "contemplación" como acto supremo

¹⁴ M. Heidegger, "Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*", *op. cit.*, p. 374.

¹⁵ M. Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, en GA 60, 1995, pp. 271-273 [trad. esp.: "Agustín y el neoplatonismo", en *Estudios sobre mística medieval*, trad. de J. Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997].

¹⁶ Véase aquí § 15, 2, pp. 205 y ss.

¹⁷ O. Pöggeler (ed.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia (Alemania), Kiepenheuer & Witsch, 1969, p. 55.

dice de este modo la pertenencia de la teología cristiana a la tradición metafísica griega. ¿Acaso no se lee en el encabezamiento de la *Metafísica* de Aristóteles “πάντες άνθρωποι τοῦ εἰδέναι ορέγονται φύσει [Todos los hombres desean por naturaleza ver-saber]”? Éste es el comienzo oculto de una búsqueda cuyo trazo fue delineado, en realidad, más temprano aún, en Parménides: el develamiento del ser está confiado al “ver” humano. “Esta tesis permanece en lo sucesivo como el basamento de la filosofía occidental.”¹⁸ Pero corresponde a Agustín haber sido seducido por esta “notable primacía de la ‘vista’”.¹⁹ En *El ser y el tiempo*, Heidegger cita un pasaje del capítulo x de las *Confesiones*, donde se analiza el impacto del “placer de los ojos” en el trabajo de aprehensión del mundo: “Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia [Precisamente, no decimos solamente: escucha como eso reluce, o bien huele como aquello brilla, o gusta como eso ilumina, o toca como eso resplandece; no, decimos en todos los casos: *ve*, decimos que todo eso es visto]”.²⁰ La apropiación de toda experiencia de los sentidos por el “ver” constituye un poderoso indicio del desvío del *Dasein*: “El cuidado se transforma en preocupación de las posibilidades de ver el mundo [...]. El *Dasein* se deja tomar únicamente por el espectáculo del mundo”.²¹

Sobre la base de esta concepción del ser como “ser-ante-los-ojos” se organizarán los pensamientos de Tomás de Aquino, Descartes, Hegel, Schelling y Nietzsche; a la manera de Agustín, todos rendirán sacrificio a la “curiosidad” que se preocupa por ver “no para entender lo que haya visto”, es decir, comprometer su ser con ello, “sino *únicamente* por ver”, por el “placer de ver”.²²

¹⁸ Citado por M. Heidegger, en *Sein und Zeit*, op. cit., p. 171.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 172.

²² *Ibid.*, respectivamente pp. 172 y 170.

b. *La escolástica medieval*

La escolástica medieval se halla inscrita en la herencia agustiniana de la Sabiduría como apetito radical de la fe que intenta ver: la elaboración metafísica recorre la distancia inicial entre la finitud y la posesión bienaventurada del misterio de Dios. Pero al asumir esta herencia ha consignado, de manera original, su participación en el compromiso onto-teológico iniciado en Grecia. La originalidad del compromiso consiste en la transición entre el lenguaje conceptual griego y el lenguaje romano. El imperialismo político de Roma y el cristianismo de la Iglesia romana han determinado en conjunto, en una fusión singular, el origen de una estructura fundamental de la experiencia de la realidad que marcará a la Edad Media para llegar hasta los tiempos modernos.²³ De la *ιδέα* a la *idea* (que deviene “representación”), de la *φύσις* a la *natura*, de la *ουσία* a la *existentia* y de la *ἐνέργεια* a la *actualitas*, asistimos a una pérdida de sentido y un empobrecimiento de conceptos. El *ἔργον*, 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 eficacia.²⁴ Lo que había sido pensado por los griegos “a partir de la gracia, que era para ellos el don de la presencia, los romanos lo piensan a partir de la acción y de su imperio”.²⁵

El predominio de la *actualitas* regula entonces la atribución de la *causalitas* al Ser. De allí el revestimiento teológico: “‘Teológicamente’ pensado, este ente se denomina ‘Dios’. Él no conoce nunca el estado de posibilidad, porque en dicho estado no sería aún algo [...]. El supremo ente es pura realización, constante cumplimiento, *actus purus*”.²⁶ De este modo, Dios es pensado en conformidad con

²³ M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961, p. 412 [trad. esp.: *Nietzsche II*, trad. de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000].

²⁴ *Ibid.*, pp. 410-412.

²⁵ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. I, París, Minuit, 1973, p. 128.

²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 415.

el movimiento de ascenso hacia el punto de consistencia supremo; es el *summum ens* y además el *summum bonum*, en la exacta medida en que el *bonum* es *causa*. Heidegger se apoya en la cita de la *Suma teológica* (*Summa Theologiae*, I, q. 1-23) de Tomás de Aquino: la proposición *Deus est summum bonum* no supone ninguna significación moral, así como tampoco resulta de un pensamiento según el "valor": "El nombre *summum bonum* es aquí la expresión más pura para la causalidad propia de lo real puro, en conformidad con su efecto, que es el de producir la consistencia de todo lo que es subsistente".²⁷ El *actus purus* del Dios único se articula con las criaturas a la manera exacta según la cual el Ente supremo se deja contemplar por el mundo como su ser mismo. Bajo el dominio del *Eídos*, el intelecto humano sólo se ajusta a lo real si previamente ha llevado la verdad de lo real a la medida del intelecto creador divino.

Por lo tanto, y contrariamente a una idea muy expandida, el pensamiento de los medievales no debe ser leído como una tentativa cristiana de pensar con los griegos, sino como una doble desfiguración: la "obliteración romano-bíblica del pensamiento griego"²⁸ y la desnaturalización de la fe cristiana original. En efecto, la teología medieval no se ha edificado sólo sobre la fe, sino además sobre una luz natural: "No es sólo 'según la creencia' que el hombre se comporta en atención a Dios y al mundo creado por Dios. El hombre se comporta igualmente en atención a lo real en virtud del *lumen naturale*".²⁹ La *doctrina christiana* se ha separado de su verdad propia, cuyo principio fundamental consiste en asegurar la "salvación del alma" y en referir todos los conocimientos a su orden propio.³⁰ Por el estatuto eminente acordado a la luz natural, la teología cristiana medieval se ha comprometido en una "recu-

²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 416.

²⁸ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II, op. cit., p. 21.

²⁹ "Der Mensch verhält sich aber nicht nur gläubig zu Gott und zur gottgeschaffenen Welt. Der Mensch verhält sich zum Wirklichen auch kraft des *lumen naturale*", M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 426.

³⁰ *Ibid.*, pp. 132 y 133.

peración dogmática de las concepciones griegas fundamentales del ser",³¹ ha contribuido, sobre todo, a brindar un estatuto sin precedentes, nada menos que absoluto, a la *certeza* de la luz natural... que se transformará en la del "sujeto".

c. El ego cogito *cartesiano*

Con Descartes el olvido del ser entra en la era moderna de la subjetividad. Allí se da fundamento metafísico a la liberación humana, reivindicada ante toda obligación suprema y toda verdad revelada.³² "Ser libre" significa en lo sucesivo que en "el lugar de la certeza de la salvación que brinda la medida de toda verdad, el hombre pone una verdad semejante en virtud de la cual y en el seno de la cual deviene cierto de sí mismo".³³ Según la teología escolástica, el Dios creador, y con Él la institución eclesial, tenían "la exclusiva posesión de la verdad única y eterna";³⁴ allí, el hombre, en tanto *imago Dei*, se hallaba suspendido en la referencia a un "supremo", totalmente exterior a él. En adelante, con la metafísica de los tiempos modernos, se abre para el hombre un camino que le permite "buscar algo absolutamente cierto y seguro". La cuestión del "fundamentum absolutum inconcussum veritatis" se ha trasladado al sujeto pensante.³⁵ La certeza absorbe la esencia de la verdad en la confianza que ella concede a lo representado.³⁶ "Lo verdadero no es sino lo que es seguro, cierto. La verdad es certeza [...]. En lo sucesivo, el *método* adquiere, por así decir, un peso metafísico en la esencia de la subjetividad".³⁷ Ésta es, con Descartes, la mutación decisiva: "El fundamento no podía ser otra cosa que el

³¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 6, p. 22.

³² M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., pp. 142 y 147.

³³ *Ibid.*, p. 143.

³⁴ *Ibid.*, p. 423.

³⁵ *Ibid.*, p. 142; M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 6, p. 24.

³⁶ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 428.

³⁷ *Ibid.*, p. 170.

hombre mismo, dado que el sentido de la nueva libertad le impedía todo vínculo y toda obligación resultantes de sus posiciones propias".³⁸ Ciertamente, en la creencia no está ausente la certeza, pero domina la incerteza, y la certeza de lo que es *sabido* para determinarse en la certeza de lo que es *creído* en lo cual ella descansa en una instancia *otra* que el sujeto. Ahora bien, en el dispositivo cartesiano, la certeza obtiene su esencia del hecho de que ella reivindica para sí misma el último aseguramiento de ella misma. "¿Cuál es esta certeza que forma y al mismo tiempo constituye el fundamento de la nueva libertad? El *ego cogito (ergo) sum*."³⁹ Sólo él circunscribe lo que hay de real: ello le aparece al mismo tiempo como su "soporte" (*Träger*).⁴⁰ Por lo tanto, el acontecimiento del pensamiento cartesiano debe ser comprendido como la "transferencia del conjunto del humanismo y de su historia fuera del dominio cristiano de la verdad de fe especulativa, al de la representación del ente fundado en el sujeto, cuyo fundamento de esencia hace finalmente posible la nueva posición soberana del hombre".⁴¹

A pesar de este desplazamiento, que él mismo consideraba radical, Descartes sigue siendo tributario de la teología medieval.⁴² En efecto, ¿quién no ve en el cartesianismo –cuya *subjetividad* ciertamente es el primer artículo de fe, y la *duda* el dogma del método– el juego de un Absoluto divino que garantiza el pasaje del yo al mundo? No obstante, este "Absoluto" está reducido aquí al estado funcional y privado de la determinación que, en la escolástica, establecía su autoridad: requerido como soporte, y un soporte muy pronto sin función, no tardará en desvanecerse.

Más allá aún, la posición de Descartes revela su pertenencia a la tradición metafísica inaugurada por Platón y Aristóteles; se mueve en el marco de la pregunta: "¿Qué es el ente?". Pero al in-

³⁸ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 148.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 423.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 187 y 188.

⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 6, p. 25.

terpretar al hombre como *subjectum*, y al hacer de éste el lugar de un rendir-cuenta del ente, Descartes "crea la condición de posibilidad de una teoría del conocimiento o de una metafísica del conocimiento",⁴³ y además, "la condición metafísica de toda antropología futura",⁴⁴ donde participa del olvido de la cuestión del ser. En lo sucesivo, el *ser* es pensado como razón de ser, como causa primera, *causa prima*, como causa de sí, *causa sui*. Éste es el nombre de Dios en filosofía. Pero este nombre sanciona el olvido del Dios divino: "El hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificio. Ante la *causa sui*, no puede caer de rodillas lleno de temor, ni tocar sus instrumentos, cantar y danzar".⁴⁵

d. Leibniz y la razón suficiente

Prolongando la meditación de Descartes, Leibniz hace aparecer una nueva figura histórica de la onto-teología, la del "principio de razón suficiente". El procedimiento tiene que ver, como en toda metafísica, con la manera según la cual el "re-presentar" constituye la realidad de lo real. Pero aquí, la representación opera sobre la base de una determinación del ente, que es la "unidad". Esta unidad, plenitud de esencia, descansa en una interdependencia, disimulada como tal, del representar y de la realidad. Constituida en la operación que reúne unitariamente lo múltiple, la Mónada descuida su acto de delimitación de lo real: "Lo múltiple es cada vez el *mundus*, pero representándose cada vez en el *modus spectandi* en el cual tiene lugar la *perceptio* de la Mónada".⁴⁶ Luego de la disolución cartesiana de la verdad en certeza subjetiva, en Leibniz todo "ente" se convierte en "especie subjetiva", es decir, aspira a representar. De este modo se abre el camino al ateísmo: si el *subjectum* es

⁴³ M. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 91

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 70.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 439.

en sí mismo el principio de re-flexión 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.

Llevado al extremo, esto quiere decir lo siguiente: Dios existe solamente en la medida en que el principio de razón es válido. De inmediato, se vuelve hacia atrás para preguntar: ¿en qué medida el principio de razón es entonces válido? Si el principio de razón es el principio más poderoso, entonces en ese poder reside una suerte de eficiencia [...]. Ahora bien, la causa primera es Dios. Así, el principio de razón es válido en la medida en que Dios existe. Solamente Dios existe en la medida en que el principio de razón es válido.⁴⁷

El círculo se cierra y "el pensamiento gira en círculo".⁴⁸ Dios ya no adviene en régimen de revelación; Él es la Razón de la razón, la *summa ratio* que da cuenta de la calculabilidad universal: "En tanto fundamento, (Dios) no es concebido de forma teológica, sino puramente ontológica, es decir, en tanto supremo ente, en el cual todo ente y el Ser mismo tienen su causa".⁴⁹

Sin embargo, Heidegger da a entender que hubiera sido posible para Leibniz evitar el vaivén onto-teológico. Todo depende, hace notar, de la acentuación puesta en el seno de la expresión *Nada es sin razón*: "Podemos decir NIHIL est SINE RATIONE. Nada es sin razón, lo cual implicaría la forma afirmativa: *Todo tiene una razón*. Pero podemos acentuar de manera diferente: Nihil est sine RATIONE. Nada es sin razón. O, bajo forma afirmativa: todo ente (en

⁴⁷ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 55 [trad. esp.: *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tuleda, Barcelona, Del Serbal, 1991].

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ M. Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 448.

tanto ente) tiene una razón".⁵⁰ En el primer caso, la búsqueda de razón es reabsorbida en la Razón suprema; en el segundo, la razón del ente no es disociada del movimiento que recorre la investigación. Lamentablemente, Leibniz ha privilegiado el primer aspecto, y ha promovido la idea de que el ser está fundado en razón. Pero dado que el principio de razón puede ser inteligible según la segunda acepción (hay razón en el ser), es también un "decir que concierne al ser". En la metafísica teológica de Leibniz, este decir permanece velado, "secreto".⁵¹

e. Los avatares de la trascendencia kantiana

La reacción nietzscheana de la "muerte de Dios" estaba anunciada aquí. Pero es la filosofía de Kant la que la hace posible. Ciertamente, "la supremacía de la razón y del entendimiento" ha sido conmovida por la *Crítica de la razón pura* y el planteo del dilema entre lógica y temporalidad; de este modo, la "Lógica" ha sido "privada de su primado tradicional en el seno de la metafísica".⁵² En *El ser y el tiempo*, Heidegger elogia a Kant por haber sido "el primero y el único [...] en haber realizado en su investigación un paso decisivo en dirección de la dimensión de la temporalidad".⁵³ Ocurre que el lugar de la ontología se ubica allí en la trascendencia interior a la finitud: "La instauración kantiana del fundamento de la metafísica, que por primera vez cuestiona de manera decisiva la posibilidad intrínseca de la manifestación del ser del ente, necesariamente debía encontrarse con el tiempo como determinación de la trascendencia finita".⁵⁴ Esta instauración nueva no sólo

⁵⁰ "Wir können sagen: Nihil est sine ratione. Nichts ist ohne Grund. In der behahenden Form heisst dies: Alles hat einen Grund", M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 75.

⁵¹ *Ibid.*, p. 90.

⁵² M. Heidegger, *Kant und das problem der Metaphysik*, en GA 3, p. 243.

⁵³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 6, p. 23.

⁵⁴ GA 3, p. 243.

ha implicado la superación del concepto vulgar de "tiempo", sino también de la etapa que, en el comienzo de la primera *Crítica*, estudiaba al tiempo como "forma de la intuición". A través de la noción de "imaginación trascendental" se entrevió, nada menos, la proyección de la comprensión del ser en el tiempo.⁵⁵

Pero el camino tan bien emprendido se detiene con la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, donde la supremacía se entrega a la razón y al entendimiento.⁵⁶ Como lo testimonia la supresión directa de dos pasajes significativos de la primera edición, Kant ha repatriado la síntesis pura en el entendimiento,⁵⁷ y, más gravemente aún, ha considerado la síntesis trascendental de la imaginación como "un efecto del entendimiento sobre la sensibilidad".⁵⁸ Con ello mismo, la "imaginación trascendental" ya no constituía una tercera facultad mental irreductible y mediadora ante la sensibilidad y el entendimiento; sin que el vocablo sea suprimido, su función era transferida al entendimiento. En lo sucesivo, la finitud del conocimiento humano y su carácter de temporalidad ya no constituyen el centro de la problemática kantiana; son sustituidas por la razón y su lógica. En nombre de las exigencias del sujeto moral y de la acción práctica, el mundo noumenal se ha visto reintegrado a la necesidad lógica, allí donde en la primera *Crítica* no aparecía más que a título de *posibilidad*.

En el pensamiento de Kant, por lo tanto, lo trascendente permanece equívoco, y esto en un doble sentido: 1) La verdad está inscripta en el despliegue temporal de la finitud, pero también en la experiencia representante donde "las condiciones de la *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo las condiciones de la *posibilidad de los objetos de la experiencia*".⁵⁹ 2) Equivocidad

⁵⁵ GA 3, p. 160.

⁵⁶ Heidegger deja sin embargo en suspenso la cuestión de si en la *Crítica del juicio* Kant ha permitido la reaparición de la determinación de la imaginación trascendental entrevista en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*.

⁵⁷ GA 3, p. 161.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁹ Citado y subrayado por M. Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 231.

en la relación establecida entre finitud y trascendencia divina: sólo el conocimiento divino tiene intuición del ente *en su totalidad*, y es él quien crea originalmente, en la intuición, la representación del ente; el conocimiento humano, como tal, no es creador; él recibe, del ente ya-puesto allí, su intuición, y por lo tanto, un *intuitus derivativus*.⁶⁰ El rasgo kantiano de la finitud de la intuición es, pues, esencialmente receptividad; el conocimiento humano supone en última instancia el conocimiento divino. Esta dependencia tiene lugar en una doble aprehensión del ente: "El doble carácter del ente, como *fenómeno* y *cosa en sí*, responde a la doble manera según la cual éste puede vincularse, ya sea a un conocimiento finito o a un conocimiento infinito: el ente en tanto creación (*Ent-Stand*) y el mismo ente como objeto (*Gegenstand*)".⁶¹ Ciertamente, la cosa en sí no designa un "más allá" del fenómeno; tampoco indica la imposibilidad radical de "ver" el ente creado. Por lo tanto, el entendimiento humano y su límite siguen estando, *in fine*, determinados por el entendimiento divino creador. El hecho de que la trascendencia de la finitud se apoye en la trascendencia teológica muestra bien la equivocidad del trascendental kantiano y la ambivalencia de toda la metafísica kantiana. Dios es una instancia de la que el "yo" trascendental se asegura al descubrir su finitud: "La tesis de Kant acerca del Ser, tesis onto-teológica, se expresa en función de la cuestión de la existencia de Dios en el sentido del *summum ens qua ens realissimum*".⁶²

f. La confusión hegeliana entre lo "representado" y la "representación"

Hegel ha hecho suyo tal resultado, y con él "la metafísica se ha transformado más radicalmente que nunca en una 'lógica'".⁶³ El

⁶⁰ GA 3, p. 25.

⁶¹ *Ibid.*, p. 32.

⁶² M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 470.

⁶³ GA 3, p. 244.

alejamiento del primer Kant, de lo cual el propio Kant es testimonio, y que ha perseguido Hegel, deja en lo sucesivo de lado el lugar necesario de la metafísica: el problema de la *finitud*. Leemos en el prólogo a *Ciencia de la lógica*: “La lógica debe ser comprendida como el sistema de la razón pura, como el imperio del puro pensamiento”.⁶⁴ La razón es espíritu absoluto, “realidad de lo real, ser del ente”. El proyecto de la *Fenomenología del espíritu*, tal como es reivindicado por Hegel, no tiene nada que lo emparente con el “pensar de un pensador”; habla de una “lógica” sujeta a lo que la “subjetividad incondicionada” (*unbedingte Subjektivität*) deja aparecer fenomenalmente de su “Idea absoluta” y que “es ella misma el ser del ente”.⁶⁵

La conferencia *Hegel y su concepto de experiencia* dice que Hegel ha omitido pensar el ser de la conciencia, el *sein* de *Bewusstsein*,⁶⁶ el ser mismo del ser que se encuentra “en estado de ciencia”. La “experiencia” constituye el sujeto absoluto en él, y se convierte en el nombre del ente. La “ciencia de la lógica” considera al *ente* no sólo en su *onticidad* [*étantité*], sino también en lo que “corresponde” a la onticidad [*étantité*], como *ente supremo*. En la filosofía de Hegel, por lo tanto, se resume la esencia de la filosofía occidental: “La teología del Absoluto es el saber del ente en tanto ente, que en los pensadores griegos hace venir a la luz su esencia onto-teológica”⁶⁷ –y testimonia su postulado: la confusión de la presencia representante y de la realidad representada–. Se dan aquí “en co-pertenencia: lo representado, el representante y su representación”.⁶⁸ El procedimiento ontológico debe ser calificado como “teología de lo verdaderamente ente”. Y a la inversa: la teología del Absoluto hegeliano, que es al mismo tiempo teología del mundo, “forma parte de la esencia de la ontología”.⁶⁹

⁶⁴ Citado por M. Heidegger, *GA 3*, p. 224.

⁶⁵ M. Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 299.

⁶⁶ M. Heidegger, *Holzwege*, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 187.

Esta ontología está marcada por las determinaciones del momento cartesiano de la metafísica. "Hasta Hegel, la metafísica moderna sigue siendo interpretación pura y simple del ente en tanto tal, ontología en la cual el *logos* es experimentado en el sentido de la teología cristiana, en tanto razón creadora y fundada en el espíritu absoluto (Onto-teo-logía)."⁷⁰ Pero el nuevo paso dado por Hegel consiste en que en lo sucesivo son desplegados, en su tenor esencial, los motivos fundamentales de la ontología antigua. Es en la determinación *egológica* donde convergen todos los rasgos de la cuestión ontológica occidental. Con Platón y Aristóteles, la cuestión del *ón* ha determinado el desarrollo onto-teo-lógico. Con Descartes, y predispuesto por la teología cristiana, la cuestión toma un desvío egológico aun cuando *ego*, todavía no central para el *logos*, es allí sólo "co-determinante" en el camino que conduce al concepto de *θεός*: "Hemos visto cómo se despliega esta determinación egológica del ser, desde el esbozo cartesiano hasta el momento en que, *via* Kant y Fichte, ella recibe en la 'Fenomenología' de Hegel su fundación justificante, exhaustiva y expresa".⁷¹ En lo sucesivo, con el *espíritu*, se ha establecido en Hegel el lugar de la relación entre todas las "logías" involucradas: "El espíritu es saber, *logos*; el espíritu es Yo, *ego*; el espíritu es Dios, *θεός*; y el espíritu es efectividad, el ente como tal, *ón*". De este modo se plantea en su totalidad la cuestión del ser de manera "onto-teo-egológica".⁷² Este vocablo quiere alcanzar no sólo la sistemática hegeliana sino también lo que ella consume, la metafísica occidental: "La *Fenomenología del espíritu* es el estadio terminal de la fundación posible de una ontología",⁷³ del filosofar desde Platón, en tanto es "idealismo".⁷⁴

⁷⁰ M. Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 321.

⁷¹ *GA* 32, pp. 182 y 183.

⁷² *Ibid.*, p. 183.

⁷³ *Ibid.*, p. 204.

⁷⁴ "En tanto que esta palabra se toma no como etiqueta de una corriente y de un punto de vista del conocimiento, sino como la designación del punto de partida fundamental del problema del ser", *ibid.*

El recurso hegeliano al concepto de “vida” no atenúa en nada una posición “idealista” de este tipo, pues aquí “la *vida* significa el ser que se engendra a *partir de sí mismo*, el ser que, en su movimiento, *se mantiene en sí*”. Ciertamente, las diferencias epocales coextensivas al despliegue del Espíritu no son abolidas sino, más bien, asumidas, conservadas y llevadas a su unidad original en una “*estabilidad autónoma*”.⁷⁵ Por lo tanto, Hegel no ha pensado hasta su última instancia la determinación temporal del ser: “La tesis *la esencia del ser es el tiempo* se opone diametralmente a la que Hegel ha intentado mostrar en toda su filosofía. Antes bien, debe darse a la tesis hegeliana la forma inversa: el ser, para él, es la esencia del tiempo –a saber, el ser en tanto que infinitad–”.⁷⁶ En tanto que mantenido ya siempre en una determinación exterior a su despliegue, el ser dispone de toda esencia, de la esencia del tiempo. El pasaje de la diferencia es, pues, pasaje *lógico* de la unidad del *ser* que es el *Sí mismo*, que es el *Espíritu*.⁷⁷

g. La teología “negativa” de Nietzsche

La metafísica moderna, como conjunto de la metafísica occidental, se consume sin embargo con Nietzsche:⁷⁸ “La relación de Nietzsche con Descartes es *esencial* para su propia posición metafísica fundamental”;⁷⁹ “El pensamiento de Nietzsche es de orden metafísico, de conformidad con todo pensamiento occidental desde Platón”;⁸⁰ o también: “La filosofía de Nietzsche es la de la metafísica, [...] toda metafísica es del platonismo”. ¿Por qué? Porque *Ser*, en Nietzsche, se diluye en el *valor*; ahora bien, la aprehen-

⁷⁵ GA 32, p. 207. Los subrayados son de Heidegger.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 209.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 211.

⁷⁸ M. Heidegger, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 192 (véase también M. Heidegger, *Holzwege, op. cit.*, p. 193).

⁷⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 257.

sión del Ser en tanto valor “se encuentra prefigurada por el comienzo de la metafísica”. Esto no significa que la *ιδέα* y el *αγαθόν* platónicos hayan sido constituidos en el orden del valor, sino que la Voluntad de poder se inscribe en la historia metafísica, cuyo único rasgo fundamental es “la distinción de la propiedad de ser (*Seiendheit*) y del ente”.⁸¹ Pensado en términos de *ιδέα*, de *αγαθόν*, de condición o de valor, el Ser se encuentra en cada caso ubicado en el a priori de las ideas, y de este modo ve así ocultada la verdad de su esencia.⁸²

El pensamiento de Nietzsche ha dado a la metafísica moderna su forma definitiva: “Lo que se anunciaba metafísicamente con Descartes comienza la historia de su consumación con la metafísica de Nietzsche”.⁸³ A pesar de las objeciones que él mismo ha dirigido a Descartes, Nietzsche ha dado testimonio, sin saberlo, “de la manera más clara, del arraigo de su propia posición metafísica fundamental en el *cogito sum*”. La sustitución del *ego cogito* de las ideas claras y distintas por el *ego volo* de la Voluntad de poder deja en efecto intacto el presupuesto que obra en la ecuación *verdad del ser = certeza del sujeto*: “El sujeto es concebido en lo sucesivo en tanto Voluntad de poder: conforme a ello, la *cogitatio* es también en adelante interpretada de otra manera”. Nietzsche hace “tomar en cuenta psicológicamente” la posición fundamental de Descartes; funda la *certeza* en la *Voluntad de poder*.⁸⁴ No obstante, tampoco es el “alma” o la “conciencia” la que constituye la determinación subyacente de la subjetividad, sino el “cuerpo”.

El momento hegeliano ha hecho posible una sustitución de este tipo. El despliegue metafísico de la razón en “subjetividad incondicionada, y por esto en tanto el ser del ente”, ha entrañado la primacía de la “animalidad”, del “cuerpo”: en su “papel incondicional”, éste ha podido convertirse en “la regla de toda interpreta-

⁸¹ *Ibid.*, p. 222.

⁸² *Ibid.*, p. 223-228.

⁸³ *Ibid.*, p. 149.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 183-185.

ción del mundo".⁸⁵ El pasaje de la *perceptio* al *appetitus*⁸⁶ opera pues en el seno de un campo soberanamente subjetivo.

Ciertamente, Nietzsche ha radicalizado la crítica de Kant y ha intentado liberar a la subjetividad todavía alienada, en este último, por la ley moral. Ciertamente también, se ha empeñado en la liberación de las apariencias tranquilizadoras de todos los ideales y de todos los valores. Y es desde este punto de vista que debe comprenderse el grito "Dios ha muerto". Resulta claro que esta palabra concierne al "Dios cristiano", y, con Él, al "cristianismo dogmático" en lo sucesivo "ya carente de recursos",⁸⁷ pero apunta más profundamente al mundo suprasensible,⁸⁸ el de los ideales, el de los valores y principios trascendentes que esclavizan al ente y participan del advenimiento del nihilismo: "Las ideas, Dios, el Imperativo moral, el Progreso, la Felicidad para todos, la Cultura y la Civilización pierden sucesivamente su poder constructivo para caer en la nihilidad".⁸⁹ Sin embargo, la esencia del nihilismo aún no está plenamente realizada con la extinción de estos ideales; sólo se comprende allí donde, en la aparición del ente, falta la verdad del ser: "Pensado a partir del destino del ser, el *nihil* del nihilismo significa que el ser mismo es considerado como nada".⁹⁰

Nietzsche no ha sabido pues denunciar el prejuicio vinculado a la metafísica; en este caso, la separación entre lo sensible y lo suprasensible. Por el contrario, ha pensado al ser según las categorías de la esencia y la existencia: "La ontología del ente en tanto tal piensa a la *essentia* en tanto voluntad de poder. Esta ontología piensa la *existentia* del ente en tanto tal en su totalidad, teológicamente en tanto el Eterno Retorno de lo Mismo".⁹¹ Más aún, si aquí hay "teología" no es sólo en virtud de presupuestos catego-

⁸⁵ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 300.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁸⁷ M. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 208.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 244.

⁹¹ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 348.

riales impensados, sino en el interior mismo del proyecto general, que también queda sin ser pensado. “La filosofía de Nietzsche [...] –donde se anuncia la tesis esencial ‘Dios ha muerto’– es precisamente, y en virtud de esta tesis, ‘teológica’.”⁹² Nietzsche todavía quiere pensar lo Absoluto del ente: necesita proclamar la muerte de Dios y denunciar el vicio teológico de toda conceptualidad para permitir que se ejerza la reflexión. En ello debe ser llamado teólogo de la teología “negativa”. La negación apunta de manera doble al mundo tal como se da y al mundo suprasensible. Pero dicha negación contiene veladamente “la única afirmación de un mundo único que rechaza lo que ha prevalecido hasta entonces y que instala lo que es nuevo a partir de sí mismo”.⁹³ De este modo, la teología es negativa en “un género particular: su negatividad se revela en la palabra ‘Dios ha muerto’. No es ésta la palabra del ateísmo, sino la de la onto-teología de esta metafísica en la cual se cumple el auténtico nihilismo”.⁹⁴ Nietzsche, como teólogo “negativo”, no ha sabido llevar hasta el final su crítica del discurso verdadero garantizado por la razón; con el nihilismo, se ha limitado al rechazo a determinar “positivamente” el conjunto del mundo después de la muerte de Dios.

§ 5. ONTO-TEOLOGÍA Y CONSUMACIÓN DE LA METAFÍSICA

El “camino seguido (por Heidegger) a través de la historia de la filosofía –escribe H. G. Gadamer– se asemeja en gran medida al del adivino cuya varita se inmoviliza súbitamente porque ha descubierto algo”.⁹⁵ Lo que ha descubierto es la permanencia de una

⁹² M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübinga, Niemeyer, 1971, p. 61 [trad. esp.: *Schelling y la libertad humana*, trad. de A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1990].

⁹³ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 281.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 348.

⁹⁵ H. G. Gadamer, “Heidegger et l’histoire de la philosophie”, en *Cahier de l’Herne Martin Heidegger*, p. 173 [trad. esp.: “Heidegger y la historia de la filoso-

lógica de pensamiento como ciencia del fundamento; ésta es precisamente la metafísica, que piensa al ente como ente, (y) cuya tarea es: fundar. De este modo entra Dios en filosofía:

La cuestión original del pensamiento se nos presenta como la cosa primera, la *causa prima* que corresponde a esta fundación en razón de que es el recurso a la *ultima ratio*, a la última cuenta a rendir. El ser del ente, en el sentido de fondo, sólo puede ser concebido –si se quiere ir hasta el fondo– como *causa sui*. Esto es nombrar el concepto metafísico de Dios. Es preciso que la metafísica piense hasta el extremo y apunte a Dios, porque la cuestión del pensamiento es el ser, y porque este último se despliega de múltiples maneras.⁹⁶

La diversidad de las figuras metafísicas confirma su unidad de principio: la historia misma explicita el carácter de fundación. Heidegger, por lo tanto, no sólo entiende desmontar los mecanismos de la metafísica tradicional, propone una recuperación de su movimiento constitutivo, con un gesto que denomina “paso atrás”. En la Alemania de comienzos del siglo xx, parecía que los efectos de la crítica de la escuela histórica sobre toda visión teológica debían dejar su lugar a la sola práctica de la “historia de los problemas”. Ésta, promovida por el neo-kantismo, dispone los discursos filosóficos históricos como respuestas diversificadas en los problemas de siempre. Ahora bien, lo propio de la tradición filosófica alemana desde Schleiermacher y Hegel había consistido en “hacer de la historia de la filosofía un eje de investigación esencial para la teoría filosófica propiamente dicha”.⁹⁷ Al alejarse de manera resuelta del género doxográfico inspirado en Aristóteles, Hegel había instaurado otro tipo de relación que integraba la historia con

fía”, en *Los caminos de Heidegger*, trad. de A. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2002].

⁹⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 57.

⁹⁷ H. G. Gadamer, “Heidegger et l’histoire de la philosophie”, op. cit., p. 169.

la *historia de la filosofía*. Heidegger sigue esta dirección, pero de otra manera.

En *Identidad y diferencia* explica largamente qué es lo que separa su camino del de Hegel. Para este último, "la cuestión del pensamiento es el pensamiento como tal", es el "Pensamiento total", el "Pensamiento absoluto".⁹⁸ Para Heidegger, "el propósito del pensamiento es lo mismo, esto es, el ser, pero el ser en la perspectiva según la cual difiere del ente"; se trata de pensar "la diferencia en tanto diferencia".⁹⁹ Este camino impone que, en el diálogo de la historia con el pensamiento, se requiera otra unidad de medida.¹⁰⁰ En Hegel, la ley de un diálogo de este tipo es aquella que consiste en "penetrar en la fuerza y en toda la extensión de aquello que se ha pensado antes de nosotros".¹⁰¹ Para Heidegger, esta ley bien puede ser adoptada como tal, pero con un considerando nuevo y de gran importancia: ya no se trata de buscar la *fuerza* en lo que ha sido pensado en el pensamiento de otro tiempo, sino "en un no-pensado del cual el pensamiento recibe el lugar de su esencia".¹⁰² Por lo tanto, ya no *Aufhebung* de lo pensado, sino retorno hacia lo no pensado, de donde emerge el pensamiento, y por lo cual va "hacia lo que nunca ha dejado de ser".¹⁰³ Allí donde el pensamiento hegeliano, sobreelevando y reuniendo, absorbe, el "paso atrás" (*Schritt zurück*) conduce hacia "el dominio absolutamente primero a partir del cual el ser de la verdad merece ser pensado",¹⁰⁴ es decir, hacia la diferencia original entre ser y ente.

Este paso atrás sanciona y realiza una triple consumación: la de la filosofía, la de la teología cristiana, y la de lo que ha sido llamado "la metafísica del Éxodo".

⁹⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, op. cit., respectivamente pp. 37, 38, 42.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁰ H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, París, Gallimard, 1978, p. 270.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 43.

¹⁰² *Ibid.*, p. 44.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 45.

1. *El fin de la filosofía y el otro comienzo del pensamiento*

El diagnóstico del “fin de la filosofía” se inscribe en la obra de Heidegger antes de lo que se ha creído. En un texto redactado entre 1936 y 1946, titulado “La superación de la metafísica”, puede leerse: “Con la metafísica de Nietzsche, la filosofía se ha consumado”.¹⁰⁵ ¿Qué debe entenderse por “consumación”?

Esto quiere decir que ha recorrido todas las posibilidades que le fueron asignadas. La metafísica consumada, que está en la base de un modo de pensamiento “planetario”, proporciona la estructura de un orden terrestre llamado con toda verosimilitud a una larga duración. Este orden no necesita de la filosofía, pues ya la posee en su base. Pero el fin de la filosofía no es el fin del pensamiento, el cual se halla en tránsito hacia un nuevo comienzo.¹⁰⁶

El “fin” del cual se trata no tiene nada que ver con lo que, a comienzos de los años sesenta, en Francia y en otros lugares, designaba el paso de la teoría a la acción política, ni tampoco con el fin de la ideología occidental¹⁰⁷ –nada que ver al menos con una descalificación brutal al modo de una muerte súbita–. En la célebre conferencia de 1964, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, Heidegger dice: “Comprendemos de manera demasiado sencilla el fin de algo en un sentido puramente negativo, como el simple cesar, como la detención de un proceso, o aun como deterioro e impotencia. Muy por el contrario, la locución ‘fin de la filosofía’

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 83 [trad. esp.: *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994].

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Véase V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979, pp. 160 y 161 [trad. esp.: *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. de E. Benarroch, Madrid, Cátedra, 1988].

significa el acabamiento de la metafísica".¹⁰⁸ Con el fin de la filosofía, no se trata pues de terminar con ella, sino de hacer notar su *consumación*. En este sentido, "fin" designa "el instante historial donde se desvanecen las posibilidades de esencia de la metafísica. Es preciso que la última de estas posibilidades sea esta forma de la metafísica en la cual su esencia se ve invertida".¹⁰⁹ Leemos en *Caminos de bosque*: la metafísica alcanza

sin duda hoy su estadio final, porque en la medida en que, por Nietzsche, la metafísica se priva ella misma de alguna manera de su propia posibilidad de despliegue, no vislumbramos otra posibilidad para la metafísica, pues, a partir de la inversión llevada a cabo por Nietzsche, sólo queda a la metafísica pervertirse en su carácter inesencial.¹¹⁰

Desde Nietzsche, todo lo que es metafísica se inscribe en la fase final que el mismo Nietzsche ha consagrado por su inversión del platonismo. Por ello, el fin de la filosofía es menos un acontecimiento que un "lugar", aquel donde su historia es reunida en su posibilidad extrema.¹¹¹

Hoy este fin se presenta y se consume bajo la figura de la técnica:

El fin de la filosofía se perfila como el triunfo del equipamiento de un mundo en tanto sometido a los mandatos de una ciencia tecnificada y del orden social que responde a este mundo. Fin de la filosofía significa comienzo de la civilización mundial en tanto ésta se funda en el pensamiento del Occidente europeo.¹¹²

¹⁰⁸ M. Heidegger, "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Niemeyer, 1969, p. 62 [trad. esp.: "El final de la filosofía y la tarea del pensar", trad. de J. L. Molinuevo, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000].

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 201.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 193.

¹¹¹ M. Heidegger, "Das Ende...", op. cit., p. 63.

¹¹² *Ibid.*, p. 65.

El cumplimiento, la consumación, concierne a una disciplina entre otras, cuyo nombre es “metafísica”, pero remite sobre todo a aquello que *lo* hace posible: las ciencias y las técnicas que han tomado su propio origen en la filosofía, y, a partir de ella, han desplegado su esencia.

El “fin” plantea por lo tanto la pregunta acerca de otro “comienzo”. ¿Cuál es su naturaleza? ¿Debe comprendérselo en el marco de la historia onto-teológica? Los textos de Heidegger parecen marcar una vacilación. En *El ser y el tiempo*, el diagnóstico de un ocultamiento de la cuestión del ser por parte de la metafísica se establece en cercanía de Parménides. Pero en “La doctrina de Platón acerca de la verdad”, redactada en 1940,¹¹³ la determinación original de la metafísica es identificada en el seno del pensamiento de la *ἰδέα* platónica.¹¹⁴ En la Introducción de 1949 a *¿Qué es metafísica?*, el campo histórico de la metafísica se extiende esta vez a los presocráticos, “de Anaximandro a Nietzsche”.¹¹⁵ En realidad, el comienzo que se trata de pensar no se confunde con el resultado de la investigación histórica: reside en la tarea misma de pensar. En el Discurso de rectorado Heidegger decía:

El comienzo todavía *es*. No se halla *detrás* de nosotros, como aquello que tuvo lugar mucho tiempo atrás, sino que se yergue *delante de* nosotros. El comienzo, en tanto es lo más grande, ya ha sobrepasado todo lo que llega a ser, y en consecuencia también de este modo nos ha sobrepasado a nosotros mismos. El comienzo ha ido a caer en nuestro futuro, y es allí que se mantiene como aquello que, desde su lejanía, nos prescribe igualar nuevamente su grandeza.¹¹⁶

¹¹³ Sobre la base de dos conferencias dictadas a comienzos de los años treinta.

¹¹⁴ M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, pp. 222-228 y 235 [trad. esp.: *Hitos*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

¹¹⁵ “Desde entonces, la verdad del ser permanece velada a la metafísica durante su historia, que se desarrolla de Anaximandro a Nietzsche”, M. Heidegger, “Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*”, *op. cit.*, p. 365.

¹¹⁶ M. Heidegger, *L'Auto-affirmation de l'université allemande*, Mauvezin, TER, 1982, p. 11 [trad. esp.: *La autoafirmación de la universidad alemana; El Rectorado 1933-1934; Entrevista del Spiegel*, Madrid, Tecnos, 1989].

Más profundo que la simple decisión subjetiva que quiere, aun a nuevo precio, “pensar”, el otro comienzo del pensamiento ubica al hombre pensante en un “lugar” no pensado radicalmente ajeno al compromiso onto-teológico:

Comprometerse a pensar eso no pensado quiere decir emprender de manera más original lo que ha sido pensado de manera griega, considerarlo en su procedencia. A su manera, esta mirada es griega, y sin embargo, con respecto a lo que considera, ya no es ni nunca puede ser griega.¹¹⁷

En el seminario de Thor, Heidegger dice: “Con lo Ereignis, ya no se trata en absoluto de nada griego”.¹¹⁸

Es necesario precisar. El olvido del pensamiento del ser no puede ser imputado a la historia de la metafísica tradicional; está ligado al movimiento de retiro por el cual el ser se dispensa:

La omisión de tal pensamiento del ser ¿tiene que ver solamente con la manera propia del pensamiento metafísico? O bien pertenece al destino de la metafísica en su esencia que su propio fundamento se le retire, porque en el surgir del desocultamiento, en todas partes lo que se hace presente en éste, esto es el ocultamiento, se retira, y por cierto en favor de lo desocultado, que aparece como el ente.¹¹⁹

No hay superación (*Verwindung*) de la metafísica sino en el movimiento que la acoge: de allí un “pliegue del ser y del ente”.¹²⁰ Por lo tanto, el pensamiento no metafísico no piensa sólo la diferencia

¹¹⁷ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 134 y 135 [trad. esp.: *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 1990].

¹¹⁸ M. Heidegger, “Seminar in Le Thor 1969”, en *Vier Seminare*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977, p. 104 [trad. esp.: *Seminario de Le Thor 1969*, trad. de D. Tatián, Córdoba, Alción, 1995].

¹¹⁹ M. Heidegger, “Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*”, *op. cit.*, p. 365.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 78.

del ser y el ente, sino también la duplicidad de la historia del ser y la fundación del ente. Éste es el “giro de lo Ereignis”:¹²¹ en la historia del pensamiento metafísico, la diferencia del ser y el ente pertenece al hombre; en el presente, la diferencia se da en el *ser*: es él quien la hace advenir y la preserva.

De este modo se entiende la paradoja heideggeriana de un permanente retorno a lo que sin embargo ha sido superado: es en la metafísica misma, en su efectuada olvidadiza y que olvida, donde se dan a la vez la verdad del ser y la salida del pensamiento:

El solo hecho de escribir y pensar *Das Sein... l'être* [el ser]... –escribe con precisión D. Janicaud– remite a toda la tradición cuyo fruto es esta palabra, y, simultáneamente, desaloja el retiro (o el retiro del retiro en la metafísica) de una manera que satisface la voluntad de manifestación inmanente a toda tradición cuestionada. [...] Al cambiar la acentuación de la diferencia ontológica, elimina la vecindad con la metafísica como así tampoco ésta impide *todo acceso* al ser como retiro.¹²²

De este modo, nuestra interrogación encuentra su respuesta: el “fin de la filosofía” es el *lugar* reunidor por el cual se ha hecho posible el advenimiento de otro comienzo. A pesar de su fin no “imaginario”¹²³ y de la exclusión que la golpea, la filosofía participa del pensamiento que piensa la dispensación del ser; aun sostenida sólo en la *theoria*, limitada al gesto teórico, no obstante cumple, de manera “contigua”,¹²⁴ el destino de Occidente.

¹²¹ GA 65, p. 407.

¹²² D. Janicaud, *À nouveau la philosophie*, París, Albin Michel, 1991, p. 125.

¹²³ M. Heidegger, “Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*”, *op. cit.*, p. 377.

¹²⁴ D. Janicaud, “Dépasser la métaphysique”, en *Annales de la Faculté des Lettres de Nice*, París, Les Belles Lettres, núm. 20, 1973, pp. 67-76; nueva versión en D. Janicaud y J.-F. Mattei (eds.), *La Métaphysique à la limite*, París, PUF, 1983, pp. 11-23. Véase también, del mismo autor, “L'apprentissage de la contiguïté”, en *Critique*, junio-julio de 1976, pp. 664-676.

2. El fin de una teología

A lo largo de toda su historia, dice Heidegger, la teología cristiana se ha descristianizado en sí misma y por sí misma. En tanto que no ha sabido desarrollarse como “exégesis eclesial” y dogmática de la Revelación bíblica, se ha vuelto interpretación *racional (natural)* de la doctrina bíblica de Dios¹²⁵ y ha producido la noción de “teología natural”. Ésta casi no tiene sentido fuera de la referencia a la fe en un Dios creador que deposita, en su criatura, una parcela de la ciencia divina: “La teología natural sólo encuentra el fondo de su verdad en la doctrina bíblica”.¹²⁶ La solidaridad escolástica entre los términos “natural” y “teología” revela una usurpación: la teología cristiana apenas ha admitido que la formulación final de una determinación “natural” está al servicio de su conjunto sistemático, cuyo circuito es el de una Revelación “sobrenatural”. Al preocuparse por la enunciación de una causa primera, la teología natural da testimonio del trabajo de una teología que ignora su vinculación con la metafísica griega. La unión del Dios-particular cristiano y el Ente más elevado da cuenta de un gigantesco equívoco. Pero este equívoco es una huella de un extravío del pensamiento mismo: al dar preeminencia a la triple dualidad sujeto-objeto, causa-efecto, esencia-existencia, dicho pensamiento se ha metamorfoseado en una búsqueda tanto intelectual cuanto existencial de lo Absoluto.

La puesta en evidencia de la pertenencia histórica de la teología cristiana a la esfera metafísica rubrica, por lo tanto, su consumación. Pero esta consumación no concierne, como tampoco ocurre en filosofía, al fin de una “disciplina”. El rasgo de Dios (re)diseñado en teología cristiana prolonga y hace llegar la determinación onto-teológica hasta la configuración “moderna”. Desde este estricto punto de vista, “la cultura moderna, aun allí

¹²⁵ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 58.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 59.

donde se hace no-creyente, sigue siendo cristiana".¹²⁷ Sin duda, Heidegger arriesga aquí una de sus tesis más audaces: a aquel que quiere mantenerse en una proximidad mayor a lo divino, la destrucción de la metafísica le prescribe conducir su pensamiento hacia otra parte y más lejos. Esto significa dos cosas distintas y solidarias: 1) La metafísica está constituida por una operación que, lejos de honrar lo divino como tal, se aleja de ello y lo aleja. El nombre que corresponde al Dios de la metafísica es el que obedece a la necesidad de causalidad, "*Causa sui*". 2) Al participar de la vena metafísica, y absorbiendo de este modo su problemática fundamental en el ascenso unificante hacia el ser del ente, la teología del cristianismo revela más intensamente aún el movimiento de alejamiento de lo divino que la antecede: "Proclamar a 'Dios' como el 'valor más alto' es degradar la esencia de Dios".¹²⁸ El diagnóstico de la profanación interpela pues a todo el conjunto de la teología cristiana y de la metafísica. Pero esta interpelación se ejerce en dos sentidos diferentes: el olvido de la positividad de la fe y de lo divino con respecto a la primera, y el olvido de lo divino con respecto a la segunda. En lo que concierne a la teología cristiana, Heidegger, en 1949, no se involucra en juzgar el efecto de su gesto profanador ni en decidir con respecto al futuro de la disciplina ("Lo decidirán los teólogos").¹²⁹ No obstante, más tarde parece considerar la posibilidad de un nuevo despliegue de la misma.¹³⁰ Por el momento, exige a la teología que renuncie a toda asunción metafísica de la Escritura bíblica.

¹²⁷ M. Heidegger, *Nietzsche II*, op. cit., p. 427.

¹²⁸ "Wenn man vollends 'Gott' als 'den höchsten Wert' verkündet, so ist das eine Herabsetzung des Wesens Gottes", M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", en *Wegmarken*, op. cit., p. 345 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

¹²⁹ M. Heidegger, "Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*", op. cit., p. 374.

¹³⁰ Seminario de Zúrich (1951); véase aquí § 8, pp. 144 y ss.

3. El fin de la "metafísica del Éxodo"

Es conveniente también debatir acerca del dispositivo defendido por É. Gilson.¹³¹ El encuentro entre el cristianismo y la filosofía debía producir necesariamente, según este último, la constitución de una metafísica teológica que articule, en un mismo principio hermenéutico, el Ser griego y el nombre atribuido a Dios en el libro bíblico del Éxodo (capítulo 3, versículo 14).

a. La argumentación de Étienne Gilson

Al intervenir en el marco de la discusión filosófica de los años treinta, que en parte él mismo había suscitado, Gilson escribe: "Si no hay metafísica *en* el Éxodo, hay una metafísica *del* Éxodo; es posible ver cómo ella se constituye tempranamente en los Padres de la Iglesia".¹³² ¿En qué consiste esa metafísica? En la identificación de Dios y el ser: "Sólo hay un Dios, y este Dios es el ser; ésta es la piedra angular de toda la filosofía cristiana, y no es Platón, ni tampoco Aristóteles quien la posee, sino Moisés".¹³³ La singularidad de un Dios ha sido revelada desde Moisés hasta los desarrollos de la teología cristiana:

Aun cuando podría concederse, contra todos los textos, que el ser en tanto ser de Aristóteles es un ser único, quedaría la cuestión de que este ser no sería otra cosa que el acto puro del pensamiento que se piensa [...]. En buena doctrina aristotélica, el primer nombre de Dios es pensamiento, y el ser puro se reduce al pensamiento puro; en buena doctrina cristiana, el primer nombre de Dios es el Ser.¹³⁴

¹³¹ Véase también J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, París, Vrin, 1990, pp. 33-53.

¹³² É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., París, Vrin, 1944, p. 50 [trad. esp.: *El espíritu de la filosofía medieval*, trad. de R. Anaya Dorado, Madrid, Rialp, 2004].

¹³³ *Ibid.*, p. 51.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 49.

Pensar el Ser como el Dios transmitido por la Revelación bíblica es precisamente aquello que corresponde a la filosofía cristiana en tanto "cristiana".

En la segunda edición de *El ser y la esencia*, en 1962, Gilson redacta dos apéndices, uno de los cuales, titulado "Respuestas a algunas preguntas", consiste en un poner a punto la relación con Heidegger.¹³⁵ Además del tono de amable agresividad, aparecen allí algunas comprensiones equivocadas acerca de Heidegger.¹³⁶ En cambio, en el segundo apéndice, titulado "El Ser y Dios",¹³⁷ Gilson dialoga más rigurosamente con Heidegger, a propósito de la conferencia de 1957, "La constitución onto-teológica de la metafísica", y de la cuestión central que ella plantea: "¿Cómo entra Dios en la filosofía?".¹³⁸ Gilson reintroduce, en el marco de una historia del ser desde Parménides, la problemática vinculada a la hermenéutica del Éxodo 3, 14: "Yo soy el que soy". Entre la creencia religiosa y la especulación metafísica hubo, escribe Gilson destacando la mayúscula, "una cierta Confluencia".¹³⁹ Con los teólogos-filósofos, esencialmente con Tomás de Aquino, el ser de Parménides adquiere, de esta manera, realidad.

Inutilizable para Aristóteles y aun para Platón, que, uno y otro, entendían encontrar una realidad propia del mundo de la apa-

¹³⁵ É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, París, Vrin, 1962, pp. 350 y ss. [trad. esp.: *El ser y la esencia*, trad. de L. de Sesma, Buenos Aires, Desclee de Brower, 1951].

¹³⁶ Véase especialmente p. 377, donde la "mística" tomista es considerada como criterio de apreciación del "ser heideggeriano".

¹³⁷ É. Gilson, "L'Être et Dieu", en *Revue Thomiste*, LXII, núm. 2. Artículo retomado en lo sustancial en la obra *Constantes philosophiques de l'être*, París, Vrin, 1983 [trad. esp.: *Las constantes filosóficas del ser*, trad. de J. R. Courrèges, Pamplona, EUNSA, 2005], colección de textos en lo esencial inéditos de É. Gilson. La edición del texto "L'Être et Dieu", en este volumen, se considera fiel al primer manuscrito, más que en la publicación de la *Revue Thomiste*; por lo tanto, seguiremos aquí esta edición de 1983.

¹³⁸ M. Heidegger, "Wie kommt der Gott in die Philosophie?", en *Identität und Differenz*, op. cit., p. 52.

¹³⁹ É. Gilson, *Constantes philosophiques...*, op. cit., p. 189.

riencia sensible, el ser de Parménides era una noción necesaria pero sin objeto real. En efecto, en ninguna filosofía griega anterior a la era cristiana, la realidad empíricamente dada presenta los caracteres requeridos del ser en tanto ser: no existe nada que sea el ser puro, y no más que eso [...]. A partir del Cristianismo, por el contrario, el ser puro deviene una realidad.¹⁴⁰

¿Qué quiere decir esto? El *esse* heredado del Antiguo Testamento (*ego sum qui sum*), al conjugarse con el *bonum* del Nuevo Testamento, ha asumido de este modo, sobre todo gracias a san Buenaventura, “el ser de Parménides”, el cual, al mismo tiempo, ha alcanzado “la plena conciencia de sus implicaciones inmediatas: necesario, primero, eterno, perfectamente simple, completamente en acto y soberanamente uno”.¹⁴¹

Ante una recuperación histórica de este tipo, es posible manifestar, con todo derecho, algunas reservas.¹⁴² Pero lo que aquí está

¹⁴⁰ A continuación el importante texto en el cual se insertan estas palabras: “En la consideración de esta historia en su conjunto completo, se podrá notar que el primer resultado obtenido por los teólogos-filósofos (los filosofantes) fue el descubrimiento progresivo del ser de Parménides. Inutilizable para Aristóteles, y aun para Platón, quienes intentaban encontrar una realidad propia en el mundo de la apariencia sensible, el ser de Parménides era una noción necesaria, pero sin objeto real. En efecto, en ninguna filosofía griega anterior a la era cristiana, la realidad empíricamente dada presenta los caracteres requeridos del ser en tanto ser: no existe nada que sea el ser puro, y sólo ello. Aun en la especulación tardía de Plotino, el ser es sólo en tanto Idea y lugar de los inteligibles, pues sólo de lo inteligiblemente determinado es posible decir lo que es, y por lo tanto que es. A partir del cristianismo, por el contrario, el Ser puro se convertía en una realidad; se hacía posible pues al mismo tiempo especular acerca del ser sin temor a perderse en una reflexión sin objeto. En tanto Dios mismo había reivindicado el ser para su nombre, se podía estar seguro de que todo lo que se dice de verdadero acerca del ser en tanto que tal se aplicaba del mismo modo a Dios. Por primera vez en la historia, se descubría que la vía parmenídea de la verdad era la de la realidad”, É. Gilson, *Constantes philosophiques...*, op. cit., p. 193.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² “Qué infortunio o qué desgracia de los tiempos [...] ha podido conducir a un historiador de la talla de É. Gilson a esbozar esta singular historia del Ser.” Véase J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, op. cit., p. 38.

fundamentalmente en juego es la relación del pensamiento medieval con la escritura bíblica. En el texto titulado "Yahveh y los gramáticos", Gilson fustiga "esas acrobacias exegéticas"¹⁴³ que consideran el versículo bíblico como un simple código deliberado de "indeterminación" o como la expresión de un nombre de "nacimiento". Ciertamente, reconoce, la escritura bíblica "no es un tratado de filosofía"; la metafísica es griega y no hebrea. Por cierto, tampoco podría tratarse de leer, en la respuesta del Éxodo, la comunicación por parte de Dios de su esencia.¹⁴⁴ Retomando los términos de un célebre artículo de A.-M. Dubarle,¹⁴⁵ Gilson concede a los exégetas que el discurso filosófico, cuando se trata de pensar el Nombre más allá de toda "definición" o toda "esencia", puede ser considerado "superfluo". Pero quiere llamar la atención acerca de un dilema inevitable: si la metafísica del Éxodo consiste en un magistral efecto perverso de las traducciones griegas y latinas de la Biblia, entonces es toda la teología cristiana desde Agustín la que se ha hecho ajena al judeo-cristianismo. "Si la tesis en cuestión (la de la separación de la teología y la exégesis) es fundada, la teología del Doctor Común de la Iglesia descansa en un contrasentido escriturario."¹⁴⁶ A la inversa: "Si la noción de Dios tradicional en teología escolástica no tiene ningún fundamento real en la letra misma de la escritura, ¿cómo evitar una separación total de la teología y la exégesis?"¹⁴⁷ El sentido verdadero de la Escritura no es de orden especulativo sino de orden histórico: tal es pues, lamenta Gilson, la "certeza firme"¹⁴⁸ que los

¹⁴³ É. Gilson, *Constantes philosophiques...*, op. cit., p. 245.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 244 y 245.

¹⁴⁵ A.-M. Dubarle, "La signification du nom de Yahveh", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 34, París, 1951, pp. 3-21. "El nombre de Yahveh significa ante todo, para Israel, el Dios que lo había liberado de la esclavitud de Egipto [...]. Dios no admite la definición, la expresión de su esencia en una palabra."

¹⁴⁶ É. Gilson, *Constantes philosophiques...*, op. cit., p. 239.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 237.

exégetas no parecen haber discutido nunca, sean cuales fueren, por lo demás, sus divergencias acerca de los contenidos de significaciones que se le atribuyen al Nombre divino.

b. El Nombre del éxodo y la crítica exegetica

Desde la discusión Dubarle-Gilson, la cuestión exegetica se ha enriquecido notablemente. En su monumental estudio acerca de la historia antigua de Israel, R. de Vaux¹⁴⁹ desarrolla una argumentación a partir de la traducción de la Septuaginta producida entre los años 250 y 150 a. C. al servicio de una pequeña colonia judía residente en Alejandría. Esta traducción del hebreo al griego dice: "Καί ειπεν ὁ θεός πρὸς Μωυσῆν Εγὼ εἰμι ὁ ὢν. Καί ειπεν Ουτως ερεις τοῖς υιοῖς Ισραηλ Ὁ ὢν ἀπέψταλκέν". R. de Vaux traduce la respuesta divina "εγὼ εἰμι ὁ ὢν" por "Yo soy el Existente". La expresión del Nombre del éxodo tendría como único objeto conducir a Israel a reconocer que "Yahveh es para él el único existente y el único salvador". No se trataba pues allí de "una definición dogmática de un monoteísmo abstracto, sino de la exhortación de un monoteísmo práctico".¹⁵⁰ "Ὁ ὢν" no tenía ninguna relación con las nociones de "ser" o de "ente", que pertenecen al lenguaje metafísico. Parece, sin embargo, que la conclusión de R. de Vaux escapa a las pregorrativas de la exégesis cuando escribe:

La influencia del pensamiento griego ya está manifiesta en el *Libro de la sabiduría*, cuando opone toda la creación a "El que es" (Sab. 13, 1). Este sentido metafísico ha sido explotado por los escolásticos de la Edad Media [...]. Una noción de este tipo es ajena a la

¹⁴⁹ R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation de Canaan*, t. I, París, Gabalda y Cía, 1971; t. II, 1974 [trad. esp.: *Historia antigua de Israel*, t. I: *De los orígenes a la entrada en Canaan*, trad. de A. Domínguez y J. Valiente Malla, Madrid, Cristiandad, 1975].

¹⁵⁰ R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël...*, t. I, *op. cit.*, p. 335.

mentalidad bíblica, para la cual “ser” es en primer lugar “existir”, un *Dasein*, para retomar el vocablo de la filosofía existencialista.¹⁵¹

¡Es al menos sorprendente ver estigmatizada la comprensión griega de una expresión hebraica, con ayuda de un vocabulario filosófico!¹⁵²

Si A. Caquot lee en el versículo 14 “el anuncio en palabras encubiertas de una asistencia de la cual ningún detalle se halla develado desde un comienzo”, ello se debe a un análisis menos contextual que gramatical. No obstante, su juicio se matiza: concede de buen grado que en la mayoría de los casos el verbo *hâyâh* = ser, del cual proviene *êhyèh* = yo soy, marca un tiempo *no cumplido*. Contrariamente al indoeuropeo *es*, que significa “ente”, es decir, “lo que es auténtico, consistente, verdadero”,¹⁵³ *hâyâh* designa generalmente una existencia manifestándose por una “actividad” ...; en general pero no siempre: “Ocurre que *hâyâh* denota una existencia que no implica ningún dinamismo particular” –por ejemplo, en Job 3, 16 y 10, 19, donde *ser* “prácticamente se confunde con *vivir*”, y no contiene la menor indicación de “futuro”. Más: *hâyâh*, a la manera del *es* indoeuropeo, no implica de ningún modo la noción de “existencia”, sino que cumple la función de simple cópula.¹⁵⁴ Finalmente, Caquot hace notar que, en un texto de Sabiduría egipcia, se encuentra una expresión cercana a la de Éxodo 3, 14a, a saber: “wnn. J. wnn. KwJ”. Ahora bien, el egipcio antiguo posee dos verbos “ser”; uno: “jw”, que cumple el papel de soporte de proposiciones (por ejemplo, la sala “es” verde); el otro: “wnn”, que significa la existencia efectiva.

¹⁵¹ R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël...*, t. 1, op. cit., p. 334.

¹⁵² D. Bourg, “Épilogue” en *L'Être et Dieu*, París, Cerf, 1986, p. 225.

¹⁵³ A. Caquot, “Les énigmes d'un hémistiche biblique”, en *Dieu et l'Être*, publicado bajo el auspicio de la École Pratique des Hautes Études, París, Institut d'Études Agostiniennes, 1978, p. 18, cita aquí a É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, t. 1, París, Minuit, 1966, p. 188 [trad. esp.: *Problemas de lingüística general*, trad. de J. Almela, México, Siglo XXI, 1997].

¹⁵⁴ A. Caquot cita como ejemplo: Gn 29, 17; 1 S 25, 3; 2 S 15, 34, *ibid*.

La circunscripción sistemática y exclusiva del léxico hebreo a una “mentalidad histórica” es pues al menos discutible. De este modo, podemos retomar nuestra cuestión inicial, la de una posible articulación filosófica del nombre exodal y la tradición bíblica. Al término de la investigación exegética, ¿se acredita la posición de Gilson? ¡Sí y sobre todo no! Sí, en tanto que en lo sucesivo, los exégetas testimonian más consideración “filosófica”, y hacen estallar –en la mayoría de los casos– toda comprensión restrictivamente “histórica” del verbo “ser”. Sobre todo no, pues, a la inversa, nada en sus trabajos permite deducir la necesidad de una comprensión inmediatamente filosófica del Nombre del éxodo. La argumentación de la “metafísica del Éxodo” cae aquí irremediabilmente. La identificación cristiana de hecho entre el Ser y Dios no puede deber nada a la sola inscripción bíblica. Ocurre que, y es necesario admitirlo, la identificación del dios y el ser no puede ser considerada como un acontecimiento cristiano.

c. La procedencia griega de la identificación “Dios-Ser”

En las décadas 1950-1960, C.-J. de Vögel no había pasado por la crítica exegética, para alcanzar lo contrario de la “metafísica del Éxodo”.¹⁵⁵ Ella mostraba de manera convincente que la identificación de Dios con el Ser, antes de ser cristiana, fue griega.¹⁵⁶ Al exhumar un texto de Plutarco, “acerca de la E de Delfos”, sacaba a luz la identificación antigua del ente –como cumbre de la realidad– y Dios: “Decimos a Dios: *Tú eres*, dándole de este modo un apelativo exacto y verídico, el único que corresponde sólo a Él, el del ‘ser’”.¹⁵⁷ Esta

¹⁵⁵ C.-J. de Vögel: “Ego Sum qui sum’ et sa signification pour une philosophie chrétienne”, en *Revue des Sciences Religieuses*, 35, Estrasburgo, 1961, pp. 337-355. (Véase también del mismo autor: “Antike Seinsphilosophie und Christentum in Wandel der Jahrhunderte”, en *Festgabe Joseph Lortz*, t. 1, Baden-Baden, 1958, pp. 527-548.)

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 348.

¹⁵⁷ Plutarco, *De E apud Delphos*, CC 17-20, París, 1941, citado por C.-J. de Vögel, en *ibid.*, p. 349.

tesis impresionante debía cuestionar radicalmente las ideas transmitidas hasta allí: la traducción griega de Éxodo 3, 14 había sido inicialmente inspirada por la filosofía griega. Por lo tanto, el hecho de que los cristianos hayan leído en hebreo la identificación "Dios = Ser" provenía en realidad de una operación estrictamente griega.

La célebre demostración de C.-J. de Vögel fue continuada años después por los trabajos de Pierre Hadot.¹⁵⁸ Señala que Porfirio no duda en ubicar a Dios en la región del más allá del Ente, designándolo de este modo como acto puro de ser. La conclusión es inapelable: "Así como la identificación entre Dios y el ser infinito no es una idea específicamente cristiana, tampoco lo es la identificación entre Dios y el Ente".¹⁵⁹

Como puede apreciarse, los elementos del debate confieren un alcance elocuente a la perspectiva heideggeriana. Tanto por la exégesis moderna como por la historia de la filosofía, se halla habilitado el diagnóstico de una separación entre el Ser y Dios, bajo la modalidad Ser griego-Dios judeo-cristiano. Este diagnóstico debe ser retomado, sin embargo, en el marco de un programa de evaluación más global.

§ 6. OBJECIONES

La relectura de la historia de la metafísica que lleva a cabo Heidegger comprende tres series de dificultades. La primera se refiere a la expresión genérica "onto-teología"; la segunda concierne a la denominación "La teología cristiana"; finalmente, la tercera interroga acerca del estatuto de la hermenéutica en régimen judío y en régimen cristiano.

¹⁵⁸ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, t. 1, París, Institut d'Études Agustiniennes, 1968; "Dieu comme acte d'être dans le néo-platonisme. À propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l'Exode", en *Dieu et l'Être*, op. cit., pp. 57-63.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 63.

1. Lo Abierto de la onto-teología

a. La extensión heideggeriana de la onto-teología

Como lo ha mostrado É. Gilson, el término “ontología” fue inicialmente formulado por el cartesiano Clauberg (1622-1665), quien sin embargo privilegiaba el de *ontosophia*.¹⁶⁰ En sus *Prolegomena*, escribe:

Del mismo modo que la ciencia que trata de Dios es denominada “Teosofía” o “Teología”, es posible, sin inconveniente, denominar “Ontosofía” u “Ontología” a la ciencia que trata de la ciencia en general, y no de tal o de cual ente provisto de un nombre especial o distinto de los otros por alguna propiedad.¹⁶¹

Ciertamente, Clauberg ha separado a la ontología de la teología, pero Wolf es el primero a quien verdaderamente corresponde haber constituido una “ontología sin teología, es decir, una ciencia del ser considerada de manera abstracta en sí, independientemente de toda cuestión acerca de su existencia actual o no [...]. En rigor, la ontología es la ciencia del ser integralmente desexistencializada”.¹⁶²

En cuanto al vocablo “onto-teología”, pertenece originalmente al léxico kantiano. En la “Dialéctica trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, designa una de las tres regiones constituyentes de la teología racional: la “cosmo-teología”, que inscribe la existencia del ser primero en la experiencia de contingencia del mundo, la “psico-teología”, que procede sobre las cosas a partir de categorías de causa final y de orden, y finalmente la “onto-teo-

¹⁶⁰ É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, op. cit.; J. Clauberg, *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, Groninga, 1647.

¹⁶¹ “Sicuti autem Theosophia vel *Theologia* dicitur quae circa Deum est Scientia, ita, haec, quae non circa hoc vel illud ens circa speciali nomine insignitum, vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode Ontosophia vel Ontologia dici posse videtur”, *Prolegomena*, 4, citado por É. Gilson, *ibid.*, p. 171, n.

¹⁶² *Ibid.*, p. 172.

logía", que despliega el movimiento de apropiación necesario de Dios a partir de los conceptos puros del entendimiento.¹⁶³ En Kant la palabra designa, por lo tanto, la "prueba ontológica" que, rigurosamente hablando, debería ser llamada "onto-teológica".

Notemos entonces la doble extensión que lleva a cabo Heidegger. Por una parte, del término "ontología", originalmente aparecido para marcar la separación que aleja a su objeto de toda teología; en Heidegger, designa la vertiente cómplice de la teología y la metafísica. Por otra parte, extensión del término "onto-teología", el cual, por un ejercicio regional de la razón, pasa a designar la *Causa sui*, principio de razón suficiente en el cual se identifican Ser y Dios.

b. El "criterio" onto-teológico

Heidegger exige mucho a la onto-teología reconfigurada de esta manera: en primer lugar, que constituya el criterio heurístico que hace inteligible cada una de las épocas filosóficas; en segundo lugar, que reduzca la tradición filosófica a una dinámica unitaria. Desde este doble punto de vista, resulta sorprendente en primer lugar que nuestro autor no haya tomado en cuenta la filosofía griega posterior a Aristóteles, o aun el empirismo moderno. Del mismo modo se puede interrogar, con todo derecho, acerca de la aplicación del criterio onto-teológico al movimiento plotiniano de nominación del "UNO". Ciertamente, en *Ennéades* VI, 8, 14, 42-43, Plotino dice: "¡Él [el padre de la razón de la causa y de la esencia causal] es causa de sí mismo; es él, en sí mismo y por sí mismo, él en el primer rango y él más allá del ser!".¹⁶⁴ Pero, como lo ha seña-

¹⁶³ E. Kant, "Dialectique transcendante", en *Critique de la raison pure*, libro II, cap. III, 7ª sección: "Critique de toute théologie fondée sur les principes spéculatifs de la raison", París, PUF, col. Quadrige, 1990, p. 446 [trad. esp.: "Dialéctica trascendental", en *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005].

¹⁶⁴ "Αίτιον εαυτοῦ καὶ παρ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτόν αὐτός καὶ γὰρ πρῶτως αὐτός καὶ ὑπερόντως αὐτός", Plotino, *Ennéades* VI, 8, 14, 42-43, trad. de É. Bréhier, París, Les Belles Lettres, p. 152 [trad. esp.: *Enéadas v-vi*, trad. de J. Igal, Madrid, Gredos, 1998].

lado P. Aubenque,¹⁶⁵ no se trata aquí de una insistencia sobre el para-sí del Uno, sino sobre su por-sí, su origen. El Uno no puede resultar del azar ni de una necesidad interna: está más allá de todo principio de razón y aún más allá de la negación del principio de razón. Ya comentaba É. Bréhier: "Él es Primero como anterior a toda otra realidad; es Uno como principio unificador; es Bien a título de fin; pero estas expresiones no dicen lo que es, dado que, propiamente hablando, no es nada, ni siquiera Uno, o bien; no es nada más que una nada supraesencial".¹⁶⁶ El hecho de que el Uno se sitúe más allá tanto de la afirmación como de la negación no lo preserva sin embargo del encierro en el *Grund*: sólo el *movimiento* en el cual es tanto afirmado como negado puede proporcionarnos un indicio. Ahora bien, Plotino escribe algo digno de destacarse: "Es preciso disculparnos si, al hablar del (Uno), estamos forzados, para indicar nuestro pensamiento, a emplear palabras que no queremos emplear con toda rigurosidad. Siempre debe entenderse las con un *como si*".¹⁶⁷ Lo menos que se puede decir aquí es que el gesto de asimilación heideggeriana queda en dificultades.

Pueden mencionarse otras dificultades relativas al corpus griego, esta vez tenidas en cuenta por el mismo Heidegger. Como recuerda P. Aubenque, en la *República* de Platón, el "Bien" se dice "más allá de la onticidad [étantité]";¹⁶⁸ en Aristóteles, a pesar de una tendencia a reducir el ente a la onticidad [étantité] (ουσία), el ente no es un "género"; ésa es, en efecto, la indicación esencial según la cual la ουσία no agota el sentido del όν.¹⁶⁹ Precisemos este

¹⁶⁵ P. Aubenque, "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque", en *Le Néoplatonisme*, coloquio CNRS, París, 1971, p. 104.

¹⁶⁶ É. Bréhier, "Plotin", en *Histoire de la philosophie*, t. I, fascículo 2, cap. VII, París, PUF, 1967, p. 40 [trad. esp.: "Plotino", en *Historia de la filosofía*, trad. de D. Nájuez, Buenos Aires, Sudamericana, 1956].

¹⁶⁷ "Δει δέ δυχωρεΐν τοΐς ονόμασιν, εΐ τις περι εκεινου λέγου εξ ανάγκης ενδείξεως ένεκα αυτοΐς χρηται, άκριβεία ουκ εωμεν λέγεσθαι λαμβανέτω δέ και υό οΐον εφ'εκάστου", Plotino, *Ennéades*, *op. cit.*, VI, 8, 13, 47-49, p. 151.

¹⁶⁸ Platón, *República* VI, 509b.

¹⁶⁹ P. Aubenque, "Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque", *op. cit.*, p. 104.

punto. “Lo que parece hacer imposible la aplicación del esquema onto-teológico al aristotelismo reside en las dos siguientes proposiciones fundamentales que plantea Aristóteles, y que nunca han sido refutadas [...]: 1) El ser se dice en muchos sentidos; 2) El ser no es un género.”¹⁷⁰ La primacía del ser primero, el primer Motor, interviene en realidad en el esfuerzo que intenta asignar un término al movimiento indefinido, un comienzo, un ἀρχή, permitiendo fundar la serie de los “por qué”. Leemos en la *Metafísica* de Aristóteles: “Si se engendrara no sólo la esfera de bronce, sino también la forma circular o el bronce, se iría al infinito; por lo tanto, es preciso *detenerse*”.¹⁷¹ Sin embargo, el Primero de los primeros principios nunca constituye una respuesta a la cuestión del ser en tanto ser; designa la necesaria potencia organizadora de lo real en su totalidad.¹⁷² Esta potencia puede ser llamada armonía del todo,¹⁷³ “fin mismo”,¹⁷⁴ y, por lo tanto, “el Bien”.¹⁷⁵ La nominación divina se presenta como el momento en el que confluyen la reivindicación de la opinión corriente según la cual “Dios es causa de todas las cosas y un principio”,¹⁷⁶ y la necesidad de pensar la ουσία eterna y la αὐτάρχεια: “Si lo divino está presente en alguna parte, está presente en esta naturaleza inmóvil separada”.¹⁷⁷ El hecho de que en la *Metafísica* (E, 1) la ciencia primera sea comprendida como universal en tanto que primera¹⁷⁸ se explica por una operación de delegación en la economía del pensar aristotélico: “A falta de una ciencia universal, la cuestión universal del sentido sería confiada por procuración a la más alta de las ciencias regio-

¹⁷⁰ P. Aubenque, “La question de la ontothéologie chez Aristote et Hegel”, en *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, París, PUF, 1991, p. 281.

¹⁷¹ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., Λ, 3, 1070 a3. Los subrayados son nuestros.

¹⁷² Las cosas “no están dispuestas de manera tal que una no tenga ninguna relación con la otra, sino que tienen relaciones mutuas”, *ibid.*, 1075 a18.

¹⁷³ *Ibid.*, 1075 a24.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 1075 b8.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 1075 a8.

¹⁷⁶ *Ibid.*, A, 2, 983 a8.

¹⁷⁷ *Ibid.*, E, 1, 1026 a20.

¹⁷⁸ *Ibid.*, E, 1, 1026 a30.

nales".¹⁷⁹ La ciencia aristotélica de los primeros principios escapa de este modo, desde un doble punto de vista, al criterio heideggeriano. Por una parte, la teología no contiene a la "ontología", no constituye su lugar de reabsorción. Por otra parte, la tematización del Primer Motor no asume la totalidad de aquello a lo cual remite el $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$: el hecho de que el *Dios* y el *primer Motor* se crucen en la exigencia de un "principio" y de una "causa de todas las cosas"¹⁸⁰ no implica su confusión.

En lo que concierne a la obra de Tomás de Aquino, Étienne Gilson ha mostrado de manera enérgica, en "El ser y Dios", de qué modo debía ser refutada su sujeción al diagnóstico onto-teológico. "Al ubicar más allá de la esencia un acto de la esencia misma, (la ontología tomista) obliga a reconocer la actualidad propia de un *esse* que, en tanto que trasciende la esencia, trasciende también el concepto".¹⁸¹ En Tomás, Dios es "un '*es*' libre de todo '*lo que*'", es decir, "un ser que no se define como acto de un ente".¹⁸² El vocablo *esse* no designa a Dios en su Deidad; su elección no resulta más que de una "conveniencia" por la cual Dios puede ser llamado a partir del mejor y más noble de sus efectos, que es el ser mismo. Dios no es llamado "ser", "causa", más que en la relación instituida por Él con aquello de lo cual Él es el "ser", la "causa". De este modo, es "en sí mismo infinitamente más que (la) causa (de los efectos), y para aquello que es absolutamente en sí mismo no tenemos nombre".¹⁸³

Es la misma dirección crítica que toma J. B. Lotz. Las nociones de "causalidad ejemplar" y de "causalidad eficiente" marcan, en el Aquinate, de qué modo "el ser creado procede (*manat*) del Ser

¹⁷⁹ P. Aubenque, "La question de l'ontologie chez Aristote et Hegel", *op. cit.*, p. 283.

¹⁸⁰ Aristóteles, *Metafísica*, *op. cit.*, Λ , 7, 1972 b30; "Del cielo", Π , 3, 286 a9 [trad. esp.: *Acerca del cielo. Meteorológicos*, trad. de M. Candel, rev. por D. Riaño, Madrid, Gredos, 1996].

¹⁸¹ É. Gilson, *L'Être et l'Essence*, *op. cit.*, p. 113.

¹⁸² *Ibid.*, p. 206.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 208.

divino. Puede verse de este modo que el ser que descubrimos en el orden finito no es ya el ser divino; pero lo finito procede de Él totalmente; es el Ser divino el que lo sostiene".¹⁸⁴ En un movimiento de ascenso que debe mucho al modelo platónico, la palabra "Ser" aplicada a Dios, lejos de designar un sector de ser particular, se presenta como "libre de todas las determinaciones limitantes".¹⁸⁵

Finalicemos mencionando otro tipo de dificultad. Se puede preguntar, con derecho, a partir de qué, desde Nietzsche, Heidegger entiende la cuestión radical, que es la de la voluntad de verdad: ¿por qué postulamos que la verdad es aquello a lo cual el hombre debe adecuarse? ¿Por qué postulamos una concordancia de este tipo entre el Ser y el pensamiento? Debemos admitir que Heidegger se inscribe en una búsqueda del ser y de su verdad, justamente allí donde Nietzsche rechaza una tentación metafísica: "Los hombres siempre han creído que lo que parecía ser lo más valioso era lo más verdadero, lo más real".¹⁸⁶ Por lo tanto, la pregunta debe ser invertida: ¿en qué punto escapa Heidegger a la ilusión, denunciada por Nietzsche, de un postulado de la verdad? ¿Cómo no tomar nota de la situación extraña que supone el hecho de que es Heidegger quien se encuentra cuestionado en el terreno mismo en el que cuestiona a Nietzsche?

La relectura heideggeriana de la tradición occidental no carece, pues, de fallas. En sus hitos esenciales, la historia de las ideas filosóficas y teológicas manifiesta más resistencia a los procedimientos de reabsorción onto-teológica de lo que el mismo Heidegger ha creído.

¹⁸⁴ J.-B. Lotz, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, París, PUF, 1988, pp. 39 y 40.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 40. Véase también el estudio de J.-L. Marion, "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-theologie", en *Revue Thomiste*, t. xciv, núm. 1, 1995.

¹⁸⁶ F. Nietzsche, *Le Voyageur et son ombre*, § 32, trad. de H. Albert, 9ª ed., París, Mercure de France, 1979, p. 37 [trad. esp.: *El viajero y su sombra*, Buenos Aires, Renacimiento, 1946]. Véase con respecto a este tema las observaciones de M. Meyer, "De la possibilité de la question de l'Être", en "*Être et Temps*" de *Martin Heidegger*, Marsella, Sud, 1989, pp. 111-124.

c. *La doble onto-teología*

El debate se esclarece con la distinción que S. Breton ha establecido entre dos onto-teologías: una, "crítica y reflexiva", que no confiere ningún valor óntico a la *Causa sui*, y que especifica un "eje de perspectiva"; la segunda, "dogmática y predicativa", que, por el contrario, pretende alcanzar el Absoluto sometiéndolo al principio de razón suficiente.¹⁸⁷ El beneficio de esta distinción es considerable, puesto que introduce un criterio suplementario en el interior del criterio unilateral propuesto por Heidegger. En efecto, con ella, se hace justicia al supremo descubrimiento de Heidegger de la constitución bimorfa de la metafísica; pero también, y sobre todo, la nominación onto-teológica es cuestionada en la manera según la cual se relaciona con lo que nombra. Que sea preciso "nombrar" desde el momento en que es preciso "decir" afecta tanto a Dios como a todo objeto; en este sentido, es imposible que el θεός escape al acto de objetivación. Un acto de este tipo, no obstante, sólo debe ser apreciado en la consideración del movimiento que lo porta: momento *sim-bólico* cuya función es la de la mayor unificación, nunca definitiva... o bien, entonces, momento *dogmatista*¹⁸⁸ cuyo principio es el del encierro conceptual.

¿No es admirable –escribe Breton– [...] que la onto-teología, en su original formulación, haya sido a la vez una necesidad requerida por la imperfección humana, pero una necesidad que "se nos debe perdonar", al tiempo que, liberándonos de ella de inmediato, en tanto necesidad comprendida por un "funtor" de relativización que nos impide ser víctima de ello?¹⁸⁹

¹⁸⁷ S. Breton, "La querelle des dénominations", en R. Kearney y J. O'Leary (eds.), *Heidegger et la question de Dieu*, París, Grasset, 1980, p. 254.

¹⁸⁸ No empleamos la palabra "dogmático" para evitar un equívoco sin sentido.

¹⁸⁹ S. Breton, *op. cit.*, p. 254.

2. La reducción heideggeriana de la teología cristiana

a. El criterio "teológico"

Heidegger entiende constantemente la teología cristiana según dos relaciones: por una parte, la elaboración de la fe o *aquello que ella ha de devenir*; por otra parte, su compromiso metafísico, o *lo que ella fue*. Aquello que ella ha de devenir debe inspirarse sólo en el núcleo de la fe —el *Positum* de la Revelación— del cual ella es, por vocación, el momento de elaboración conceptual. Dicho de otro modo, ella debe transformarse en lo que debería haber seguido siendo: teología escrituraria neo-testamentaria. Desde este primer punto de vista, hemos develado una primera restricción que corresponde a una operación de tipo fundamentalista.¹⁹⁰ La segunda restricción concierne a la relación que Heidegger mantiene con la historia y los enunciados dogmáticos de la teología cristiana: si se le da la razón en esto, toda la teología cristiana se habría desvanecido en la prescripción del principio de razón suficiente, en el ejercicio del juicio en busca de fundamento y de justificación del fundamento.

Esto exige dos observaciones: 1) Análisis precisos cuestionarán la manera según la cual Heidegger ha leído a aquellos a quienes a menudo designa con un nombre demasiado genérico como los "medievales", con los cuales ha creído poder diagnosticar un esquema onto-teológico. Lo que más arriba hemos dicho acerca de la "doble onto-teología" invita sin duda a recorrer a otro precio el camino de la relectura. 2) Es sorprendente que, en el corpus textual sobre el cual trabaja Heidegger, la tradición teológica cristiana occidental sea despojada de numerosos momentos; entre los más prestigiosos: los de Tertuliano, Ireneo de Lyon, Hilario de Poitiers, Guillaume de Saint-Thierry, Ricardo de san Víctor y los "victorinos", san Bernardo... Si se hubiera considerado sólo a estos autores y su proyecto especulativo, sin duda se habría evitado

¹⁹⁰ Véase aquí § 8, 2, pp. 147 y ss.

la caracterización apresurada en la cual Heidegger parece haber encontrado cierta fácil complacencia.

b. La teología cristiana y sus "plurales"

Más radicalmente, es el "singular" de la expresión "teología cristiana" lo que debe ser problematizado. Nada autoriza a Heidegger ni a nadie a hablar de manera uniforme en esta materia. Por el contrario, todo invita a las más extremas precauciones, pues lo que se denomina "teología cristiana" parece haber sido, en el principio, conjugado en plural. Aquella de la que habla Heidegger podría ser la traducción exacta del Logos, eminencia de un Saber absoluto, Objetivación totalizante del Dios triunfante. Encontraría su expresión en toda teodicea de la cual, tanto antes como después de Leibniz, ella sacaría provecho de un orden estable y conquistador al que se sometería aun la contingencia del mal. Pero con anterioridad a una configuración de este tipo hubo otra teología cristiana, la de Oriente, menos proclive a la manipulación del concepto que al ejercicio del lenguaje simbólico, al dominio que al dejar venir, a la producción que al habitar. Es necesario releer desde este punto de vista a los padres capadocios, Gregorio de Niza, Gregorio Nasienceno, toda la tradición apofática y a Dionisio el Pseudo-Areopagita.¹⁹¹

Finalmente, la Reforma protestante constituye otra dimensión de la teología cristiana. El "giro" del cual fue inspiradora es el de

¹⁹¹ M. Heidegger cita en dos ocasiones a Dionisio: 1) en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en GA 24, p. 113 [trad. esp.: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, trad. de J. J. García Norro, Madrid, Trotta, 2000]; Dionisio está presente allí a continuación de Plotino, Proclo y Jámblico, como uno de los herederos de la distinción *essentia-existentia*; 2) en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit.: "De este modo el maestro Eckhart dice, apoyándose en un pasaje de Dionisio Areopagita: 'Diu minne est der natur, daz si den menschen wandelt, in die dinc, die er minnet [El amor es de tal naturaleza que transforma al hombre en las cosas que ama]'", p. 175.

una "teología de la Cruz": contra la "teología escolástica", este tipo de teología se esfuerza por decir la donación de pura gracia, sin "mérito" y única justificante del hombre más allá del pecado. Heidegger ha inscripto su preferencia "teológica" en la proximidad de una tradición teológica de este tipo, y particularmente en la proximidad de su primer inspirador, Lutero. ¿No debía pensar el hecho mismo de esta plurivocidad? ¿No le sería exigida otra hermenéutica de la teología cristiana? Una tarea de este tipo ¿conciernen sólo al teólogo y no al filósofo? En este caso, Heidegger no podía permitirse, como lo hizo, delimitar el campo del ejercicio teológico.

3. La hermenéutica en la traducción

Lo que precede muestra que las racionalidades teológicas del cristianismo no podrían agotar la estrechez que Heidegger ha querido imponerles. Es conveniente emprender un procedimiento de apreciación totalmente distinto con respecto a ellas. Podemos intentar clarificarlo retomando la problemática, mencionada anteriormente, de la "metafísica del Éxodo". Lo menos que se puede decir es que ésta no fue favorecida por las circunstancias: Gilson ha combatido en dos frentes, ajenos uno al otro: la exégesis moderna y el criterio onto-teológico heideggeriano. La argumentación exegética se presentaba como insuperable: el Nombre exodal, reubicado en su contexto literario y en la mentalidad hebraica, debe ser comprendido como el anuncio de un Dios que garantiza la permanencia de su presencia salvadora. De acuerdo. Sin embargo, la cuestión que no menciona la exégesis es la siguiente: el Nombre del éxodo pertenece no sólo al texto hebraico sino a la Septuaginta, no sólo a la Septuaginta sino también a la Vulgata. Es precisamente en la Septuaginta que los judíos de Alejandría han leído la Biblia; ello hasta la traducción de la Vulgata, que ha provocado un retorno al original hebreo. Y es con la Vulgata que, durante el primer milenio cristiano, ha sido leída la Biblia. Aquí, se ha visto, se forja el diagnóstico onto-teológico: la confusión histó-

rica *Ser-Dios* es negada con la traducción de la Septuaginta (“*εγώ εἰμι* o *ὢν*”) y ha repercutido en la de la Vulgata (“*Ego sum qui sum*”). Ahora bien, curiosamente, alguna exégesis y la crítica onto-teológica coinciden aquí en un olvido característico, que es el de la dimensión hermenéutica del texto bíblico y de la tradición cristiana. Ni uno ni otro toman en cuenta el fenómeno inherente a la constitución del texto hebraico y a la nominación ontológica de Dios, esto es, el de la relectura en la *traducción*.

Comencemos por el texto hebraico de la nominación del éxodo. La investigación histórica, se ha dicho, permite dar testimonio de la anterioridad de un original egipcio donde se dice *ya* la permanencia de la presencia Real. Con la construcción hebraica, se está ante una relectura hermenéutica: la gramática egipcia es, pues, sometida a una subversión de significación. Este solo testimonio impide la exclusividad del recurso a un *habitus* mental hebreo. Al mismo tiempo, se dificulta la decisión heideggeriana de excluir la tradición bíblica del ejercicio filosófico. En las notas de Jean Beaufret, Paul Ricœur ha cuestionado a Heidegger precisamente en este punto:

La traducción de la Biblia en griego, llamada traducción de la Septuaginta, ¿no es un insondable acontecimiento de nuestra cultura? ¿No es la relación sin duda alguna “equivoca” del mundo griego y del mundo judío la que sostiene una interpelación en el interior de la filosofía?¹⁹²

Para Heidegger, aun cuando no debe haber aquí “ninguna exclusividad”,¹⁹³ no hay duda de que esta relación es una relación de traición: “Usted toca aquí, responde a Ricœur, lo que he llamado el carácter ‘ontológico’ de la metafísica, del que he tratado a menudo”.¹⁹⁴ No obstante, en una mirada más atenta, puede verse que un diag-

¹⁹² J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, op. cit., t. iv, p. 40.

¹⁹³ Comentario de J. Beaufret, *ibid.*

¹⁹⁴ *Ibid.*

nóstico de este tipo constituye una decisión que no dice su nombre y que concierne a la naturaleza misma del texto religioso, particularmente los textos religiosos judíos y cristianos. De este modo, hay dos cuestiones que Heidegger no tiene en cuenta. Por una parte, el texto religioso en general, por su institución misma, ¿admite ser leído exclusivamente a partir de las (y en las) circunstancias que han rodeado su constitución material? Por otra parte, en lo que concierne esta vez al texto religioso específicamente cristiano, ¿es posible obliterar el vínculo entre el desarrollo del cristianismo y el fenómeno de traducción? ¿No es el primero coextensivo al segundo? Northop Frye, en su notable obra *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, no duda en escribir:

El Corán y las características particulares de la lengua árabe están entrelazados de tal modo que, en la práctica, el árabe ha debido penetrar en todo lugar donde había penetrado la religión islámica. Los comentarios y la erudición judíos, de tendencia talmúdica o cabalista, inevitablemente se han ocupado de los rasgos puramente lingüísticos del texto hebreo del Antiguo Testamento. Por el contrario, mientras que la erudición cristiana es evidentemente consciente de la importancia de la lengua, el cristianismo, en tanto religión, ha sido, desde su inicio, tributario de traducciones. El Nuevo Testamento ha sido escrito en una *koiné* griega; es poco probable que ella haya sido la lengua materna de sus autores, y, sea cual haya sido la familiaridad de éstos con el hebreo, tenían una mayor inclinación a utilizar la traducción griega de la Septuaginta cuando se referían al Antiguo Testamento.¹⁹⁵

Se requiere, pues, otro código hermenéutico, capaz de honrar una determinación aquí perfectamente original, que en el acto mismo de traducción tenga en cuenta la constitución de los textos religio-

¹⁹⁵ N. Frye, *Le Grand Code, la Bible et la Littérature*, París, Seuil, 1984, p. 41 [trad. esp.: *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, trad. de E. Casals Bufano, Barcelona, Gedisa, 1988].

sos, cristianos pero también judíos. Por ello, si es preciso despedir definitivamente, con Heidegger, a la "metafísica del Éxodo", no es menos necesario, y contra él, preservar la posibilidad hermenéutica de comunicación entre la metafísica y la Biblia.

Las objeciones con las cuales terminamos este capítulo no deben hacer olvidar los considerables hallazgos en los cuales nos hemos detenido en nuestro camino. Ordenémoslas, para ubicar de la mejor manera los lugares de su problematización.

El principal hallazgo reside en la introducción de lo que puede ser llamado el "criterio onto-teológico". La apropiación genial de la tradición filosófica y el régimen de descubrimiento al cual la somete Heidegger son conducidos por un cuestionamiento cuya radicalidad es inédita. Sin duda, mantenerse en la proximidad del ser es lo que hace posible un cuestionamiento de este tipo. Éste hace estallar hasta las certezas más establecidas, porque radicalmente destruye el acto mismo de certeza.

Corolario: el diagnóstico del dominio del "ver" sobre toda la tradición metafísica. La contemplación es el paradigma fundamental en el cual se consideran el pensamiento y el actuar humanos. De Parménides a Nietzsche, es la visión de la apercepción intuitiva la que descubre el ser; el gesto que comanda la resolución del ser en la presencia es el hecho de que siempre, allí, el conocimiento presupone la luz que ilumina y nunca se interroga acerca de la iluminación.

No obstante, si bien éste es el "órgano" insoslayable de toda relectura de las tradiciones filosóficas y teológicas, hemos creído que se debe problematizar su aplicación masiva y unilateral a la tradición metafísica. La agudeza con la cual este criterio abre nuestra mirada nos sugiere que este mismo criterio constituye, como tal, un instrumento insuficiente: la onto-teología no puede ser criterio sino bajo la condición de ser atravesada por otro criterio que es el de su dinámica misma. Este criterio interior al criterio permite, en nuestra opinión, preguntar de otra manera. La constitución o la destrucción del *Grund*, de la "Representación", ya no es

la pregunta determinante; ella debe dejar su lugar a otra: ¿qué dinámica atraviesa la operación de pensamiento en la cual interviene el recurso al *Grund* y a la "Representación"? ¿Esta dinámica corresponde a un deseo de encierro suficiente o bien, a la inversa, a un impulso hacia otra perspectiva disponible? Formulado de otro modo: la alternativa de una cuestión aún más abismal consiste en que esta dinámica se agote en el *Grund* o bien no lo haga.

La teología se encuentra, con ello, insistentemente cuestionada, ya no sólo en cuanto a su recurso a un fundamento divino o a una representación divina suprema, sino en cuanto a la perspectiva en la cual, precisamente, ella inscribe un recurso de este tipo. ¿Esta perspectiva se agota en el acto de objetivación o bien guarda, en su principio, el espacio de un "cuasi", dirigido hacia el más allá de lo que es objetivado? Este dilema bien podría constituir uno de los lugares más decisivos a partir del cual debe ser interrogada la diversidad de las constelaciones referentes a la "teología cristiana".

No obstante, este dilema no hace dirimente a la insistencia heideggeriana: es en la morada del ser y siempre en ella que se abre el camino del pensar; y es en ese camino que puede ser planteada, de manera renovada, la cuestión de Dios.

III. PENSAMIENTO DEL SER Y ESPERA DEL DIOS

El hecho de que los dioses hayan huido no quiere decir que lo divino haya desaparecido del *Dasein* del hombre; esto quiere decir aquí que justamente reina, pero bajo una forma no cumplida, una forma crepuscular, oscura, y sin embargo poderosa.

Los himnos de Hölderlin ("Germanie")

Sólo un Dios puede aún salvarnos. La única posibilidad que nos queda en el pensamiento y en la poesía es la disponibilidad para la manifestación de este Dios o para la ausencia de este Dios en la catástrofe: que nos hundamos ante el Dios ausente.

Der Spiegel, 31 de mayo de 1976

LO QUE PRECEDE nos conduce a interrogar la relación que Heidegger establece entre filosofía y teología en un tercer plano: "pensamiento del ser y espera del dios". El despliegue de la onto-teología como ocultamiento de la tradición metafísica occidental reúne en efecto las condiciones de una posible apertura. Heidegger pronuncia dos diagnósticos. El primero alcanza a Dios y su concepto: "El último golpe atestado a Dios y al mundo suprasensible consiste en que Dios, el ente de los entes, es relegado al rango de valor supremo".¹ El hecho de que Dios haya sido nombrado según las determinacio-

¹ M. Heidegger, *Holzwege*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1950, pp. 239 y 240 [trad. esp.: *Caminos de bosque*, trad. de A. Leyte Coello y H. Cortés Gabaudán, Madrid, Alianza, 1995].

nes de la onto-teología, y que haya así finalizado su reino proviene “de los creyentes y de los teólogos mismos” que han blasfemado al ofrecer sacrificios al principio del valor.² Ahora bien, el valor muere con la voluntad de poder de aquello de lo que ella misma procede: el *ego-cogito*. De allí, el segundo diagnóstico: es el entendimiento mismo el que ha sido deificado. Ciertamente, Nietzsche no ha tenido contemplaciones con Descartes: el ejercicio subjetivo autofundante de Dios es inconsecuente; no obstante, no ha visto que la figura del Superhombre pertenece a la lógica del *ego-cogito*. La proposición “Dios ha muerto” indica no solamente el fin del mundo suprasensible sino también el fin de todos sus sucedáneos: “el Imperativo moral, el Progreso, la Felicidad para todos, la Cultura y la Civilización”.³ Asimismo, la cuestión del nombre dado a Dios es la cuestión misma de la situación histórica de Occidente: del Dios de la onto-teología a la conquista del cosmos se da la trayectoria de una misma voluntad de dominio, tendida hacia la posesión de aquello que ella misma aproxima. En esta trayectoria, lo Sagrado y la experiencia de lo Sagrado se han hecho indiferentes al hombre: “Esta evanescencia de lo salvífico recluye la apertura de lo Sagrado. La reclusión de lo Sagrado oscurece todo resplandecer de lo que es divino. Oscurecimiento que consolida y disimula la falta de Dios”.⁴ Los mitos y los símbolos mismos han sido sometidos al orden del saber onto-teológico, y en ello han sido alejados del lenguaje al cual sin embargo estaban llamados.

Sin embargo, este doble diagnóstico se da junto a una apertura, pues no se trata de expulsar al dios o a los dioses, sino de mantenerse en una *disposición* radical que, huyendo de la deriva epocal del ente, da testimonio de una concepción de Dios más divina y libera una nueva experiencia espiritual. Debe evitarse aquí toda

² M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978, pp. 345 y 346 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

³ M. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 204.

⁴ M. Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961, p. 394 [trad. esp.: *Nietzsche II*, trad. de J. L. Verma, Barcelona, Destino, 2000].

equivocación. Una disposición como la mencionada no ha finalizado por la venida de Dios: ella (solamente) la hace posible. Sólo ella habita el verdadero “lugar” (*Ort*) de donde surge la cuestión de la “ausencia” y de su destino: “Más angustiante que la falta de dios es, en tanto más esencial y más antiguo, el destino del Ser”.⁵

§ 7. DEL SER A DIOS

“El Ser y Dios” se transforma entonces en la cuestión “Del Ser a Dios”. Heidegger indica su camino y evoca su horizonte. El *locus classicus* que confirma esta indicación y esta evocación es el siguiente: “Sólo a partir de la verdad del Ser se ha de pensar qué sea lo Sagrado. Sólo a partir de qué sea lo Sagrado se ha de pensar qué sea la Divinidad. Sólo en la luz de qué sea la Divinidad se puede pensar y decir qué deba nombrar con la palabra ‘Dios’”.⁶ Con esta sentencia, que ha dado lugar a todos los comentarios, se ha marcado doblemente el giro a partir del cual Heidegger considera en lo sucesivo el acto de pensamiento: menos en el querer-preguntar que en el ejercicio, más exigente, de “escucharlo”; menos en el esclarecimiento de las estructuras esenciales del *Dasein* que en la correspondencia con lo que se presenta en él como el ser mismo. Ya en 1930, al final de la conferencia “De la esencia de la verdad”, y a pesar del vocabulario del “cuestionamiento” que conservaba, se anunciaba un cambio de rumbo: “la filosofía, en el lento rigor y la rigurosa lentitud del dejar-ser del ente como tal en totalidad, se desarrolla en un preguntar que, si no puede atenerse exclusivamente al ente, tampoco tolera ya ningún mandato exterior”.⁷ En los textos de los años 1944-1945 y 1955, acerca de la *Serenidad* (*Gelassenheit*), se privi-

⁵ *Ibid.*, p. 396.

⁶ M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, *op. cit.*, pp. 347 y 348.

⁷ M. Heidegger, “Vom Wesen der Wahrheit”, en *Wegmarken*, *op. cit.*, p. 197 [trad. esp.: “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

legia un nuevo gesto del pensamiento: “la experiencia”. Ésta no tiene demasiado que ver con la determinación “experimental”:⁸

Existe un concepto no empírico y no experimental de la experiencia. Apartada de todo dominio o de toda aprehensión posesiva de lo real, la experiencia del pensamiento no designa otra cosa que el laborioso camino seguido por el pensamiento mismo en su marcha indefinidamente preparatoria. Concepción de ninguna manera mística de la experiencia, concepción de ninguna manera reflexiva del pensamiento. El pensamiento no precede a la experiencia y la experiencia no acaba el pensamiento. El pensamiento y la experiencia se refieren a una única y misma esencia. Ambos se encaminan a una única y misma morada: la morada abierta, la morada postergada del ser.⁹

Allí se abren nuevos posibles, lo posible de la experiencia de lo sagrado y del advenimiento de un dios divino.

1. La donación del Ser y lo Ereignis

a. La donación “ser-tiempo”

¿Cómo se muestra el ser? ¿Cómo manifiesta su ser mismo? En la conferencia “Tiempo y ser”, Heidegger dice: “Pensar propiamente el ser exige que sea abandonado el ser como fondo del ente, en favor del donar que juega en retirada en la liberación en retirada, es decir, a favor del ‘ello da’”.¹⁰ Dos cosas se afirman aquí. 1) El gesto de

⁸ Véanse respectivamente M. Heidegger, “Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken” y “Gelassenheit”, en *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959 [trad. esp.: *Serenidad*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Del Serbal-Guitard, 1989]; versión más desarrollada: *Feldweg Gespräche*, en *Gesamtausgabe*, t. 77, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1998, pp. 1-160 (en adelante, GA).

⁹ H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, París, Gallimard, 1978, p. 388.

¹⁰ M. Heidegger, “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Nieme-yer, 1969, p. 6 [trad. esp.: “Tiempo y ser”, trad. de M. Garrido, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000].

donación no conduce por sí mismo a la identificación teológica de un “autor” del gesto, a la determinación metafísica de un principio ni tampoco al método fenomenológico husserliano del “principio de todos los principios”;¹¹ es el gesto del Ser mismo, captado en su verdad. 2) El gesto del “donar” se despliega ocultándose, sólo se muestra retirándose. En la conferencia “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, Heidegger “gramaticaliza” esta cogestualización del despliegue y de la retirada: retirarse, permanecer en retirada, en una palabra la *λήθη*, pertenece a la *A-λήθεια*, no como simple añadidura, tampoco como la sombra pertenece a la luz, sino como el corazón mismo de la *Αλήθεια*.¹² 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; el Ser no se muestra como don del ente sino en la retirada de esta manifestación misma.

La donación del Ser es donación del tiempo. En su surgimiento original, el tiempo no es nada temporal, es movimiento de “presencia” por el cual, a través del *pasado*, el *presente* y el *futuro*, se despliega generosamente una *sobrevenida disimulada*, lo que califica la presencia “cuatridimensional” (*vierdimensional*). Pero la cuarta y última dimensión es en realidad “la primera”, en la medida en que ella “aporta en el sobrevenir, en el haber sido, en el presente, la avanzada de ser que cada vez les es propia”.¹³ Desde este punto de vista, “el tiempo no es. Ello da tiempo [il y a temps/es gibt Zeit]”.¹⁴

De este modo, se comprende la insistencia de Heidegger en el “*es gibt*”. Este vocablo, absolutamente central,¹⁵ no admite una comprensión óptica, pues no es la presencia del ente la que reclama la

¹¹ M. Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache...*, *op. cit.*, p. 69 [trad. esp.: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, trad. J. L. Molinuevo, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000].

¹² *Ibid.*, p. 78.

¹³ M. Heidegger, “Zeit und Sein”, en *Zur Sache...*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ D. Panis, *Il y a le Il y a. L'énigme de Heidegger*, Bruselas, Ousia, 1993.

mirada, sino aquello en cuyo fondo ella se destaca ocultándolo: la donación del “donar que no dona más que su donación, pero que, donándose de este modo, sin embargo se retiene y se sustrae”.¹⁶ Paradójicamente, el Ser, so pena de ser identificado como ente, no podría “ser”: “El Ser *es* tan poco como *es* el tiempo”.¹⁷ La correspondencia con el acontecimiento de donación original exige la sustitución del “el ser es” y “el tiempo es” por “ello da ser [il y a être/es gibt sein]” y “ello da tiempo [il y a temps/es gibt Zeit]”.¹⁸ Es precisamente un acontecimiento como éste el que ha desconocido Parménides al decir del Ser “ἔστι γάρ εἶναι [en verdad el ser es]”; en el “ἔστι” se halla en retirada el “ello da [il y a/es gibt]”.¹⁹ En el comienzo de la metafísica occidental, el ser fue pensado dejando oculto aquello que radicalmente sin embargo lo mantiene: el “ello da [il y a/es gibt]”, el donar que no dona más que su donación pero que permanece en retirada frente a lo que dona.

b. La “presentación” de lo Ereignis

¿Pero cómo pensar el “ello” neutro del “ello da”? “Cómo nombrar el ‘ello’ que ‘da’ ser?”²⁰ Heidegger responde de manera enigmática: “Le damos nombre: lo *Ereignis*”.²¹ H. Birault comenta:

¹⁶ M. Heidegger, “Seminar in Le Thor 1969”, en *Vier Seminare*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977, p. 102 [trad. esp.: *Seminario de Le Thor 1969*, trad. de D. Tatián, Córdoba, Alción, 1995]. Véase también M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, *op. cit.*, p. 331.

¹⁷ M. Heidegger, “Aber Sein ‘ist’ so wenig wie Zeit ‘ist’”, en *Zur Sache...*, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ M. Heidegger, “Im dem ἔστι verbirgt sich das Es gibt”, en *ibid.*, p. 8.

²⁰ M. Heidegger, “Wie aber ist das ‘Es’ zu denken, das Sein gibt?”, en *ibid.*, p. 10.

²¹ *Ibid.*, p. 20. Los intentos de traducción bastante desafortunados de la palabra *Ereignis* (apropiación, acontecimiento) nos llevan a optar, junto a otros, por mantener el vocablo alemán. La indicación dada por el mismo Heidegger le proporciona una legitimidad: “Como tal [la palabra *Ereignis*] es tan intraducible como el λόγος griego o el *Tao* chino”, M. Heidegger, *Identität und Differenz*,

Lo Ereignis es la consumación de la presencia, su presentación misma. Lo Ereignis nos descubre al ser y al tiempo en su ser propio. Más aún, nos brinda el sentido de su conjunción: la conjunción original y originalmente temporal de uno y otro. Ello da ser, ello da tiempo. Lo Ereignis es el “ello” del “ello da”, el “es” del “es gibt”, la donación que dona, el gesto del don.²²

En los *Aportes a la filosofía (Beiträge zur Philosophie)*, Heidegger dice: “Lo Ereignis es la historia originaria misma”.²³ Lo que radicalmente se plantea es, fuera de todo dualismo onto-teológico, la irreductibilidad de la solidaridad “ser-tiempo” en el interior de un único destino, el de la difusión original que dona originalmente. Más misteriosa y originalmente que “Ser”, que “Tiempo”, se halla el *es* que los desoculta conjuntamente. La “modalidad” de lo posible, del “posibilitar”, acordada de este modo a lo *Ereignis*, debe entenderse en la superación de la trayectoria *potentia-actus* de la antigua metafísica: “*Posibilitar y no posibilidad (Vermögen, aber nicht Möglichkeit)*”. Heidegger escande aquí su resistencia a todo encierro conceptual de aquello que, sin embargo, debe ser nombrado; se dirá de lo *Ereignis* que no es más que lo que es: “Ereignis ya no significa un acontecimiento, una cosa que ocurre. Empleamos ahora esta palabra como *singulare tantum*”. Lo que designa no se manifiesta más que en lo singular, en el número de la unidad, ni más bien tampoco en un número, sino de una manera única.²⁴ La impotencia de toda representación lingüística [*langagière*] no impide el enunciado privilegiado: “Ser se desvanece (*verschwindet*)

Pfullingen, Neske, 1957, p. 29 [trad. esp.: *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Barcelona, Anthropos, 1990].

²² H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, op. cit., p. 41.

²³ M. Heidegger, “Das Er-eignis ist die ursprüngliche Geschichte selbst”, en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, § 12, p. 32 [trad. esp.: *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. de D. Picotti C., Buenos Aires, Almagesto y Biblos, col. Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2003].

²⁴ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 29.

en lo Ereignis".²⁵ Es posible traducir *verschwindet* por "desaparece" o también "se disipa"; en todo caso, es necesario marcar la prodigalidad, la dispensación generosa en la desaparición.

Precisemos. No se trata allí de una nueva determinación "absoluta" del Ser.²⁶ Todo contrasentido puede ser evitado, desde que el análisis se concentra sobre el concepto de "finitud". Si en Hegel el Ser es pensado como Absoluto en la *Aufhebung* de la finitud del hombre, en Heidegger "la finitud que se encuentra precisamente revelada no es sólo la del hombre, sino la del advenimiento mismo".²⁷ La finitud corresponde a lo *Ereignis*; ella lo dice como ella se deja decir en ello. Escapa a todo encierro en la dialéctica finito/infinito: no puede ser considerada como una "carencia" en oposición al Ser metafísico saturado de "plenitud". Antes bien, debe ser comprendida como "finitud en sí misma, finitud, fin, límite, lo propio -ser en el cobijo de lo propio-".²⁸ He aquí lo que corresponde a la finitud de lo *Ereignis*, y que tiene que ver con la humildad de la presencia sin fondo, sin razón, gratuita. Dos referencias recurrentes acompañan aquí al pensamiento de Heidegger. 1) El verso de Angelus Silesius: "La rosa es sin por qué; ella florece porque florece / No se preocupa por sí misma, no desea ser vista". Heidegger comenta: "En este dominio, siguiendo la palabra del poeta, el principio de razón no tiene autoridad". Más adelante:

²⁵ M. Heidegger, *Zur Sache...*, *op. cit.*, p. 22.

²⁶ Precisamente, la teoría de que lo *Ereignis* es una determinación absoluta fue la de Puntel, quien en 1969 escribía del Ser según Heidegger: "El Ser flota entre los dos extremos de una indeterminación completa y de una hipóstasis total; estos dos extremos, por otra parte, tienen en común el hecho de dejar como externo el dominio del ente [...] y de la relación ser-ente". L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, t. 1, Friburgo, Herder, 1969, p. 507. Puntel parece considerar el pensamiento del ser sólo en la conservación de una continuidad con los entes. Ahora bien, una conservación de este tipo no permite escapar al discurso metafísico de la determinación; por el contrario, le es plenamente coextensivo. Para una crítica detallada de la tesis de Puntel, véase J. Greisch, "Identité et Différence dans la pensée de Martin Heidegger. Le chemin de l'Ereignis", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, París, 1973, pp. 106 y ss.

²⁷ M. Heidegger, "Zeit und Sein", en *Zur Sache...*, *op. cit.*, p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

Angelus Silesius no quiere negar que la floración de la rosa tenga una razón. La rosa florece porque ella florece. El hombre, por el contrario, para permanecer en las posibilidades esenciales de su existencia, debe considerar cada vez cuáles son para él las razones determinantes y cómo lo son. Pero la sentencia de Angelus Silesius no habla de esto, porque piensa en cosas aún más secretas.²⁹

Así ocurre con lo *Ereignis*, que se “presenta”: su gratuidad no se mide ni se explica, su secreto es aquello hacia lo cual ella nos conduce. 2) El fragmento 123 de Heráclito: “φύσις χρύπτεισθαι. El ser gusta de retirarse –ama su propia retirada–”.³⁰ Heidegger no dice allí el “qué” (*was*) de lo *Ereignis*, sino el “que” (*dass*), el hecho “de que” es, en su capacidad para moverse, en el límite que se concede a sí mismo; tal es su “juego” propio. El ser se dispensa en el juego de lo *Ereignis*, a la manera del niño: “La dispensación del ser: un niño que juega”.³¹ El espacio y el tiempo ya no deben entenderse como “extensión mensurable” y “sucesión temporal”; ambos encuentran justamente lo que son en el juego de lo *Ereignis*. Estos encuentros con el Juego original reclaman un cambio de lenguaje; Heidegger escribe: “El espacio espacializa” y “El tiempo temporaliza”.³² La estructura del mundo donde se ordena el “Juego espacio-temporal” de lo *Ereignis* “no es”, sino que adviene como *Geviert* –vocablo traducido habitualmente como

²⁹ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, pp. 69 y 71 [trad. esp.: *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tuleda, Barcelona, Del Serbal, 1991].

³⁰ Véase M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 298; *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 271 [trad. esp.: *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994]. En este último texto se puede leer una traducción original de Heidegger: “Das Aufgehen (aus dem Sichverbergen) dem Sichverbergen schenkt’s die Gunst [El emerger (fuera del ocultar-se) concede su favor al ocultar-se]”. Otras traducciones, en M. Heidegger, “Vom Wesen und Begriff der φύσις”, en *Wegmarken*, op. cit., p. 298; *Der Satz vom Grund*, op. cit., p. 113.

³¹ *Ibid.*, p. 188.

³² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 213 [trad. esp.: *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 1990].

“Cuarteto”–.³³ Esta estructura es el lugar (*Ort*) de la apropiación recíproca de la “Tierra” como aquello que soporta, fructifica, nutre y protege, del “Cielo”, como la luz de los astros y la oscuridad de la noche, de los “mortales”, es decir, los humanos, y de los “divinos”, los mensajeros de la Divinidad. En su mutua pertenencia, todos “hacen seña”.³⁴ En primer lugar a los poetas.

2. *El canto del poeta y el signo del dios*

Allí donde el Ser habla y se experimenta, puede brillar el resplandor de lo sagrado: “Lo sagrado [...] no llega al resplandor del aparecer sino cuando previamente, y en una larga preparación, el Ser se ha iluminado y ha sido experimentado en su verdad”.³⁵ Reconquistar una “patria”, reencontrar el sentido de la “tierra natal”,³⁶ protegerse de la “alienación”³⁷ se hace posible en la conversión de la mirada del ente hacia el Ser. Allí se dice “si despunta el día de lo sagrado y cómo despunta, si en este amanecer de lo sagrado una aparición del dios o de los dioses puede comenzar nuevamente y de qué modo”.³⁸

a. *El poema de lo divino*

Para hacer posible una aparición de este tipo, el hombre del pensamiento debe volcarse a los poetas e interrogar la manera según la cual cantan: “Ser poeta en tiempos de indigencia consiste entonces en estar atento al rastro de los dioses huidos. He aquí por qué,

³³ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pp. 178 y ss.

³⁴ *Ibid.*, pp. 176 y 177.

³⁵ M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, op. cit., p. 335.

³⁶ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen: “Germanien” und “Der Rhein”*, en GA 39, p. 104 [trad. esp.: *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”*, trad. de A. C. Merino Riofrío, Buenos Aires, Biblos, 2010].

³⁷ M. Heidegger, “Brief über den Humanismus”, op. cit., p. 336.

³⁸ *Ibid.*, p. 26.

en el tiempo de la noche del mundo, el poeta dice lo sagrado".³⁹ De este modo, el pensamiento se abre a las condiciones de una experiencia que él mismo no practica: "El pensador dice el ser, el poeta nombra lo Sagrado".⁴⁰ El pensamiento se deja instruir por la palabra poética y su canto:

Al escuchar el poema, pensamos siguiendo a la poesía. De este modo es: poesía y pensamiento. Lo que a primera vista parece un epígrafe sobre un tema: poesía y pensamiento, se muestra como la inscripción en la cual, desde hace tiempo, se inscribe nuestra manera destinal de ser el allí. La inscripción señala que poesía y pensamiento se pertenecen mutuamente.⁴¹

El hecho de que se requiera del poeta no es una cuestión de lujo, una "huida estética";⁴² se trata, a través de él, de la palabra en un mundo de indigencia. En el tiempo de la huida de los dioses, aparentemente vacío de toda presencia sagrada, el poeta tiene como tarea fundar la palabra, asegurar en su base el ser-ahí del hombre;⁴³ él ilumina la noche conduciéndolo a su destino auténtico, su mor-

³⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 251.

⁴⁰ M. Heidegger, "Nachwort zu *Was ist Metaphysik?*", en *Wegmarken*, op. cit., p. 309 [trad. esp.: "Epílogo a ¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000, pp. 251-258]. B. Allemann comenta de manera notable: "El poema se constituye en su estatuto en tanto la verdad del ser se pone a la obra en él. En tanto se constituye con tal estatuto, el poema sólo puede ser percibido en la medida en que el pensamiento se encamina según la Historia del ser. Entonces, el último paso, y el más difícil para toda explicitación, es ir desapareciendo; pero ir desapareciendo de este modo significa haber transportado completamente el pensamiento a otra dimensión en la cual sólo se hace pensable la pura presencia del poema. Esta otra dimensión es la iluminación del ser; es la dimensión de lo sagrado" (*Hölderlin et Heidegger*, París, PUF, 1987, p. 168 [trad. esp.: *Hölderlin y Heidegger*, trad. de E. García Belsunce, Buenos Aires, Mirasol, 1965]).

⁴¹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 237.

⁴² M. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 252.

⁴³ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung*, en *GA 4*, p. 42 [trad. esp.: *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983].

talidad, pero también a la divinidad de los dioses; reubica la existencia en lo "abierto" y lo "precario" de su condición finita: "Los que más arriesgan experimentan, en la ausencia de la salvación, el ser despojado. Aportan a los mortales el rastro de los dioses huidos, en la opacidad de la noche del mundo".⁴⁴ El poeta aprehende también lo trágico; conoce el peligro pero se mantiene ante él sin la ayuda de las seguridades fáciles: "Lo que amenaza al hombre en su ser es la opinión según la cual sería posible atreverse a realizar la producción absoluta sin peligro, con la condición de conservar, junto a ello, el valor de otros intereses, por ejemplo, los de una creencia religiosa".⁴⁵ En última instancia, es el "querer" como tal el que constituye el verdadero peligro: con él, *lo indemne (das Heile)* se oculta, el rastro de lo sagrado (*das Heilige*) se borra y el mundo pierde el horizonte de su salvación (*hei-los*). De allí la vocación de los poetas: sólo ellos son capaces de "ver la ausencia de salvación *en tanto* ausencia de salvación".⁴⁶

Con esta insistencia, Heidegger intenta mostrar una postura radicalmente nueva del pensamiento; es en la oscuridad y el desconcierto del presente, pensados como tales, que puede advenir el espacio de lo Sagrado, acogiendo la divinidad de los dioses: "El desamparo en tanto desamparo nos muestra la huella de la salvación. La salvación evoca lo Sagrado. Lo Sagrado vincula con lo divino. Lo divino acerca al dios".⁴⁷ Hölderlin es el mejor guía; es el poeta de lo sagrado por excelencia "no porque sus poesías contengan los nombres de los dioses, sino porque hace la experiencia de la ausencia de Dios".⁴⁸ La ausencia de Dios es la huella, un signo, una señal de lo divino mismo; es preciso, por lo tanto, ir hasta el extremo de la "ausencia",

⁴⁴ M. Heidegger, *Holzwege*, *op. cit.*, p. 294.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 272.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ "Unheil als Unheil spürt uns das Heile. Heiles erwinkt rufend das Heilige. Heiliges bindet das Göttliche. Göttliches nähert den Gott", *ibid.*, p. 294.

⁴⁸ B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, *op. cit.*, p. 159. Véase también J. Greisch, "Hölderlin et le chemin vers le Sacré", en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, ed. de M. Haar, París, L'Herne, p. 409.

y, además, de la ausencia de todo “dios”, sea cual fuere el nombre dado: “Con la venida y el sacrificio de Cristo, ha comenzado, para la experiencia historial de Hölderlin, el fin del día de los dioses. Es el atardecer. Desde que los ‘tres aliados sustanciales’, Hércules, Dionisio y Cristo, han abandonado el mundo, el atardecer de esta era decae hacia la noche”.⁴⁹ Hölderlin anuncia que la Salvación, si debe advenir, no puede surgir más que del peligro mismo: “Allí donde está el peligro / Crece también lo que salva”.⁵⁰ Este famoso verso constituye, según Heidegger, algo distinto a un programa y mucho más que ello: es huella de un “giro”⁵¹ que el mundo debe tomar. De este modo, la lectura de “Como en un día de fiesta” da a entender la relación del poema con la dimensión de la salvación, lo que “Hölderlin nombra como ‘Naturaleza’”.⁵² La naturaleza designa, en conformidad con la etimología de la “φύσις”,⁵³ el “nacimiento de todo lo que viene al mundo y el devenir-mundo del mundo mismo [...]”. Ella contiene todo lo que hay de divino en el mundo”.⁵⁴ En este sentido, ella no es objeto de dominio humano sino fuente de la que brota toda presencia. Sólo en su cercanía el hombre accede a una existencia abierta en el espacio de lo Sagrado. El canto de los poetas, puesto que nombra *propiamente* al mundo en su verdad de surgimiento original y reclama el despertar de la naturaleza, nos habla de la luz, de nuestra salvación:

Invisible a la luz, tanto tiempo esperada, tanto tiempo retenida;
la Naturaleza misma golpea ahora las puertas de la palabra. La
Naturaleza y la palabra se despiertan una a la otra con un mismo
despertar y en un mismo tumulto: la movilización de un mundo

⁴⁹ M. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 248.

⁵⁰ “Wo aber die Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch”, *ibid.*, p. 273.

⁵¹ *Ibid.*, p. 250.

⁵² M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, en GA 4, p. 51 [trad. esp.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2005].

⁵³ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁴ H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, op. cit., p. 42.

y el choque de las palabras que deciden. En efecto, inocente y guerrera, la palabra inicial de los poetas forja y fuerza a la Naturaleza, que ya la presiona y la solicita.⁵⁵

Al comprometer de este modo al pensamiento en la meditación “natural” y por lo tanto “sacral”, será posible captar los signos de la venida del Dios: “Lo Sagrado no es sagrado porque divino; porque según su orden es sagrado, lo divino es divino”.⁵⁶ Todo contrasentido es imposible aquí: lo sagrado no remite a una esfera de otro lugar, separado de un cotidiano profano: es aquello en lo cual lo divino se manifiesta. Sin embargo, la experiencia de lo sagrado y de lo divino no es aún la de dios: “Lo Sagrado, es cierto, aparece. Pero el dios permanece lejano”.⁵⁷ El hecho de que el dios sea aún lejano o que aún estemos alejados de él no hipoteca su advenimiento, pues el camino mismo no podría prejuzgar acerca de un tal advenimiento. Se trata de “mantenerse abierto para la venida o la defeción del dios”.⁵⁸ Esta apertura no es ella misma llamada; se deja reivindicar por la llamada... apertura abismal en la cual el decir poético es anticipado por la presencia: “El decir poético es un ser de presencia en cercanía del dios [...] y con relación a él. El carácter de presencia sugiere un ser disponible sin más, sin desear nada, sin contar con un éxito. Ser presente en la cercanía de [...]: es dejarse decir en toda pureza el presente del dios”.⁵⁹ De allí, nuevamente Hölderlin: “En mi opinión, es el poeta quien hace signo en dirección del futuro, es el poeta quien espera al dios”.⁶⁰

⁵⁵ H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, op. cit., p. 42.

⁵⁶ GA 4, p. 59.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁸ “Antwort – M. Heidegger im Gespräch”, en *Der Spiegel* [1976], Neske, 1988, p. 101 [trad. esp.: “Entrevista del *Spiegel*: Conversación de *Spiegel* con M. Heidegger”, en *Escritos sobre la universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1996].

⁵⁹ M. Heidegger, “Phänomenologie und Theologie” (Anhang), en *Wegmarken*, op. cit., p. 78 [trad. esp.: “Fenomenología y teología”, en *Hitos*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

⁶⁰ “Antwort – M. Heidegger im Gespräch”, op. cit., p. 106.

b. *El silencio de la espera*

Por lo tanto, el pensar está invitado a la espera y a la disponibilidad silenciosas: sólo ellas pueden marcar la deferencia para el Ser en su misterio. Lejos de una opción por el "indiferentismo",⁶¹ el silencio remite en su conjunto a una actitud de *reserva interior*: "Quienquiera que tenga de la teología, sea ésta cristiana o filosófica, un conocimiento directo obtenido allí donde ella se halla plenamente desarrollada, prefiere hoy callar, cuando aborda el dominio del pensamiento concerniente a Dios".⁶² Remite también al acuerdo de un *pensamiento del Ser*: "Llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el Ser".⁶³ Heidegger insiste: está fuera de discusión, no es posible disponer de un motivo o una caracterización del dios. A la manera de Protágoras, contra Platón y Aristóteles, debe rechazarse todo contenido de designación objetiva: "En cuanto a los dioses, no me hallo en condiciones de ninguna consideración con respecto a que ellos sean o no, ni a cómo serían en su aspecto".⁶⁴ Tenaz rigor que impide atravesar los "límites [...] fijados al pensamiento en tanto pensamiento",⁶⁵ y circunspección frente a las amenazas de equívocos.⁶⁶

La espera silenciosa brota así de una doble decisión. Por una parte, se trata de mantener una noción de Dios acorde a su divinidad. Al comentar el poema "Germania", de Hölderlin, Heidegger escribe:

⁶¹ M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", *op. cit.*, p. 348.

⁶² M. Heidegger, *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 51.

⁶³ M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, 6ª ed., Pfullingen, Neske, 1986, p. 7 [trad. esp.: "De la experiencia del pensar", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. xx, núm. 56, Madrid, 1954].

⁶⁴ Heidegger cita y traduce aquí Protágoras B, 4: "Über die Götter freilich etwas zu wissen [...] bin ich nicht imstande, weder dass sie sind, noch dass sie nicht sind, noch wie sie sind in ihrem Aussehen", *Holzwege*, *op. cit.*, p. 97.

⁶⁵ M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", *op. cit.*, p. 348.

⁶⁶ "Nuestras lenguas occidentales, cada una a su manera, son lenguajes del pensamiento metafísico", M. Heidegger, *Identität und Differenz*, *op. cit.*, p. 72.

El duelo sagrado está resuelto a renunciar a los dioses antiguos, pero, al hacer esto, ¿qué otra cosa desearía el corazón en duelo sino, al abandonar a los dioses, salvaguardar intacta su divinidad, y, de este modo, a través de un renunciamiento saludable a los dioses lejanos, mantenerse en la proximidad de su divinidad? El hecho de que ya no esté permitido invocar a los antiguos dioses, la voluntad de resignarse al renunciamiento, qué otra cosa es sino –y no es otra cosa– la única posibilidad de permanecer resueltamente disponible para la espera de lo divino.⁶⁷

Una disposición de este tipo no solamente no tiene nada de atea, sino que, más aún, es a partir de ella que pueden ser identificados los ateísmos más disimulados:

Aquel que dice con seriedad: “Dios ha muerto” y juega su vida en ello, como Nietzsche, no es un a-teo. Aquellos que manipulan a su dios y lo utilizan como una navaja son los únicos que le creen. Cuando se pierde su navaja, él ya no está allí. Pero perder su dios significa otra cosa –y no solamente porque el dios y la navaja son cosas de naturaleza diferente–. El ateísmo es pues algo muy particular, pues mucha gente, que permanece prisionera de una confesión tradicional que nunca los ha conmovido porque han disfrutado demasiado de sus comodidades y habilidades, es más atea que los grandes desconfiados. El renunciamiento forzado a los antiguos dioses y la resistencia de este renunciamiento constituyen la *salvaguarda* de su divinidad.

En otro texto, escrito en 1959, bastante poco conocido pero sorprendente, Heidegger escribe:

No olvidemos demasiado pronto la palabra de Nietzsche del año 1886: “La refutación de Dios –en realidad sólo es refutado el dios

⁶⁷ M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen. “Germanien” und “Der Rhein”*, en GA 39, p. 95.

moral— significa para el pensamiento meditativo lo siguiente: el Dios pensado como valor, aun el más grande, no es un Dios. Por lo tanto Dios no ha muerto, pues su divinidad vive. Ella se halla incluso más próxima al pensamiento que a la fe.⁶⁸

Si el diagnóstico de la “muerte de Dios” remite al destino de Occidente, en verdad nunca es más que la muerte de “un” dios, el de la metafísica y el de la fe; él deja abierto el espacio de un divino auténtico.

Por otra parte, se trata de remitir al hombre a la condición real del pensar. Es en el silencio donde el pensar experimenta la ausencia de Dios; desde el seno del mundo, interroga al Ser entre el “ya no” y el “aún no” del dios:

Que nos falten Dios y lo divino: ésa es propiamente una ausencia. Pero la ausencia no es nada; ella es la presencia —de la que precisamente es necesario apropiarse en primer lugar— de la plenitud oculta de lo que ha sido y que, reunido de este modo, es: lo divino en los griegos, en los profetas judíos, en la predicación de Jesús. Este “ya... no” es en sí mismo un “aún... no”, el de lavenida velada de su ser inagotable.⁶⁹

En el espacio de la espera vigilante, allí donde la sombra ha cubierto el sentido del mundo y donde el peligro es inminente, corresponde al poeta ser meditativo, para que sea posible preguntarse, según la fórmula de J. Beaufret, ya no “si algún dios es capaz de ser, sino ‘si el ser, una vez más, será capaz de un dios’”.⁷⁰ A la escucha, el poeta se mantiene como el “que vela el pasaje silencioso del último dios”.⁷¹

⁶⁸ M. Heidegger, “Aufzeichnungen aus der Werkstatt”, en *Neue Zürcher Zeitung*, t. 180, 27 de septiembre de 1989, Zúrich, p. 152; reproducido en *Denkerfahrten*, pp. 85 y 86.

⁶⁹ M. Heidegger, “Lettre du 18 juin à un jeune étudiant”, en *Vorträge und Aufsätze* (post-scriptum), *op. cit.*, p. 183.

⁷⁰ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. III, París, Minuit, 1973, p. 105.

⁷¹ M. Heidegger, *Beiträge zur philosophie (Vom Ereignis)*, en *GA 65*, § 6, p. 23.

3. "El último dios"

En el penúltimo capítulo de *Aportes a la filosofía*, Heidegger dedica un desarrollo considerablemente largo a lo que denomina "el último dios" (*der letzte Gott*). El conjunto discursivo al cual pertenece está compuesto a la manera de una "fuga",⁷² cuyos seis movimientos son reunidos desde el primer párrafo:

Lo que será dicho es cuestionado y pensado en el *interludio* del primero y del otro comienzo, a partir de la *entonación* del *Seyn* en el desamparo del abandono del ser, en favor del *salto* hacia el ser, en el objetivo de la *fundación* de su verdad como preparación del *pueblo por venir* del *último dios*.⁷³

El propósito sólo puede ser "no sistemático",⁷⁴ puesto que tiene lugar en el movimiento del pensamiento de lo *Ereignis*; es a partir de dicho pensamiento y en él que está implicado el pensamiento del "último dios": "En la dirección de la verdad del *Seyn*, en lo *Ereignis* en tanto *Ereignis*, se oculta el último dios".⁷⁵ "Ser" es en lo sucesivo escrito en la ortografía del viejo alemán –*Seyn*–, a fin de evitar toda confusión con la ontología clásica, y para designar sin equívoco la difusión sin fondo del ser como tiempo. El hecho de que el pensamiento del *Seyn* esté abierto a lo que se llama "dios" se entiende a partir del concepto renovado de trascendencia.

a. Otra trascendencia

En nuestros espíritus, dice Heidegger, la trascendencia se halla inmediatamente referida a la esfera cristiana: "Lo Trascendente

⁷² GA 65, p. 4.

⁷³ *Ibid.*, p. 7. Los subrayados son nuestros.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 24.

(también llamado de manera inexacta *la Trascendencia*) es el Dios del cristianismo", tributarios como somos de "la larga cristianización de Dios". Si el destino de lo divino y del dios debe ser separado del dominio cristiano, no es en virtud de una operación de sustitución tal como la practica, por ejemplo, la ideología del *Volk* alemán: en el lugar y la ubicación de la trascendencia cristiana, "el *Pueblo* mismo es antepuesto como fin y proyecto de toda la historia".⁷⁶ Una operación de este tipo bien puede ser "anti-cristiana"; sin embargo, ella no es "a-cristiana". Según una tercera acepción, "lo Trascendente es [...] una *Idea*, un *Valor* o un *Sentido*";⁷⁷ pero, aun allí, está subordinado al principio de la *Weltanschauung* (visión del mundo) que apunta a rendir cuenta del ente.

Ahora bien, el acceso a la verdadera trascendencia sólo es posible en una disposición a la cual Heidegger da el extraño nombre de *Zwischen* (intervalo, entre-dos): "Este 'intervalo' no es la 'trascendencia' en la relación con el hombre, sino toda apertura a la cual el hombre pertenece en tanto fundador y pastor, y en la cual surge como *Da-sein*: es el *Seyn* mismo".⁷⁸ El respeto a la trascendencia implica, pues, lo siguiente: no hay relación hombre-dios sino en la difusión original y originalmente posibilitante de lo *Ereignis*; "Lo *Ereignis* confía a Dios al hombre y apropia a éste a Dios".⁷⁹ No es Dios quien determina el mundo y el hombre, sino lo *Ereignis*, que *opera como lugar* de apertura original donde se posibilita el encuentro entre el hombre y dios. ¿Cómo comprenderlo? Precisando el alcance de lo que Heidegger llama el "salto".

El punto delicado consiste en evitar la asociación de este vocablo con una subjetividad en proyecto, o con un pensamiento trascendental a la manera kantiana de la "condición trascendental",⁸⁰ éstos serían sendos retornos a la determinación onto-teológica de

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 447 y 448.

la metafísica tradicional. El título del § 265 dice: “El pensar-primero del *Seyn*”;⁸¹ si hay “otro comienzo del pensamiento”, es a partir del otro pensar, comenzado en el *Seyn*; y si hay “proyecto”, lo hay como “proyecto del ser [...] lanzado sólo por el ser mismo”.⁸² El “salto” no evoca una decisión subjetiva, sino que remite “al pleno despliegue del proyecto de la verdad del *Seyn*”.⁸³ De este modo, el nuevo concepto de “trascendencia” se moviliza contra dos figuras fundamentales, legadas por la historia del pensamiento occidental: por una parte, una trascendencia que puede ser llamada, en la línea heideggeriana, “meta-fundamento”, y que caracteriza a las versiones cristiana, nacionalista e ideológica; por otra parte, una trascendencia que puede ser llamada “auto-fundamento”, y que caracteriza a las versiones cartesiana y kantiana. El fundamento “meta” y el fundamento “auto” remiten la trascendencia a una región *no marcada historialmente*: éste es su límite común, que no hace justicia al impulso temporal del *Seyn*. Por lo tanto, el Da-sein está convocado a otro gesto, gesto en el cual, al retornar al *Seyn*, retorna a sí mismo.

En el § 168 de los *Aportes* pueden leerse estas dos secuencias, elocuentemente solidarias: “El Da-sein se dice del acontecimiento en lo Ereignis en tanto esencia del *Seyn*. Pero sólo en el fondo del Da-sein el *Seyn* viene a la verdad”.⁸⁴ De este modo, se precisa la significación del vocablo *zwischen*: no se trata de un lugar mediador, suerte de “cámara” que el hombre debería abandonar para alcanzar la trascendencia, sino de un momento que pertenece al *Dasein* y que es el de su abandono a su ser y al ser. Es este momento el que requiere el *Dasein*, a la vez como “buscador del *Seyn* –es decir, de lo Ereignis”, como “pastor de la verdad del ser” y como “el que vela el paso silencioso del último dios”.⁸⁵ *Buscador*,

⁸¹ GA 65, p. 456.

⁸² *Ibid.*, p. 447.

⁸³ *Ibid.*, p. 239.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 293.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 294.

pastor y *velador*: esta triple determinación del *Dasein* no consiste en una decisión subjetiva –“El *Seyn* no es un poder del *sujeto*, sino que el *Da-sein*, en tanto superación de toda subjetividad, se origina en la difusión del *Seyn*”–;⁸⁶ ella se inscribe en el “giro” por el cual el *Dasein*, en lo sucesivo liberado de su propio poder, se pregunta por la correspondencia al *Seyn*.

Se alcanza aquí un nuevo umbral de la reasunción heideggeriana del concepto clásico de trascendencia. El ser es el que se devela como trascendente al *Dasein*: tal es lo originario de lo *Ereignis*, en lo cual el *Dasein* está convocado a buscar el ser, a cuidar su verdad y a velar el posible sobrevenir del último dios.

b. Lo “totalmente otro”

El tratamiento aplicado a la noción de trascendencia hace honor al proyecto de un pensamiento atendido a la donación original ser-tiempo como la convocatoria del dios en el último motivo de la “fuga” de los *Aportes* puede al menos sorprender, pues no se trata solamente de lo divino y de los dioses, sino del dios en su unicidad. ¿Cómo viene al pensamiento la idea de *un* dios?

La expresión *der letzte Gott*, forjada por Heidegger, debe entenderse en primer lugar como eco del “último hombre” nietzscheano del *Zarathustra*, el hombre más feo que grita, con dolor, la muerte del Dios asesinado.⁸⁷ Si se tiene en cuenta el conjunto de los *Aportes*, puede verse hasta qué punto el diagnóstico, trasladado a la época actual –desamparo, abandono, desencanto– está inspirado por el pensamiento nietzscheano del *nihilismo*. Heidegger integra, no obstante, una noción nueva: la “manipulación” (*Machenschaft*). Con

⁸⁶ *Ibid.*, p. 303.

⁸⁷ F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, prólogo, p. 5 [trad. esp.: *Así habló Zarathustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2011]. Véase J. Greisch, “Bulletin de philosophie herméneutique. Comprendre et interpréter”, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 76, París, abril de 1992, p. 628.

ella expresa las características de la dominación técnica y calculadora de nuestra civilización: voluntad de mando y de dominio, posesión del ente, esclavitud del hombre.⁸⁸ Es precisamente contra el nihilismo que debe ser repensada la proximidad de la trascendencia y del dios. La segunda figura que se perfila en el trasfondo de esta misma obra es la de Hölderlin. En el comienzo del capítulo de conclusión, "Das Seyn", Heidegger escribe: "La determinación historial de la filosofía consiste en el conocimiento de la necesidad de trabajar en la escucha de la palabra de Hölderlin".⁸⁹ En la escucha de esta palabra, puede comenzar un nuevo reencuentro entre el hombre y el dios, y finalmente puede ser honrada la cuestión del sentido del ser (*Seyn*) como *Ereignis*.

El tema del "último dios" aparece con más claridad reubicado junto a dos figuras de Nietzsche y de Hölderlin. Heidegger no anexa a su pensamiento un "objeto" de la historia de las ideas y de las creencias, tal como un sistema filosófico se vuelve capaz de digerir los datos de la historia en sus diferentes formas epocales. Este tema debería entenderse menos aún como una suerte de residual incontrolado del motivo del "fundamento". Sólo es inteligible en la medida en que tomar en serio la historia del *Seyn* reconduce el vocabulario y la temática, hasta allí religiosos y cristianos, a su gramática original, y hace aparecer al mismo tiempo su plena verdad.

La relación de la "fe" con la verdad se halla allí reconfigurada. En su acepción tradicional, dice Heidegger, "fe" significa "tener por verdadero" (*das Für-wahr-halten*); pero se trata allí de una "apropiación de lo verdadero"⁹⁰ cuyo movimiento consiste en liberarse de todo saber. Ahora bien, existe una fe más "originaria" que la religiosa, y que, lejos de anexas el saber o de acomodarse a él, se mantiene en él y procede de él: "Este saber no es de ninguna manera simplemente un 'tener por verdadero' o un 'verdadero' superior, sino que es originariamente el 'mantenerse-en-la-esen-

⁸⁸ GA 65, pp. 126-128.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 422.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 368.

cia-de-la-verdad”⁹¹. Un *saber* de este tipo puede ser calificado legítimamente como “fe”. Puesto que se ejerce en el ámbito del *Seyn*, se trata entonces de una fe inscripta en la economía de la cuestión conducida por el *Seyn*. A la inversa de una “garantía fabricada por sí misma”, la fe “es, antes bien, el mantenimiento en la decisión más extrema”.⁹² La operación tenaz que lleva a cabo Heidegger consiste en repatriar el ejercicio de la fe al ámbito del acto que “sabe” y busca saber, ya no, sin embargo, a la manera según la cual se esfuerza en hacerlo Hegel con el motivo del “Pensamiento absoluto”,⁹³ pues es su común originariedad en la verdad del *Seyn* la que funda el acuerdo de la *fe* y el *saber*: allí donde se pregunta, no se hace otra cosa que creer:

Los que preguntan de esta manera son los creyentes originarios y propiamente dichos, es decir, aquellos que toman fundamentalmente con seriedad la “verdad” misma y no solamente lo verdadero, que remiten a la decisión la cuestión acerca de si la esencia de la verdad se presenta y si esta presentación es nuestra, de nosotros los sabios, los creyentes, los que actuamos, de nosotros los creadores, en síntesis, los historiadores que resistimos y caminamos.⁹⁴

Como se ve, el movimiento del “último dios” no coincide con el acto de creencia en una determinación “caída del cielo”, una suerte de cerco asegurado por una exterioridad oprimente. No indica tampoco el término de una serie de figuras divinas, la marca de una nueva “época” del Absoluto o la última etapa de la historia metafísica. No: “el último se sustrae a toda enumeración”,⁹⁵ el “último” no es el “fin”: “Der Gott ist nicht das Ende”; “Der letzte

⁹¹ *Ibid.*, p. 369.

⁹² *Ibid.*, p. 370.

⁹³ M. Heidegger, *Questions 1*, París, Gallimard, 1990, pp. 277-288.

⁹⁴ GA 65, p. 369.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 405.

Gott ist kein Ende";⁹⁶ por el contrario, él es él mismo "el otro comienzo de la posibilidad inconmensurable de nuestra historia".⁹⁷

Un "comienzo" de este tipo no puede dejar de combatir lo que todavía obstaculiza su venida: en primer lugar, el Dios cristiano. El epígrafe del capítulo VII de los *Aportes* dice programáticamente, a propósito del "último dios": "Lo totalmente otro opuesto a todos los que han sido, en particular opuesto al Dios cristiano".⁹⁸ El combate no debería tomar el cariz de una simple oposición. El último dios, a la manera de las "trascendencias" de sustitución (pueblo, valor o sentido), sería entonces, y a su vez, "anti-cristiano", no "a-cristiano"; no asume las diversas figuras de los dioses huidos; no se ubica por encima de ellos, sino que se presenta en lo originario de lo *Ereignis*. No hay un originario más originario que lo *Ereignis*, pues para el pensamiento que piensa la verdad del *Seyn* no existe perspectiva más "abismal" que el abismo de lo originario de donde surge la historia. Por lo tanto, si el dios sobreviene en lo originario, se trata de lo originario de lo *Ereignis*, y no puede ser de otra manera. No es término final, ni primero de serie: el "último dios" indica el ser-dios más pensable, en su correspondencia con la trascendencia del ser. Coincide con la decisión que eleva hasta su punto más alto "la esencia de la unicidad del ser-dios".⁹⁹

En este sentido profundo, el "último dios" no es una alternativa respecto del dios cristiano; no se presenta como un nuevo dios opuesto a los antiguos. Es más nuevo que los nuevos dioses en tanto más antiguo, y viceversa. No obstante, se declaran dos combates de naturaleza diferente: el primero contra el Dios cristiano, pero que equivale a marcar la radical alteridad de lo originario trascendental; el segundo contra las opciones existenciales

⁹⁶ GA 65, respectivamente pp. 411 y 416.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 411.

⁹⁸ "Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen", *ibid.*, p. 403.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 406.

y las instituciones que la fe en el Dios cristiano ha inspirado: no es "en lo vivido *personal* ni en lo vivido de *masas* que Dios aún se manifiesta, sino, antes bien, en el espacio sin fondo del *Seyn* mismo. Ninguna de las *iglesias* puede pues constituir la preparación esencial para la reunión del hombre en el ámbito del *Seyn*".¹⁰⁰ Resultará sorprendente, y con razón, la modalidad polémica y casi violenta del propósito. Ella se entiende a partir del capítulo vi inmediatamente precedente, titulado "Los Ad-venientes" (*die Zu-künftigen*). ¿De qué se trata? Nada menos que de un "pueblo" constituido en la "disposición fundamental" a la trascendencia originaria: "Los Ad-venientes están dispuestos en ella y de este modo están acordados en la disposición del último dios".¹⁰¹ La constitución de un pueblo como ése resulta de una urgencia que hace sonar la "hora" —"Nuestra hora es la época del ocaso"—¹⁰² y que convoca a una tarea: devenir "los abanderados de la verdad del *Seyn*", hacerse "los instrumentos silenciosos del silencio más silencioso";¹⁰³ en una palabra, "los Ad-venientes del último dios".¹⁰⁴ El sentido de la misión conferida de este modo impide toda asimilación de este "pueblo" al pueblo alemán o a un pueblo eclesial. Sus fronteras están en otro lugar: allí donde se separan la llamada del *Seyn* y el dominio de la onto-teología, cuya perennidad aseguran poderosamente el cristianismo y sus instituciones. Por el momento, en esta "hora", el pueblo de la verdad del *Seyn* es un pueblo pequeño: "Los Ad-venientes son ya hoy un pequeño número".¹⁰⁵ ¿Debe leerse en este propósito militante la determinación de un hombre de madurez, que busca volcar en una organización comunitaria sus intuiciones místicas? ¿La utopía de un nuevo "fundador" que se apropia, disimulán-

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 416.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 396.

¹⁰² "*Unsere Stunde ist das Zeitalter des Untergangs*" (subrayado en el texto), *ibid.*, p. 397.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 395.

¹⁰⁴ "*Die Zukünftigen des letzten Gottes*", *ibid.*, p. 399.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 400.

dolo, del símbolo del "Pueblo, pequeño resto de Israel"? Tal lectura implicaría una lectura "calcada" del camino heideggeriano que no haría justicia a lo que Heidegger llama las "delimitaciones nuevas" del pensamiento.

§ 8. LAS "NUEVAS DELIMITACIONES"

No obstante las clarificaciones aportadas por Heidegger, es preciso marcar lo que puede inducir a confusión y conducir a tentación: ¡su vocabulario! La memoria de una civilización que ha recibido la impronta del cristianismo pero también del judaísmo ¿puede evitar percibir su bien propio en esta tematización del dios? Si la tentación obra, se perfila una superposición de lenguajes, el de Heidegger y el de una teología fundamental. De este modo, la "Revelación" indicaría:

*La comunicación de un mensaje / el "Kerigma"
que, en el corazón de la noche sagrada, / la "noche mística"
es recibido a través de los signos de la permanencia de los dioses / los
"signos del Reino de Dios"
por poetas, Ángeles, sacerdotes consagrados / los "profetas"
por la pequeña comunidad de los "ad-vinientes" / el "pequeño resto"
del "pueblo de la alianza"
los cuales, con su canto sagrado / la "liturgia de las Horas"
advienten / "dan testimonio"
en este mundo de desamparo / "caída".
Por ellos, es posible una salvación, cuyos intérpretes son los pensadores,
/ los "teólogos"
que reclama un giro / una "conversión"
entre el "ya no" y el "aún no" / entre "la Ascensión" y el "Retorno".
Ha llegado pues el tiempo de la vigilia / de la "espera"
de un dios que nos puede salvar / de un "Mesías".
Este tiempo es el de lo Ereignis / del "Espíritu Santo"
que prepara la escatología del Ser / la "Parusía de la Creación".*

La superposición establecida de este modo se hace aún más sugestiva cuando aparece la estructura de recitado: *Original / Caída / Luz / Salvación*. Esta estructura pertenece a toda religión de salvación, pero sobre todo al judaísmo y al cristianismo. En este caso, la mañana griega se presentaría como el otro nombre del original "edénico"; el reino de la onto-teología y de la técnica, como el otro nombre del reino del "pecado"; el canto del poeta, como el otro nombre del presagio mesiánico y de la salvación; finalmente, el día de la fiesta como el del mundo del "Apocalipsis". La tipología de los actores que corroboran este relato parece corresponder del mismo modo a una operación de lectura de este tipo: 1) los presocráticos; 2) la metafísica de los griegos hasta Nietzsche; 3) los poetas y Heidegger mismo; 4) ¡los discípulos de Heidegger!

Pero por seductora que parezca, esta superposición no coincide en absoluto con la radicalidad de lo que permiten pensar los textos de Heidegger. En el marco del Seminario de Zúrich (1951), dirigiéndose a un grupo de estudiantes, Heidegger decía:

Ser y Dios no son idénticos, y nunca intentaría pensar la esencia de Dios por medio del ser. Algunos de vosotros quizá sepan que provengo de la teología, que siempre conservo un viejo amor por ella, y que entiendo algo de ella. Aun si tuviera que poner por escrito una teología —a lo cual me siento tentado en ocasiones— el término "ser" no podría intervenir allí en ningún caso. La fe no necesita del pensamiento del ser. Cuando recurre a él, ya no es más fe. Esto es lo que Lutero ha comprendido. Aun en el interior de su propia Iglesia, esto parece haber sido olvidado. No puedo ser más que reservado ante toda tentativa de emplear el ser para determinar teológicamente aquello en lo cual Dios es Dios. Aquí no hay nada que esperar del ser. Creo que el ser nunca puede ser pensado en la raíz y como esencia de Dios; pero que, sin embargo, la experiencia de Dios y de su manifestación, en tanto ésta pueda encontrarse con el hombre, fulgura en la dimensión del ser, lo cual no significa de ninguna manera que el ser pueda tener el sentido de un predicado posible para Dios. En este punto,

sería preciso establecer distinciones y delimitaciones totalmente nuevas.¹⁰⁶

Si deben establecerse “distinciones” y “delimitaciones nuevas”, esto sólo puede hacerse en el interior de un movimiento exploratorio que transcurre en lo que él plantea y se afirma en aquello a lo cual remite. Deben examinarse aquí tres tipos de referencias: la del lenguaje del ser, cuando se trata de “decir dios”; la del lenguaje teológico, cuando se trata de “pensar”, y finalmente la del binomio “Revelación-Creación”, cuando se trata de “esperar” al dios.

1. Dios en el ser

Cuando en el Seminario de invierno 1956-1957, dedicado a la *Ciencia de la lógica* de Hegel, Heidegger pregunta: “¿Cómo entra Dios en la filosofía?”, responde: “como *Causa sui*”.¹⁰⁷ “Dios” es convocado en el requerimiento metafísico donde el ente se pregunta por su ser-fondo. ¿Cómo entender conforme con ello la tematización, en los *Aportes a la filosofía*, de la venida del dios a partir (*vom*) del *Sein* y de lo *Ereignis*? Heidegger precisa:

Ante todo, el rechazo del ser a los dioses no significa sino lo siguiente: el Ser no tiene lugar *más allá* de los dioses, pero éstos tampoco tienen lugar *más allá* del Ser. No obstante, *los dioses* necesitan del *Sein*, y es con ellos que se dice la exhortación de la esencia del *Sein*. Los dioses necesitan del *Sein*, no como su propiedad, sino que en él mismo encuentran una *condición*.¹⁰⁸

¹⁰⁶ M. Heidegger, “Seminaire de Zurich”, acta y trad. de F. Fédier, en *POÉSIE*, núm. 13, París, Belin, 1980, p. 60.

¹⁰⁷ M. Heidegger, “La constitution onto-theo-logique de la métaphysique”, en *Questions I*, *op. cit.*, pp. 290 y 306 [trad. esp.: “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990].

¹⁰⁸ GA 65, p. 438.

No es posible ningún malentendido. Heidegger escribe en repetidas ocasiones: "El dios necesita del *Seyn*". El dios viene en el *Seyn* comprendido como *Ereignis*; pero no viene como la última palabra del Ser. Todo lo que aquí podría sugerir una nueva "metafísica del Éxodo" sería puro contrasentido; pensar al dios en las categorías ontológicas siempre vuelve a conducir, según Heidegger, a la esfera metafísica tradicional: "En la reflexión metafísica, el dios debe ser representado como Ser más grande, como el primer fundamento, la Causa de los entes, como el In-condicionado, el In-finito, el Absoluto".¹⁰⁹ Ahora bien, el dios por venir no podría sufrir la menor absorción de su divinidad. El hecho de que tenga "necesidad del ser" se comprende, pues, sólo en la elucidación del concepto heideggeriano de "trascendencia": este concepto no es un meta-fundamento divino ni un auto-fundamento subjetivo: indica la travesía de la finitud temporal del Ser. Si "los dioses" o "el dios" requieren del *Seyn*, ello sólo es en tanto advienen al Da-sein: tal "requerir" nace de la necesidad misma del encuentro del dios en el ámbito de la finitud del Da-sein, que no es otra que la finitud del *Seyn*. Entonces y sólo entonces puede ser entendida, en las delimitaciones nuevas, la relación entre el dios y el ser.

2. La fe y la teología excluidas

Numerosos textos podrían dar a entender que Heidegger busca una adecuación posible entre el lenguaje y la cuestión teológica. ¿Acaso no declara en el Seminario de Zúrich que "se siente tentado" a hacer teología?¹¹⁰ En la conferencia titulada "Algunas indicaciones sobre puntos de vista principales del coloquio teológico consagrado al 'Problema de un pensamiento y de un lenguaje no objetivantes en la teología de hoy'",¹¹¹ ¿acaso no invita Heidegger a la teología a tomar

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ M. Heidegger, "Seminaire de Zurich", *op. cit.*, p. 60.

¹¹¹ M. Heidegger, *Wegmarken*, *op. cit.*, pp. 68-78.

conciencia “finalmente y de manera resuelta de la necesidad de su tarea principal, es decir, la de no asumir las categorías de su pensamiento y la manera de su lenguaje a partir de la filosofía y de las ciencias tomándolas de ellas, sino, como corresponde, pensar y hablar a partir de la fe y para ella?”.¹¹² La teología debe hablar un lenguaje diferente al de las ciencias y de la técnica, un lenguaje “no objetivante”. ¿Pero qué es objetivar? Es establecer algo como un objeto y “sólo representarlo de esa manera”.¹¹³ A la inversa, pensar consiste en una actitud de receptividad frente a la donación de lo que se muestra y al modo según el cual se muestra. El pensar se deja llevar por el decir original: es “el lenguaje que ‘tiene’ al hombre” pero sólo “en la medida en que él pertenece al lenguaje”.¹¹⁴ Heidegger no responde a la pregunta acerca de si la teología es apta para un lenguaje de este tipo, sino que determina el marco de una eventual respuesta. 1) La cuestión consiste en “saber si la teología puede aún ser una ciencia, dado que, según toda probabilidad, no le está permitido ser una ciencia”.¹¹⁵ A partir de la conferencia de 1927, en la cual la teología era denominada “ciencia positiva de la fe”, ¿hay retorno en la posición? El propósito era, en ese momento, caracterizar la teología en su tarea de llevar la fe al discurso conceptual. Esta tarea pertenece también a la “teología de hoy”. Si la “cientificidad” designa un ejercicio de objetivación a la manera de las ciencias de la naturaleza, su aplicación a la teología debe ser rechazada. Pero “probablemente” éste no es el caso. 2) Heidegger indica un lenguaje donde el pensamiento no objetiva, sino que recibe lo que se muestra como una donación, la poesía: “La poesía [...] es un decir pensante”.¹¹⁶ La cuestión inicial de la conferencia de 1964 trataba acerca de la capacidad de la teología para hablar un lenguaje no objetivante; pero sólo la poesía piensa en el lenguaje que corresponde al Ser. El decir pen-

¹¹² M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 69.

¹¹³ *Ibid.*, p. 72.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 75.

sante del ser es el del poeta, no es el del teólogo: por lo tanto, no debe esperarse de la reflexión heideggeriana una suerte de condición previa para una futura búsqueda desde el lenguaje teológico. Allí donde el poeta tiene su lugar, es decir, en la cuestión esencial del ser, la teología no se halla consigo misma.

Con la triple descalificación: 1) del cristianismo como *Weltanschauung*, “principal responsable” del “vacío con relación a Dios y a los dioses”;¹¹⁷ 2) de la teología como metafísica, y 3) del lenguaje teológico ante la “cuestión del pensamiento”, Heidegger se despide definitivamente de la fe cristiana. Ciertamente, numerosas formulaciones parecen indicar lo contrario:

Una vida cristiana no tiene forzosamente necesidad del cristianismo. Ésta es la razón por la cual un diálogo fundamental con el cristianismo no es en absoluto de ninguna manera una lucha contra lo que es cristiano, como tampoco una crítica de la teología constituye al mismo tiempo una crítica de la fe.¹¹⁸

Más adelante: “Esta falta de Dios, experimentada por Hölderlin, no niega sin embargo la persistencia de una relación cristiana con Dios en los individuos y en las Iglesias; él no juzga esta relación de manera despreciativa”.¹¹⁹ Más sorprendente resulta el propósito confiado a J. Beaufret un día del verano de 1960 en Todtnauberg:

La palabra del Evangelio –y por ello entendía la *Sinopsis*, aunque se trataba también de la *Johannes passion*, que seguía ese día con el texto griego– está mucho más próxima a la palabra griega que a la de los filósofos que, en la Edad Media, han intentado su interpretación gracias a un material de conceptos derivados y desviados del griego.¹²⁰

¹¹⁷ M. Heidegger, *Holzwege*, op. cit., p. 70.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 203.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 248.

¹²⁰ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. iv, op. cit., p. 59.

En realidad, lo que se presenta como un respeto moral a la pertenencia cristiana, como una expresión de la proximidad “fe evangélica-filosofía griega” y como una remisión metodológica de la teología a su lugar propio, encubre una descalificación aún mayor: al participar de la dimensión óntica en su referencia al Dios crucificado, la fe cristiana no puede desplegarse sobre el horizonte ontológico de la espera disponible del dios. En Hofgeismar, durante la sesión de diciembre de 1957 de la Académica Evangélica, Heidegger dice, sin equívocos:

Nada que pueda preparar o contribuir a determinar lo que ocurre en la fe y en la gracia puede cumplirse en el interior del pensamiento. Si la fe me interpelara de esa manera, cerraría mi estudio –ciertamente, en el interior de la dimensión de la fe aún se continúa pensando; ¡pero el pensamiento como tal ya no tiene tarea!–.¹²¹

Un frase del curso *¿Qué significa pensar?* dice de manera más categórica y lapidaria:

Este destino de nuestro ser occidental, histórico por destino, se muestra en que nuestra permanencia en el Mundo descansa en el Pensamiento, aun allí donde esta permanencia se determina por la Fe cristiana que no se deja fundar en ningún pensamiento, del cual por otra parte no tiene necesidad, en tanto es una Fe.¹²²

La fe en tanto tal ciertamente honra a Dios y se configura junto a él en el sacrificio y la alabanza, pero no recorre el camino al cual convoca el misterio del Ser. De allí una tercera referencia: la de la solidaridad tradicional entre “Revelación” y “Creación”.

¹²¹ Sesión de Hofgeismar. Texto citado en R. Kearney y J. O’Leary (eds.), *Heidegger et la question de Dieu*, trad. de J. Greisch, París, Grasset & Fasquelle, 1980, p. 335.

¹²² M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954, pp. 103 y 104 [trad. esp.: “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal, 1994].

3. La referencia al binomio "Revelación/Creación"

a. Más allá del teísmo y el ateísmo

Heidegger se niega con insistencia a restringir su propósito a la alternativa teísmo/ateísmo: "No sólo es precipitado, sino erróneo en su camino mismo, pretender que la interpretación de la esencia del hombre a partir de la relación de esta esencia a la verdad del ser sea un ateísmo".¹²³ Más adelante: "El pensamiento que señala la verdad del ser como lo que ha de ser pensado de ninguna manera pretendería haberse decidido en favor del teísmo. No puede ser teísta, ni tampoco ateo".¹²⁴ O también:

El último dios (*der letzte Gott*) [...] se halla fuera de toda determinación calculadora significada por los títulos "mono-teísmo", "pan-teísmo" y "a-teísmo". El "mono-teísmo" y todas las especies de "teísmo" sólo existen a partir de la apologética judeo-cristiana, que tiene a la metafísica como condición de su posibilidad de ser pensada. Con la muerte de este Dios, todos los teísmos se convierten en caducos.¹²⁵

De allí la pregunta planteada en la proximidad de Hölderlin: "¿Cuál es la medida que corresponde a la poesía? La deidad; en consecuencia, Dios. ¿Quién es Dios? Quizá esta pregunta aparece demasiado pronto. Comencemos, pues, por preguntar qué es lo que debe decirse de Dios. Y en primer lugar una única pregunta: '¿Qué es Dios?'"¹²⁶ La esencia de Dios no puede ser aprehendida inmediatamente en términos de "sujeto" o de "persona"; esta categoría de "persona" "deja escapar y oculta a la vez aquello que hace que la ex-sistencia histórico-ontológica despliegue su esen-

¹²³ M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", *op. cit.*, p. 347.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 348.

¹²⁵ GA 65, p. 411.

¹²⁶ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 199.

cia".¹²⁷ Aquí se llega al límite de las "corrientes personalistas" pero también al de "la interpretación fenomenológica de la personalidad", tal como es desarrollada en Husserl y Scheler –quienes no alcanzan a plantear "la cuestión del 'ser personal'".¹²⁸ En un párrafo de las *Aproximaciones a Hölderlin*, Heidegger, con respecto al dios, pasa de este modo, de manera muy elocuente, del "neutro" al "masculino", del *das* al *der*: "Sie bleibt als der Ursprung alles Freudigen *das* Freudigste. In diesem ereignet sich die reine Aufheiterung. Hier im 'Höchsten' wohnt 'der Hohe', der ist, wer er ist, als der 'vom Spiel heiliger Strahlen' Er-freute: *der* Freudige [Ella permanece, en tanto fuente de todo lo gozoso, como 'lo más gozoso'; en ello se produce la pura iluminación. Aquí, en lo 'más alto' habita 'el Alto', que es el que es en tanto 'reflejo en el juego de los rayos sagrados': el gozoso]".¹²⁹ ¿Cuál es este dios al que se le niega la calificación de "persona", pero que, en tanto "el más alto", es un "el"?

b. El dios "desconocido" más allá de la teología apofática

Numerosas locuciones parecen sugerir la idea de una proximidad del pensamiento de Heidegger con la teología de tipo apofática. De este modo, "el golpe más fuerte contra Dios no consiste en que Dios sea considerado como incognoscible".¹³⁰ O, en "El sendero": "Como dice el viejo maestro de lectura y de vida, Eckhart, Dios es verdaderamente Dios sólo en lo que su lenguaje no dice".¹³¹ En realidad, aquello a lo que Heidegger llama, siguiendo a Hölderlin, "El

¹²⁷ M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", *op. cit.*, p. 324.

¹²⁸ M. Heidegger, "Die Frage nach dem 'Personsein'", *Sein und Zeit*, § 10, p. 47 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

¹²⁹ M. Heidegger, *Erläuterungen...*, en GA 4, p. 15 (los subrayados son nuestros).

¹³⁰ M. Heidegger, *Holzwege*, *op. cit.*, p. 240.

¹³¹ M. Heidegger, "Der Feldweg", en *Denkerfahrten*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1983, p. 39 [trad. esp.: "El sendero", trad. de A. Leyte, en *Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 64, Barcelona, Anthropos, 1986].

Dios desconocido", debe ser entendido en un sentido completamente diferente: "La amistad, la pura amistad aún permanece, el hombre / ¿No está él mal aconsejado, si se mide con la divinidad? / ¿Dios no es desconocido? / ¿Es manifiesto como el cielo? Eso es más bien / Lo que creo. Tal es la medida del hombre".¹³² Contrariamente a lo que podrían sugerir las habituales referencias escriturarias de Heidegger, este "Dios desconocido" no tiene ninguna resonancia paulina: un dios venerado por los griegos, que ha permanecido oculto hasta el momento de la proclamación "kerigmática".¹³³ El dios de san Pablo se presenta como el eco de una su-puesta espera de los griegos; en tanto desconocido por el hombre, Dios se hace conocer para salvarlo: como tal, satisface la espera de lo humano más allá de su esperanza. Ahora bien, el verso de Hölderlin orienta en una dirección rigurosamente inversa. Comenta Heidegger: "La medida consiste en la manera según la cual Dios, que permanece desconocido, es *en tanto tal*, manifestado por el cielo. [...] De este modo, a través de la manifestación, el Dios desconocido aparece como el Desconocido. Esta aparición es la medida con la cual el hombre se mide".¹³⁴ *Lo desconocido* es la condición del dios con la cual el hombre debe medirse, "medida extraña, inquietante". Hölderlin se halla "desconcertado" por la siguiente pregunta: ¿de qué manera lo que es desconocido puede darse como medida? Pero, a la inversa: ¿cómo lo que se deja conocer puede permanecer como desconocido? El misterio de Dios no concierne pues al carácter inalcanzable de una morada particular: *se halla en el lugar mismo de su manifestación y de la posibilidad de su manifestación*: "¿Es manifiesto como el cielo? Eso es más bien lo

¹³² M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 194.

¹³³ Pablo en el Areópago de Atenas: "Atenienses, los considero, en todo sentido, como hombres casi demasiado religiosos. Cuando recorro vuestros caminos, mi mirada se posa en efecto, a menudo, en vuestros monumentos sagrados, y he descubierto, entre otros, un altar que llevaba esta inscripción: 'Al dios desconocido'. Lo que vosotros veneráis de esta manera sin conocerlo es lo que por mi parte vengo a anunciaros", Hechos de los Apóstoles 17, 23, *ТОВ*, p. 410.

¹³⁴ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., p. 197.

que creo". El hombre se mueve en la familiaridad del cielo; éste dice así al poeta la medida de la Divinidad, porque él habita a la vez "bajo el cielo" y "en esta tierra";¹³⁵ por lo tanto, se halla en el lugar mismo de la solidaridad, de la "compenetración". Para Heidegger, se trata de atenerse a lo que no se ha hecho presente con el Dios judío, el Dios cristiano, el Dios de la onto-teología, esto es, que el hombre se halla consigo mismo en el ser, donde él habita antes de todo advenimiento del dios. Si el dios debe advenir, debe presentarse en este habitar del hombre. El "dios" de Heidegger es esta presentación misma, este advenimiento extraño, radical alteridad en el seno del ser. Al poeta le corresponde indicar el lugar de la teofanía posible de Dios precisamente porque él habita poetizando el habitar original. El rechazo de todo dios metafísico libera el advenimiento de la divinidad: "El pensamiento-sin-dios que se siente obligado a abandonar al Dios de los filósofos, al Dios como *Causa sui*, está quizá más próximo a lo divino".¹³⁶ El "Dios desconocido" no cumple la menor función fundadora, ni siquiera la de la respuesta divina a la espera del hombre; se da allí donde el ser llama.

Por lo tanto, Heidegger elabora una noción completamente diferente de "Revelación". Para entenderla, necesitamos "distinciones y delimitaciones totalmente nuevas", pues lo que se niega no es el dios de los filósofos o de los creyentes —"En cierto nivel de profundidad", escribe H. Birault, "[la experiencia de lo divino, de la deidad original] no puede no ser común al dios de los filósofos y al dios de los cristianos"—,¹³⁷ sino la solidaridad, legada por la teología tradicional, entre "Revelación" y "Creación". El hecho de que Dios sea creador del cielo y de la tierra no constituye propiamente hablando una "Revelación" de Dios, sino una explicación de los entes. Su "Revelación" pertenece, en cambio, al descubri-

¹³⁵ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pp. 197 y 198.

¹³⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, op. cit., p. 71.

¹³⁷ H. Birault, "La foi et la pensée d'après Heidegger", en *Recherches et Débats*, cuaderno sobre "Philosophies chrétiennes", vol. 10, núm. 4, 1955, p. 132.

miento de la *Αλήθεια*: de este modo es “velado” y “esperado”. El advenimiento de Dios no toma la trayectoria del *Nihil* al *Esse*, sino la del “ya-allí” al “no aún”. Esta trayectoria no cubre el campo cristiano de la Ascensión-Parusía, tampoco el campo de la nominación ontológica de Dios o de la nominación teológica del ser, sino el de la historia del Ser. Dios no es creador del ser, más allá del ser o lo supremo del ser, sino que viene “por” el ser, a la manera que propiamente le es conveniente, es decir, la de lo extraño.

4. Pro-escato-onto-teo-logía

Resta preguntar si un pensamiento de este tipo debe ser calificado como “teológico”, pues Heidegger no se pregunta por una (nueva) Revelación divina ante la cual el pensamiento debería meditar. Ya casi no se leerá en su obra un intento de “filosofía primera”, la cual, a la manera de Aristóteles, organizaría un discurso de la razón acerca de lo divino y los dioses, con prescindencia de la tradición religiosa. El punto más delicado consiste en saber si Heidegger elabora o no una “teología filosófica”.¹³⁸ Es la palabra “teología” la que plantea la duda, dado que un vocablo de este tipo siempre implica una “logía” *del* “theos”. Si se entiende la “teología” como un “discurso-sobre-Dios” (genitivo objetivo), entonces el pensamiento de Heidegger no tiene nada que ver con la teología; este punto está ampliamente adquirido. Por lo tanto, la decisión se traslada más bien al plano donde la misma preposición *del* remite a una “logía” inspirada por el “theos” (genitivo subjetivo): en este sentido, se trataría menos de un discurso sobre el dios que de un *discurso sobre las condiciones de advenimiento del dios en la perspectiva del dios*. En esta línea, proponemos caracterizar la relación heideggeriana con la cues-

¹³⁸ Wilhelm Weischedel no duda en calificar de este modo la tentativa heideggeriana; véase su obra *Der Gott der Philosophen – Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, pp. 213-216.

tión teológica con la ayuda del vocablo "*Pro-escato-onto-teo-logía*". El griego *ἔσχατος* significa el "extremo", lo último de un proceso temporal. Pero lo utilizamos aquí dejando de lado toda confusión con la noción religiosa de "fin de los tiempos": es el surgimiento temporal de lo *Ereignis* lo que constituye el "primer pensar". Al utilizar del mismo modo el prefijo "pro" marcamos el proceso de "venida", de "advenimiento" siempre originario del Ser, en el cual viene el dios. Finalmente, la secuencia "onto-teología" ¡no apunta a volver a ubicar el pensamiento de Heidegger bajo el diagnóstico heideggeriano de la onto-teología! Por el contrario, ella quiere hacer justicia a la recuperación de la tradición metafísica occidental por la historia del ser, en tanto esta historia es la del retiro del ser: la onto-teo-logía participa, conduciendo a su consumación el olvido del ser, del otro comienzo, que viene indicado en el comienzo de la secuencia por el par *pro-escato*.

§ 9. OBJECIONES

Nuestra lectura crítica de la tercera temática tratará acerca del dilema entre lenguaje de la fe-lenguaje del pensamiento del ser; acerca de la articulación espera del dios-diferencia-indiferencia.

1. El dilema lenguaje de la fe-lenguaje del pensamiento

La correspondencia con el misterio del ser no anula la referencia al texto evangélico. Pero la remisión de la fe a su lugar propio constituye el primer momento de una disposición que el pensamiento requiere; esta disposición reclama otras "delimitaciones" y "distinciones" gracias a las cuales puede dilucidarse la proximidad de la "palabra del Evangelio" y la "palabra griega". Nuestra primera objeción no puede sino inscribirse en lo que constituye, para Heidegger, una posibilidad fundamental: la tarea de pensar una relación entre los dos mundos, el griego y el judeo-cristiano.

De este modo se hará valer la existencia de un lenguaje poético en el interior de los textos religiosos judíos y cristianos. No se trata aquí sólo de cuestionar, con Ricœur, la oposición heideggeriana entre el poeta y el profeta, sino de destacar, más positivamente, la dimensión poética del texto bíblico. Así ocurre con el *Cantar de los cantares*: redactado entre los siglos v y III a. C., integrando elementos que datan del siglo x, este texto canta lo sagrado del Eros. Lo mismo ocurre con la obra poética de san Juan de la Cruz: *La noche oscura*, *Los cánticos espirituales* y *La llama de amor viva* lo convierten en el poeta de la noche en busca de la unión donde todo es libertad. Nada hay aquí de "ontoteológico"; nada de una "teología sistemática" en busca de un nuevo lenguaje; nada tampoco de una "teología apofática". El poeta de la Cruz está en el lugar de un decir originado 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".

2. Espera, diferencia e indiferencia

El dios "desconocido", según Heidegger, es reivindicado por una alteridad interior al ser. El estatuto conferido aquí a la alteridad es precisamente lo que debe ser interrogado: ¿a título de qué lo "Desconocido" hace justicia a lo que da a pensar la "alteridad" en el seno de la experiencia del ser? Heidegger decía, hacia el fin de su vida: "Nur noch ein Gott kann uns retten [Sólo un Dios aún puede salvarnos]".¹³⁹ Dios es esperado como salvador. No obstante, la es-

¹³⁹ *Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976.

pera no se nutre de ningún contenido: es apertura abismal que el interés, el *inter-esse* humano no puede habitar. La objeción toma aquí la forma de dos preguntas diferentes. 1) *¿Es honrada la alteridad si el dios hipotético no es invitado a responder a la urgencia de las situaciones humanas, tales como lo trágico de lo cotidiano y de la muerte, o la supervivencia económica de los pueblos?* Esta primera pregunta remite al problema de la relación entre la “revelación” y la “medida” del hombre: ¿se libera verdaderamente el espacio para la venida del dios si no es nombrado, en el Ser, el tiempo del deseo humano? 2) *¿Es honrada la alteridad si la espera misma no es desplazada del hombre hacia Dios?* Esta segunda pregunta remite a la posibilidad de pensar un momento dialógico del deseo humano: el tiempo de la espera del dios ¿es el de la disponibilidad del hombre? ¿No debe ser comprendido más profundamente como estructurado por lo “otro”, esto es, por la espera por Dios?

SEGUNDA PARTE

EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO Y PROCEDENCIA TEOLÓGICA

Procedencia, para quien va más lejos, sigue siendo siempre futuro.

De camino al habla

“LA MÁS VIVA esperanza de su madre, escribe Ulrich Häussermann, uno de los más recientes biógrafos de Heidegger, era que se transformara en ‘anunciador de la palabra divina’.” Y agrega: “Ella nunca comprendió hasta qué punto sus deseos fueron cumplidos, más allá incluso de toda medida, aun cuando ello se dio de un modo que no podía concebir”. Estas palabras, citadas por Jean Beaufret,¹ permiten entender mejor la frase célebre pero siempre enigmática de Heidegger: “Sin esta procedencia teológica, nunca hubiera llegado al camino del pensamiento. Procedencia siempre es futuro”.² Beaufret traduce sugestivamente: “Procedencia, para quien va más lejos, sigue siendo siempre futuro”.³ En efecto, aquí no se expresa el simple reconocimiento de una deuda teológica, lo que ya es mucho, sino la salida nunca acabada de la teología.

Para mostrarlo, nos dejaremos guiar en primer lugar por la indicación brindada por el mismo Heidegger en el curso del semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*: “El compañero de mi búsqueda fue el joven *Lutero*, y mi modelo *Aristóteles*, a quien el primero aborrecía. *Kierkegaard* me ha estimulado, y *Husserl* me ha dado los ojos”.⁴ Estas líneas particularmente

¹ J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. iv, París, Minuit, 1973, p. 59.

² “Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft.” M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 96 [trad. esp.: *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 1990].

³ J. Beaufret justifica su traducción de la siguiente manera: “La palabra esencial es aquí *aber*, la cual, lejos de tener el sentido restrictivo de la conjunción *pero*, tiene un sentido adverbial que también puede tener el francés *mais* (*magis*) [*pero* (*más*)]”, *Dialogue avec Heidegger*, t. iv, *op. cit.*, p. 49.

⁴ “Begleiter im Suchen war der junge *Luther* und Vorbild *Aristoteles*, den jener hasste. Stösse gab *Kierkegaard*, und die Augen hat mir *Husserl* eingesetzt”,

densas, escritas con precaución, remiten a un juego preciso de influencias que esta segunda parte, en conformidad con su perspectiva diacrónica, se impone como tarea explorar y verificar.

M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, en *Gesamtausgabe*, t. 63, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1988, p. 5 (en adelante, *GA*) [trad. esp.: *Hermeneútica de la facticidad*, trad. e introd. de M. Jiménez Redondo, curso de doctorado "El discurso filosófico de la modernidad", Universidad de Valencia, curso 1998-1999].

IV. LA TENSIÓN CATÓLICA “TEOLOGÍA-ONTOLOGÍA”

Es de este modo que la tensión entre ontología y teología especulativa entra en el horizonte de mi investigación como el sostén de la metafísica.

“Mi camino en la fenomenología”

LOS PRIMEROS AÑOS de la vida universitaria de Heidegger están caracterizados por un sólido arraigo en la cultura católica. Pero el itinerario intelectual en ese entonces prometedor del joven Heidegger como militante católico se halla jalonado de profundos cuestionamientos, múltiples rupturas y nuevos comienzos. En el período 1910-1919, del cual se tratará, y que Thomä denomina con justa razón “las premisas”,¹ deben distinguirse tres momentos: 1) las raíces católicas y el de los primeros escritos (§ 10); 2) el progresivo alejamiento del catolicismo y los primeros trabajos filosóficos (§ 11); 3) la ruptura con el “sistema del catolicismo” (§ 12).

§ 10. LAS RAÍCES CATÓLICAS

Messkirch: ciudad católica del país de Baden. La iglesia parroquial Saint-Martin se erige como testimonio de un pasado prestigioso donde se codean los príncipes de Fürstenberg, Napoleón, los religiosos agustinos y benedictinos del centro espiritual, intelectual y artístico que constituía el monasterio de Beuron. Sin embargo, Heidegger había sido bautizado en una iglesia improvisada ad-

¹ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, 1910-1976*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1990, pp. 31 y ss.

quirida por los católicos tradicionales de Messkirch, en 1875, y donde oficiaba como sacristán el maestro tonelero Friedrich Heidegger, su padre.

En "El sendero", escrito en 1948, Heidegger habla de sus raíces artesanales: "Allí, en su taller, trabajaba mi padre, atento y reflexivo, en los intervalos de su cuidado del reloj de la torre y de las campanas, que, tanto uno como las otras, tienen su relación propia con la temporalidad".² En otro texto, escrito en 1954, evoca el entorno religioso de su juventud y sus rituales sagrados:

La misteriosa fuga en la cual se armonizaban las fiestas litúrgicas, las Vigilias, el curso de las estaciones y las horas del día, matinales, de mediodía, vespertinas, de manera que *un* murmullo atravesaba los corazones jóvenes, los sueños, las plegarias y los juegos: seguramente ella entraña uno de los misterios más encantadores, salvíficos y persistentes del campanario, y que sin pausa constituye su don, transformado e irrepetible, hasta en el último sonido al abrigo del *Seyn*.³

Estas líneas indican la primera de todas las inspiraciones del niño Heidegger: como un motivo musical, el de la fuga, a la vez uno y plural, en el misterio de su poder reúne las fiestas sagradas de Dios y de la tierra, el ritmo de la juventud y de la muerte, escandidos por el murmullo de las campanas. De este modo, "el verdadero punto de partida de la historia del texto heideggeriano no es la Selva Negra, sino el catolicismo".⁴

El anclaje católico de Heidegger no es sólo sociológico. "El objetivo, luego del bachillerato brillantemente obtenido en el verano de 1909, era y seguía siendo la teología católica, es decir, el camino

² M. Heidegger, "Der Feldweg", en *Denkerfahrten*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1983, p. 38 [trad. esp.: "El sendero", trad. de A. Leyte, en *Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 64, Barcelona, Anthropos, 1986].

³ M. Heidegger, "Vom Geheimnis des Glockenturms", en *ibid.*, pp. 65 y 66.

⁴ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit Banach...*, op. cit., p. 35.

que conduce al sacerdocio.”⁵ Pero quince días después de su ingreso al noviciado de los jesuitas, en Tisis, cerca de Feldkirch, Heidegger es licenciado, según una explicación médica oficial y plausible.⁶ Sin embargo, su proyecto sacerdotal no es abandonado, al menos no inmediatamente. Al comienzo del semestre de invierno del mismo año 1909, comienza el estudio de la teología católica en la Universidad de Friburgo. Esta formación comprendía un ciclo filosófico: “Aunque la mayor parte del trabajo fuera dedicado a la teología, había también un lugar bastante importante para la filosofía, que también formaba parte de nuestras horas de curso”.⁷

1. “Abraham a Sankta Clara”

De esta época data un pequeño escrito acerca de “Abraham a Sankta Clara” de Kenheinstetten. Este texto relata, para la revista *Allgemeine Rundschau*, la inauguración, con fecha 15 de agosto de 1910, de un monumento erigido en honor del monje agustino, célebre predicador católico. Hugo Ott ha mantenido discreción con respecto a este acontecimiento y este escrito.⁸ Víctor Farías, en cambio, le ha dedicado un capítulo entero de su obra, tristemente célebre;⁹ para defender la tesis unilateral de un Heidegger feroz y precozmente nazi, cita en primer lugar algunos textos claramente antisemitas de “Abraham a Sankta Clara”: “‘El hebreo es ateo, carece de honor, conciencia, virtud, fidelidad e incluso de razón. En

⁵ Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Fráncfort y Nueva York, Campus, 1988, p. 61 [trad. esp.: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de H. Cortés Gabaudán, Madrid, Alianza, 1992].

⁶ *Ibid.*, pp. 62 y 70-71.

⁷ M. Heidegger, “Mein Weg in die Phänomenologie”, en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969, p. 81 [trad. esp.: “Mi camino en la fenomenología”, trad. de F. Duque, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000].

⁸ Hugo Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 65.

⁹ V. Farías, *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987, pp. 39-55 [trad. esp.: *Heidegger y el nazismo*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1998].

él esto es incurable'. El judío es enemigo mortal de todo lo que es cristiano y 'podrían llenarse libros y más libros con sus canalladas''; más adelante: "Es notorio que la calamidad pestilente ha sido obra del enemigo perverso, los judíos, los sepultureros y los hechiceros".¹⁰ Al término de estas citas, y con un proceder poco leal, el mismo autor evoca de inmediato la presidencia (de la ceremonia): "fue atendida con mucha habilidad y juicio por el estudiante de teología Martin Heidegger, de Messkirch";¹¹ luego da cuenta del acentuado homenaje del joven Martin Heidegger,¹² y finalmente cita la recensión de *Heuberger Volksblatt*, órgano del Zentrum católico de Messkirch: "Finalmente, habiendo agradecido Heidegger a todos aquellos que habían contribuido al éxito de la ceremonia, finaliza ésta con un último cántico".¹³

En realidad, y como lo muestra una lectura atenta, el discurso de Heidegger hace principalmente el elogio de la tierra natal y de la fe de los padres:

El acento natural, fresco, sano, rudo por momentos: esto es lo que da a este acontecimiento su carácter específico [...]. Esta región con límites sin forma, las sombras de los pinos cubiertos de bruma, los resplandores de luz viva que hacen brotar aquí y allí las rocas calcáreas, crean una atmósfera extraña.¹⁴

Más adelante, Heidegger menciona y comenta algunas palabras del discurso pronunciado por el cura párroco Martin de Eigeltin-ger: "'La vida de Jesús el Crucificado era para el Padre Abraham un proyecto, un proyecto de vida'. Aquí se expresan la fuerza, la fe inquebrantable, el amor de Dios de un catolicismo original".¹⁵ Es cierto que algunos pasajes entregan una tonalidad menos directa-

¹⁰ Citado por V. Farías, en *Heidegger et le nazisme*, op. cit., p. 41.

¹¹ *Ibid.*, p. 51.

¹² *Ibid.*, p. 45.

¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹⁴ M. Heidegger, "Abraham a Sankta Clara", en *Denkerfahrungen*, op. cit., p. 1.

¹⁵ *Ibid.*, p. 2.

mente religiosa –por ejemplo, cuando se exalta allí la salud del pueblo contra la decadencia–. Pero como lo testimonia el conjunto de la declaración, en la ocasión, se trató en esencia de una celebración creyente. Lamentablemente, V. Farías deja deliberadamente en las sombras numerosos párrafos de la misma recensión, que mencionan, según el género de la *laudatio*, la vasta cultura “teológica”, “bíblica”, “escolástica”, “mística” y “profana” del padre Abraham,¹⁶ y testimonian al mismo tiempo la fascinación del joven estudiante de teología por un personaje creyente de alta cultura.

2. Brentano y la cuestión directriz

Heidegger ingresa en la teología llevado por la lectura “de liceo” de Brentano y la cuestión ontológica que ella le lega. Cuatro textos tardíos dan testimonio de ello, de manera sorprendentemente insistente. He aquí el más antiguo (1953-1954): “Durante los últimos años de liceo –precisamente en el verano de 1907– me encontré con la cuestión del ser, bajo la forma de la Disertación de Franz Brentano, el maestro de Husserl, que tiene como título *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, y data del año 1862”.¹⁷ Segundo texto (1957):

En 1907, un amigo paternal, originario de mi región, el futuro arzobispo de Friburgo, Conrad Gröber, hizo llegar a mis manos la tesis de Franz Brentano: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862). Las numerosas y a menudo largas citas griegas cumplieron la función de la edición de Aristóteles, de la cual aún carecía; no obstante, un año después, la obtuve de la biblioteca del internado. La cuestión de la simplicidad de lo múltiple en el ser, que por entonces sólo comenzaba a agitarse de manera confusa, oscura y débil, seguiría siendo, a través de numerosas alte-

¹⁶ *Ibid.*, p. 3.

¹⁷ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, op. cit., p. 93.

raciones, extravíos y perplejidades, el fundamento constante del tratado *El ser y el tiempo*, aparecido veinte años después.¹⁸

El tercer texto de referencia se encuentra en la carta al R. P. Richardson, de abril de 1962; Heidegger es allí más preciso:

Brentano pone como epígrafe en su libro la frase de Aristóteles: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Traduzco: "el ente se manifiesta (es decir, en conformidad con su ser) de múltiples maneras". En esta frase se halla inscripta la *pregunta* que ha determinado el camino de mi pensamiento: ¿cuál es la determinación simple y unitaria del ser que rige todas estas múltiples significaciones? [...]. ¿De dónde recibe su determinación el ser en tanto ser (y no simplemente el ente en tanto que ente)?¹⁹

Finalmente, en "Mi camino en la fenomenología" (1969) aparece una cuarta circunstancia:

A partir de algunas indicaciones tomadas de revistas filosóficas, he aprendido que el modo de pensar de Husserl estaba determinado por Franz Brentano. Su disertación *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* (1862) constituía sin embargo mi único punto de apoyo desde 1907, en la torpeza de mis primeros intentos para acceder a la filosofía. Con toda su imprecisión, he aquí la pregunta que me encaminó: si el ente es denominado según una significación múltiple, ¿cuál es entonces la significación principal y fundamental? ¿Qué quiere decir ser?²⁰

Una insistencia de este tipo puede explicarse por la gran proximidad de los itinerarios intelectuales e institucionales de Heidegger y

¹⁸ Discurso de recepción en la Academia de Heidelberg, *Frühe Schriften*, Frankfurt del Meno, Klostermann, 1972, p. x.

¹⁹ M. Heidegger, *Questions IV*, París, Gallimard, 1976, p. 180.

²⁰ M. Heidegger, "Mein Weg...", *op. cit.*, p. 81.

Brentano. Joven y brillante intelectual católico, ferviente escolástico, este último rompe bastante rápidamente con la Iglesia católica luego de un período de crisis y sobre la base de un profundo desacuerdo con respecto al dogma de la infalibilidad pontificia (1870). El "primer" Brentano, el teólogo y metafísico eclesiástico, está fuertemente inspirado por la crítica kantiana del conocimiento. Para su tesis de habilitación (1866) redacta veinte tesis; las principales se vinculan con la defensa de la autonomía de la filosofía y su carácter de ciencia. Primera tesis: "Philosophia neget oportet scientias in speculativas et exactas dividi posse: quod si non recte negaretur esse eam ipsam jus non esset [Corresponde que la filosofía se oponga a la división de las ciencias en ciencias exactas y ciencias especulativas; esta oposición constituye su razón de ser]".²¹ Brentano reivindica aquí para la filosofía la posibilidad de moverse en la investigación de una manera tan precisa y justificada como la de las ciencias exactas. La segunda tesis, correlativamente a la primera, opone la teología como fe a la filosofía como ciencia;²² rechaza la doble afirmación según la cual la teología se halla en el origen de sus principios y la revelación sobrenatural es la condición de una filosofía eficiente. Sin embargo, la tercera tesis modifica el tinte incondicional de la precedente: las proposiciones de la teología son consideradas inspiradoras e indicadores de la investigación filosófica.²³

El "segundo" Brentano, el de la ruptura con el catolicismo, está fuertemente influenciado por el positivismo de Comte y el empi-

²¹ F. Brentano, "Ad Disputationem qua Theses", en *Über die Zukunft der Philosophie*, Leipzig, Kraus, 1929, p. 136 [trad. esp.: *El porvenir de la filosofía*, trad. de X. Zubiri, Madrid, Revista de Occidente, 1936]. Se trata de una reimpresión con la traducción alemana. Inicialmente, Brentano había publicado sus veinticinco tesis exclusivamente en latín, en 1866.

²² "Philosophia et eos, qui eam principia sua a Theologia sumere volunt, et eos rejicere debet, qui, nisi sit supernaturalis revelatio, eam omnem operam perdere contendunt", *ibid.*

²³ "Nihilominus verum est, sententias Theologia probatas eas esse, quae philosophis quasi stellae rectrices sint", *ibid.*

rismo de Stuart Mill. La conferencia pronunciada en Viena²⁴ da testimonio, desde este punto de vista, de un completo giro: el único maestro de filosofía, explica, es la experiencia.²⁵ La aplicación del método empírico en filosofía supone el rechazo de toda "visión del mundo", pero también requiere de cierta fe filosófica.²⁶ El nuevo punto de partida, elaborado en *Psicología*, toma de la escolástica la noción de "intencionalidad", que adoptará el discípulo Husserl. Los fenómenos psíquicos, dice, se distinguen de los fenómenos físicos por su estructura intencional y por la intuición que los dirige hacia un objeto.²⁷ La estrategia brentaniana de la "unidad de la conciencia"²⁸ responde esencialmente a una preocupación ontológica.²⁹ Es precisamente en este terreno ontológico que Heidegger lee y comprende a Brentano —en primer lugar, a partir de la disertación doctoral de 1862, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*—. Lo que fascina a Brentano es la búsqueda aristotélica en torno a la cuestión única del ser: "Aristóteles, en el Libro de la *Metafísica*, busca e investiga siempre en torno de una única cuestión: ¿qué es el ser?"³⁰

²⁴ F. Brentano, "Über die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete", en *Über die Zukunft der Philosophie*, op. cit., pp. 85-100.

²⁵ "Hoy, las cosas han cambiado completamente. El combate de antaño ha finalizado (*ausgestritten*) [...]. Ya no cabe duda de que, aun en la filosofía, no puede existir otro maestro que la experiencia (*Erfahrung*), que no se trata de proponer, por un golpe de genialidad, el conjunto de una visión del mundo (*vollkommeneren Weltanschauung*), sino que el filósofo, como cualquier otro investigador, sólo puede avanzar en su dominio a través de una conquista progresiva (*Schritt für Schritt*)", *ibid.*, p. 87.

²⁶ *Ibid.*, p. 82.

²⁷ F. Brentano, *Psychologie*, t. 1, Leipzig, Kraus, 1924 [trad. esp.: *Psicología*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Schapire, 1946].

²⁸ Véase F. Brentano, "Von der Einheit des Bewusstseins", en *ibid.*, pp. 228-251.

²⁹ Véase R. Ingarden, "Le concept de philosophie chez Franz Brentano", en *Archives de Philosophie*, xxxi, 1969, pp. 458-475 y 610-638. Según el autor, la obra de Brentano debe ser leída como un debate con Descartes: "No parece que esto constituya un gran desvío del pensamiento de Brentano si suponemos [...] que haya podido considerar su concepción de la 'conciencia interior' como un progreso, una profundización de la doctrina de Descartes acerca del cogito", *ibid.*, p. 636.

³⁰ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Friburgo de Brisgovia, 1862, p. 2 (trad. fr.: *Aristote. Les significations de l'être*, Pa-

—y también el hecho de que la ciencia que pregunta por el ser en tanto ser, la ciencia "más elevada", se despliega, contrariamente a las otras ciencias, sin el apoyo de una definición previa—. ³¹ Reivindicando una fuerte connivencia con la obra aristotélica y con Aristóteles mismo, ³² Brentano sugiere que, entre las significaciones de las categorías del ser, la de "sustancia" es la más fundamental; mientras que los otros modos de ser, tales como "συμβεβηχός", ³³ "αληθές", ³⁴ "ὄν δυνάμει", ³⁵ le son análogos. La tesis 5 del capítulo v enuncia: "Las categorías difieren una de otra en razón de las relaciones diferentes que mantienen con la primera sustancia". ³⁶

Éste es el cuestionamiento que despierta al joven Heidegger: el de la relación entre el ser como "uno", significado categorialmente como sustancia, y la multiplicidad de las significaciones. Su debate intelectual original no es, pues, pura y simplemente teológico, sino que, cercano a la teología, es, con todo, ontológico. Cuando Heidegger comienza a leer a Husserl al mismo tiempo que se forma en la teología bajo la autoridad de Carl Braig, lo hace en el trazado ontológico del cuestionamiento llevado a cabo por el teólogo Brentano.

3. Carl Braig y la primera formación teológica

Braig enseñaba dogmática en el Seminario Católico de Friburgo. En la época del liceo había tenido lugar un primer encuentro, a través de la lectura de la obra de Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie* (1896),

rís, Vrin, 1992, p. 18 [modificada]) [trad. esp.: *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, trad. de M. Abella, Madrid, Encuentro, 2007].

³¹ *Ibid.*, p. 4.

³² Brentano no duda en contarse entre los hermanos de Eudemo y Teofrasto, llamándose a sí mismo, en tanto el más joven, el más amado por el "padre". F. Brentano, *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911, p. iv.

³³ F. Brentano, *Von der mannigfachen...*, *op. cit.*, pp. 8-21.

³⁴ *Ibid.*, pp. 21-39.

³⁵ *Ibid.*, pp. 40-72.

³⁶ *Ibid.*, p. 108.

que contenía "hacia el final, fragmentos considerablemente extensos de textos de Aristóteles, de santo Tomás y de Suárez".³⁷ El personaje y su investigación provocan una gran impresión en el joven Heidegger: era "el último representante de la tradición de la escuela especulativa de Tubinga, quien, a través de sus controversias con Hegel y Schelling, ha dado su título de nobleza a la teología católica".³⁸ En "Mi camino en la fenomenología", Heidegger dará aún mayor precisión a su deuda con Braig, especialmente en lo concerniente a la separación sugerida por él respecto de la escolástica: "Fue con él que por primera vez escuché hablar, en algunas caminatas, en las cuales se me permitió acompañarlo, de la importancia de Schelling y Hegel para la teología especulativa, en oposición a la doctrina escolástica".³⁹ Simultáneamente, se inicia en la problemática hermenéutica: "La noción de 'hermenéutica' me era familiar desde mis estudios de teología. En aquella época estaba en vilo por la cuestión de la relación entre la letra de las Sagradas Escrituras y el pensamiento especulativo católico".⁴⁰ El estudiante descubre en ese momento los nombres de Dilthey y de Schleiermacher.

Con el estímulo de Braig, publica numerosos textos en la revista de la unión de los estudiantes alemanes católicos *Der Akademiker*. Se revela allí como un ardiente defensor de la doctrina católica clásica, contra las tendencias del modernismo, en ese momento expandidas y reprimidas:⁴¹ "Si la Iglesia quiere permanecer fiel a

³⁷ M. Heidegger, "Mein Weg...", *op. cit.*, p. 81.

³⁸ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. xi.

³⁹ M. Heidegger, "Mein Weg...", *op. cit.*, p. 82.

⁴⁰ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 96.

⁴¹ A partir del 1º de septiembre de 1910, esto es, tres años después de la publicación del decreto oficial *Lamentabili* contra el "modernismo", Pío X exige a todo el clero, dedicado o no a la enseñanza, que haga el "Juramento anti-modernista", que estipulaba: "Condeno y rechazo también la opinión de aquellos que afirman que el cristiano instruido reviste una doble personalidad, la del creyente y la del historiador, como si fuera permitido al historiador sostener aquello que contradice la fe del creyente o establecer premisas de donde se seguirá que los dogmas son falsos o dudosos, o que estos dogmas no sean directamente negados [...]. Rechazo además la opinión de aquellos que sostienen que el profesor de las disci-

su eterno tesoro de verdad, se opondrá con justicia a las influencias disidentes del modernismo, que no tiene conciencia de la profunda contradicción existente entre su concepción moderna de la vida y la antigua sabiduría de la tradición cristiana".⁴² En el número de marzo de 1910 de la misma revista, Heidegger publica un artículo sobre el escritor danés Johannes Jorgensen, convertido al catolicismo en 1896. De él, a quien llama un "san Agustín moderno", re- tiene una personalidad a la medida de la superación de sí mismo:

Se habla mucho de "personalidad" en nuestros días. Y los filósofos descubren nuevos valores. Además del juicio crítico, moral, estético, también se valen del "juicio personal", sobre todo en literatura. La persona del artista se pone por delante. De este modo, mucho se escucha hablar de hombres interesantes. O. Wilde, el dandy; P. Verlaine, "el ebrio genial"; M. Gorki, el gran vagabundo; el superhombre Nietzsche: son hombres interesantes. Y cuando uno de ellos, en estado de gracia, toma conciencia de la ilusión de su vida de bohemio, destruye los altares de los falsos dioses y se convierte en cristiano, se advierte ello como "insípido y repulsivo". Johannes Jorgensen ha dado el paso. No es el gusto de la

plinas histórico-teológicas o el autor que escribe acerca de estas cuestiones deben en primer lugar dejar de lado toda opinión preconcebida, sea a propósito del origen sobrenatural de la tradición católica, sea a propósito de la ayuda prometida por Dios para la conservación eterna de cada una de las verdades reveladas; luego, que los escritos de cada uno de los Padres únicamente deben ser interpretados por los principios científicos, independientemente de toda autoridad sagrada, con la libertad crítica utilizada en el estudio de cualquier documento profano. Finalmente, de una manera general, profeso no tener absolutamente nada en común con el error de los modernistas, quienes sostienen que no existe nada divino en la tradición sagrada, o, peor aún, admiten lo divino en un sentido panteísta, de manera que sólo queda un hecho puro y simple para poner en el mismo nivel que los hechos de la historia: los hombres, a través de sus esfuerzos, su habilidad y su genialidad, continúan, a través de las épocas, la escuela inaugurada por Cristo y sus Apóstoles", citado en *La foi catholique*, Orante, 1969, p. 57.

⁴² Citado por R. Schaeffler, "Der Modernismus-Streit als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute", en *Theologie und Philosophie*, 55, 1980, p. 524. Véase también H. Ott, *Martin Heidegger*, op. cit., p. 66.

sensación lo que lo ha impulsado a la conversión, sino una profunda y amarga seriedad.⁴³

Nada parece poder detener entonces la producción militante católica de Heidegger. No obstante, en el número de marzo de 1911 de la misma revista, aparece una fuerte expresión de interés por la filosofía, "verdadero espejo de lo eterno".⁴⁴ Ocurre que, luego de cuatro semestres de estudio, se encamina a una decisión importante: abandona pronto los estudios de teología para dedicarse por completo a la filosofía. Con ello se halla definitivamente comprometido su proyecto sacerdotal. En este período, perturbado por una profunda crisis a la vez psicológica y espiritual, escribe numerosos poemas de una intensa seriedad: "Horas del monte de los Olivos de mi vida / En el resplandor tenebroso / De la desorientación y del desaliento / donde me habéis a menudo retenido / En llanto nunca he roto en vano / Mi joven ser / Agobiado por las lamentaciones / No ha confiado más que en el ángel Gracia".⁴⁵ Otro poema: "Noche de julio / Me cantas nuevamente / Cantos de eternidad / Tomas mi alma en la lejanía calma de los bosques / Me sumerges en infinitudes próximas a Dios".⁴⁶

Estos versos testimonian hasta qué punto seguía siendo poderosa en ese momento la vinculación de Heidegger con la fe cristiana. La reseña de un opúsculo de apologética, publicada el 5 de mayo de 1911 en la *Akademische Bonifatius-Korrespondenz*,⁴⁷ lo confirma.

Quizá sea sabio, ante los ataques actuales contra las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, ampliar nuestro sistema [...]. El presente opúsculo podrá constituir para algunos espíritus cul-

⁴³ Citado por H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 67.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁷ La *Korrespondenz* era el órgano de la Akademischer Bonifatiusverein, que agrupaba a los estudiantes católicos, laicos y teólogos, para la defensa de las ideas y de las instituciones católicas.

tivados de nuestro tiempo, comprometidos en una búsqueda sincera, un poderoso amparo en torno de su creencia en Dios.⁴⁸

Así se perfila quien iba a aparecer en los medios eclesiásticos como la mejor esperanza de la "filosofía católica". En el semestre de invierno de 1911-1912, y a pesar de su inscripción en la facultad de matemáticas y ciencias físicas, el joven Heidegger asiste todavía al curso del teólogo Carl Braig, fascinado por quien sabía "hacer presente en cada hora del curso la manera penetrante a través de la cual pensaba (la teología especulativa)".⁴⁹ En efecto, el hecho de que la teología "piense" o "no piense" es lo que decidirá su camino ulterior, pues en lo sucesivo se forma una idea lo suficientemente elevada de la filosofía como para rechazar todo control con respecto a ella, tanto epistemológico como institucional. En este período despliega una intensa labor filosófica:

Lo que han aportado los estimulantes años comprendidos entre 1910 y 1914 no puede expresarse en una enumeración detallada: la segunda edición, aumentada al doble, de *La voluntad de poder* de Nietzsche, la traducción de las obras de Kierkegaard y de Dostoievski, el incipiente interés por Hegel y Schelling, los poemas de Rilke y de Trakl, las obras completas de Dilthey.⁵⁰

Es en este contexto donde intervienen los primeros elementos de distancia ante la doctrina clásica del catolicismo.

§ 11. EL PROGRESIVO ALEJAMIENTO Y LOS PRIMEROS TRABAJOS FILOSÓFICOS

En una carta dirigida en 1914 al canónigo Engelbert Krebs, su amigo desde el encuentro en Roma dos años antes, Heidegger ataca fuer-

⁴⁸ H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 69.

⁴⁹ M. Heidegger, "Mein Weg...", *op. cit.*, p. 82.

⁵⁰ M. Heidegger, "Gesammelte Schriften", en *Frühe Schriften, op. cit.*, p. x.

temente el motu proprio del papa Pío X, quien, inspirado en la encíclica *Aeterni Patris* (1879), de León XIII, impone en lo sucesivo a todo aquel que enseñe en universidades católicas una estricta obediencia al pensamiento de Tomás de Aquino. Las palabras de Heidegger son lapidarias: “¡Sólo faltaba motu proprio sobre la filosofía! Quizá podría usted, en tanto universitario, requerir un procedimiento aún mejor: que se extirpe el cerebro de todos aquellos que se permiten tener un pensamiento autónomo, y que se lo reemplace por ensalada italiana”.⁵¹

1. La influencia neo-kantiana de Rickert

En este preciso momento la producción intelectual de Heidegger toma otro cariz. Había obtenido, para el año universitario 1913-1914, una importante beca de estudios de parte de una fundación católica y se había comprometido a honrar la confianza recibida con ello para el “servicio de la filosofía cristiana escolástica y de la visión del mundo católico”.⁵² ¿Es posible hablar de “hipocresía” cuando, en su petición del 13 de diciembre de 1915, al solicitar por tercera vez una beca, aún escribe:

Quien respetuosamente suscribe, cree poder agradecer al muy honorable capítulo arzobispal su valiosa confianza centrandó el trabajo científico de su vida en la divulgación del patrimonio espiritual cuyo depositario es la escolástica, al servicio del combate intelectual del futuro para el ideal de la vida cristiana-católica⁵³?

Antes bien, deberá hacerse valer la dependencia del estudiante desprovisto ante las necesidades económicas elementales. Pero ya ha trazado otro surco de estudios e investigaciones.

⁵¹ Citado por H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 88.

⁵² *Ibid.*, p. 84.

⁵³ *Ibid.*, pp. 84 y 85.

En un clima neo-kantiano, junto a Schneider, Rickert y H. Finke, Heidegger había redactado en 1913 su disertación de doctorado titulada "La doctrina del juicio en el psicologismo. Una contribución de crítica positiva a la lógica".⁵⁴ Los términos de este título reflejan el combate que mantiene en ese momento contra la reducción de la lógica a lo psíquico. El "psicologismo" nunca podría preguntarse por significaciones lógicas: el acto de juicio que les confiere su validez trasciende la contingencia del psiquismo. De allí la distinción, que será retomada dos años más tarde en la tesis de habilitación, entre *das ist* y *das gilt*: "Neben einem *das ist* gibt es ein *das gilt* (Junto a un *ello es* hay un *ello tiene vigencia*)".⁵⁵ La afirmación de validez es trascendente a la afirmación de existencia. La irreducibilidad de la lógica a lo psíquico supone una redefinición de la filosofía al servicio de la totalidad, y más precisamente, una teoría "lógica" de la verdad. Lo que está en juego es el acceso mismo a lo real: "Es preciso destacar, fundamentalmente, que lo real [...] en tanto que tal, no puede demostrarse, sino que sólo puede siempre ser indicado".⁵⁶ A falta de una filosofía de la existencia, puede proponerse una filosofía de la validez. En efecto, lo que es comunicado en el sentido (*Sinn*), es lo que se nos impone: "Nunca puede hablarse de *sentido* si no hay reflexión, esfuerzo, construcción, determinación".⁵⁷ Debe leerse aquí menos la voluntad residual de "seguir el esquema teológico en el marco de una filosofía trascendental"⁵⁸ que una apertura a *otra* concepción de la trascendencia. En la conclusión de su obra, Heidegger estudia en efecto los "juicios" que remiten a la realidad de la existencia y que se hallan en las exclamaciones: "Das ist die Sonne!", "¡Fuego!",⁵⁹ pero sobre todo en las "frases sin sujeto". ¿Qué significa por ejemplo el *es* de

⁵⁴ M. Heidegger, "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik", en *Frühe Schriften*, *op. cit.*, pp. 1-129.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁸ D. Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach...*, *op. cit.*, pp. 54 y 55.

⁵⁹ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, *op. cit.*, p. 121.

Es blitzt? “¿Quiero señalar con ello que un misterioso *es* consiste en una propiedad, una condición momentánea, o que debe ser juzgado en un sentido completamente diferente?”⁶⁰ En realidad, aquí nada es especialmente designado: lo que se dice es que ocurre algo, que algo acontece, hace irrupción de manera súbita. El tema de la temporalidad de la existencia se enuncia de manera correlativa a esta escucha “misteriosa”: “Das Existieren ist ein zeitlich determiniertes”.⁶¹ Por lo tanto, existe una salida posible fuera de la “lógica” misma. En este sentido, Heidegger permanece fiel a la actitud crítica neo-kantiana de la escuela de Baden y a su proyecto filosófico: se trata precisamente de determinar un reino de valores y la relación de los valores con las realidades; de desentrañar de este modo las significaciones fuera de las categorías, hacia el absoluto.

2. ¿Hacia un trazado de inmanencia? La tesis sobre Duns Escoto

Con el “Tratado de las categorías y de la significación en Duns Escoto”, presentado como tesis de habilitación durante el semestre de verano de 1915, Heidegger se abre en lo sucesivo su propio camino de investigación. Sin duda, aparece aquí la primera gran señal de su alejamiento de la teología escolástica, incluso simplemente de la teología. El estudio acerca de Duns Escoto⁶² fue realizado por impulso de Finke, a pesar de una inclinación más fuerte por la lógica matemática:⁶³ ocurre que la cátedra de filosofía de la Universidad

⁶⁰ M. Heidegger, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 126.

⁶¹ *Ibid.*, p. 127.

⁶² Martin Grabmann demostró, en 1921, que el verdadero autor del tratado *Grammatica speculativa* o *De modi significandi* no fue Duns Escoto sino Tomás el Rector, de la escuela Saint-Séverin-et-Saint-Jacques d'Erfurt, indicando la fecha probable de redacción: 1300.

⁶³ “En esta temática Heidegger se sentía ‘completamente en lo suyo, pues maneja perfectamente la alta matemática (cálculo infinitesimal, integral, orden de los grupos y [¿?]) otras cosas semejantes’”, señalaba Krebs en 1913 (citado por H. Ott, *Martin Heidegger*, op. cit., p. 86).

de Friburgo, en ese entonces vacante, constituía un incentivo más serio que nunca. A partir de este contexto, se podrá medir la tensión que atraviesa la elaboración de la tesis, entre numerosos movimientos de pensamiento. Heidegger, que ha comenzado a leer a Husserl, somete a la escolástica al método fenomenológico.

a. Un primer "discurso del método"

Desde la introducción, Heidegger diagnostica una laguna característica de la Edad Media:

Da la impresión de que en la Edad Media se hubiera carecido de esta conciencia de los métodos, de este instinto y de este valor de la cuestión, fuertemente desarrollados; finalmente, del constante control de cada paso dado por el pensamiento. Un signo manifiesto de ello podría ser la preponderancia de la idea de autoridad y la gran estima que se tenía de toda la Tradición.⁶⁴

De allí, la manera según la cual entrevé la situación epistemológica de su época: en la tensión entre la tradición y el método, entre la autoridad de un término y la aventura de un camino de investigación, entre la teología y la fenomenología. Percibe la distancia instaurada por el sujeto moderno entre cada una de estas polaridades: "Esta Edad Media carece de lo que precisamente constituye un rasgo esencial del espíritu moderno: la liberación del sujeto con relación a su entorno, la confirmación en su vida propia. El medieval, en el sentido moderno de la palabra, no está en posesión de sí".⁶⁵ Heidegger anuncia aquí una concepción ya firme de la filosofía: un camino de investigación metódica y desde el comienzo pro-

⁶⁴ M. Heidegger, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", en *Frühe Schriften*, op. cit., p. 140.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 141.

blemática. Esta concepción de la filosofía permanece articulada con una apertura a la posibilidad misma de la trascendencia:

Seguramente, esto no resuelve la cuestión de si para finalizar, el pensamiento de la trascendencia no debe imponerse y dominar toda cosa. Pero esto sólo puede ocurrir si el dominio preponderante de la trascendencia permanece fijado en sus límites y se halla acogido omnilateralmente en la vida propia.⁶⁶

Por primera vez aparece aquí con claridad el movimiento de un pensamiento renovado de la "trascendencia", cuya elucidación atravesará *Los problemas fundamentales de la fenomenología*,⁶⁷ de 1927, y los *Aportes a la filosofía*,⁶⁸ de 1936-1938. En esta época, el joven Heidegger no excluye que en su acepción teológica clásica la trascendencia pueda *in fine* constituir una respuesta adecuada a la investigación filosófica. No obstante, ella no constituye aún, por su parte, el objeto de una aprehensión teórica. También se muestra muy claramente que la adhesión al "método" no representa de ningún modo un nuevo ingreso en religión: "Si la conciencia metódica no debía proporcionar más que el pensamiento de posibilidades puras, sería de hecho tan inútil como carente de interés proceder a las soluciones de todo tipo de cuestiones previas".⁶⁹ Heidegger aún considera que la escolástica, a pesar de sus "inclusiones metafísicas [...] que hacen imposible la *reducción fenomenológica*", contiene con "intensidad" "puntos latentes de consideración fenomenológica".⁷⁰ ¿Debe leerse aquí una última concesión académica brindada a una universidad católica, bajo la presión de las exigencias escolásticas de la autoridad romana? Sea como fuere, el pensamiento de Heidegger ya se halla atravesado por el

⁶⁶ M. Heidegger, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre...", *op. cit.*, p. 142.

⁶⁷ Véanse aquí pp. 248 y ss., § 20, 2.

⁶⁸ Véanse aquí pp. 136 y ss., § 7, 3, a.

⁶⁹ M. Heidegger, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre...", *op. cit.*, p. 142.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 144.

proyecto de un nuevo trazado ontológico, cuya inspiración le es proporcionada por Lask.

b. Lask y el pensamiento de la inmanencia

En los seminarios de Rickert, Heidegger descubre el pensamiento de Emil Lask, quien acababa de morir prematuramente en la "guerra de trincheras". En su obra de 1912, *La doctrina del juicio*, a la cual Heidegger rinde homenaje al final de su introducción al "Tratado",⁷¹ Lask había cuestionado el idealismo de los valores del maestro neo-kantiano de Baden: la verdad del juicio debe arraigarse en la estructura trascendental que determina la relación entre el contenido y la forma reflexiva. Heidegger retiene de ello la sobredeterminación ilimitada de la forma sobre el contenido: "La forma es, en efecto, el factor que confiere la determinación. La determinación es el hecho de poder ser sometido (Lask) por la forma. La determinación es el sometimiento por la forma".⁷² Ciertamente, las categorías reflexivas son producidas por la reflexividad; sin embargo, no son arbitrarias. Son confirmadas en la objetividad de la significación, que es la objetividad de la "expresión lingüística"; dicho de otro modo, por la objetividad de las "direcciones de cumplimiento" siempre implicadas ya en el signo. Más aún, las categorías reflexivas tienen el "carácter de principio", porque su perspectiva trasciende todo contenido.⁷³ Por lo tanto, la reflexión filosófica debe remontar constantemente la escala de las "formas-contenidos" –"la teoría de los niveles de formas" (*Stockwerklehre der Formen*)–⁷⁴ hasta la Forma original que unifica el conjunto. Este lugar de unificación y de coherencia es un lugar ilimitado de verdad, punto de luz ubicado más allá del contenido

⁷¹ *Ibid.*, p. 147.

⁷² *Ibid.*, p. 209.

⁷³ *Ibid.*, p. 278.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 347.

trascendental. Dicho de otro modo, Heidegger descubre en Lask un plan riguroso de inmanencia.

c. Analogía, univocidad del ser y auto-trascendencia de la existencia

De allí se entienden el estatuto dado por Heidegger a la "analogía" y el apoyo que ella le ofrece para una aproximación convergente al ser. Aunque la analogía medieval responde a dos elementos constitutivos: "cierta *identidad* de significación y no obstante una diferencia que se halla cada vez en el sector particular de aplicación";⁷⁵ por lo tanto, aunque "ella se ubique por así decir *entre* la univocidad y la equivocidad",⁷⁶ permanece el hecho de que, por su identidad lingüística, "se aproxima a la univocidad"⁷⁷ y depende de una "significación general idéntica".⁷⁸ En realidad, Heidegger pasa por sobre la distinción "escotista" fundamental de los planos teológico y ontológico: en efecto, sobre la base de esta distinción "Duns Escoto-Thomas d'Erfurt" hace resultar la univocidad del único campo ontológico. En una operación de traspaso de los dos planos, Heidegger diagnostica en los medievales una concepción unívoca de la analogía, que integra a la teología. Quizá la analogía no es, afirma Heidegger, "un concepto de escuela algo evanescente y sin peso";⁷⁹ no por ello es menos verdadero que ella encierra bajo un principio dominante la realidad sensible y suprasensible, y constituye de este modo la expresión conceptual de una "relación trascendente primera" (*traszendenten Urverhältnis*) del alma a Dios.⁸⁰ Ahora bien, "lo individual es algo

⁷⁵ M. Heidegger, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre...", *op. cit.*, p. 199.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 276.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 350.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 351.

último que no puede ser reducido a otra cosa".⁸¹ El objeto real que él significa "incluye la *existentiam et tempus*".⁸² Releamos bien,⁸³ pues allí se halla una primera locución de lo que llegará a ser "ser y tiempo".

Las tesis del joven Heidegger anuncian el pensamiento de la ontología trascendental. Toma de Duns Escoto la calificación "aquí y ahora" de toda existencia, "la determinación originaria de la realidad concreta". Apunta a liberar a la trascendencia de todo encierro suprasensible analógico, a inscribirla en el existir y su *individuum* último. Duns Escoto había descubierto que la significación no dice tanto algo sobre el objeto, sino que más bien "nos lo presenta": "se revela pues, comenta Heidegger, como escindido de las realidades. Las cuestiones de existencia relativas a los objetos significados son algo trascendente en relación con la teoría de las significaciones"; o también: "Como dice explícitamente Duns Escoto, existir es ajeno a la significación" (*res ut intelligitur, cui extraneum est existere secundum quod significatur*).⁸⁴ Por lo tanto, si Duns Escoto necesita de una "lógica", ella no debe ser organizada en el plano de los modos de significaciones: "Se necesita una lógica de la lógica",⁸⁵ aquella que el sujeto cognoscente nunca hace más que presentar: el ser mismo.

d. El Absoluto de Hegel o la lógica de la Historia

No debe dejarse de lado el doble hecho de que Hegel sea destacado en la tesis de habilitación—"Frente a lo que es la esencia íntima de la filosofía, no hay predecesores ni sucesores"—⁸⁶ y que in-

⁸¹ M. Heidegger, "Das Individuelle ist ein unzurückführbares Letztes", *ibid.*, p. 195.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Como invita a hacerlo con razón el autor de la traducción francesa.

⁸⁴ M. Heidegger, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre...", *op. cit.*, p. 243.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 230.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 135.

tervenga gramaticalmente como su exacta última palabra.⁸⁷ Un encuadre de este tipo, a la vez lexical y temático, da testimonio tanto de las preocupaciones neo-kantianas de una restauración de la filosofía por la lógica como de una fascinación ejercida por “el Sistema más poderoso de visión histórica del mundo, tanto en plenitud como en profundidad, en riqueza de lo vivido como en elaboración conceptual”, y por su autor, que ha “reasumido (*aufgehoben*) en su pensamiento todos los momentos fundamentales de la problemática filosófica surgidos con ella”.⁸⁸ Según el joven doctor, el trabajo filosófico debe ser guiado por una doble determinación: 1) reencontrar la ambición fundamental de Hegel, que apunta a constituir una *Weltanschauung* (visión del mundo) –pues ésta es “la esencia más profunda de la filosofía”–⁸⁹ concentrada en el despliegue histórico. Heidegger descubre en ese momento a la “historia” como la instancia que permite superar la fosa, infranqueable en la perspectiva neo-kantiana, de la realidad y de la validez; 2) reubicar la filosofía en el proyecto escolástico, la metafísica: “A la larga, la filosofía no puede prescindir de aquello que constituye su óptica propia: la metafísica”.⁹⁰ Habida cuenta de los desarrollos anteriores, la atracción en el capítulo de conclusión del vocablo “metafísica”, sobrepreso en caracteres gruesos según el deseo del autor, puede sorprender al lector. En realidad, su aceptación se halla allí totalmente renovada: se trata de reunir en un “origen”, pero en una “unidad viviente”, la “unicidad, la indivi-

⁸⁷ Esto no aparece –¡desafortunadamente!– en la traducción francesa. Véase la nota siguiente.

⁸⁸ “Die Philosophie des lebendigen Geistes, der tatvollen Liebe, der verehrenden Gottinigkeit, deren allgemeinste Richtpunkte nur angedeutet werden konnten, insonderheit eine von ihren Grundtendenzen geleitete Kategorienlehre steht vor der grossen Aufgabe einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem an Fülle wie Tiefe, Erlebnisreichtum und Begriffsbildung gewaltigsten System einer historischen Weltanschauung, als welches es alle vorausgegangenen fundamentalen philosophischen Problemotive in sich aufgehoben hat, mit Hegel”, “Die Kategorien- und Bedeutungslehre...”, *op. cit.*, pp. 352 y 353.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 352.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 348.

dualidad de los actos", "la validez universal" y "la consistencia en sí del sentido".⁹¹ Heidegger intenta honrar el requerimiento de una visión del mundo "translógica" con Hegel y su concepción historizante del Espíritu:⁹² "El Espíritu viviente es como tal, esencialmente, un espíritu histórico en el sentido más amplio del término";⁹³ o también: "Sólo es posible comprender el Espíritu si la plenitud de sus producciones, es decir, su historia, es asumida en él, plenitud constantemente creciente con la cual, en su conceptualidad filosófica, se nos brinda un medio constantemente creciente para concebir vitalmente el Espíritu absoluto de Dios".⁹⁴ La terminología empleada habla de las preocupaciones teológicas de Heidegger y, además, de su voluntad de pensar filosóficamente una "relación vital" de "correlatividad" (*Korrelativität*) entre el Absoluto y la Historia.

Ella también indica una *ruptura* con la escolástica en la noción misma de "absoluto": la trascendencia ya no puede ser considerada como valor absoluto desde el momento en que debe pensarse hasta el final la "correlación". Al subordinar la vida fundamental a la necesidad de un fin trascendente, la escolástica no hace honor a la "posición de valor" que, *también*, "reside en el individuo".⁹⁵ Por lo tanto, Heidegger no opta por una estructura de inmanencia contra la estructura escolástica de la trascendencia. Tampoco elige entre un racionalismo que limitaría el campo propiamente filosófico y el irracionalismo de la mística. En su opinión, "inmanencia y trascendencia son conceptos relativos".⁹⁶ Si la "filosofía cristiana de la Edad Media" debe ser estigmatizada es precisamente porque ha roto con la mística. Contra ello, se trata de sostener con firmeza

⁹¹ *Ibid.*, p. 352.

⁹² *Ibid.*, p. 348.

⁹³ "Der lebendige Geist ist als solcher wesensmässig historischer Geist im weitesten Sinne des Wortes", *ibid.*, p. 349.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 350.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 351.

⁹⁶ M. Heidegger, "Inmanenz und Transzendenz sind Relationbegriffe", *ibid.*, p. 346.

dos polos: el proyecto *translógico* inspirado por la consistencia trascendental de la existencia y la *historización* hegeliana del Espíritu. Finke, su protector, no se dejó engañar por la conmovión epistemológica radical que suponía un dispositivo de este tipo con respecto a la teología católica tradicional.⁹⁷ Heidegger vivió el rechazo de la cátedra, tan esperada, de "filosofía cristiana".

3. El "tiempo" de su juventud y la herencia de Dilthey

En la última página de su tesis de habilitación, Heidegger expresa la necesidad de retomar de un nuevo modo la cuestión del "tiempo":

Objetivamente considerado, se trata del problema de la relación entre el tiempo y la eternidad, entre la mutación y el valor absoluto, entre el mundo y Dios, lo que se halla en discusión y que para la ciencia histórica se refleja en la *historia* (modulación del valor) y la *filosofía* (estimación del valor).⁹⁸

La noción de "correlatividad" obliga a pensar la trascendencia *contra* el olvido característico del sistema escolástico: el del flujo temporal. De este modo se explica que, en la lección del 27 de julio del mismo año 1915, titulada "El concepto de tiempo en la ciencia histórica", Heidegger ponga la sentencia del maestro Eckhart: "El tiempo es aquello que se transforma y se diversifica; la eternidad se mantiene en su simplicidad".⁹⁹ En esta lección se plantea la

⁹⁷ Véase H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 97.

⁹⁸ M. Heidegger, "Die Kategorien- und Bedeutungslehre...", *op. cit.*, p. 352.

⁹⁹ En *Frühe Schriften, op. cit.*, p. 357, Heidegger retoma esta sentencia del sermón *Consideravit semitas domus et panem*, pero bajo una forma algo modificada: "Un antiguo maestro dice que el alma se ubica entre 'uno' y 'dos'. 'Uno' es la eternidad, que siempre se mantiene única y simple. Pero 'dos' es el tiempo que cambia y se multiplica". Orientado por un versículo del libro de los Proverbios, este sermón se emplea para marcar a la vez la proximidad y la diferencia entre Dios y el alma: "Por sus potencias superiores, el alma toca la eternidad, es decir,

cuestión de la especificación del tiempo con respecto a los conceptos de la ciencia histórica y las caracterizaciones que de ellos brindan las matemáticas y las ciencias físicas. Estas últimas, explica Heidegger, se limitan, desde Galileo hasta Einstein, a la operación de medida del tiempo. En la física de Galileo, "la función del tiempo consiste en hacer posible la medida".¹⁰⁰ El mismo diagnóstico se aplica a la teoría de la relatividad, en la cual "todo gira en torno al problema de la medida del tiempo, no en torno al tiempo en sí".¹⁰¹ La medida implica una concepción "cuantitativa", "homogénea" y "especializada" del tiempo.¹⁰² Ahora bien, en la ciencia histórica, el tiempo es "cualitativo", en tanto es el tiempo del "sentido de los valores".¹⁰³ Heidegger retoma la cuestión en el ámbito del dispositivo teórico de Dilthey, quien pertenece a la generación de los neo-kantianos que querían dar a la historia –"el mayor documento del hombre", y por lo tanto, el lugar más vasto de la hermenéutica– una dimensión científica. Su estrategia de respuesta descansaba en el par explicar-comprender: allí donde las ciencias de la naturaleza "explican", las ciencias de la historia intentan "comprender". Ocurre que el tiempo depende de otro orden, el de la auto-transformación y la auto-diversificación; toda aproximación cuantitativa a ello es por lo tanto vana. Aun cuando en esta época Heidegger, apoyándose en san Agustín,¹⁰⁴ todavía sostiene la pertinencia de la dualidad teológica tiempo-eternidad, ya da testimonio de una preocupación *ontológica* por lo que sucede con el "verdadero" tiempo.¹⁰⁵

a Dios; pero por sus potencias inferiores, ella se inclina a las cosas temporales y allí pierde su nobleza", sermón núm. 32, en maestro Eckhart, *Traitées et Sermons*, trad. A. de Libera, París, Flammarion, 1993, respectivamente pp. 332 y 333.

¹⁰⁰ "Die Funktion der Zeit ist es, Messung zu ermöglichen", M. Heidegger, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 365.

¹⁰¹ "[In der Relativitätstheorie als einer *physikalischen Theorie*] handelt es sich um das Problem der Zeitmessung, nicht die Zeit an sich", *ibid.*, p. 366.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ibid.*, p. 373.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 372.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 373.

§ 12. LA RUPTURA CON EL "SISTEMA DEL CATOLICISMO"

1. *Contactos protestantes*

A pesar del apoyo recibido de Finke, su antiguo protector, los planteos de Heidegger alimentan la sospecha de las autoridades universitarias católicas. En el verano de 1916 conoce a su futura esposa, Elfride Petri, en ese entonces estudiante de economía política en la Universidad de Friburgo, y de confesión evangélica luterana. Hugo Ott es formal: "La pertenencia confesional de Elfride Petri desempeña un papel importante en el alejamiento de Heidegger de los medios católicos".¹⁰⁶ Inmediatamente después de su casamiento, celebrado en 1917 en la prestigiosa capilla universitaria católica de Friburgo, Heidegger se encuentra finalmente con Husserl. Este encuentro no podía sino acelerar el movimiento de alejamiento del mundo católico. "Una cosa es segura: el luterano Husserl no veía con malos ojos la conversión de sus alumnos de la fe católica a la confesión evangélica, aun cuando no quería contribuir directamente a ello."¹⁰⁷ La aversión de Husserl por la idea misma de una "ciencia católica" obedecía ciertamente a una concepción estricta de la filosofía como ejercicio autónomo, pero corroboraba también un anticlericalismo exacerbado.¹⁰⁸ Marcado por sus recientes desengaños con la jerarquía universitaria católica, Heidegger está más receptivo a la personalidad de Husserl.

¹⁰⁶ H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 100.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁸ Véase la violenta polémica que estalla en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo en el momento en que se plantea la sucesión de Josef Geysler, titular de la cátedra de Filosofía Cristiana. H. Ott refiere y comenta: "La expresión de Husserl, según la cual se habían hecho amplias concesiones a 'la internacional católica durante la guerra', pero que era tiempo de poner las cosas en orden, provoca la cólera de Finke: '¡Y debemos escuchar esto de la boca de un judío austríaco! Nunca en mi vida he sido antisemita, pero hoy me cuesta no reaccionar como antisemita'. No obstante, Finke no fue apoyado por ningún lobby particular en su posición. Sólo un miembro de la facultad lamenta que Husserl haya caído tan bajo", *ibid.*, pp. 120 y 121.

De esta época deben señalarse las lecturas profundizadas de Schleiermacher, Kierkegaard y Lutero, señales manifiestas de un progresivo desplazamiento de los intereses de Heidegger de la esfera sistemática escolástica hacia la región existencial protestante.

2. Fenomenología de la mística medieval. Contra la escolástica

Este desplazamiento es notablemente testimoniado en el curso escrito –pero no dictado–¹⁰⁹ en el período de junio a octubre de 1918, “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval”. Desde el comienzo, Heidegger señala el carácter plurívoco del título: ¿cómo entender la relación entre filosofía y mística, entre reflexión filosófica y mística medieval? “La problemática, y la metodología conductora, es la investigación fenomenológica de la conciencia religiosa.” No se trata, precisa, de construir una filosofía de la religión, ni, a la inversa, de disolver el propósito en lo puramente histórico (*im rein Historischen*), sino de retomar los fenómenos religiosos en una “comprensión fenomenológica originaria”, de *destacar, de dar lugar a* la tendencia originaria de la vida religiosa.

No obstante, es posible plantear una objeción: ¿no se debe sostener resueltamente que sólo el hombre religioso puede comprender la vida religiosa? ¿Cuál es pues aquí la calificación del proyecto filosófico? Esta interpelación metodológica equivale a reclamarle que “saque sus manos de allí” (*Hände weg*) a quien no se siente con lo religioso en un suelo *auténtico*. Desde este punto de vista, una comprensión fenomenológica originaria no puede ser “neutra”: debe relacionarse *positivamente* con las diferentes formas de lo vivido, y, por lo tanto, con la vida religiosa. Ella es “neutra” en un sentido completamente diferente: no prejuzga de ningún modo respecto de aquello que ha de descubrir; su único

¹⁰⁹ M. Heidegger, “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, en GA 60, pp. 303-337.

prejuicio, pues no obstante posee uno, consiste en que reconoce a la vida religiosa un carácter *originario* y no derivado.

La puesta en marcha de la investigación definida de este modo, desde el momento en que se aplica a la mística medieval, involucra dos planos distintos de trabajo: el primero, acerca de la forma de expresión particular que constituye la mística medieval con respecto a las formas de expresiones de la vida religiosa en general; el segundo, acerca de los momentos de constitución de la mística como tal. Ejemplo: ¿cómo se constituye el objeto "Dios"? ¿Se constituye en la plegaria o está ya previamente dado en la fe? En este último caso, ¿es la plegaria un comportamiento periférico, particular, con respecto al objeto "Dios"?

Heidegger expresa un rechazo fundamental en lo que concierne a la equivalencia: mística = irracional. "El parloteo sobre la mística como aquello que carece de forma —escribe— no es más que habladuría a partir de métodos en el fondo no científicos."¹¹⁰ Cuando brinda algunas notas para la reseña de *Das Heilige* de Rudolf Otto, publicado un año antes (1917) y rápidamente célebre, y al releer el texto de Windelband escrito en 1914: "Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie" [Lo Sagrado. Esbozo de una filosofía de la religión],¹¹¹ Heidegger denuncia la trampa que constituye la distinción racional-irracional: "Lo irracional siempre es considerado aún un contra-proyecto o límite, pero nunca en su originariedad y su constitución propia. Por ello siempre se vuelven a conceder todo tipo de derechos de la razón y de la 'crítica de la razón'".¹¹² Ahora bien, la crítica religiosa, lo que en ella es experimentado, no debe someterse a "leyes o ideas tomadas de la crítica de la cultura". Este fuerte rechazo, que en cierta manera da en el clavo con respecto al límite de toda una tradición de las Luces, da lugar a una contrapropuesta: "Es preciso poner en evidencia el fenómeno

¹¹⁰ GA 60, p. 311.

¹¹¹ W. Windelband, "Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie", en *Präludien*, t. III, Tübinga, 1914, pp. 295-332.

¹¹² GA 60, p. 333.

principal de la autoconsistencia de las donaciones originarias".¹¹³ Lo sagrado resulta de una objetividad originaria, y debe ser pensado en su correlación con el acto de creer.

Se plantea, pues, la cuestión de la relación del sujeto creyente con el Absoluto: ¿cuál es la naturaleza de este vínculo, de esta relación? El hecho de que el absoluto místico sea el objeto original no tiene que ver con que es algo provisoriamente indeterminado, sino con que, precisamente, carece de determinación. ¿Cómo pensar, pues, la relación del sujeto con aquello que *carece de determinación*? Sólo aparece una salida: si "lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante",¹¹⁴ lo que debe ser reconsiderado es la teoría del sujeto; Heidegger se aboca a ello en la proximidad del maestro Eckhart.

Hay "absolutes del objeto y del sujeto" en el sentido en que su unidad es "radical": "*Yo mismo soy el Objeto* [entiéndase el objeto místico, el absoluto], *el Objeto es yo mismo*".¹¹⁵ En el pensamiento del maestro Eckhart se aprecia una progresión mística hacia el sujeto mismo; aun cuando el maestro Eckhart lo aprehende en términos racionales, el proceso de retorno al fondo del alma que emprende no es teórico; precede al conocimiento y a la voluntad en el seno de la religiosidad viviente y del sujeto viviente.

Al trabajar sobre el binomio actitud teórica-vida religiosa, Heidegger vuelve a ubicar la cuestión de la fenomenología de la mística ante la teología católica, al menos tal como ella se hallaba constituida en este período. Su crítica interviene en un frente al menos inesperado: el catolicismo no habría hecho justicia, no habría sabido hacer justicia a lo que Ernst Troeltsch denomina el *a priori religioso*. Esta carencia no sería accidental, sino que estaría ligada a la estructura del sistema. El sistema del catolicismo, escribe Heidegger con un propósito que decididamente no tiene nada que envidiar a la ferocidad deliberada de algunas tesis de Lutero, im-

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 316.

¹¹⁵ *Ibid.*

plica que el contenido esencial de la religión debe “pasar en primer lugar por un laberinto dogmático [...] de enunciados y procedimientos demostrativos, para finalmente apoderarse del sujeto por la fuerza policial de una estipulación de derecho de la Iglesia, que acaba por aplastarlo oscuramente y oprimirlo”.¹¹⁶ Lo que aquí se reprocha con vehemencia es el hecho de que el catolicismo excluye la existencia de una vivencia religiosa originaria y auténtica, no mediatizada por el edificio filosófico y dogmático. Este predominio de lo teórico en la tradición católica se origina, según Heidegger, en la escolástica medieval (ella misma heredera de la transferencia aristotélica de la metafísica del ser a las categorías de las ciencias de la naturaleza) que, de este modo, ha puesto gravemente en peligro, en el seno del mundo cristiano medieval, la *inmediatez* de la vida religiosa. Ahora bien, la mística medieval debe ser comprendida “como contra-movimiento elemental dirigido contra estas tendencias”.¹¹⁷ Heidegger plantea aquí la cuestión decisiva de la esencia de la religión: no basta, en efecto, con establecer programáticamente una línea divisoria entre, por un lado, la inmediatez del vivir religioso, y por otro, una sistemática asfixiante de las mediaciones; es preciso aún verificar la legitimidad de una focalización fenomenológica en la vida religiosa.

Al releer a Schleiermacher, Heidegger retiene como carácter esencial de la religión el gesto de contemplación, es decir, “el sentido y el gusto de lo infinito”.¹¹⁸ Lo que hace a la religión *es la relación intencional de toda vivencia particular con un todo infinito*. De allí sus dos gestos solidarios: por una parte, el *abandono*, suerte de influjo original, y, por otra, la *reconducción* de cada vivencia particular a la unidad interior de la vida. Heidegger formula una exigencia fundamental vinculada a la comprensión de la esencia de la religión y de los fenómenos religiosos: lo que singulariza a la religión viviente no debe ser evaluado a partir de criterios extra-religio-

¹¹⁶ GA 60, p. 313.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 314.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 320.

sos, o incluso científicos, sino en referencia a los elementos de sentido de la conciencia religiosa misma. Uno de los datos constitutivos que impide esta operación de confiscación extra-religiosa concierne a la relación de la religión con lo histórico: el mundo religioso vivido está centrado, en su originariedad misma, en una gran figura histórica singular; ésta obliga a pensar las nociones de revelación y de tradición. De allí el desafío que, frente a la “indigencia filosófica”,¹¹⁹ la fenomenología, y sólo ella, puede aceptar: develar la esencia de la religión, su dominio originario, sobre la base de su *singularidad histórica*.

La fidelidad fenomenológica a la historicidad hace posible una comprensión adecuada de lo que Schleiermacher llama, por su parte, la “dependencia absoluta” con respecto a Dios. Heidegger estima que esta noción es aún demasiado burda, pues tiende a una objetivación exterior y a una teorización del ser. Es preciso privilegiar, contra esta noción, el hecho más originario de que la conciencia religiosa se halla “afectada por algo”; esta afección, este “ser afectado”, sólo es posible sobre la base de una apertura esencial al valor y al amor del sentido primordial y de la plenitud. La fenomenología provoca así la atención a la estructura original del sujeto, que es la de “el ser abierto a lo que tiene valor en general”, y que lo pone en condiciones de ser convocado por otro, de estar consagrado a su llamado; una estructura de este tipo, de *apertura* y de *llamada*, es la que hace posible que el sujeto sea colmado por ciertos bienes y “sea por otro”, sea un *ser-por-otro*.

Las tres últimas páginas del curso que Heidegger dedica a algunos escritos de san Bernardo y de Teresa de Ávila tienen como objetivo sostener una convergencia originaria entre el método fenomenológico, la esencia de la religión que dicho método descubre y la experiencia mística. “Hodie legimus in libro experientiae”: esta sentencia de Bernardo de Claraval, tomada del tercer sermón sobre el *Cantar de los cantares*, sirve aquí como indicador

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 323.

para la práctica fenomenológica misma. Por ello Heidegger traduce: "Hoy queremos movernos de manera comprensiva en el campo de la libre experiencia".¹²⁰ Esto significa que el retorno fenomenológico a lo vivido de la conciencia corresponde al deseo religioso de la vida, pues el saber religioso auténtico no puede brotar sino de una experiencia real y fundamental. "Experiencia fundamental" no significa sólo "experiencia temporalmente primera", sino experiencia fundadora. La experiencia mística como experiencia fundadora no evoca un contenido definitivo de decisión, sino, más profundamente, algo "autónomo",¹²¹ una vivencia que abre un horizonte.

Sin duda, la cuestión más delicada de todas aquí consiste en saber de qué modo, en esta experiencia religiosa fundadora, las realidades vividas por el sujeto, tales como "lo más alto que tú y yo", "lo superior a nosotros", se mantienen como tales desde el momento en que continúan emanando de la experiencia. La respuesta esbozada por Heidegger consiste en sostener que *el fenómeno del proceso de constitución de la presencia de Dios es un fenómeno originario*. Dios no puede ser considerado como un objeto exteriormente constituido; está inscripto en la actitud que intenta comprender el mundo, analizarlo e interpretarlo. De allí la conexión establecida por primera vez aquí por Heidegger entre "fenomenología" y "hermenéutica": describir fenomenológicamente es encontrarse con el yo histórico que existe interpretando su mundo, que es además la morada de Dios.

De este modo interviene la referencia al *Castillo interior* de Teresa de Ávila: "Quien no cree que pueda existir algo semejante al habitar de Dios en el alma [...] tampoco tendrá la experiencia de ello, pues agrada al Señor que no se ponga medida ni fin a sus obras". De allí la exigencia fenomenológico-hermenéutica que se muestra conforme al flujo de la conciencia mística: se trata de ver

¹²⁰ GA 60, p. 334.

¹²¹ *Ibid.*, p. 335.

“lo más interior y el conjunto del castillo”,¹²² y no la simple yuxtaposición de las moradas.

3. Para la renovación de la teología

Heidegger aprende a articular la cuestión de la religión en los términos experienciales del sentimiento de lo infinito de Schleiermacher, quien, fiel en esto al pensamiento de Lutero, ubicaba la tentación teológica de la metafísica y de la filosofía en el rango de la perversión religiosa. La protesta vehemente de Kierkegaard, en nombre de la subjetividad, contra el encierro sistemático, cuadraba perfectamente con la voluntad de renovación que en lo sucesivo habitaría Heidegger.

Sí –escribe O. Pöggeler–, Heidegger ha partido de la cercanía de una teología que se acercaba cada vez más a la convicción de que ahora era importante –luego de siglos, incluso milenios de oscurecimiento de la fe cristiana primitiva por parte de la filosofía y la teología– hacer la experiencia de la fe cristiana de una manera totalmente nueva, en su naturaleza originaria. Testimonios de fe como los de Lutero y Kierkegaard apoyaban esta concepción, y eran precisamente próximos al joven Heidegger.¹²³

Pronto se reúnen todos los elementos para que, en una carta del 9 de enero de 1919 dirigida a su amigo, el canónigo Krebs, Heidegger declare su ruptura con el sistema eclesial-institucional-católico:

Una aproximación a la teoría del conocimiento, extendida a la teoría del conocimiento histórico, me ha vuelto problemático e inaceptable el “sistema” del catolicismo, pero no el cristianismo y

¹²² *Ibid.*, p. 337.

¹²³ O. Pöggeler, *La Pensée de Martin Heidegger*, París, Aubier-Montaigne, 1967, p. 47.

la metafísica, siendo ésta considerada no obstante en una acepción nueva [...]. Es difícil vivir esto en tanto filósofo, pero la sinceridad interior, para sí misma y para con aquellos a quienes se debe enseñar, exige sacrificios, renunciaciones y combates que siempre ignorará el obrero científico. Creo poseer la vocación interior por la filosofía, y, al ejercerla a través de la investigación y la enseñanza, creo hacer lo que mis fuerzas me permiten para la determinación eterna del hombre interior y solamente para ello, y justificar de este modo mi existencia y mi acción ante Dios mismo.¹²⁴

En la época de esta carta, y como una suerte de balance, Heidegger es conocido en los medios universitarios como un cristiano-protestante, situación nueva que Husserl –menos neutro de lo que dice– juzga como “muy simpática”.¹²⁵

§ 13. BALANCE: CAMBIO DE ESCENARIOS

La evolución intelectual de Heidegger hasta 1915, primer aspecto de su procedencia teológica, se presenta como una serie de “escenarios” sucesivos hechos de continuidades y rupturas.

¹²⁴ Citado por H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, pp. 112 y 113.

¹²⁵ Véase la carta de Husserl a Rudolf Otto del 15 de marzo de 1919, alrededor de dos meses después de la carta de ruptura dirigida por Heidegger a Krebs: “No me ocupo de conducir a los jóvenes ni hacia el catolicismo ni hacia el protestantismo; no quiero otra cosa que formar a la juventud en un pensamiento sincero [...]. No he ejercido la menor influencia en el paso de Heidegger y de Oxner al protestantismo, aunque éste pueda resultarme simpático como cristiano libre [...] y protestante no dogmático. Por otra parte, me agrada influir en todos los hombres auténticos, sean católicos, protestantes o judíos”, citado por H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 124, quien comenta: “Pero Edmund Husserl no era tan objetivo como pretende serlo aquí. Cuando supo en 1921 de la conversión inminente de la que fuera mucho tiempo su alumna y servicial colaboradora, Edith Stein, reacciona con mucho más vigor (y despecho): ‘Lo que me escribe acerca de la señorita Stein me ha perturbado; ella no me ha escrito. Lamentablemente, se produce un gran movimiento de conversión, signo de la miseria de las almas’” (carta del 25 de noviembre de 1921 a Roman Ingarden).

El primer escenario coincide con la fuerza multiseular de una visión "socio-católica" que conjuga la serenidad del ser y la determinación creyente: se da allí algo así como la evidencia de un "suelo de creencia" que se impone a Heidegger y requiere su decisión.

Segundo escenario: en el liceo, el joven Heidegger descubre el cuestionamiento propiamente ontológico con una primera lectura de Brentano, cuya obra *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* le es remitida, en un gesto altamente simbólico, por el párroco de la Catedral de Constanza, Conrad Gröber.

Tercer escenario, "sacerdotal-militante": desde 1909, a través de algunos artículos y primeras palabras públicas, resuena como una voz de predicador decidido a la ofensiva espiritual restauradora. En este período Heidegger parece vivir de la manera más adecuada la relación del "sistema" católico con la "acción" católica.

A partir de la primavera de 1911 se perfila un período que comienza con crisis; el fracaso de su proyecto sacerdotal conmueve el equilibrio psicológico y espiritual de Heidegger. Es el tiempo de una primera renuncia, sin duda la más violenta: "escenario de crisis", pero que aún no cuestiona su visión del mundo escolástico.

Este cuestionamiento se produce en 1913-1914: es provocado por las lecturas de Hegel y de Schelling, recomendadas por el teólogo Carl Braig, su primer maestro, por una primera iniciación en la hermenéutica (especialmente en la de Dilthey) y por sus trabajos sobre los medievales, especialmente Duns Escoto y el maestro Eckhart. El estudiante dotado y tenaz, aspirante a la cátedra de filosofía cristiana de la Universidad de Friburgo, y que como tal da en función de ello algunas muestras de fidelidad institucional, pero apegado fuertemente al ejercicio independiente de la filosofía, y que descubre al mismo tiempo la trascendencia del existir histórico, comienza a despegar su investigación de todo horizonte católico-escolástico.

El sexto y último escenario coincide con el rechazo, en 1919, del sistema católico. Sin embargo, la idea de una edificación intelectual cristiana independiente de la enseñanza escolástica esti-

mula su investigación; ésta se traduce en una lectura sistemática de los grandes textos de la tradición protestante.

Este primer marco de relación con la teología no fue solamente, como podría creerse de manera superficial, una relación con contenidos teológicos, sino también, y más profundamente, una relación con una *práctica* del pensamiento teológico, *constitutivamente* orientado hacia el cuestionamiento filosófico, y, en este caso, hacia la ontología.

V. LA HERMENÉUTICA DE “LA VIDA FACTICIAL”

El objeto de la investigación filosófica es el ser-ahí humano en tanto que es interrogado en dirección de su carácter de ser. Esta orientación fundamental del preguntar filosófico no está adherida desde afuera ni añadida –la vida facticial–, sino que debe comprenderse como la aprehensión explicativa de la vida facticial en su movilidad propia.

Informe Natorp (1922)

EL SEGUNDO MOMENTO de la procedencia teológica de Heidegger coincide con el comienzo de la enseñanza en Friburgo de Brisgovia en 1919. Heidegger es en ese momento *Privatdozent* y asistente de Husserl.

Si damos el paso que conduce de las primeras publicaciones de Heidegger a los cursos que hace *después* de la Primera Guerra Mundial –por ejemplo, el curso acerca de una selección de problemas de fenomenología del semestre de invierno 1919-1920–, entonces vemos que toma un punto de partida completamente diferente. Los proyectos relativos al Ser que se encuentra bajo diversas formas de realidad y que no podría ser concebido en su unidad sino gracias a la adopción de tesis metafísicas últimas han desaparecido. De lo que ahora se trata es de la vida efectiva, la vida en su facticidad.¹

¹ O. Pöggeler, *La Pensée de Martin Heidegger*, París, Aubier-Montaigne, 1967, p. 36.

El carácter decisivo de la nueva investigación se confirma en una nota de *El ser y el tiempo*, donde Heidegger escribe, a propósito de sí mismo: "El autor se permite hacer notar que ha dado a conocer en numerosas oportunidades en sus cursos, desde el semestre de invierno 1919-1920, el análisis del mundo circundante y más genéricamente la 'hermenéutica de la facticidad' del *Dasein*".² La problemática de la facticidad constituye el horizonte de las tesis que inspiran la redacción de este libro capital. Para restituirla, haremos referencia a cinco series de cursos, dictados durante el período 1919-1923: "De la determinación de la filosofía" (semestre de invierno 1919-1920); *Introducción a la fenomenología de la religión* (semestre de invierno 1920-1921); "Agustín y el neoplatonismo" (semestre de verano de 1921); *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (semestre de invierno 1921-1922); *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (semestre de verano de 1923).

§ 14. LA FILOSOFÍA COMO "ARQUI-CIENCIA"

El período del que ahora se trata comienza con una doble ruptura: con la escolástica y la Iglesia católica y con los maestros neo-kantianos, en primer lugar Rickert, con el cual Heidegger había podido "ver" y "comprender los problemas lógicos modernos".³

Heidegger estima que, en lo sucesivo y de manera radical, la filosofía debe liberarse de toda *Weltanschauung*. Este término, acuñado por Kant en la *Crítica del juicio*, se había convertido en una noción clásica en la escena intelectual de los años 1918-1920. Heidegger organiza su crítica en un contexto revolucionario de reforma universitaria. Se trata de defender la independencia del

² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, p. 72 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

³ M. Heidegger, "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein Kritisch-positiver Beitrag zur Logik", en *Frühe Schriften*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1972, p. 3.

ejercicio filosófico en el nombre mismo de la esencia de la filosofía: ella es perfectamente ajena a toda visión del mundo, sea ésta cristiana, marxista o liberal.⁴ No puede ubicarse ni ubicar a la universidad subordinada a fines políticos pasajeros:

La reforma de la universidad, que constituye el objeto de tantos debates, está absolutamente mal conducida y muestra un total desconocimiento de lo que es una verdadera revolución del Espíritu cuando prorrumpe, como ahora, en peticiones, manifestaciones, programas, órdenes y coaliciones: ellos son medios contrarios al Espíritu y sólo al servicio de fines efímeros.⁵

Más aún, es el principio mismo de la "visión del mundo" el que es ajeno a la filosofía: ella es "arqui-ciencia". "Nuestro problema consiste en la idea de la filosofía como 'arqui-ciencia'."⁶ Esto significa que, como tal, no podría fundar la filosofía en la historia de las ideas filosóficas:

De manera general, no hay verdadera historia de la filosofía si no es para una conciencia histórica que vive ella misma en la filosofía verdadera. Toda historia, y toda historia de la filosofía entendida en un sentido superior, se constituye en la vida en y para sí, ella misma histórica —en un sentido absoluto—.⁷

Por este mismo motivo, la filosofía tampoco toma su punto de partida del análisis de las ciencias históricas, como lo testimonia la "metafísica inductiva" de Külpe, de Messer y de Driesch.⁸

⁴ M. Heidegger, "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem", en *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, t. 56-57, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1988, p. 8 (en adelante, GA).

⁵ GA 56-57, p. 4.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 21.

⁸ *Ibid.*, p. 27.

De allí el rechazo definitivo a la “filosofía cristiana”, mucho más profundo que el de “filosofía cristiana de la Edad Media” expresado en las últimas páginas del “Tratado de las categorías y de la significación en Duns Escoto”. Hugo Ott trae a colación, con respecto a este tema, la conversación del 16 de enero de 1920 entre Husserl, el teólogo Engelbert Krebs y Heidegger. Allí se discutió de filosofía y de teología, pero Heidegger permaneció casi totalmente mudo y Husserl mucho más locuaz: “¡A pesar de su gran riqueza, Heidegger tomó una posición muy pasiva!”. Krebs, quien consignó los hechos, señala, no sin orgullo, que suscitó de parte de Husserl una actitud propiamente meditativa cuando arriesgó algunos desarrollos coincidentes con la doctrina vaticana acerca de la “ciencia teológica”, pero agrega con lealtad: esa noche, Husserl creía que “el trabajo científico estaba condenado a perder su libertad si debía temer la censura de una comisión de clérigos”. Ott, inspirándose en el relato de Krebs, comenta: “Para Heidegger, esta argumentación ya forma parte de las cuestiones superadas. Por ello asiste a la pequeña reunión mudo y ensimismado durante toda la velada”.⁹ Fiel a la inspiración de los años 1915-1916, recordando también a Brentano, Heidegger reivindica en lo sucesivo un nuevo estatuto para la filosofía, que no concede nada a los diversos intentos de absorción –neo-kantiana, política o teológica– pero que tiene que ver, y la cosa revela otra relación a la tradición cristiana, con la irreductibilidad de la vida facticial.

§ 15. VIDA FACTICIAL Y EXPERIENCIA CRISTIANA

El apego tenaz a la facticidad de la vida tiene que ver, por una parte, con el rechazo a una separación entre un reino de significaciones y de trascendencia y, por otra parte, con la vida en su densa

⁹ H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Fráncfort y Nueva York, Campus, 1988, p. 116 [trad. esp.: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de H. Cortés Gabaudán, Madrid, Alianza, 1992].

realidad. Para Heidegger, lo que importa es la aprehensión de la vida y su sentido, a partir de la vida. Más originario que el carácter de facticidad de las cosas, se da a pensar un "hay", el del peso de la vida como tal: la vida facticial.

El curso del semestre de 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*,¹⁰ que examinamos ahora, fue guiado por una doble investigación, a saber: sobre los escritos neotestamentarios y sobre el método fenomenológico. Se presenta como un intento de teorización de la comprensión fenomenológica de la vida religiosa, lo cual puede verificarse en la interpretación de numerosos textos esencial pero no exclusivamente paulinos (la epístola a los Gálatas, la primera y segunda epístola a los Tesalonicenses, el capítulo 12 de la segunda epístola a los Corintios), y de numerosos temas transversales elaborados en los evangelios (sinópticos y Juan), la epístola a los Romanos, la primera epístola a los Corintios y la epístola a los Filipenses, tales como el Reino, la Ley, la parusía y la escatología. Ese nuevo emprendimiento fenomenológico opera sobre la base de consideraciones de principio que hacen a la esencia de la filosofía.

1. Experiencia facticial y filosofía

En una larga primera parte, a modo de "introducción metodológica", Heidegger sostiene la articulación de dos centros temáticos con la fenomenología de la religión: la "filosofía" y la "experiencia facticial de la vida". Lo que está en juego tiene que ver con que la introducción a la fenomenología de la religión deberá ser entendida como una introducción tanto a la filosofía como a la cuestión de la vida. ¿Qué es introducir a la filosofía? Ciertamente no aquello de lo que se ocupa una introducción a las ciencias, esto es, delimitar un dominio de cosas para luego exponer el método de tra-

¹⁰ M. Heidegger, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA 60, pp. 1-156 [trad. esp.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de J. Uscatescu, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

bajo a ejercer sobre ese dominio, sino producir desde un principio un gesto de autocomprensión de la filosofía. Si “se reconoce al filósofo por la manera según la cual él introduce a la filosofía”,¹¹ es porque, a la inversa de lo que ocurre en el campo de las ciencias, la esencia de la filosofía sólo puede clarificarse en el filosofar mismo.

Si esto es así, es porque la filosofía resulta de la vida facticial, y, en el seno de la experiencia facticial, revierte a la vida. Se puede apreciar que el concepto de “experiencia facticial de la vida” señala un contenido preciso que marca el rechazo de las posiciones neo-kantianas cuyo heraldo era en ese momento Natorp. La “experiencia” que se halla aquí involucrada no tiene nada de experimental, pues ella es, en su especificidad más radical, contemporánea de la “totalidad de la posición activa y pasiva con respecto al mundo”. El concepto de “mundo” se declina en un triple sentido: como mundo circundante (*Umwelt*), esto es, lo que viene a nuestro encuentro; como mundo común (*Mitwelt*), esto es, el mundo de los otros hombres; y como mundo propio (*Selbstwelt*), esto es, el mundo del yo.¹² “Facticial” no significa simplemente “real-natural” (*naturwirklich*) ni “causal-determinado” (*kausal-bestimmt*), ni “real como cosa” (*dingwirklich*), sino lo que se impone: experimentar la vida facticial es semejante a confrontarse “con las figuras que se imponen”,¹³ es decir, a la vida como a la dirección (*Richtung*) de toda experiencia. La experiencia facticial manifiesta de este modo una “indiferencia” (*Indifferenz*) con respecto al modo de experimentarla, indiferencia que funda la “autosuficiencia” (*Selbstgenügsamkeit*) de la experiencia facticial de la vida.

El dispositivo conceptual complejo y cuidadoso puesto en juego por Heidegger no tiene más que un objetivo: hacer justicia a aquello que, anteriormente a toda teorización y a todo valor, se presenta en la dirección de la experiencia de la vida facticial como “significatividad” (*Bedeutsamkeit*). Por lo tanto, no puede ser fundamen-

¹¹ GA 60, p. 6.

¹² *Ibid.*, p. 11.

¹³ *Ibid.*, p. 9.

talmente reconocida ninguna pertinencia al binomio reino de los hechos-reino de las significaciones; pues, cada uno de estos términos son relativos a la dirección de la experiencia facticial que se despliega en una significatividad inaugural. Así y sólo así puede ser entendido el gesto de autocomprensión de la filosofía: si se admite la tesis de la significatividad inaugural, entonces es la experiencia facticial misma la que constituye tanto el punto de partida como el objetivo de la filosofía. El reconocimiento que lleva a cabo esta experiencia se separa de manera radical del que se desarrolla en el trabajo de la ciencia: allí donde la primera se pregunta por una "lógica del mundo circundante" (*Logik der Umwelt*) y se ocupa, para ello, de determinar el juego de la significancia en las conexiones de los objetos, la segunda establece una "lógica de las cosas" (*Sachlogik*), es decir, un orden siempre más riguroso de los objetos, una conexión entre los objetos. Pero si nos dejamos instruir por la historia, se llega a la conclusión de que la filosofía siempre ha sido concebida como "elaboración" tan rigurosa como posible de "conexiones de objetos".¹⁴ Al mismo tiempo, se vuelve a plantear la cuestión de una diferencia de principio entre la filosofía y la ciencia. Ahora bien, la experiencia facticial proporciona otro lugar para pensar el "filosofar".

2. Tendencias y aporías en filosofía de la religión

En la Alemania de las dos primeras décadas, e inspirado por los trabajos de Troeltsch, se renueva el interés por la filosofía de la religión. La confrontación que emprende Heidegger toma en ese momento la forma de un debate fundamental acerca de la esencia de la religión. Troeltsch ha acuñado un concepto cuádruple de ella: 1) la esencia *psicológica* consiste en describir los fenómenos religiosos en sí mismos de manera inmediata, sean ellos centrales como la creencia o periféricos como la sociología o ética econó-

¹⁴ *Ibid.*, p. 17.

mica de la religión (Weber); 2) la esencia de la *religión desde el punto de vista de la teoría del conocimiento* está determinada por el estudio de la legalidad racional que preside la formación de las ideas religiosas y destaca su a priori; 3) la esencia *histórica* de la religión toma en consideración las leyes según las cuales la religión se desarrolla históricamente; 4) la esencia *metafísica* de la religión vuelve a insertar la realidad de Dios en la conexión del mundo.

Si las disciplinas vinculadas a los tres primeros conceptos de la esencia de la religión –psicología, teoría del conocimiento e historia– constituyen la ciencia de la religión, sólo la metafísica, apoyada en ésta, debe ser comprendida *stricto sensu* como filosofía de la religión en tanto que es su momento último.¹⁵ En este punto, la confrontación anunciada con Troeltsch toma la forma de una cuestión radical en la que se pregunta si la filosofía de la religión “emana del sentido de la religión o si, por el contrario, la religión no es aprehendida de manera *objetiva* y aprisionada en el chaleco de fuerza de las disciplinas filosóficas”.¹⁶ Esta pregunta, cuyos anticipos figuraban en el curso de 1918 sobre la mística medieval, encuentra, contra Troeltsch, una respuesta categórica: estas disciplinas no resultan de la religión, sino que la tratan como un objeto (*Objekt*). Troeltsch, demasiado preocupado por la metafísica de la religión, es decir, por la prueba de Dios, deja traslucir el lugar de su elaboración: no la religión, sino la relación entre el cristianismo y la filosofía griega. Aun cuando Troeltsch ha innovado al llegar a tratar el fenómeno original de la religión, que es la *creencia* (*Glaube*) en la existencia de Dios, no ha reubicado sin embargo el objeto en el sistema de conexiones de los objetos reales en conformidad con la exigencia unificadora de la razón.

Ciertamente, esta objeción no atenúa el núcleo argumentativo de Troeltsch, según el cual la dimensión histórico-cultural de la religión es la que obliga a la explicación con la ciencia, y, además, con la ciencia filosófica; sino que precisamente da en el clavo acerca de

¹⁵ GA 17, pp. 20-26.

¹⁶ GA 60, p. 27.

la incapacidad constitutiva de éste para pensar la diferencia entre la filosofía y la ciencia. De allí el retorno al problema planteado desde un principio: ¿dispone una fenomenología de la religión de recursos suficientes para pensar la religión en su irreductible facticidad o conduce inevitablemente al gesto de integración científico-objetiva?

3. Historicidad, facticidad y religión

La cuestión debe desarrollarse acerca del problema de la historicidad. Si se declara de buen grado que todo es histórico (una introducción a la ciencia, la filosofía y la religión mismas), ¿se alcanza un concepto satisfactorio de lo histórico? Heidegger establece un umbral que determina dos aproximaciones radicalmente diferentes: por una parte, la que considera lo histórico como una "propiedad" (*Eigenschaft*) periférica que preserva *in fine* un en-sí intacto del objeto calificado de esta manera; éste es entonces histórico tal como se despliega en el tiempo; por otra parte, la que considera lo histórico como la "vivacidad inmediata" (*unmittelbare Lebendigkeit*), que implica la transformación del objeto.¹⁷

En esta segunda aproximación, la más radical, lo "histórico", con respecto a las disciplinas filosóficas o científicas, se transforma en "apátrida" (*heimatlos*):¹⁸ al abandonar las direcciones objetivistas que éstas le imponen, su concepto queda librado a la movilidad de la experiencia facticial de la vida. En esta experiencia, tematizada anteriormente, lo histórico interviene de manera doble: como "plenitud" (*Erfüllung*) dada por la multiplicidad de las figuras históricas, pero también como carga (*Last*), como traba (*Hemmung*).¹⁹ Heidegger abandona aquí no sólo las filosofías de la historia, sino, de manera más profunda, el principio que las mueve y que gobierna todos los intentos de *aseguramiento*.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 32 y 33.

¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

Este abandono pasa por el examen de tres vías emblemáticas: a) la vía platónica, b) la vía del abandono radical, y, finalmente, c) la del compromiso entre las dos primeras. a) El dispositivo platónico de los cuatro conceptos límites: la *mimesis* (el ser temporal es una "imitación" del ser supra-temporal), el *paradigma* (el ser supra-temporal es "arquetipo"), el *eidolon* (lo temporal es la "imagen-reflejo") y la *metexis* (lo temporal "participa" de lo supra-temporal), apunta a una "conexión *objetiva* de ser entre los mundos temporal y supra-temporal".²⁰ De este modo, al elaborar una teoría acerca del sentido de la realidad de lo temporal, da cumplimiento a un modo y a un sentido del aseguramiento por el cual lo histórico pierde su sentido inquietante. b) La segunda vía, ilustrada principalmente por los planteos de Simmel y de Spengler, sólo se opone a la primera en un aspecto superficial: el mundo histórico, en tanto es "la única realidad fundamental, la *única* efectividad",²¹ se encuentra allí absorbido por el proceso objetivo del devenir histórico:²² por ello, señala Heidegger de manera sutil, el diagnóstico de un ocaso de Occidente, en la experiencia consciente que lo acompaña, trae consigo, de modo paradójico, un efecto liberador.²³ c) La tercera vía resulta de un compromiso que no apunta a ubicar el valor en el absoluto de las normas supra-temporales, ni en el proceso de efectuación histórica, sino en la relación entre ambos mundos: aquí "los valores sólo [nos] son dados en una figura relativa, pero a través de la cual se hace traslucido lo absoluto".²⁴ Si se las considera con detenimiento, estas tres vías están en el fondo dominadas por la vía platónica: ya sea que la vida tienda a asegurarse *contra* la historia (primera vía), *con* la historia (segunda vía) o *a partir* de la historia (tercera vía), ella obedece al principio de referencia a lo absoluto, un absoluto supra-temporal, o unitemporal o relativamente temporal.

²⁰ GA 60, pp. 45 y 46.

²¹ *Ibid.*, p. 46.

²² *Ibid.*, p. 43.

²³ *Ibid.*, p. 46.

²⁴ *Ibid.*, p. 44.

Así aparece la fractura a partir de la cual, contra el trabajo multiforme de aseguramiento, se ofrece un concepto adecuado para un pensamiento consecuente de lo histórico, que es el de la "inquietud" (*Bekümmern*). Este concepto rechaza la integración de la inquietud como un objeto de la historia; contra ello, lo mantiene como su nervio vivo, y así llena una laguna en el sistema de las categorías filosóficas. Por lo tanto, el ser-facticial al que se refiere no es ciego: supone un sentido que queda por dilucidar. Esta elucidación exige un nuevo concepto de tiempo, que proporcione la "indicación formal" (*formale Anzeige*).²⁵ Con esta noción, que será central hasta *El ser y el tiempo*, Heidegger quiere promover una nueva visualización del objeto: ya no su *quididad*, sino *el hecho* de que es dado, no su región óptica sino su determinación ontológica. Aplicada al problema del tiempo, la tarea consiste en experimentar "originalmente la temporalidad en la experiencia facticial—haciendo total abstracción de toda conciencia pura y de todo tiempo puro—".²⁶ El sentido del tiempo será verdaderamente conquistado en el camino que parte de esta experiencia fundadora.

Precisamente en este punto se articulan las lecturas neotestamentarias de Heidegger. Éstas le proporcionan un lugar de prueba donde se entrecruzan las exigencias metodológicas de principio ligadas al filosofar fenomenológico y a la tematización de la experiencia facticial de la vida que aquél se esfuerza por comprender de manera originaria. Contra las filosofías clásicas de la religión, que no dejan de objetivar la religión, y contra las tendencias al aseguramiento, esta puesta a prueba y la explicitación fenomenológica que ella conduce reconduce la temporalidad al corazón del gesto religioso, en toda hipótesis el constitutivo de la tradición cristiana.

Los fenómenos de proclamación, de fe y de determinación escatológica son aprehendidos de esta manera según lo que son, es decir, coextensivos a la experiencia temporal de la vida facticial. Más allá del abandono de las filosofías de la religión, se anuncia

²⁵ *Ibid.*, § 13.

²⁶ *Ibid.*, p. 65.

además un nuevo giro fenomenológico, en el cual la intencionalidad fenomenológica se concentra progresivamente en el ser que está allí, arrojado facticialmente, y donde se trazan los lineamientos de una fenomenología radical de la religión.

4. San Pablo y la fe cristiana primitiva

Con el capítulo 4 de la primera epístola a los Tesalonicenses, Heidegger retoma los temas de la parusía y de la esperanza cristiana. Al comentar el primer versículo del capítulo 5 ("No es necesario que se os escriba, hermanos, con respecto a los tiempos y momentos favorables"), opone la determinación "cronológica" que marca la "captura" del tiempo y la determinación "kairológica" que habla de su imprevisibilidad.²⁷

Si el hombre intenta fijar, a través de evaluaciones cronológicas o caracterizaciones relativas al contenido, el acontecimiento del cual no somos dueños, que surge de improviso y en el cual se basa la vida, constituye como seguro y disponible lo que debe definir su vida bajo la forma de aquello que nunca se halla a nuestra disposición.²⁸

El tiempo "kairológico", vivido bajo el modo del futuro,²⁹ abre sobre la vida y muestra el momento de la decisión, "filo de la espada", manteniéndose a distancia tanto de todos los "contenidos objetivos"³⁰ como de la aproximación subjetivista. Con la temática del "retorno del Señor", de la espera "escatológica", del "cumplimiento", Heidegger quiere leer la figura específica de la experien-

²⁷ GA 60, § 26, pp. 98-100 y Apéndice, pp. 151-153.

²⁸ O. Pöggeler, *La Pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 48.

²⁹ K. Lehman, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers: ein Beitrag zur Frage. Existenzphilosophie und protestantische Theologie*, Heidelberg, 1983, p. 143.

³⁰ O. Pöggeler, *La Pensée de Martin Heidegger*, op. cit., respectivamente pp. 48 y 49.

cia cristiana: "La conversión en dirección de la experiencia cristiana se refiere al cumplimiento".³¹

En la segunda epístola a los Corintios, al tratar el tema de "la espina en la carne" y la experiencia límite que ello indica,³² Heidegger quiere señalar, en la misma intención, la intimidad de la vida cristiana y de la realidad: el apóstol Pablo se niega a dar credibilidad a su persona y al mensaje del cual es portador a partir de "revelaciones extraordinarias"; la "espina" que lo atormenta lo lleva a su condición real, que es la de la debilidad. De allí la tesis fundamental: "La religiosidad cristiana se halla en la experiencia facticial de la vida; propiamente hablando ella es ésta misma".³³ La vida facticial concuerda con la disposición de la temporalidad: la religiosidad cristiana no hace más que vivir en el tiempo, ella "vive la temporalidad".³⁴ Éste es el motivo exacto por el cual la fe cristiana tiene su lugar hermenéutico específico en la cuestión escatológica.

5. San Agustín y el abandono de la "facticidad"

En su curso "Agustín y el neoplatonismo",³⁵ Heidegger da testimonio de una preocupación idéntica: descifrar en la fe cristiana la experiencia de la "facticidad" y precisar su acepción más propia: no se trata de *Tatsächlichkeit*, es decir, la simple contingencia de los objetos intra-mundanos de la experiencia de la cual habla Husserl en el comienzo de las *Ideen*;³⁶ antes bien, ella debe vincularse con

³¹ GA 60, p. 121.

³² *Ibid.*, pp. 98, 100 y ss.

³³ *Ibid.*, p. 131.

³⁴ *Ibid.*, pp. 104 y 116.

³⁵ M. Heidegger, *Augustin und der Neuplatonismus*, en GA 60, pp. 159-299 [trad. esp.: "Agustín y el neoplatonismo", en *Estudios sobre mística medieval*, trad. de J. Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997].

³⁶ E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. de P. Ricœur, Gallimard, 1950, § 2, p. 17 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].

los *facticia est anima* de Agustín, es decir, con la originariedad del alma fuera de sí misma,³⁷ con la no-originariedad constitutiva de lo que es allí y que se da a pensar como tal, ya dado: "hay".

En beneficio de esta acepción, Heidegger emprende la interpretación fenomenológica de un pasaje del capítulo xxiii del libro x de las *Confesiones* de Agustín:³⁸

Me he encontrado con personas que tienen la voluntad de engañar, pero con nadie que admita ser engañado. ¿Dónde pues han aprendido a conocer la felicidad sino allí donde han aprendido a conocer la verdad? Aman también la verdad, puesto que no desean ser engañados, y, dado que aman la felicidad, que no es sino el gozo que resulta de la verdad, aman forzosamente también la verdad [...]. Aman la luz cuando ilumina, la odian cuando los confunde; y, como no aceptan ser engañados, pero queriendo engañar ellos mismos, les agrada cuando ella se anuncia y la detestan cuando los denuncia. ¡Sí, de este modo está hecho el corazón del hombre! Ciego y vil, deshonesto y feo, quiere permanecer oculto, pero no acepta que nada le permanezca oculto. En ello es condenado: él no se sustrae a la verdad, mientras que la verdad se le sustrae.³⁹

El doble movimiento en el cual los hombres aman la verdad en tanto ella se revela pero la odian en tanto los revela es lo que propiamente designa aquí la vida facticial: el hecho de que deseen permanecer ocultos conociendo no quita nada, sin embargo, al hecho de que sean conocidos por otro conocimiento que finalmente les permanece oculto. De este modo, la facticidad es "la condición

³⁷ G. Agamben, "La passion de la facticité", en *Questions ouvertes*, publicación del Collège International de Philosophie, Osiris, 1988, p. 63-84 [trad. esp.: "La pasión de la facticidad", en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007].

³⁸ GA 60, pp. 197-201.

³⁹ San Agustín, *Confessions*, x, xxiii, trad. fr. de J. Trabucco, París, Flammarion, 1964, pp. 226 y 227 [trad. esp.: *Confesiones*, Madrid, Alianza, 2009].

de aquello que permanece oculto en su apertura, de aquello que se expone en su retiro".⁴⁰

En realidad, la atención de Heidegger a la "vida facticial" está comandada por el cuestionamiento de la teología liberal a fines del siglo XIX y de su aproximación a la vida cristiana. Asimismo, también interroga la metodología de las ciencias históricas en Ernst Troeltsch, Adolph von Harnack y Wilhelm Dilthey. Cada uno de estos autores, explica, concibe el análisis histórico como una investigación acerca de la herencia agustiniana en la cultura occidental. 1) En su estudio *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluss an die Schrift "De civitate Dei"* (Agustín, la Antigüedad cristiana y la Edad Media, 1915), Troeltsch busca demostrar cómo Agustín ha hecho ver una relación ética armoniosa entre los llamados de la vida cristiana primitiva y los requerimientos de la cultura,⁴¹ y de esta manera dar cuenta de la supervivencia cultural del cristianismo más allá de su esfera originaria judeo-helenística. 2) Harnack, en el tercer tomo de su *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Tratado sobre la historia del dogma, 1886-1892), se refiere sobre todo a la contribución agustiniana a la edificación dogmática de la Iglesia.⁴² Finalmente, Dilthey, en *Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las ciencias del espíritu, 1883)*, centra la atención en la novedad epistemológica que ha introducido san Agustín al pensar la Revelación en su horizonte histórico: en ello habría desencadenado el proceso conducente a la conciencia moderna de la historia.⁴³

El motivo central de cada una de estas tres aproximaciones, dice Heidegger, es el establecimiento de un encadenamiento objetivo de la historia cristiana.⁴⁴ Pero la idea de que el estudio de las diversas épocas del cristianismo histórico pueda proporcionar la

⁴⁰ G. Agamben, "La passion de la facticité", en *op. cit.*, p. 67.

⁴¹ GA 60, § 1, pp. 160-162.

⁴² *Ibid.*, § 2, pp. 162 y 163.

⁴³ *Ibid.*, § 3, pp. 163-165.

⁴⁴ *Ibid.*, § 5, pp. 166 y 167; véase J.-A. Barash, *Heidegger et son siècle*, París, PUF, 1995, pp. 71-89. Acerca del tema de la "memoria", presente en este curso, véase

clave hermenéutica de la fe cristiana es apenas fiable. En verdad, esta clave reside en el mensaje del apóstol Pablo, y es con ella que deberá ser apreciado el sistema conceptual agustiniano. Ahora bien, este sistema revela una separación, una infidelidad frente a la facticidad propiamente cristiana no obstante entrevista. Una separación de este tipo se manifiesta en la manera según la cual se comprende la *fruitio Dei*: dispuesta para la jerarquización entre las cosas visibles y las cosas invisibles, ella separa la vida facticial de su inquietud ontológico-temporal y le brinda la morada de un sosiego en Dios, el *Summum bonum*.⁴⁵ Agustín, a pesar de lo que creyó, no estableció los términos de los *praebulae fidei* al tomar el aparato conceptual neoplatónico y sostener la idea de una medida común en Dios y el hombre, sino que desvió el mensaje cristiano de su estructura facticial original. Heidegger apenas disimula que los principios de su lectura agustiniana le son proporcionados por Lutero.

6. El joven Lutero y la "teología de la Cruz"

Contrariamente a la exégesis que de ello había brindado la tradición escolástica, Lutero se negaba a leer en la epístola a los Romanos, en el capítulo 1, versículo 20, la posibilidad del acceso de la inteligencia al conocimiento de Dios a través de las obras de la creación. Ciertamente, un acceso de este tipo "tuvo lugar en el comienzo del mundo",⁴⁶ es decir, antes del pecado; pero con el tiempo, los impíos, "cada vez más sumergidos en la oscuridad", han "hecho cautiva de la injusticia la verdad de Dios que conocían".⁴⁷ Dicho de otro modo, en el seno de la condición presente del hombre pecador ya no es

del mismo autor "Les temps de la memoire. Lecture heideggerienne de saint Augustin", en *Transversalités*, 60, pp. 103-112.

⁴⁵ Véanse aquí pp. 71 y ss., § 4, 2, a.

⁴⁶ M. Lutero, "Commentaire de l'épître aux Romains", en *Oeuvres*, t. II, Labor et Fides, p. 8 [trad. esp.: *Comentario a la epístola a los romanos*, en *Obras de Martín Lutero*, t. II, trad. de C. Witthaus, Buenos Aires, Paidós, 1967].

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 28 y 29.

posible la jerarquización de la relación entre Dios y la Creación. Dos años después de su *Comentario a la epístola a los romanos*, Lutero redactaba cuarenta tesis para la *disputatio* de Heidelberg y reforzaba su argumentación.⁴⁸

Heidegger retiene de ello el proyecto de una fidelidad rigurosa a la vida facticial de la experiencia cristiana primitiva; con la reivindicación de una "teología de la Cruz", contra la escolástica "teología de la Gloria", el joven Lutero ubicó a la teología en correspondencia con su lugar original –la promesa de salvación– y combatió la infiltración de la metafísica especulativa. Lejos de la apropiación racional escolástica de lo divino, la teología se ve renovada sobre una base soteriológica. De este modo, y con una paradoja poderosa, Lutero ha articulado la cuestión de la trascendencia divina con una problemática del sujeto en busca de salvación. Pero allí se detiene el reconocimiento de Heidegger: Lutero no llegó hasta el final de la búsqueda que lo conducía a la vida facticial; sacrificó esta última en un más allá de la experiencia, a la manera de toda metafísica, favoreciendo más tarde, con Melanchthon, la instauración de una nueva escolástica. Heidegger se despidió de Lutero, pues después de él se trata de sostener y pensar el carácter histórico de la facticidad. La experiencia facticial se da en la temporalidad de un cumplimiento que ninguna teología ni ninguna metafísica puede objetivar.

Pero aquello por lo cual Heidegger rompe con el fundador de la Reforma es también aquello por lo cual le sigue siendo deudor. Es precisamente con él que sostiene la afirmación según la cual el acceso al verdadero saber no se realiza en el progreso acumulativo, sino en el retroceso hacia lo original. Decía Lutero en ocasión de la controversia de Heidelberg: "Que aquel que quiera transformarse en sabio no busque la sabiduría progresando, sino que se vuelva loco buscando la locura, es decir, retrocediendo".⁴⁹ ¿Qué se

⁴⁸ M. Lutero, *Oeuvres*, t. 1, *op. cit.*, pp. 124-140 [trad. esp.: *Obras de Martín Lutero*, t. 1, trad. de C. Witthaus, Buenos Aires, Paidós, 1967].

⁴⁹ *Ibid.*, t. 1, proposición 22, p. 137.

dice allí sino la determinación del *Schritt zurück*? Podemos recoger de este modo un nuevo rasgo de la "procedencia teológica" de Heidegger. Es inspirado en Lutero que renueva su propia comprensión de la tradición cristiana y defiende un proyecto de teología escrituraria exenta de los compromisos heleno-escolásticos. Sin embargo, el conjunto de su camino sólo conserva el marco formal de la teología: el lugar original de la experiencia facticial es repatriado de la tierra evangélica hacia la tierra griega.

7. Kierkegaard y la dialéctica de la existencia

Si se hace referencia a la indicación dada en la primera página del curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* y mencionada al comienzo del presente capítulo, los "impulsos" kierkegaardianos deben datar de la misma época, esto es, a comienzos de los años veinte. En otro tiempo, Jean Wahl había intentado detectar en los "existenciaristas" heideggerianos los elementos tomados de Kierkegaard.⁵⁰ Había visto de qué modo Heidegger había tomado del combate de este último contra los periódicos los esquemas analíticos de la inautenticidad del "uno": "Pérdida de lo posible por un lado, pérdida de sí en lo posible por otro, volvemos a encontrar aquí, transpuestas, dos de las formas de la desesperación que había distinguido Kierkegaard".⁵¹ Ahora bien, la *desposibilización* significa la pérdida de la relación ek-stática a la temporalidad: advenida en y por el pecado, es ella la que hace aparecer la angustia. En una nota de *El ser y el tiempo* puede leerse: "Es S. Kierkegaard quien ha llegado más lejos en el análisis del fenómeno de la angustia".⁵² Con la angustia se revelan el

⁵⁰ J. Wahl, "Heidegger et Kierkegaard. Recherche des éléments originaux de la philosophie de Heidegger", en *Recherches philosophiques*, t. II, 1932-1933, p. 351.

⁵¹ *Ibid.*, p. 351.

⁵² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 190.

mundo y el lugar del "Yo" en el mundo; en ella se lleva a cabo el paso de lo inauténtico a lo auténtico. La doble categoría constitutiva de la analítica existencial del *Dasein* nace de este modo en aquello que devela el análisis de la angustia en Kierkegaard, esto es, la comprensión del ser-ahí humano como no originario, como "arrojado". Es mérito de J. Wahl haber vinculado tempranamente el dispositivo conceptual de la analítica del *Dasein* con la comprensión del ser en su facticidad: "El ser humano es un ser que no ha sido llevado por sí mismo a su ser. Nunca puede salir de ese estado de arrojamiento que es la *facticidad*".⁵³ Heidegger retiene de Kierkegaard la experiencia de la finitud decadente como experiencia facticial.

Sin embargo, allí donde en este último la angustia como rasgo de decadencia y de culpabilidad constituye el primer momento del camino hacia Dios, para Heidegger ello deviene el momento de revelación del ser humano en su finitud. En nombre de la facticidad, Heidegger rechaza la solución teológica: Kierkegaard ha analizado el fenómeno de la angustia "en el contexto teológico de una exposición 'psicológica' del problema del pecado original".⁵⁴ Por lo tanto, la idea de caída ya no expresará la situación del hombre separado de Dios, sino el modo de una existencia que olvida el Ser; el recurso a la trascendencia divina no se ha de comprender más que como la huella de ese olvido, que es además olvido de la experiencia facticial. En esto Kierkegaard ha permanecido prisionero de la metafísica bajo su forma tanto hegeliana cuanto escolástica:

Cuando en el siglo XIX, S. Kierkegaard se dedicó al problema de la existencia, expresamente la consideró como existencial y profundizó en ella con penetración. Pero la problemática existencial le es tan ajena que, desde el punto de vista ontológico, se halla por completo bajo la influencia de Hegel y de las concepciones de Hegel acerca de la filosofía antigua. Por ello, filosóficamente hay más

⁵³ J. Wahl, "Heidegger et Kierkegaard...", *op. cit.*, p. 354.

⁵⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 190.

que aprender de sus escritos de “edificación” que de sus tratados teóricos –con excepción del que trata del concepto de angustia–.⁵⁵

§ 16. FACTICIDAD, FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

Durante los años 1919-1921, Heidegger no se dedica a eliminar el cristianismo, sino la escolástica, devenida incapaz, según su opinión, de “satisfacer sus propios interrogantes religiosos”. Su esfuerzo consiste en “librarse de esta primera impronta teológica procedente de la dogmática cristiana”.⁵⁶ Su ingreso en la fenomenología husserliana y su retorno a Aristóteles deben comprenderse en este contexto.

1. El ingreso en la fenomenología husserliana y el retorno a Aristóteles

“Mientras tanto, en 1921 –escribe Gadamer– [Heidegger] había sido fuertemente impresionado por la fenomenología de Husserl; regresaba a sus propios estudios aristotélicos y descubría un Aristóteles completamente diferente a aquel que había aprendido a conocer durante sus años de formación.”⁵⁷

a. Aristóteles “fenomenólogo”

En efecto, el *Informe Natorp*, redactado a fines del otoño de 1922 en ocasión de un nombramiento en Marburgo, da testimonio de una

⁵⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 235.

⁵⁶ H. G. Gadamer, “Un écrit ‘théologique’ de jeunesse de Heidegger”, prefacio de la edición bilingüe de: M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, Mauvezin, TER, 1991, p. 10 [trad. esp.: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. de J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002].

⁵⁷ *Ibid.*

lectura aristotélica totalmente renovada. La palabra principal de este texto, "facticidad" o "vida facticial", repetida con una frecuencia impresionante,⁵⁸ interviene como hilo conductor del rechazo filosófico de la escolástica. Se confirma aquí la distinción sugerida en el curso "Agustín y el neoplatonismo" entre factualidad (*Tatsächlichkeit*) y facticidad (*Faktizität*). "Factualidad" dice el "arqui-hecho" de la existencia en su "inclinación al mundo". "Facticidad" remite a "la problemática ontológica de la vida"; ésta no está determinada por la factualidad: por el contrario, su concepto caracteriza "la óptica de las posibilidades existenciales" de la vida.⁵⁹ Por lo tanto, si la filosofía, conforme a su esencia, debe indagar acerca de la vida facticial del *Dasein*, no puede sino ser "fundamentalmente atea".⁶⁰ No se trata aquí de una opción anti-religiosa o anti-divina: se trata de ser metodológicamente consecuente con la experiencia de la vida facticial.

De este modo podrá retomarse el proyecto rector de Aristóteles. Lo que en el *De anima* es llamado *voûs* comprende el carácter del "entender": "El *voûs* es pura y simplemente acuerdo",⁶¹ "comercio" con las cosas y el "esclarecimiento del comercio".⁶² Por lo tanto, la noción aristotélica de *Alήθεια* no está emparentada en nada con un gesto de dominio del juicio sobre la realidad; ella designa el acuerdo con el ente considerado como tal.⁶³ Ocurre que Aristóteles nunca abandona el marco de una "investigación concreta que trata acerca del *αρχή*", "se atiene a las determinaciones facticiales".⁶⁴

En realidad, el retorno a Aristóteles está comandado por una estrategia de deconstrucción,⁶⁵ es decir, la reaprehensión herme-

⁵⁸ ¡No menos de 49 apariciones sólo para la expresión "vida facticial", y, en conjunto, 37 para "facticidad", "facticialmente" y "facticial"!

⁵⁹ M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote, op. cit.*, p. 27.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 30 y ss.

néutica de los textos de Aristóteles, desvinculada de su apropiación por parte de la teología escolástica y la teología de Lutero en su primer período.⁶⁶ Fichte, Schelling o Hegel “proviene de la teología”, no en el sentido primario de haber estudiado teología, sino en un sentido más profundo, según el cual su “impulso fundamental” se arraigó en los motivos y las categorías legados por la escolástica y su trabajo de explicitación heleno-cristiana. Por lo tanto, sobre la base de un amplio conocimiento del medio medieval, Heidegger quiere identificar en la tradición teológica, desde el comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo hasta las obras de Ockham y de Lutero, una lógica de transformación de las “enseñanzas aristotélicas fundamentales”, marcada “por una opción y una interpretación determinadas”.⁶⁷ En efecto, en Aristóteles no se encuentra ningún rastro de la noción de *verdad* como *adaequatio*, o del *lóγος* como “juicio válido”.⁶⁸ Esta lógica ha dado como resultado un doble alejamiento: del elemento cristiano mismo, dado que, si se mira con atención, puede observarse que la antropología teológica debe su fundamento más a la “física”, a la “psicología”, a la “ética” y a la “ontología” aristotélicas; de los griegos en general y de Aristóteles en particular, objetos de una operación de confiscación usurpadora.⁶⁹ La tarea de *Destruktion* deberá alcanzar el pensamiento de Agustín, para luego remontarse hasta la antropología de san Pablo y al evangelio de Juan. En esta “vuelta atrás” (*rückläufig*) podrá ser develada –tal es la idea directriz de Heidegger– una solidaridad profunda, en el terreno de la facticidad, entre la mañana evangélica y la filosofía de Aristóteles.⁷⁰

El *Informe Natorp* es, pues, decisivo en muchos aspectos. En primer lugar, junto con el joven Lutero, con san Agustín y los textos neotestamentarios, da testimonio de una notable tenacidad de

⁶⁶ M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, op. cit., p. 33.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁸ *Ibid.*, respectivamente pp. 37 y 38.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 32.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 33.

Heidegger en su apego a la "vida facticial". Se confirma aquí el hilo conductor de su pensamiento antes y después de los años veinte. En segundo lugar, esta tenacidad se nutre de su capacidad heurística ante las dos tradiciones teológicas, escolástica y protestante. Dicho de otro modo, las "indicaciones relativas a la situación hermenéutica"⁷¹ conciernen a un debate que tiene lugar además entre la teología católico-escolástica y la teología protestante; es precisamente en el marco de este debate –lo cual se confirma aquí– que se retoma el motivo de la "vuelta atrás". En tercer lugar, Aristóteles es convocado como testigo de una hermenéutica fenomenológica de la "vida facticial", aun cuando la noción es elaborada en cercanía de la "conciencia cristiana".⁷² Heidegger, ciertamente más tarde, organizará otras estrategias de interpretación de Aristóteles.⁷³ Permanece la fascinación que ejercían su lectura y su enseñanza aristotélicas: "Uno se veía cautivado por Aristóteles, relata el estudiante Gadamer, al punto que cada tanto se perdía toda distancia y no se daba cuenta de que Heidegger mismo no se identificaba con Aristóteles, sino que finalmente tenía en vista su propio contra-proyecto de metafísica".⁷⁴ Heidegger marca su propio paso junto a Aristóteles, su paso fenomenológico. De allí el cuarto interés de este *Informe*: el arsenal terminológico nuevo que emplea, y que será vuelto a desplegar en *El ser y el tiempo* ("uno", "cuidado", "dirigirse a", "Destruktion", "temporalidad facticial" del *Dasein*),⁷⁵ se inscribe en un camino fenomenológico renovado que anuncia el tema central de la temporalidad del ser.

⁷¹ Éste es el título original del fragmento introductorio de esta *Correspondencia*.

⁷² H. G. Gadamer, "Un écrit 'théologique' de jeunesse de Heidegger", *op. cit.*, p. 10.

⁷³ Véase E. Berti, "Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote", en *Rue Descartes, Paris*, Albin Michel, 1991, especialmente pp. 35-40.

⁷⁴ H. G. Gadamer, "Heideggers Wege", conferencia dictada en Padua en enero de 1979 y publicada en *Verifiche* VIII, 1979, pp. 4-33. Citada en E. Berti, "Les stratégies contemporaines d'interprétation d'Aristote", en *op. cit.*, p. 36 [trad. esp.: *Los caminos de Heidegger*, trad. de A. Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2002].

⁷⁵ M. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, *op. cit.*, p. 26.

b. Aristóteles y el estatuto de la filosofía

De este modo, es plenamente inteligible la interrogación planteada en el curso del semestre de invierno 1921-1922, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, acerca del estatuto de la filosofía. Si “la filosofía es el conocimiento histórico (es decir, la comprensión de la historia en su efectuación) de la vida factual”,⁷⁶ entonces la noción misma de “historia de la filosofía” debe ser ubicada en régimen hermenéutico: “Lo decisivo es un desarrollo radical y claro de la situación hermenéutica en tanto temporalización de la problemática filosófica misma”.⁷⁷ La *primera sección* trata el carácter indisociable de la figura de Aristóteles y su recepción histórica en la escolástica cristiana de la Edad Media, en Kant, en el neo-kantismo y en Schleiermacher.⁷⁸ Aristóteles es mencionado allí todavía como simple testimonio de un cuestionamiento radical de la filosofía; su figura sirve de preámbulo a la *segunda sección*, titulada “¿Qué es la filosofía?”.⁷⁹ Allí se encuentran los primeros motivos de una elaboración, que serán desarrollados en el curso de 1935, *Introducción a la metafísica*.⁸⁰ El “problema de la definición” de la filosofía es planteado con ayuda del binomio “subestimación”-“sobrestimación”. 1) El error esencial de la “sobrestimación” consiste en reabsorber las particularidades del mundo en la noción de “principio”. Se ha olvidado entonces que el “verdadero principio se ha alcanzado existencial-filosóficamente sólo en la experiencia fundamental de la pasión”.⁸¹ 2) El camino inverso de la “subestimación” encierra a la filosofía en el “trabajo concreto”,⁸²

⁷⁶ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, p. 2.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁷⁸ *Ibid.*, sección I: “Aristoteles und Aristoteles-Rezeption”, pp. 1-9.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 11-78.

⁸⁰ Véanse aquí pp. 45 y ss., § 2.

⁸¹ “Das genuine Prinzip ist existenziell-philosophisch nur in der Grunderfahrung Leidenschaft zu gewinnen”, GA 61, p. 24.

⁸² *Ibid.*, p. 27.

cuyo modelo es el saber de la ciencia.⁸³ Pero el verdadero trabajo concreto en filosofía casi no es posible fuera de una investigación "formal-indicativa" (*formale-anzeigende*),⁸⁴ y una "indicación formal" de este tipo se da de manera adecuada en lo existencial y su facticidad temporal. Por otra parte, explica Heidegger, ¿no es la indicación esencial del uso verbal –no nominal– de la palabra platónica: "¿Filosofía es filosofar [*Philosophie ist philosophieren*]?".

Allí se encuentra el lugar de nacimiento de la filosofía. De allí se entiende la tarea "correctora" de la filosofía frente a la teología, definida en la conferencia de 1927, "Fenomenología y teología".⁸⁵ Por lo tanto, el hecho de que la filosofía "corrija" no alcanza solamente a la teología, sino a todo despliegue conceptual que intente escapar a la facticidad temporal originaria. Puesto que es la pasión del cuestionamiento radical, "una manera de comportarse", y que exige como tal un "salto en un barco a la deriva",⁸⁶ es preciso que sus conceptos sean "específicamente tallados en vista de la vida facticial".⁸⁷

2. Dilthey y la "filosofía de la vida"

Heidegger emprende una interpretación fenomenológica de la vida siguiendo además las huellas de Dilthey:⁸⁸ "La expresión 'vida' es una categoría fenomenológica fundamental; significa un fenómeno fundamental".⁸⁹ Heidegger presenta aquí su tarea como una reacción a las interpretaciones metafísicas y como una

⁸³ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 32.

⁸⁵ M. Heidegger, *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978, p. 66. Véanse aquí pp. 27 y ss., § 1 [trad. esp.: *Hitos*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

⁸⁶ GA 61, p. 37.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁸ Véase la tercera sección, "Das kaktische Leben", GA 61, pp. 79-155.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 80.

reapropiación de las tendencias positivas de la filosofía moderna de la vida.⁹⁰ Al conjugar los conceptos de “significancia” y de “directiva”, intenta *explicitar* la vida como *movimiento*. En la fuente de este movimiento, de esta movilidad, se halla la determinación del cuidado: “Cada experiencia es en sí misma un reencuentro en y por un *hacerse cargo*”.⁹¹ Es precisamente en este sentido que “pensar la vida” exige el recurso al concepto fenomenológico de intencionalidad: “La intencionalidad, en su estructura formal fundamental, es lo que corresponde a la estructura categorial de la facticidad”.⁹²

3. *Hermenéutica de la facticidad*

a. *Hermenéutica ontológica*

El conjunto del proyecto de Heidegger, delineado a partir de 1919, se presenta en adelante de manera clara; tiene en vista “la cosa principal de la filosofía, la facticidad”.⁹³ Con el curso del semestre de verano de 1923, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Heidegger honra sus consecuencias ontológicas. Declara allí desde el comienzo que el “concepto [de ontología], conforme a las exigencias de la investigación, es negado sólo en el interior de la fenomenología”⁹⁴ y que “de la fenomenología sólo puede esperarse una renovación de la ontología”.⁹⁵ Por esta misma razón es preciso elaborar una “hermenéutica de la facticidad”. Esta expresión no es por enton-

⁹⁰ Acerca de la superación crítica de la hermenéutica de Dilthey por parte de Heidegger, véase P. Ricœur, *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986, pp. 88-95 [trad. esp.: *Del texto a la acción*, trad. de P. Corona, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001].

⁹¹ GA 61, p. 91.

⁹² *Ibid.*, p. 131.

⁹³ “Die Hauptsache in der Philosophie, die Faktizität”, *ibid.*, p. 99.

⁹⁴ GA 63, p. 2.

⁹⁵ *Ibid.*

ces inédita: ampliamente en uso en los neo-kantianos, interviene en el marco de un debate epistemológico entre, por una parte, las determinaciones lógicas y su carácter englobante-intemporal, y, por otra, la inevitable factualidad de la existencia histórica.⁹⁶ Pero Heidegger conduce hacia una acepción totalmente otra. En el comienzo del curso, al volver a trazar a grandes rasgos la historia de la palabra "hermenéutica", marca su doble fuente: en primer lugar griega, con el *Ion* y el *Teeteto* de Platón,⁹⁷ con el *De anima*, la *Política*, la *Poética* y el "περί ἑρμηνείας" de Aristóteles;⁹⁸ luego bíblica, con Filón de Alejandría y Agustín.⁹⁹ A continuación describe la ruptura instaurada en el siglo XVII: "En este momento, la hermenéutica ya no es la interpretación misma, sino el discurso de las condiciones de posibilidad, del objeto, de los medios, de la comunicación y de las aplicaciones prácticas —de la interpretación—".¹⁰⁰

A pesar de este giro fundamental, cuyos actores son Schleiermacher, Boeckh y Dilthey, la hermenéutica ha permanecido circunscripta a la actividad teorizante de la conciencia. Ahora bien, la tarea hermenéutica debe obedecer al movimiento mismo de la vida, debe ser insertado en la facticidad de la vida siempre ya en situación hermenéutica. En tanto que ya no se trata de una teoría general de la interpretación tal como la había concebido Dilthey, la hermenéutica debe conquistar lo que ella es: un rasgo de la facticidad, "una manera de ser del Dasein mismo".¹⁰¹ No puede en esto asimilarse a las otras ciencias y a su camino óptico, pues ella las precede a todas. Identificada con un proyecto de ontología general, ella concierne al *Dasein*, que no es sino interpretando.

⁹⁶ T. Kisiel, "Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Frühwerk Heideggers", en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 4, 1986-1987, pp. 91-120.

⁹⁷ *GA* 63, p. 9.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 10 y 11.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 11 y 12.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 15.

b. *Hermenéutica del Dasein*

Tal es el lugar de la hermenéutica: el *Dasein* en tanto que es él mismo en camino hacia sí mismo. El *Dasein* no es una entidad determinada cuya esencia debería iluminar la hermenéutica; es lo no cumplido que se encamina hacia sí mismo: "El *Dasein* sólo en él es sí mismo. Él es, pero en tanto encaminamiento hacia el sí mismo de sí".¹⁰² Podrá observarse que Heidegger tematiza la (no)determinación del *Dasein* en conversación con la tradición cristiana, escrituraria y teológica. Allí convoca nuevamente los textos paulinos (1 Corintios 11, 7; 2 Corintios 3, 18; Romanos 8, 29), pero también a Taciano, Agustín y Tomás de Aquino, y finalmente a los grandes representantes de la tradición protestante: Zwinglio y Calvino.¹⁰³ Heidegger destaca aquí menos la noción de facticidad que su relación con el "sí mismo" del hombre. Su deuda con san Agustín se expresa con una agudeza que ha sido señalada por W. Richardson: "El hombre no es un ente como los otros; [...] es un ente que no está dado a sí mismo desde el origen como un *hecho consumado*, sino que debe cumplirse a sí mismo, y puede fallar en su tarea".¹⁰⁴ En una larga relectura de Scheler, Heidegger intenta liberar al "hombre" de toda antropología, de las nociones de "persona", de "animal racional" –antropología que, como tal, aísla siempre una determinación "natural"¹⁰⁵ del hombre–. Contra toda influencia "objetiva" y "subjetiva" que conduce al "platonismo de los Bárbaros",¹⁰⁶ apartado además de toda fenomenología "dialéctica",¹⁰⁷ la hermenéutica de la facticidad debe buscar *ella misma* su camino y debe preguntarse

¹⁰² GA 63, p. 17.

¹⁰³ *Ibid.*, pp. 22-24.

¹⁰⁴ "[That] man is not a being [like] other beings [...]; his own Being is not from the beginning a *fait accompli* but something that he himself must achieve, a task in which he can default", W. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Nijhoff, 1963, pp. 27 y 28.

¹⁰⁵ GA 63, pp. 24-29.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 42. Heidegger se refiere aquí a los neo-kantianos.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 43-47. Heidegger se refiere especialmente a Hegel.

por una nueva fenomenología. Ésta debe hacerse resueltamente "posibilidad": "La fenomenología se regula sobre su posibilidad", posibilidad concebida no como aquello que "evidente", sino como aquello que se esboza y esboza el "cómo" de su búsqueda.¹⁰⁸ De allí la dimensión ontológica de la hermenéutica de la facticidad rigurosamente articulada con la temporalidad del ser-sí mismo conformado por el "cuidado".

§ 17. BALANCE. LA LLEGADA "PROTESTANTE" A LA FACTICIDAD

Del mismo modo que el período 1910-1919 caracteriza una conmoción en el interior y a partir del campo *católico*, este segundo período, el de 1919-1923, marca la procedencia *protestante* de las grandes decisiones filosóficas de Heidegger. La ruptura con el "sistema del catolicismo" se había producido, además de los efectos anti-institucionales, por el movimiento de conquista de una filosofía autónoma. La tradición protestante le permite en adelante fundamentar la opción tenaz de la vida facticial. Más precisamente, la opción filosófica de la facticidad está determinada por la incorporación de dos esferas que, en un primer momento, aparecían como convergentes en la opinión de Heidegger: la de la *teología luterana* y la de la *fenomenología* naciente. La convergencia de estas dos esferas está simbolizada en la persona de Husserl.

Con la tradición protestante, Heidegger lee a Lutero, y a través de él a san Pablo, a san Agustín y a Kierkegaard. De Lutero toma la organización de la correspondencia entre la conceptualidad teológica y lo originario de la fe. Al tomar de Lutero el gesto del "paso hacia atrás", desplaza lo originario del *Positum* de la fe cristiana hacia la vida facticial, liberándola de toda Revelación religiosa. Al mismo tiempo se instaura, en la proximidad protestante, una relación ambigua con la tradición cristiana. Por una

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 74.

parte, Heidegger elabora allí los esquemas de inteligibilidad de la vida facticial: lo originario luterano, la locura paulina contra toda sabiduría, el *kairos* paulino, la temporalidad del ser humano con Agustín y la angustia kierkegaardiana. Por otra parte, y al mismo tiempo, a título de lo que le parecía indicado formalmente en la facticidad cristiana, rechaza la solución teológica.

La segunda veta de investigación, la fenomenología husserliana, interviene de manera convergente en el análisis de la facticidad. Los primeros pasos en fenomenología, articulados sobre la tradición cristiana protestante, permiten a Heidegger debatir con la "filosofía de la vida" de Dilthey y superar su teoría general de la hermenéutica. La hermenéutica de la facticidad se vuelve consecuente con el proyecto fenomenológico: "Hacia las cosas mismas" (*Zu den Sachen selbst*),¹⁰⁹ y abre en Heidegger el proyecto de una ontología general.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 7.

VI. ONTOLOGÍA TEMPORAL Y TRASCENDENCIA

Si la trascendencia es lo que hace posible la comprensión del ser, si tiene como fundamento la constitución estática-horizontal de la temporalidad, es pues esta última la que es condición de posibilidad de la comprensión del ser.

*Los problemas fundamentales
de la fenomenología*

EL 18 DE JUNIO de 1923, Heidegger es nombrado profesor extraordinario en la Universidad de Marburgo. Husserl veía en este nombramiento, en el cual él había sido un factor decisivo, la posibilidad para Heidegger de trabajar, en un clima protestante, su tema en lo sucesivo privilegiado: "Lutero"; allí podría considerar de manera nueva la relación filosofía-teología: "Según Husserl, él estaba perfectamente familiarizado con la teología protestante en todas sus formas, y apreciaba plenamente su valor incomparable".¹ En el mismo momento comienza la redacción de *El ser y el tiempo*, no exactamente en Marburgo, sino en una granja cerca de la *Hütte* en Todtnauberg. En ese momento se configura un tercer rasgo de la procedencia teológica, en la conversación con el teólogo y exégeta protestante Rudolf Bultmann, y por la primera organización teórica de la cuestión del "tiempo".

¹ H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Fráncfort y Nueva York, Campus, 1988, p. 129 [trad. esp.: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de H. Cortés Gabaudán, Madrid, Alianza, 1992].

§ 18. DEL *DASEIN* FACTICIAL A LA TEMPORALIDAD

1. "El teólogo Bultmann con quien me encuentro cada semana"

Como gran conocedor no sólo de Lutero, sino también de la teología contemporánea protestante y de sus grandes nombres –Friedrich Gogarten y Karl Barth, cofundadores de la teología dialéctica–, Heidegger, instalado en Marburgo, se convierte de manera natural en el interlocutor privilegiado de Bultmann; en el semestre de invierno de 1923-1924, participa de su seminario acerca de san Pablo. En una carta a Jaspers, fechada el 13 de junio de 1924, relata el clima de Marburgo: "Afuera es magnífico; en la universidad no ocurre nada, ningún estímulo. El único ser humano es el teólogo Bultmann, con quien me encuentro cada semana".²

a. *El proyecto teológico de Bultmann*

Del mismo modo que K. Barth, R. Bultmann se había opuesto al camino de la "teología liberal" desarrollada a fines del siglo XIX; por su aproximación antropológica al misterio divino, que ubicaba a la divinidad al término de una investigación humana, este tipo de teología no podía escapar a una contradicción fundamental frente al fundador de la reforma protestante. La toma de posición común de Barth y de Gogarten, que incorpora Bultmann, radicalizaba la relectura luterana del edificio metafísico tradicional: *Dominus dixit* –"El Señor ha hablado"–, pues sólo Dios habla bien de Dios y del hombre; la teología habla *después* de Dios, piensa *después* los pensamientos de Dios.

² Carta referida por Hermann Mörchen, "Zur Offenhaltung der Kommunikation zwischen dem Theologen Rudolf Bultmann und dem Denken Martin Heideggers", en B. Jaspert (comp.), *Rudolf Bultmann Werk und Wirkung*, Darmstadt, 1988, p. 234, citada por H. Ott, *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 132.

Todos los trabajos de Heidegger en el transcurso de la década de 1920 se inscriben en esta renovación de problemática que, en los medios protestantes, toma el cariz de una verdadera explosión.³ Los efectos de la analítica existencial heideggeriana sobre el proyecto teológico de Bultmann han sido largamente analizados desde los años cincuenta.⁴ Elaborado en numerosas décadas, este proyecto apunta esencialmente a “rechazar la idea de que el mensaje escriturario y eclesial esté ligado a una visión antigua y fuera de uso del mundo”.⁵ Lo que ha caído en desuso es la representación, el armazón cosmológico del texto bíblico: “La visión bíblica del mundo es mitológica, y por ello es inaceptable para el hombre”.⁶ La tarea teológica se definirá por ello mismo como hermenéutica: hacer posible una predicación cristiana rigurosamente vinculada a la correspondencia originaria entre la Palabra divina y el núcleo de la existencia humana. En efecto, no se trata de “una autoridad exterior que enuncia lo que es voluntad de Dios [...], sino que se le da al hombre la confianza para esperar de él que vea por sí mismo lo que se le pide. Es decir que los mandamientos de Dios son comprensibles en sí mismos”. La obediencia a Dios es siempre al mismo tiempo obediencia a la llamada de la palabra y obediencia al ser del yo: “Sólo hay una obediencia radical allí donde el hombre da su acuerdo por sí mismo a aquello que se le pide [...], es decir,

³ El comentario de la epístola a los Romanos de K. Barth fue publicado por primera vez en 1918, y una segunda vez en 1921, luego de una revisión. Es a partir de este momento que Barth ejercerá una poderosa influencia. Véase Heinz Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La Théologie protestante au xx^e siècle*, París, Cerf, 1969, p. 19.

⁴ Sólo mencionamos: L. Malevez, *Le Message chrétien et le Mythe*, París y Brujas, Desclée de Brouwer, 1954; R. Marle, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, 1956; A. Malet, *Mythos et Logos. La pensée de R. Bultmann*, Ginebra, Labor et Fides, 1962; B. Quelquejeu, “Herméneutique bultmanienne et analytique existentielle”, en *Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques*, 49, 1965, pp. 577-596.

⁵ R. Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, París, Seuil, 1968, p. 205.

⁶ *Ibid.*

cuando no hace algo por obediencia, sino cuando es obediencia en su ser mismo".⁷

El recurso bultmanniano a la "filosofía de la existencia de Martin Heidegger"⁸ se entiende a partir de allí. Luego del fracaso de los sistemas filosóficos, la filosofía se ve conducida nuevamente a su "objeto primero": la existencia. Se espera que "ofrezca las perspectivas y las concepciones más apropiadas para la comprensión de la existencia humana".⁹ La reasunción filosófica de la cuestión de la existencia toma una significación muy precisa: no se trata de si la teología puede o debe utilizar a la filosofía, sino más bien de si la existencia humana, en aquello que constituye su vida interior, lleva la marca de un conocimiento de lo divino anterior a toda revelación. Al comentar las palabras de san Agustín "Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in te [Nos has hecho para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti]", Bultmann escribe: "Por lo tanto, el hombre tiene desde el comienzo cierto conocimiento de Dios, aun cuando éste no le venga de la revelación de Dios, es decir, de su acción en Cristo".¹⁰ El conocimiento previo de Dios se da en el marco de una relación siempre ya activa con Dios, sea ésta "consciente o inconsciente". De allí "interrogarse acerca de Dios es interrogarse acerca de sí mismo":¹¹ de allí el vocabulario de la "precomprensión", que indica exactamente lo siguiente: "La fe [...] no comprende la revelación como algo nuevo: sólo la comprende comprendiéndose como nueva en ella. La existencia se cumple en una nueva comprensión de la existencia".¹² De este modo se presenta el motivo

⁷ R. Bultmann, *Jésus, mythologie et démythologisation*, op. cit., p. 83.

⁸ *Ibid.*, p. 213.

⁹ *Ibid.*, p. 220.

¹⁰ *Ibid.*, p. 218.

¹¹ *Ibid.*; véase también p. 222: "Aprender la existencia humana en su relación con Dios no significa otra cosa que aprender mi existencia personal".

¹² R. Bultmann, "Le problème de la théologie naturelle", texto inédito durante mucho tiempo, publicado en *Foi et Compréhension*, t. 1, París, Seuil, 1970, p. 331.

fundamental del recurso a “la filosofía de la existencia” por parte de Bultmann: al destacar las indicaciones existenciales-formales inscriptas en el ser humano, ella “puede ofrecer representaciones apropiadas para la interpretación de la Biblia, puesto que ésta se interesa en la comprensión de la existencia”.¹³ Bultmann “pone de manifiesto” de algún modo en teología la atención filosófica de Heidegger a la experiencia facticial y su carácter histórico, pero ello, aún más y mejor que el modelo a partir del cual Heidegger se pregunta por la vida facticial, y esto es, se ha señalado, la experiencia cristiana...

b. Finitud y trascendencia

A propósito de la trascendencia divina, y contra los compromisos pasados de la teología, Bultmann quiere renovar la cuestión del estatuto de la relación Dios-Hombre. Contra los presupuestos de un “sujeto absoluto”, contra los sistemas de “verdades eternas” marcados por el idealismo,¹⁴ es precisamente el existir lo que debe

¹³ *Ibid.*, p. 221. Esto provoca, en ese momento, fuertes controversias, especialmente con K. Barth, que ve en la opción teológica de Bultmann una verdadera concesión: “Ich meine: dass Sie mit Ihrer Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Theologie das 18. und 19. Jahrhundert so wenig los geworden sind, dass Sie das alte unverschämte Diktat der modernen Philosophie unter dem neuen Heideggerschen Vorzeichen so wenig erkannt und abgewiesen haben, dass ich mich bei Ihnen schliesslich einfach in dasselbe Diensthaus Ägyptens zurückversetzt fühle, das wir nach meiner Auffassung mit der Absage an Schleiermacher und mit dem neuen Anknüpfen an die Theologie der Reformatoren verlassen haben sollten”, carta de Barth a Bultmann del 27 de mayo de 1931, K. Barth y R. Bultmann, *Briefwechsel*, t. I, Aurich, Theologischer, 1971, p. 118.

¹⁴ Acerca de este rechazo bultmanniano, véase R. Bultmann: “Die Bedeutung der *dialektischen Theologie* für die Wissenschaft des Neuen Testaments” [1928]: “Según el idealismo, el ser del hombre está constituido por el Logos, la razón, lo eterno y lo absoluto. Una teología idealista cree hablar al mismo tiempo de Dios y del hombre porque tiene la costumbre, siguiendo la tradición clásica y antigua, de pensar a Dios y lo absoluto. En realidad, ella sólo habla del hombre”, *Foi et Compréhension*, t. I, p. 134.

ser identificado como el "lugar" del ser. Al hacer referencia a una obra de Dibelius, publicada en 1925, escribe: "El autor no ve que no hay ser humano real bajo la forma de un estado (aun cuando este último sea concebido como supra-temporal), sino que el hombre realiza su ser en sus actos".¹⁵

Por lo tanto, lo que retiene a Heidegger junto a Bultmann es su atención teológica a la finitud. El análisis de la finitud, hasta entonces desviada por la fijación de los términos metafísicos substantivantes, debe en lo sucesivo honrar la búsqueda temporal del cumplimiento; allí, en la efectuación histórica del existir humano, se inscribe la apertura trascendente. Cuando a comienzos de los años veinte Heidegger se considera a sí mismo un "teólogo cristiano"¹⁶ está buscando una terminología más apropiada para el análisis de la vida facticial creyente: "Ni el concepto de objeto ni el de sujeto —refiere Gadamer— eran aplicables a su problema de la facticidad del *Dasein* humano".¹⁷

Pero allí se interrumpe la complicidad con Bultmann y la teología cristiana. La puesta al día de los motivos del desvío de la finitud revela al mismo tiempo, en la opinión de Heidegger, la solidaridad constitutiva de la fe cristiana con la metafísica tradicional: lo que debe ponerse en tela de juicio es la esencia misma del cristianismo, no solamente su versión escolástica. La constitución trascendental e histórica del *Dasein* debe poder ser tematizada fuera de toda referencia teo-lógica. Heidegger emprende un

¹⁵ R. Bultmann, "Religion historique et religion suprahistorique dans le christianisme?" (recensión de "Geschichtliche und übergeschichtliche Religion in Christentum" de Martin Dibelius), reproducida en *Foi et Compréhension*, op. cit., p. 77.

¹⁶ La expresión "teólogo cristiano" debe entenderse a partir de la exigencia facticial en la cual Heidegger habla del "sí mismo": "La existencia se debate con esta facticidad del 'ser tal', con lo histórico, lo cual quiere decir que vivo las obligaciones internas de mi facticidad y las vivo tan radicalmente como las comprendo. De esta facticidad forma parte el hecho —que menciono brevemente— de que soy un 'teólogo' cristiano" (carta a K. Löwith del 19 de agosto de 1921).

¹⁷ H.-G. Gadamer, "Die religiöse Dimension in Heidegger", en *Mélanges M. Régnier: L'Héritage de Kant*, París, Beauchesne, 1982, p. 281.

nuevo camino que lo conduce “fuera del proyecto teológico” y “a las cercanías de la cuestión del ser”;¹⁸ reubicada en su situación originaria, la finitud abre el horizonte temporal de una ontología general.

2. Eternidad y tiempo

a. El tiempo ontológico

Con la conferencia *El concepto de tiempo* (1924), dictada ante los teólogos de Marburgo,¹⁹ sin duda se traza el rasgo más simbólico del pasaje del joven Heidegger católico al Heidegger de la madurez.²⁰ Los grandes temas de *El ser y el tiempo* se encuentran presentes allí de forma incoativa. 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”.²¹ La conferencia, ni teológica ni propiamente filosófica,²² apunta a elaborar un concepto de tiempo en correspondencia con la facticidad del ser-ahí humano.

La pregunta habitual “¿Qué es el tiempo?” nos encamina desde un principio, dice Heidegger, hacia una comprensión espacial y continua de los acontecimientos; de este modo, Aristóteles

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tubinga, Niemeyer, 1989 [trad. esp.: *El concepto de tiempo*, trad. de R. Gabás Pallás y J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 1999].

²⁰ Véase M. Haar, “Le concept de temps”, en *Cahier de l’Herne Martin Heidegger*, París, Le Livre de Poche, 1983, p. 37. Hacemos referencia a esta traducción.

²¹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, *op. cit.*, pp. 5 y 6.

²² Es la primera vez que Heidegger presenta su propósito como no filosófico, con una extraña doble explicación: “Estas consideraciones no son tampoco filosóficas, en la medida en que no pretenden presentar una definición sistemática universalmente válida del tiempo”; y: “Las reflexiones que siguen sólo tienen en común con la filosofía el hecho de no ser teología”, *ibid.*, pp. 6 y 7.

había asociado esta noción con la alteración del ente: “ἐπει οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν. Aunque no sea él mismo movimiento, debe de alguna manera tener relación con el movimiento”.²³ Debe privilegiarse otra manera de preguntar: “¿Quién es el tiempo?”; ello sólo remite a la intimidad originaria de la relación entre la temporalidad y el *Dasein*. Heidegger toma de Agustín, en el libro XI, capítulo XXVII de las *Confesiones*, una primera tematización de esta intimidad: “*In te, anime meus, tempora metior, noli mihi obstrepere quod est*. En ti, mi espíritu, mido los movimientos del tiempo (es a ti a quien mido cuando mido el tiempo)”.²⁴ Lamentablemente, continúa, Agustín “ha abandonado allí su interrogación”; ha fijado la relación del tiempo con la existencia humana a la medida del “Yo”: “*ipsam metior cum tempore metior*” / “Reitero: cuando mido el tiempo, mido la disposición en la cual me hallo”.²⁵ Ahora bien, dice Heidegger, el ser-ahí coincide consigo mismo en la temporalidad de su “posibilidad extrema”: su propia “muerte”. Esta coincidencia se realiza en el movimiento de “anticipación” (*Vorlaufen*) que trasciende el “ser-pasado” (*Vorbei*):²⁶ “La anticipación aprehende el ser-pasado como posibilidad propia de cada instante, como lo que es cierto ahora”.²⁷ De este modo se establece la relación del *Dasein* con el tiempo verdadero: “El ser-para-el-futuro [...] da el tiempo, porque él es el tiempo mismo”.²⁸ Por lo tanto, no es el tiempo del reloj el que confiere la relación con la temporalidad originaria. El tiempo del ser-ahí no es la presencia como instante ni la posibilidad como potencialidad: la *presencia* no es repliegue sobre sí, sino inscripción en el ser-del-futuro; la *posibilidad* no es despliegue del sujeto en su autodeterminación, sino acceso a –y permanencia en– la anticipación de la muerte.

²³ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 8. Heidegger cita Aristóteles, *Física* IV, II, 219 a.

²⁴ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 11.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ En la totalidad de la conferencia, ¡*Vorlaufen* aparece 17 veces y *Vorbei* 29!

²⁷ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 20.

²⁸ *Ibid.*

b. Intentio agustiniana y Vorlaufen heideggeriano

Esta aproximación, sin embargo, no hace justicia a la concepción agustiniana del tiempo, ni da cuenta de lo que ella toma de allí. Ella se apoya en el binomio *distentio-intentio*, a través del cual Agustín determina una doble relación con el tiempo. 1) En las *Confesiones* puede leerse: "Veo pues que el tiempo es una cierta distensión";²⁹ más adelante: "He aquí que mi vida es una distensión".³⁰ La noción de *distentio* designa en Plotino el carácter "temporalizante" del ser humano sometido al flujo cotidiano del tiempo y a su carácter irreversible. 2) Ella constituye un binomio con la noción, esta vez específicamente agustiniana, de *intentio*, que caracteriza el gesto de anticipación escatológica. Si la *distentio* designa una relación "negativa" de sumisión al tiempo, la *intentio* marca una relación "positiva" de apropiación del tiempo; allí, el ser humano es "temporalizado"; aquí es "temporalizante".³¹

Hay más. La temporalización de lo humano es coextensiva al movimiento de conversión hacia el Dios creador:

Habiendo olvidado el pasado, no orientado a las cosas futuras y transitorias, sino a aquellas que están por delante y hacia las cuales no estoy distendido sino tendido, continuo con un esfuerzo no de distensión sino de intención mi camino hacia la Palma a la cual he sido llamado allí arriba, para oír allí la voz de la alabanza y contemplar las delicias que no son futuras ni pasadas.³²

²⁹ "Video igitur quandam distentionem", san Agustín, *Confesiones*, XI, XXIII, 30.

³⁰ "Ecce distentio est vita mea", *ibid.*, XI, XXIX, 39.

³¹ Según el vocabulario utilizado por A. Solignac, "L'existentialisme de saint Augustin", en *Nouvelle Revue Théologique*, enero de 1948, p. 11.

³² "Praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec uenientem nec praetereuntem", san Agustín, *Confesiones*, XI, XXIX, 39.

Como puede verse, los conceptos agustinianos no son inteligibles si no se toma en cuenta su soporte existencial de conversión cristiana.

En ello se puede percibir el desplazamiento que lleva a cabo Heidegger sobre el dispositivo teórico de Agustín. Cuando éste designa con *intentio* la tensión hacia la promesa del Dios de la eternidad, Heidegger designa con *Vorlaufen* la tensión hacia el destino mortal del ser-ahí. Este desplazamiento trabaja sobre la confusión entre dos nociones claramente distintas en Agustín: *distentio* y *aversio*. En las *Confesiones*, la "intención" constituye un acto de conversión radical con respecto a la *aversio*, que es la temporalidad en el pecado, pero no con respecto a la *distentio*, que es la temporalidad de la finitud humana. Cuando ingresa en el tiempo de Dios, que es propiamente la eternidad –*intentio*–, el hombre rechaza la *aversio* y supera la *distentio*. En Heidegger, la temporalidad de la *intentio*, una vez despojada de su relación con la eternidad, es la de la extrema posibilidad del ser-ahí: su "ser-para-la-muerte". De este modo, lo que en Agustín se despliega bajo dos relaciones irreductibles, finitud-cumplimiento y pecado-salvación, se asimila bajo una única relación –"uno [man] auténtico"–. El pasaje de la *intentio* agustiniana al *Vorlaufen* heideggeriano indica a la vez una reasunción formal de la "anticipación" agustiniana y un desplazamiento esencial que va de la hermenéutica de la llamada divina a una hermenéutica de la llamada de la muerte.

Podrá observarse, por lo tanto, la relación doblemente problemática que Heidegger mantiene con el pensamiento agustiniano. Por una parte, Heidegger lee a Agustín en el marco de la teología protestante; haciendo solidarias, como Lutero, finitud humana y corrupción pecadora, establece una heterogeneidad entre la temporalidad cotidiana del "uno" y la temporalidad de la anticipación allí donde Agustín establecía una heterogeneidad entre el pecado (no la finitud) y la intención. Por otra parte, se apoya en la dialéctica cristiana de la temporalidad para dictaminar sobre la inadecuación de la teología para pensar la temporalidad originaria. De este modo, nos hallamos en presencia de una nueva y profunda modalidad de la procedencia teológica de Heidegger. Lo que retoma de

Agustín –el tiempo reconducido al sujeto humano– determina además lo que le impugna, esto es, el cumplimiento del tiempo humano en el reposo divino. Quiere pensar de manera tenaz el acceso a una temporalidad originaria que nunca lleva a cabo el salto hacia lo “supra-histórico” o lo “imaginario” de toda “visión del mundo”,³³ y que, por el contrario, permanece en el terreno experiencial del ser-ahí.

§ 19. HACIA LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

A partir de este anclaje programático en la temporalidad, se traza el camino propiamente heideggeriano de la fenomenología. En realidad, desde el curso del semestre de verano de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*,³⁴ se produce un verdadero desvío con relación a la fenomenología husserliana.

1. Husserl y la “irrupción” de la fenomenología³⁵

En el comienzo del curso, Heidegger restituye las inflexiones de sentido que Husserl, luego de haberlas recibido de Brentano y de la

³³ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, op. cit., p. 25.

³⁴ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, en *Gesamtausgabe*, t. 20, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1998 (en adelante, GA) [trad. esp.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspiunza Elguezabal, Madrid, Alianza, 2006].

³⁵ “La fenomenología es, como ya lo era luego de su primera irrupción en las *Investigaciones lógicas* de Husserl, la investigación filosófica radical misma”, M. Heidegger, *Rapport à Natorp*, en *Interprétations phénoménologiques d’Aristote*, Mauvezin, TER, 1991, p. 28 [trad. esp.: *Informe Natorp*, en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. de J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002]; “Las *Investigaciones lógicas* [de Husserl] donde irrumpe la fenomenología han hecho posibles las siguientes investigaciones”, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, § 7, p. 38 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

escolástica,³⁶ ha hecho sufrir al concepto de “intencionalidad”. Si “la percepción en sí misma, sea justa o ilusoria, es intencional”,³⁷ es la exterioridad radical del frente a frente sujeto-objeto la que allí se encuentra condenada: “La intencionalidad es la estructura de las vivencias y no solamente una relación posterior”.³⁸ Pero además del descubrimiento de la “estructura intencional”, es el análisis de la “intuición categorial” lo que constituye, según Heidegger, el aporte esencial de Husserl. En el seminario de Zähringen (1973) expresará el alcance ontológico de esta noción: “Con sus análisis de la intuición categorial, Husserl ha liberado al ser de su fijación en el juicio”.³⁹ En efecto, en el § 44 de la sexta *Investigación lógica*, Husserl escribía: “El ser no es un juicio ni un componente real de un juicio”.⁴⁰ La proposición de Husserl, dirigida contra todo nominalismo y contra todo empirismo, intentaba hacer justicia a la donación original brindada en la intuición. La noción de “intuición categorial”, producida por analogía con la de “intuición sensible”,⁴¹ designaba de este modo para Husserl la mayor expansión, la instancia más originaria del conocimiento en

³⁶ GA 20, p. 35.

³⁷ *Ibid.*, p. 40.

³⁸ *Ibid.*, pp. 47 y 48.

³⁹ M. Heidegger, “Seminar in Zähringen”, en *Vier Seminare*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977, p. 115 [trad. esp.: “Seminario en Zähringen”, en *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, Santiago de Chile. Disponible en línea: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>>].

⁴⁰ “Das Sein ist kein Urteil und kein reales Bestandstück eines Urteils”, E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. II, 2ª parte, Husserliana, La Haya, Martin Nijhoff, § 44, p. 668 (trad. fr.: *Recherches logiques*, t. III: *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, Recherche VI, § 44, París, PUF, 1974, p. 172) [trad. esp.: *Investigaciones lógicas II*, trad. de J. Gaos y M. García Morente, Barcelona, Alianza, 1998].

⁴¹ Acerca de este punto, véase el análisis de Heidegger en el seminario de Zähringen: “¿A través de qué camino llega Husserl a la intuición categorial? La respuesta es clara: en tanto la intuición categorial es *como* la intuición sensible (en tanto donadora), Husserl llega a la intuición categorial a través del camino de la *analogía*. En una analogía, algo da la medida para la correspondencia. En la analogía entre los dos tipos de intuición, ¿qué corresponde a qué? Respuesta: los datos sensibles dan la medida, y lo categorial es el *analogon* de los datos sensibles. La intuición categorial es ‘analogada’ a la intuición sensible”, M. Heidegger, “Seminar in Zähringen”, en *Vier seminare, op. cit.*, p. 114.

(frente) del ser. Heidegger toma nota de este gran –“el más grande”– descubrimiento de la fenomenología husserliana, que se hace eco de la proposición aristotélica acerca del estatuto de la verdad, formulada en el capítulo 10 del libro θ de la *Metafísica*: “Lo verdadero es aprehender y enunciar lo que se aprehende”.⁴² La verdad no resulta en primer lugar del juicio atributivo, sino de la aprehensión enunciativa, del enunciado que es él mismo “aprehendido”. Allí reside el punto culminante del pensamiento griego, con el cual se encuentra fundamentalmente emparentada la fenomenología de Husserl:

La fenomenología rompe de este modo la limitación del concepto de verdad a los actos de poner en relación, a los juicios [...]. Retorna, sin tener conciencia expresa de ello, a la amplitud del concepto de verdad con el cual los griegos –es decir, Aristóteles– podían también denominar verdaderos la percepción en tanto tal y el simple hecho de percibir algo.⁴³

Si la intuición categorial es el gesto en el cual el ser y la verdad son dichos de manera idéntica, entonces la verdad del ser sólo puede ser dicha como presentación del ser mismo por sí mismo.

Se articula aquí lo que Heidegger considera, junto con la “estructura intencional” y la “intuición categorial”, el tercer descubrimiento fundamental de la fenomenología husserliana: el *a priori*. Éste no debe comprenderse como una categoría kantiana del conocimiento, tampoco como el rasgo, aun último, de la subjetividad, sino como una estructura homogénea con el ser mismo.⁴⁴ Como sustento de ello, Heidegger recurre a Parménides y a Platón: “El descubrimiento del *a priori* es idéntico al descubrimiento del concepto de ser, tanto en el caso de Parménides como luego de él, en Platón”.⁴⁵ El desvío del

⁴² Aristóteles, *Métaphisique*, θ , 1051 b, 20, t. 11, trad. fr. de Tricot, París, Vrin, 1986, p. 524 [trad. esp.: *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Buenos Aires, Gredos, 2000].

⁴³ GA 20, p. 73.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁵ *Ibid.*

ver del "ente" y su retorno hacia el "ser" indican una aprehensión pre-comprensiva donde tienen lugar de manera solidaria la "intencionalidad", la "intuición" y el "a priori". Sólo de este modo se honra el primer principio fenomenológico: *Zu den Sachen selbst*.

2. El giro heideggeriano de la fenomenología

Pero aquí se interrumpe el reconocimiento de Heidegger a su maestro. La separación se lleva a cabo a partir de 1925: la fenomenología (tanto husserliana como scheleriana) no ha sabido captar "la cuestión fundamental del sentido del ser".⁴⁶

a. Los límites de la fenomenología husserliana

El punto de partida de la crítica de Heidegger es el estatuto husserliano de la "reducción", que constituye un retorno a la conciencia como esfera absoluta: "La cuestión primordial para Husserl no es en absoluto la del carácter de ser de la conciencia; antes bien, lo que constituye su guía es la siguiente reflexión: ¿cómo puede la conciencia en general devenir objeto de una ciencia absoluta?".⁴⁷ El cuestionamiento de la reducción fenomenológica es conducido por la atención a la facticidad: "En la reducción se hace abstracción de la realidad de la conciencia tal como ella es dada en la actitud del hombre facticial [...]. Precisamente, se produce un desprendimiento del suelo sobre el cual sólo sería posible preguntar en dirección del ser intencional".⁴⁸ En este punto, lo digno de ser destacado es la estrecha asociación del tema facticial y el tema ontológico en el marco de un proyecto reivindicado como fenomenológico. "La crítica de la reducción en los *Prolegomena* es el principal punto de apli-

⁴⁶ GA 20, p. 124.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 150.

cación de una crítica más general y más fundamental: la del olvido de la cuestión decisiva del ser y del *modo de ser de lo intencional*".⁴⁹

b. La ontología como verdadera fenomenología

La ruptura con Husserl se consuma cuando Heidegger escribe: "No existe una ontología *junto a* una fenomenología, sino, muy por el contrario, la ontología como ciencia no es sino la fenomenología".⁵⁰ La ecuación *ontología = fenomenología* constituye aquí la exacta contrapartida de lo que escribía Husserl en 1913 en las *Ideas*: "Pues en sí, y tendremos mucho que decir con respecto a este tema, la ontología no es la fenomenología".⁵¹ Por lo tanto, no se trata simplemente de una ruptura con la "fenomenología de Husserl", sino, más profundamente, de una ruptura con Husserl en lo referente al destino mismo de la fenomenología. Este punto será aludido por Heidegger en el § 7 de *El ser y el tiempo*: "El único acuerdo con la fenomenología que debe ser tenido en cuenta es el de hacerse cargo de ella como posibilidad";⁵² esto será confirmado por el mismo Husserl en 1929 en una carta a Roman Ingarden:

¿El *Estudio* minucioso de Heidegger? He llegado a la conclusión de que no podría inscribir esta obra en el marco de mi fenomenología, y que, aún más, debo, lamentablemente, rechazarla, entera y absolutamente, tanto en lo concerniente al método, como, en lo esencial, en lo concerniente a la cosa misma.⁵³

⁴⁹ J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, París, Vrin, 1990, p. 223.

⁵⁰ GA 20, p. 98.

⁵¹ E. Husserl, *Ideen II*, anexo I, § 6, Hua, V, p. 129 [trad. esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].

⁵² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 38.

⁵³ E. Husserl, *Briefe an Roman Ingarden*, 2 de diciembre de 1929, La Haya, Martin Nijhoff, 1968, p. 56.

La decisión de Heidegger tiene lugar exactamente allí: contra Husserl, es preciso reconsiderar "la determinación del ser de la conciencia frente a la manera según la cual ella se da en la actitud natural".⁵⁴ En el curso del semestre de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la ontología fenomenológica se identifica con el destino de la filosofía misma: "En este momento podemos afirmar: 'el ser es el verdadero y único tema de la filosofía'",⁵⁵ más adelante: "Por lo tanto, dilucidar los temas fundamentales de la fenomenología no significa sino justificar, en su fondo, la afirmación de que la filosofía es la ciencia del ser, y mostrar de qué modo ella lo es".⁵⁶

Establecer de qué modo la filosofía es ontología fundamental equivale a observar un método que "no tiene nada en común con el método de ninguna de las otras ciencias que en tanto ciencias positivas tratan acerca del ente".⁵⁷ Si el movimiento de reconducción de la mirada hacia el ser a partir del ente recibe entonces el nombre de "reducción fenomenológica", es en un sentido completamente distinto al que acordara Husserl en las *Ideas* de 1913. Para este último, el método está destinado a "llevar a cabo una reconducción, desde la actitud natural del hombre en el mundo de las cosas y de las personas, hacia la vida trascendental de la conciencia y sus vivencias 'noético-noemáticas'".⁵⁸ Para Heidegger, "la reducción fenomenológica" designa el direccionamiento hacia la comprensión del ser en tanto tal,⁵⁹ y ya no hacia la "conciencia" que aún se le constituye en pantalla. El segundo aspecto del método fenomenológico que se requiere para una reconducción de este tipo consiste en una consideración "positiva" del ser: "A este proyecto del ente pre-dado con respecto a su ser y a sus estructuras ontológicas lo denominamos *construcción fenomenológica*".⁶⁰ 1) "Re-

⁵⁴ GA 20, p. 162.

⁵⁵ GA 24, p. 15.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, pp. 29 y 30.

conducción" del ente hacia el ser; 2) "construcción", consideración positiva del ser; el método requerido por la ontología fenomenológica debe dotarse de un tercer pilar: 3) la "destrucción". Los conceptos forjados en el seno de la tradición metafísica deben constituir el objeto de un trabajo de identificación, a fin de que la filosofía advenga al plano del esclarecimiento ontológico:

La interpretación conceptual del ser y de sus estructuras, es decir, la construcción reductora del ser, implica pues necesariamente una destrucción (*Destruktion*); dicho de otro modo, una de-construcción (*kritischer Abbau*) de los conceptos recibidos que en un principio se hallan necesariamente en uso, para remontarse a las fuentes a partir de las cuales han sido tomados. Sólo a través de esta destrucción la ontología puede asegurarse fenomenológicamente de manera plena de la autenticidad de sus conceptos.⁶¹

Esta fenomenología resueltamente ontológica, sin embargo, sólo deja aparecer su novedad en su exigencia "temporal": "Interpretamos el ser a partir del tiempo (*tempus*). Nuestra interpretación es una interpretación temporal. Por lo tanto, la problemática de fondo de la ontología como determinación del sentido del ser a partir del tiempo es la de la temporalidad".⁶² Precisamente, es en la reunión de las dos cuestiones tradicionales del ser y del tiempo que la cuestión de la trascendencia es tematizada de manera nueva.

§ 20. EL HORIZONTE DE LA TRASCENDENCIA

La cuestión ontológica, conducida por la lectura de Brentano, se ha confundido progresivamente con la del tiempo. Si, como confirmará Heidegger en su carta al padre Richardson, "el tiempo

⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁶² *Ibid.*, p. 22.

constituía una cuestión del mismo modo que el ser",⁶³ lo es en el movimiento de una "radicalización" de la cuestión ontológica.⁶⁴ Esta co-pertenencia íntima, lejos de evacuar la cuestión de la trascendencia, reclama entonces un nuevo desarrollo.

1. La trascendencia del Dasein temporal

Si "el ser es el concepto más general", su "generalidad" no es la del "género",⁶⁵ lo cual significa lo siguiente: la temporalidad como aprehensión del ser no es en ningún sentido un concepto englobante a la manera de la "región más elevada del ente".⁶⁶ Puesto que no hay ser sino en la comprensión del *Dasein*, hacerse cargo de la temporalidad sólo es posible en la comprensión de la temporalidad del *Dasein*: "Sólo a partir del arraigo del *Dasein* en la temporalidad se comprende la posibilidad existencial del fenómeno ser-en-el-mundo".⁶⁷ Todos los análisis de la temporalidad del *Dasein*, como "cotidianidad" (*Alltäglichkeit*), "historialidad" (*Geschichtlichkeit*) e "intratemporalidad" (*Innerzeitigkeit*)⁶⁸ marcan los "niveles" de trascendencia del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

a. "Cotidianidad", "historialidad", "intratemporalidad"

En el nivel de la simple cotidianidad del *ser-en-el-mundo*, la condición de posibilidad del *Dasein* viene dada por la trascendencia del

⁶³ M. Heidegger, "Lettre au R. P. Richardson", abril de 1962, en *Questions IV*, París, Gallimard, 1976, p. 182.

⁶⁴ Véase J. Taminaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Grenoble, Millon, 1989.

⁶⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 1, p. 3.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, § 69, p. 351.

⁶⁸ *Ibid.*, respectivamente capítulos IV, V y VI de la segunda sección. Acerca de estos capítulos, véase el análisis de P. Ricoeur, *Temps et Récit III*, pp. 90-144 [trad. esp.: *Tiempo y narración*, t. III: *El tiempo narrado*, trad. de A. Neira, México, Siglo XXI, 1999].

mundo: "En la apertura del allí, el mundo es descubierto de por sí".⁶⁹ Si el ser está ya-siempre en el mundo del *Dasein*, "el problema de la trascendencia no puede reducirse a la pregunta: ¿de qué modo un sujeto sale de sí para dirigirse a un objeto? [...]; la verdadera pregunta es: ¿qué es lo que hace posible que el ente pueda reencontrarse interiormente en el mundo, y al reencontrarse, ser objetividad?".

"El retorno a la trascendencia del mundo, fundada de manera horizontal extática, brinda la respuesta."⁷⁰ Desprendido de las ilusiones del "uno" de la cotidianidad, el *Dasein* se halla librado a su verdadero destino de ser-en-el-mundo, que es el *ser-para-la-muerte*: tal es su "historialidad", que la ciencia histórica (*Historie*) no sabe aprehender y que se confunde con la manera según la cual el *Dasein* asume su propia facticidad: "La única razón por la cual el *Dasein* puede sufrir golpes del destino es porque en el fondo de su ser él es destino en este preciso sentido".⁷¹

Al vivir su historialidad, el *Dasein* conquista su finitud y se inscribe en la trascendencia verdadera. No es sólo "temporal" o "en el tiempo"; es "intratemporal", librado a la experiencia facticial que "temporaliza":⁷² "El ser-arrojado del *Dasein* es la razón por la cual hay oficialmente tiempo".⁷³ Si la *intratemporalidad* del *Dasein* trasciende la databilidad y la extensión del tiempo, es porque originalmente es el *tiempo del mundo*, es decir, el mundo mismo.

b. El exceso del tiempo

Por lo tanto, si el tiempo no es "subjetivo" ni "objetivo", esto no es por carencia sino por exceso: "El tiempo del mundo es 'más objetivo' que todo objeto posible, porque, como condición de posibili-

⁶⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 365.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 366.

⁷¹ *Ibid.*, § 74, p. 384.

⁷² *Ibid.*, § 78, p. 405.

⁷³ *Ibid.*, § 80, p. 412.

dad del ente intramundano, es cada vez 'objetivado [*objecté*]' horizontal y extáticamente con la apertura al mundo".⁷⁴ Del mismo modo: "El tiempo del mundo es también más 'subjetivo' que todo sujeto posible, porque, si el sentido del cuidado como ser de sí mismo existente de modo facticial es correctamente entendido, es él lo que hace posible también este ser".⁷⁵ El tiempo es exceso no simplemente porque es "anterior" a toda subjetividad u objetividad, sino porque representa "la condición misma de posibilidad para esta 'anterioridad'".⁷⁶ Heidegger muestra, a partir del análisis del *Dasein*, una repatriación de la ontología en la temporalidad y, simultáneamente, una repatriación de la temporalidad en la ontología. Al trascender el ser y el tiempo, del cual recibe su trascendencia misma, el *Dasein* reclama una superación de los conceptos tradicionales de trascendencia y de inmanencia.

2. La superación del binomio tradicional trascendencia-inmanencia

Teniendo en cuenta lo que acaba de señalarse, es sorprendente que, en 1927, al comienzo del curso semestral de verano, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Heidegger explique nuevamente lo que representa su proyecto de separación de la tradición católica:

Se ha dicho que mi trabajo filosófico pertenecía a la fenomenología católica. Sin duda, esto ocurre porque estoy persuadido de que pensadores como Tomás de Aquino o Duns Escoto sabían algo de filosofía, quizá aún más que algunos modernos. No obstante, el concepto de fenomenología católica es aún más inconsistente que el de matemática protestante.⁷⁷

⁷⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 419.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ GA 24, p. 28.

Ocurre que Heidegger desarrolla una ontología temporal cuya radicalidad pone en tela de juicio la conceptualidad ontológica y teológica tradicional: si la temporalidad es la "condición de posibilidad" del *Dasein*, también lo es de la comprensión del ser donde se inscribe el *Dasein*.

El curso aparece como el desarrollo de la problemática de la entre-pertenencia del ser y el tiempo, comprometida desde *El ser y el tiempo*, pero sobre la base del vocablo *es gibt*, presente desde la Introducción, en una formulación programática:

¿Qué puede haber fuera de la naturaleza, de la historia, de Dios, del espacio, del número? De todo lo que precede, decimos que es, aun cuando se trate en cada ocasión de acepciones diferentes. Lo llamamos ente. Y al referirnos a ello, sea de manera teórica o práctica, siempre nos referiremos al ente. Fuera de este ente *nada es*. Quizá ningún otro ente en efecto es fuera de los que han sido enumerados, pero quizá *hay* no obstante otra cosa que ciertamente no es, pero que sin embargo *hay*, en un sentido que todavía queda por precisar. Más aún, *es preciso* que haya algo para que podamos tener acceso al ente como tal y referirnos a él, algo que ciertamente no es, pero que es preciso que haya para que experimentemos y comprendamos en general algo como ente.⁷⁸

Si se anuncia una nueva fenomenología, se hace en aquello que indica el no caracterizable *es gibt*, índice de una anterioridad superadora del Ser y la Nada. Después/antes de que hubiera (habido) Ser y Nada, hay el "hay", rasgo de un "afuera-originario" en el cual el pensamiento no cesa de moverse él mismo. De este modo se tematiza por primera vez la "diferencia ontológica" y se organizan, en la prolongación de *El ser y el tiempo*,⁷⁹ los desplazamientos de las nociones y las tesis tradicionales.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 13 y 14.

⁷⁹ Al comienzo del *curso*, Heidegger escribe en nota: "Nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*", GA 24, p. 1. En realidad,

a. De la diferencia teológica medieval a la "diferencia ontológica"

Se trata de las tesis de la ontología "medieval", cuyos representantes convocados son Tomás de Aquino, Duns Escoto y Suárez; se trata entonces de un debate con la escolástica. La doble categoría *essentia-existentia*, que se halla en el origen del dispositivo conceptual de la *distentio realis* tomista, de la *distinctio modalis* escotista y de la *distentio sola rationis* de Suárez, encuentra su origen, dice Heidegger, en "la estructura intencional del comportamiento de producción".⁸⁰ De este modo, la *existentia* ha sido comprendida como *actualitas*, es decir, como *actum* de un *agens*,⁸¹ y la *essentia* ha sido comprendida como "*quidditas, natura, definitio, forma*".⁸² Esta comprensión tiene lugar no pura y simplemente en los desarrollos de la teología cristiana, sino en la procedencia griega de la teología medieval.⁸³ Aun cuando el encuentro de las dos tradiciones, griega y cristiana, tuvo lugar "luego de debates y combates bastante duros", todo se ha definido en su convivencia esencial; la noción de *creatio ex nihilo* se prestaba a la comprensión griega del ser como "producir": "A pesar de los orígenes diferentes, la ontología antigua, tanto en sus fundaciones como en sus conceptos fundamentales, estaba por así decir tallada a medida para la concepción cristiana del mundo y la interpretación del ente como *ens creatum*".⁸⁴

sólo la parte II, titulada "La cuestión ontológica fundamental del sentido del ser en general. Las estructuras fundamentales y los modos fundamentales del ser", puede ser considerada como el eco –más que la continuación– de la sección II de *Sein und Zeit*. ¿Acaso no había escrito Heidegger a J. Beaufret en su *Carta sobre el humanismo*, en 1946, que la sección III de *Sein und Zeit* había sido "retenida" (*zurückgehalten*)? Véase M. Heidegger, "Brief über den Humanismus", en *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978, p. 17 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

⁸⁰ GA 24, respectivamente, pp. 143 y 159.

⁸¹ *Ibid.*, p. 147.

⁸² *Ibid.*, pp. 143 y también 148.

⁸³ *Ibid.*, p. 148.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 168.

Es digno de destacar que la "diferencia ontológica" sea tematizada por primera vez en el marco del debate con la ontología medieval y la ontología kantiana. En el § 10 puede leerse: "La diferencia ontológica enuncia: ciertamente, el ente es cada vez caracterizado por una constitución ontológica determinada, pero este ser no es él mismo en nada ente".⁸⁵ Es precisamente en la cercanía de la diferencia teológica "Dios-criatura" que Heidegger establece una diferencia más original. La diferencia teológica, en el interior mismo de la distinción *ens infinitum-ens finitum*, no pone en tela de juicio la solidaridad *essentia-existentia*, en la cual se comprende el ente. Kant mismo, tan radical en su crítica al argumento llamado "ontológico" de la prueba de la existencia de Dios,⁸⁶ no ha puesto en tela de juicio, tanto en cuanto a Dios como en cuanto al hombre, la relación del ente esencial (perfecto o imperfecto) con la existencia efectiva, con lo cual su temática no ha abandonado el espacio de la diferencia teológica. Ahora bien, la diferencia teológica no constituye más que un "aspecto" de la diferencia, más radical, que invita a la mirada del ente, tanto perfecto-infinito como imperfecto-finito, a volcarse hacia el ser. Más aún: "La tesis según la cual *essentia* y *existentia* pertenecen a todo ente muestra, señala"⁸⁷ en dirección del problema más general de la articulación de todo ente: el ente *que es (quid)* y el *modo (quomodo)* de su ser".⁸⁸ ¿Cómo se debe entender el uso verbal "mostrar" (*zeigt*)? Ciertamente, no se trata de una simple "copia" o de una transposición del orden teológico al orden ontológico. La clave de comprensión se halla en el modo de generalización de la articulación teológica del ente. Ésta es considerada en una operación que la desborda: "El problema que constituye la articulación del ser en *essentia* y *existentia* -para emplear la terminología escolástica- no representa más que un aspecto más especial de la cuestión de la diferencia ontológica

⁸⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 42-57.

⁸⁷ El subrayado es nuestro.

⁸⁸ GA 24, p. 170.

en general". Ahora bien, es el ser el que, al mostrarse, presenta la categoría más general. Más precisamente, el recuerdo de Brentano es el que moviliza una relación de este tipo: "La cuestión de la *multiplicidad* posible del ser, y al mismo tiempo la de la *unidad del concepto de ser en general*, se transforman en urgentes".⁸⁹ Dicho de otro modo: paradójicamente, es junto a la escolástica que Heidegger traza el diagnóstico del olvido del ser e intenta inscribir la trascendencia teológica en su verdadero lugar: la trascendencia ontológica. Pero la inspiración en Brentano no basta para dar cuenta del cambio radical del plano ontológico; el camino de pensamiento de Heidegger se cruzaba, desde los primeros trabajos filosóficos, con las tesis del maestro Eckhart.

b. El modelo místico del maestro Eckhart

A partir de la lección de 1915, titulada "El concepto de tiempo en la ciencia histórica"⁹⁰ y el proyecto anunciado de un trabajo acerca de la mística medieval, hasta *¿Qué significa pensar?*, escrito en 1952, Heidegger no ha cesado de referirse al maestro Eckhart.⁹¹ Aquello que hemos señalado líneas arriba acerca del itinerario intelectual e institucional de Brentano⁹² se aplica también, de manera sorprendente, al maestro Eckhart, y no deja de evocar aun el itinerario de Heidegger. Cuando Eckhart enseña escolástica, fiel a Alberto Magno, en primer lugar hace ampliamente suya la doctrina de la analogía del ser: Dios expresa la perfección del ser en su carácter absoluto.⁹³ Sin embargo, haciéndose eco de san Agustín, de

⁸⁹ GA 24, p. 170.

⁹⁰ Véanse aquí pp. 186 y ss., § 11, 3.

⁹¹ Nos permitimos remitir a nuestro estudio "Heidegger et Maître Eckhart", en *Revue des Sciences Religieuses*, 70, núm. 1, enero de 1996, pp. 113-124.

⁹² Véanse aquí pp. 167 y ss., § 10, 2.

⁹³ Maestro Eckhart, "Opus tripartum", en *Deutscher Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, Meister Eckhart*, t. II, ed. de F. Pfeiffer, Scientia Verlag Aalen, 1962, p. 163.

Dionisio Pseudo Areopagita y del neoplatonismo, rechaza la aplicación del campo ontológico a Dios: Dios está más allá del ser —en tanto éste designa sólo el plano de la creación—. ⁹⁴ Más aún, y allí reside la paradoja de un pensamiento difícil: aun privilegiando, fiel a la escolástica, la analogía, Eckhart forja una conceptualidad que separa a Dios de todo dato expresable, y *por lo tanto, de la teología trinitaria*. El concepto clave de “Deidad” (*Gottheit*), tomado de Dionisio Pseudo Areopagita, ⁹⁵ remite, ante la noción de Dios trinitario y creador (*Gott*), a la esencia divina, esencia sin fondo, originaria de la difusión de las tres Personas: “Entre Dios y la Deidad la diferencia es tan grande como entre el cielo y la tierra”. ⁹⁶ El maestro Eckhart establece, hasta sus últimas consecuencias, una separación entre aquello que alcanza el concepto —del Dios trinitario o del Dios creador— y lo insondable divino, lugar sin lugar del surgimiento original. De allí la distinción entre el *actuar de Dios* y el *no actuar divino*: “Dios opera; la Deidad no opera, no tiene nada que operar, no hay en ella ninguna operación. Nunca ha conocido la menor operación. Dios y la Deidad difieren como la operación y la no-operación”. ⁹⁷ Sin embargo, entre el surgimiento original de la Deidad y el ser del mundo existe, dice Eckhart —conforme al principio tomista (él mismo inspirado en el esquema emanatista neo-platónico)—, ⁹⁸ una comunidad divino-humana a la cual se

⁹⁴ Alain de Libera, “Le problème de l’être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l’analogie”, en *Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 4, 1980, Ginebra, Lausana y Neuchatel, p. 1.

⁹⁵ “El universal señorío pertenece a la deidad toda. Parece que no fuera posible enumerar los pasajes en los cuales la teología atribuye tanto a la Deidad engendradora de Dios como a la Deidad del Hijo el nombre de Señor”, Dionisio Pseudo Areopagita, *Noms divins, Oeuvres complètes*, cap. II, trad. de M. de Gandillac, París, Aubier-Montaigne, 1943, p. 78 [trad. esp.: *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita*, ed. de T. H. Martín, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1990].

⁹⁶ Maestro Eckhart, sermón “Nolite timere”, en *Traitées et Sermons*, trad. fr. de A. de Libera, París, Flammarion, 1993, p. 388 [trad. esp.: *Tratados y sermones*, trad. de I. M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983].

⁹⁷ *Ibid.*, p. 389.

⁹⁸ “La distinción de las cosas y su multiplicidad provienen de la intención del primer agente, que es Dios. Dios ha conferido el ser a las cosas a causa de

eleva la intelección del alma más allá de todo contenido expresado: "Consideremos ahora este conocimiento en el alma, que tiene una gota, una chispa o un atisbo de intelecto".⁹⁹ La comunidad trascendental Deidad-alma, la del conocimiento por la razón, es más fundamental que la comunidad de amor: "No digo sino esto, a saber, que el intelecto es más noble que la voluntad. La voluntad, en efecto, sólo considera a Dios bajo la vestidura de la bondad, mientras que el intelecto lo considera desnudo, desprovisto de la bondad y del ser".¹⁰⁰ Por lo tanto, es justo afirmar que para el maestro Eckhart, "siendo trascendente al mundo, Dios también le es inmanente";¹⁰¹ pero, sin duda, debe precisarse la naturaleza de la contemporaneidad de la trascendencia y la inmanencia en el alma cognoscente. En el sermón *Del nacimiento eterno* puede leerse: "En todos los seres Dios es en tanto *esencia*, en tanto *actividad*, en tanto *sensibilidad*, pero sólo se engendra en el alma";¹⁰² "Sólo cuando el alma es despojada de su esencia propia no hay más que sólo Dios que es su esencia, sólo entonces ella contempla, conoce, aprehende a Dios *con Dios mismo*".¹⁰³ Tal es la "región" (*gegnet*), la "*geläzenheit*",¹⁰⁴ el vacío ante Dios donde, despojada de todo actuar, de toda virtud, al alma alcanza aquello que en ella hay de más alto: "Ubico el despojamiento por encima del amor [...], por encima de toda humildad [...], por encima de la *compa-*

su bondad, que quiere comunicar y representar en ellas", Tomás de Aquino, *Somme théologique*, parte I, Q. 471, art. 1, *Respondeo*, ed. bilingüe, Desclée, 1927, pp. 108 y 109 [trad. esp.: *Suma de teología*, parte I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2006].

⁹⁹ Maestro Eckhart, sermón "Quasi stella matutina", en *Traitées et Sermons*, *op. cit.*, p. 277.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 278.

¹⁰¹ Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, París, Seuil, col. Maîtres Spirituels, 1956, p. 57.

¹⁰² Maestro Eckhart, sermón "De la naissance éternelle" (2), en *Traitées et Sermons*, trad. de P. Petit, París, Gallimard, p. 45.

¹⁰³ Maestro Eckhart, sermón "De la colère de l'âme et son vrai lieu", en *ibid.*, p. 146.

¹⁰⁴ Maestro Eckhart, "Opus tripartum", en *Deutscher Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, *op. cit.*, p. 312.

sión". El despojamiento "impasible" es precisamente de Dios para la eternidad.¹⁰⁵

Aquí se reúnen todas las tesis que constituirán las claves principales de acusación pontificias contra el hombre de Turingia: 1) la "cuasi"-contemporaneidad de Dios y el mundo, 2) la eternidad del mundo, 3) la manifestación de Dios en toda obra, aun mala, 4) la igualdad de estatuto entre el Hijo de Dios y la criatura.¹⁰⁶ Del mismo modo aparecen la mayor parte de los temas con ayuda de los cuales Heidegger, a partir de 1915, examinará la trascendencia del tiempo y delineará un trazado ontológico más allá de la diferencia teológica. Sin duda, los textos más explícitos que dan testimonio de la fidelidad a Eckhart pertenecen a una época más tardía de la obra heideggeriana, pero con un poder que no puede no repercutir en el conjunto de nuestro propósito. De este modo puede leerse en "Como comentario a *Serenidad*" (1944-1945): "La esencia de la serenidad puede ser considerada también interiormente al dominio de la voluntad, como se observa en antiguos maestros del pensamiento, por ejemplo, en el maestro Eckhart".¹⁰⁷ Heidegger emplea el vocabulario de la *gegnet*, que indica el "horizonte de trascendencia", la "apertura" en "espera". Pero subvierte

¹⁰⁵ Maestro Eckhart, sermón "Du détachement", en *Traités et Sermons*, trad. de P. Petit, *op. cit.*, pp. 19-22.

¹⁰⁶ Véase la bula de Juan XXII, "In Agro Dominicó", del 27 de marzo de 1329, donde se condenan 28 proposiciones del maestro Eckhart. Entre ellas se encuentran las siguientes: "Desde que Dios fue, creó el mundo" (i); "Es posible acordar que el mundo ha existido por toda la eternidad" (iii); "Además, en toda obra, aun mala, y digo mala tanto en cuanto al mal de la pena como en cuanto al mal de la falta, se manifiesta y brilla de igual manera la gloria de Dios" (iv); "Todo lo que Dios hace, todo es uno; por ello me engendra, a mí su Hijo, de manera de ningún modo distinta a la de su Hijo" (xxii); "Hay en el alma algo de increado e increable; si el alma entera fuera tal, sería increada e increable; y esto es la inteligencia" (add. 1). Citados como anexo a la edición Gallimard de los *Traités et Sermons*, *op. cit.*, pp. 408-414. Véase también la traducción de A. de Libera, Flammarion, pp. 407-415.

¹⁰⁷ M. Heidegger, "Zur Erörterung der Gelassenheit", en *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 35 y 36 [trad. esp.: *Serenidad*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Del Serbal-Guitard, 1989].

deliberadamente su alcance originalmente religioso para hacerle asumir otra dirección, la de la relación trascendental entre el "Sein" y el "Da-sein".¹⁰⁸ Otro texto tardío y explícito: "Como dice el viejo maestro de lectura y de vida, Eckhart, Dios es verdaderamente Dios sólo en lo que su lenguaje no dice".¹⁰⁹ Finalmente, en el curso *¿Qué significa pensar?*, Heidegger inscribe su deuda de manera menos explícita pero más convincente: "Podemos del mismo modo pensar en el hecho de que λέγειν signifique a la vez decir y poner [...]. Sin este λέγειν y su λόγος, tampoco habría doctrina de la trinidad en la Fe cristiana ni interpretación teológica del concepto de la segunda Persona en la Deidad".¹¹⁰ Allí donde la Deidad, en el maestro Eckhart, remite al abismo sin fondo, en Heidegger pertenece a un momento del despliegue del λέγειν del ser. No obstante, el mismo motivo es transferido de la Deidad eckartiana al λόγος: el de la Difusión sin fondo. El texto de 1959, *Serenidad*, nos brinda la confirmación de ello: los motivos de la teología mística eckartiana no sólo son asumidos en una ontología fundamental, sino que, más aún, nutren el impulso de su radicalización. El diagnóstico de una "secularización" heideggeriana de la teología cristiana queda por lo tanto en segundo plano frente a lo esencial. La operación consiste más bien en una radicalización del plano eckartiano: la diferencia ontológica trabaja no sólo contra la diferencia teológica Dios-entes, sino, más profundamente, sobre la diferencia Deidad original-en-

¹⁰⁸ Para la restitución del verdadero plano ontológico de la *Gelassenheit* en el maestro Eckhart, véase J. Greisch, "La contrée de la sérénité et l'horizon de l'espérance", en R. Kearney y J. O'Leary (eds.), *Heidegger et la question de Dieu*, París, Grasset, 1980, en particular pp. 178-184; véase también la nota crítica de A. de Libera, *Traité et Sermons*, op. cit., pp. 188 y 189.

¹⁰⁹ "Im Ungesprochenen ihrer Sprache ist, wie der alte Lese-und Lebemeister Eckehardt sagt, Gott erst Gott", M. Heidegger, "Der Feldweg", en *Denkerfahrten*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1983, p. 39 [trad. esp.: "El sendero", trad. de A. Leyte, en *Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 64, Barcelona, Anthropos, 1986].

¹¹⁰ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954, p. 170 [trad. esp.: "¿Qué quiere decir pensar?", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal, 1994].

tes. La Deidad religiosa se inclina ante una diferencia más radical que aquella que, en Eckhart, determina su relación con el Dios trinitario y creador: la diferencia ontológica. Heidegger eleva de este modo el *λέγειν* del Ser al estatuto de una trascendencia que trasciende todos los dualismos por los cuales permanecen afectadas la teología escolástica e, *in fine*, la teología mística eckartiana.

c. La "ciencia temporal" como "ciencia trascendental"

El problema planteado por Heidegger puede entenderse de la siguiente manera: "¿De qué modo algo interior e inmanente a la conciencia puede relacionarse con un término trascendente que está afuera, en los objetos?"¹¹¹ Pero una interrogación de este tipo sólo tiene sentido a partir de una concepción todavía estrecha de la trascendencia, la que ya había estigmatizado con fuerza *El ser y el tiempo*, y que considera al sujeto como una "esfera interior", una "caja" (*Kasten*), un "estuche" (*Gehäuse*):

De cualquier manera que pueda ser explicitada esta esfera interior, si llega al menos a ser planteada la pregunta de saber cómo el conocimiento llega a "salir de sí" para alcanzar una "trascendencia", lo que puede apreciarse es que el conocer se hace problemático si previamente no se ha clarificado de una vez por todas de qué modo se entiende y qué es un conocer que plantea *enigmas* de este tipo.¹¹²

Ocurre que la pregunta "se plantea torcidamente" y conduce a un "impasse".¹¹³ Por lo tanto, la acepción tradicional del binomio inmanencia-trascendencia debe dejar su lugar a lo que exige la co-origenariedad facticial de la ipseidad y del mundo: "El mundo es

¹¹¹ GA 24, p. 306.

¹¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 13, p. 60.

¹¹³ GA 24, p. 306.

—para mantenernos todavía en el concepto vulgar de trascendencia— el trascendente verdadero [...]. Si el mundo es trascendente, el trascendente verdadero es el *Dasein*". Llegamos de este modo a la "acepción auténticamente ontológica de la trascendencia".¹¹⁴ Dado que "trascendente" significa "lo que va más allá como tal", el *Dasein* no puede ser llamado inmanente. O bien estamos autorizados a decir —y se trata de lo mismo—: "Lo que se designa en la teoría del conocimiento con el nombre de inmanencia, la esfera del sujeto, es en sí misma, de manera primordial y eminente, lo trascendente".¹¹⁵ La dialéctica conceptual puesta en juego aquí por Heidegger sirve como una doble advertencia: contra toda asimilación del *Dasein* al sujeto óptico trascendental,¹¹⁶ y contra la repatriación de la trascendencia en la inmanencia. Tanto la resolución teológica en la cual Dios es denominado el "Trascendente" como la resolución de la "teoría del conocimiento" en la cual es la esfera subjetiva la que constituye a lo trascendente como el más allá de sí misma, no hacen justicia al mantenerse originario del *Dasein* en el esclarecimiento trascendental del ser:

¹¹⁴ GA 24, pp. 424 y 425.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 425.

¹¹⁶ Véase la larga nota de "De la esencia del fundamento", que rechaza la interpretación "antropocéntrica" del *Dasein* y su "deducción óptica": "Permítaseme indicar aquí que la parte de las investigaciones acerca de 'Ser y tiempo' publicada hasta el momento, no se propone otra tarea que el proyecto de la *trascendencia*, en un esbozo concreto que nos la devela [...]. A su vez, esta tarea sólo se efectúa para hacer posible el propósito que por sí nos conduce y manifiesta claramente la *titulación general* de la primera parte de estas investigaciones: destacar 'el horizonte trascendental del problema del ser' [...]. Dar una interpretación ontológica del ser en y por la trascendencia del *Dasein* no supone de ningún modo llevar a cabo una deducción óptica de todo lo existente que está por afuera del ser del hombre [...]. Sin embargo, la acusación que habla de un 'punto de vista antropocéntrico' en *Sein und Zeit* responde a un grave error de interpretación. Esta objeción que se ha hecho circular con un apresuramiento tan excesivo, no quiere decir sin embargo absolutamente nada, en la medida en que no examina a fondo el propósito, la *línea general* y el *fin* del desarrollo del problema en *Sein und Zeit* [...]. Por lo tanto, ¿qué peligros encierra un 'punto de vista antropocéntrico' del cual *todo el esfuerzo* consiste justa y *únicamente* en mostrar que la *esencia* del *Dasein* que está en el centro, es ek-stática, es decir, *ex-céntrica*?", M. Heidegger, *Wegmarken*, op. cit., p. 160.

Por lo tanto, para poder experimentar lo efectivo, debemos no sólo comprender la realidad efectiva, sino que es preciso además que la comprensión de la efectividad haya ya recibido por su parte el esclarecimiento que le pertenece. La comprensión del ser se mueve ya en un horizonte *esclarecido, y que procura la claridad*.¹¹⁷

El concepto de “horizonte” empleado aquí es decisivo; debe ser entendido a partir de lo que Heidegger denomina el “carácter ekstático de la temporalidad”.¹¹⁸ Más allá del principio de la visión teórica (teológica o antropológica) indica la facticidad del *Dasein* en proyecto de sí mismo. Ésta es la “ek-stasis” que caracteriza la superación del ser por sí mismo, más allá de sí mismo pero en el flujo temporal de sí mismo: “El *Dasein*, en la espera de su poder-ser, adviene a sí mismo”.¹¹⁹ El esquema “horizontal”, cuyo estatuto precisa Heidegger en el curso semestral del verano de 1928 sobre Leibniz,¹²⁰ indica la paradójica clausura del “fuera de sí” (*Ausser sich*) de la temporalidad: “La temporalidad [...] es *originariamente ser-fuera-de-sí, εκστατικόν*”.¹²¹

Lo que acaba de señalarse permite evitar dos dificultades: por una parte, una lectura “inmanentista” del pensamiento heideggeriano, al mismo tiempo asimilado a un proceso de dilución de la trascendencia; por otra parte, una lectura “trascendentalista”, que reabsorbe la temporalidad inmanente en un más allá del tiempo. Ahora bien, el éxtasis horizontal debe comprenderse como gesto de superación y de apertura a lo ilimitado indeterminado. La estructura del ser como tiempo obliga a pensar, contrariamente a la invitación de Aristóteles, que nunca, precisamente, se trata de

¹¹⁷ GA 24, p. 402.

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 374 y ss.

¹¹⁹ “*Das Dasein kommt, sein Seinkönnen gewärtigend, auf sich zu*”, en GA 24, p. 375.

¹²⁰ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, GA 26.

¹²¹ “*Die Zeitlichkeit [...] ist das ursprüngliche Ausser-sich*”, M. Heidegger, GA 24, p. 377.

“detenerse”.¹²² De este modo, puesto que su tarea consiste en atenerse a “la apertura en proyecto del ser en el horizonte de su comprensibilidad”,¹²³ la filosofía debe ser llamada “*Ciencia temporal*”. La expresión indica una postura paradójica que, a cargo de llevar a cabo la “aprehensión conceptual” del ser, nunca llega a hacerse cargo del horizonte temporal del ser. La verdad que expresa sólo se da y es accesible como *veritas temporalis*.¹²⁴ Pero, dado que su tarea consiste en explicitar el horizonte de la trascendencia del ser, la filosofía también debe ser denominada “*ciencia trascendental*”. La “objetivación” del ser da cuenta de un método propio que lleva por nombre la fenomenología. De este modo se articulan, en 1927, el conjunto de los temas de la investigación heideggeriana, cuyo programa y lazos constitutivos de la relación filosofía-teología, a modo de balance, retomaremos a continuación.

§ 21. BALANCE. LA RADICALIZACIÓN ONTOLÓGICO-TEMPORAL DE LA TRASCENDENCIA

El análisis del período de Marburgo (1923-1927) hace aparecer los rasgos más decisivos de la procedencia teológica y filosófica de Heidegger.¹²⁵ Al tematizar la vida fáctica, en el ámbito teológico *protestante*, radicaliza de inmediato sus primeras posiciones teóricas. La paradoja reside en el elemento teológico de esta radicalización; éste debe ser comprendido bajo dos aspectos: 1) una apropiación de los esquemas teológicos protestantes; 2) un gesto de salida de la teología, a través de la teología, hacia la ontología. En el corazón de esta paradoja se halla el encuentro con Bultmann y la “contra-lectura” de la temporalidad agustiniana.

¹²² Aristóteles, *Physique* VII, 1, 242 a, 16b-29 [trad. esp.: *Física*, trad. de Rodríguez de Echandía, rev. por A. Bernabé Pajares, Madrid, Gredos, 2002].

¹²³ *GA* 24, p. 459.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 460.

¹²⁵ Es sorprendente que H. Ott caracterice a este período como un simple “interludio”. *Martin Heidegger, op. cit.*, p. 128.

En Bultmann, el doble rechazo, por un lado de la antropologización de la fe (contra la teología liberal) y, por otro, de una figura monológica del Absoluto (contra la teología barthiana), muestra cierta reivindicación teológica: la de la comunidad trascendental entre el hombre facticial y Dios. La larga conversación Bultmann-Heidegger marca la convergencia entre una aproximación teológica de la constitución trascendental del hombre y la radicalidad de la exigencia facticial de pensar la “indicación formal” del *Dasein*.

La explicación de Heidegger con Agustín, acerca de la cuestión del tiempo, favorece la radicalización ontológica y trascendental de la “indicación formal”. La elucidación agustiniana de la temporalidad escatológica y los esquemas conceptuales que ella reclamaba se transforman para Heidegger en los instrumentos privilegiados del dispositivo ontológico-temporal. Al confundir, sobre la base de la ecuación luterana pecado-finitud, los dos pares agustinianos *aversio-conversio* y *distentio-intentio*, Heidegger establece la distinción entre inauténtico-uno y auténtico-*Dasein*. Lo “auténtico” o lo “propriadamente mío” califica la relación ontológica del *Dasein*, es decir, el acceso a la temporalidad originaria de su ser-para-la-muerte; lo inauténtico califica la relación no ontológica del *Dasein*, es decir, su permanencia en la cotidianeidad del “nosotros-uno”.

De este modo se monta el escenario de la *radicalización ontológico-temporal de la trascendencia* desde el comienzo del período de Marburgo. Tanto la refundación del método fenomenológico como el paso por Aristóteles y la liquidación definitiva de la escolástica se entienden en el marco de esta prodigiosa determinación. Ellas acompañan su actitud de diálogo pero también de acidez ante la teología revelada. Esta “ambivalencia” o “bilateralidad” (*zweiseitig*) se expresa en la carta a E. Blochmann del 8 de agosto de 1928.¹²⁶ Al recordar sus años de Marburgo, Heidegger escribe acerca de sus estudiantes: “He liberado a más de uno de ellos de la teología [...]. No obstante, si los jóvenes involucrados han encontrado en

¹²⁶ Véanse aquí pp. 28 y ss., § 1, 1, a.

ello su libertad interior, en buena hora";¹²⁷ y declara haber obligado a los teólogos a "una construcción perfectamente clara y consecuente hasta el fin de lo que la teología pretende ser en cuanto a *sí misma*".¹²⁸ Esta "ambivalencia" y su enigma aumentan ante el hecho de que Heidegger nunca interrumpió la conversación con los teólogos.

A partir de esta época comienzan a delinearse los esquemas fundamentales de la relación filosofía-teología en su triple distribución: filosofía-teología escrituraria, filosofía-onto-teo-logía, pensamiento del ser-espera del Dios.

1) El esquema fundamental de la relación "filosofía-teología escrituraria", desarrollado en la conferencia "Fenomenología y teología" y en el curso *Introducción a la metafísica*, es tomado de las "97 tesis" de Wittenberg de Lutero y de las "40 tesis" de Heidelberg. La separación radical entre la filosofía y la teología se establece allí a título doble: la fe en un único Dios crucificado y la singularidad del discurso teológico que ella exige; la Escritura como la única positividad que autoriza el despliegue teológico. Heidegger, retomando por su cuenta un esquema de este tipo, se convierte en heredero de la problemática de la relación *naturaleza-gracia* y de su tratamiento luterano: allí donde, en la escolástica, la gracia acaba y perfecciona la naturaleza, coincide según Lutero con el movimiento de liberación de la naturaleza corrompida por el pecado. En tanto discurso de la Revelación escrituraria, la teología no tiene nada que recibir del orden filosófico. De este modo se entiende una doble decisión de Heidegger: decisión *teológica* orientada a la elaboración de una "teología de la Cruz" y decisión *filosófica* que reserva sólo para el orden filosófico el hacer honor al plano ontológico y las exigencias de la vida facticial: "*Fenomenología*" se opone pues a "teología" en tanto la *hermenéutica de la facticidad* y la *ontología temporal* se oponen a la *consideración teórica* y *supra-histórica del ente*.

¹²⁷ M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 26.

¹²⁸ *Ibid.*

2) Los textos redactados por Heidegger hasta la época de Marburgo dejan entrever igualmente los esquemas fundamentales de la relación "filosofía-onto-teología". Heidegger emprende su propia búsqueda de lo originario en correlación con la problemática luterana de la originariedad del *Positum* revelado y su demanda interna de un *paso hacia atrás*. Aun cuando la decisión acerca de los contenidos teológicos, hacia el final de la época de Marburgo, lo opone a Lutero, su aproximación *formal* lo hace su deudor: es en la "locura" que el filósofo se pregunta por el destino matinal del ser. Más aún, la relación "filosofía-onto-teología" integra la tematización de la duplicidad de la historia del ser: el olvido del ser se halla él mismo inscripto en la historia del ser; el olvido onto-teológico encubre el movimiento de develamiento del olvido como tal. Nótese la similitud de esta tematización con el esquema de pensamiento originalmente teológico presente en el corpus paulino: el pecado forma parte de la historia de la gracia; él es en sí mismo lugar del develamiento de la gracia divina.

3) La relación "pensamiento del ser-espere del Dios" encuentra también en este período sus primeros rasgos. En la prolongación de su tesis de habilitación sobre Duns Escoto, pero sobre todo a través del encuentro hebdomadario con el teólogo protestante Bultmann, Heidegger funda el carácter trascendental del *Dasein*. Esta fundación, teológicamente examinada por Bultmann a título de la apertura trascendental del sujeto humano a la Revelación, es radicalizada por Heidegger a título de la correspondencia trascendental del ser y el *Dasein*. Pero es en confrontación con la concepción agustiniana del tiempo que el concepto de trascendencia es definitivamente asociado con la temporalidad facticial del *Dasein*. El par tradicional "inmanencia-trascendencia" es, al mismo tiempo, objeto de una metamorfosis. El ser es pensado, en su apertura ek-stática, como él mismo trascendente. Esta metamorfosis se produce en la inspiración de la mística eckartiana, por la cual la distancia entre la teología y la "Deidad", entre el "fondo" y lo "sin-fondo", entre lo "supremo" y lo "original" es abismal. Traducción heideggeriana: la correspondencia ontológica *Sein-Dasein* define el horizonte trascen-

dental. Si el dios debe aparecer, esto sólo puede ocurrir en el horizonte de finitud trascendental del cual el ser es contemporáneo. Por lo tanto, pensar el ser no es sino pensar la disposición ontológica y temporal en la cual el dios se brinda. Según los *Aportes a la filosofía* (*Beiträge...*), la llegada del "último dios" pertenece al siempre-ya posible del ser. De este modo, los motivos fundamentales de la ontología temporal determinan ellos mismos el pasaje de la comprensión del ser –proyecto de una ontología fundamental a partir del *Dasein*– a la verdad del ser –orientado a la reivindicación interpelante del *Sein*–. Heidegger da testimonio de esta continuidad en la época de la *Kehre*, en el capítulo introductorio de los *Aportes...*: "La cuestión del *Sentido*, es decir, la de la clarificación en *El ser y el tiempo*, la cuestión de la fundación del dominio del proyecto, en síntesis, la de la *Verdad del Sein*, es y sigue siendo *mi* cuestión; es mi 'única' cuestión, pues con ella se trata de lo más *único*".¹²⁹ Las palabras dirigidas al padre Richardson cobran aquí todo su sentido: "La distinción que usted hace entre Heidegger I y Heidegger II se justifica con la única condición de que se tenga en cuenta lo siguiente: sólo a partir de lo pensado en I es accesible lo pensado en II, pero el I sólo se hace posible si está contenido en II".¹³⁰ Lo que hemos intentado clarificar con esta segunda parte hace justicia al círculo hermenéutico formulado de este modo por Heidegger; por ello nos consideramos autorizados a cerrar aquí nuestro estudio diacrónico.

¹²⁹ GA 65, § 4, p. 10.

¹³⁰ M. Heidegger, "Lettre au R. P. Richardson", *op. cit.*, p. 188.

TERCERA PARTE

EPÍLOGO

§ 22. DEL RETIRO SIN DIOS. CONTRA LA INTERPRETACIÓN
TEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

“Lo que más da que pensar es que todavía no pensamos.”¹ Estas palabras, pronunciadas en la introducción al curso *¿Qué significa pensar?*, quieren indicar, sin preámbulos ni desvío, la tarea esencial del pensamiento. Existen más y mejores cosas que hacer que diseñar el programa de una nueva filosofía o de una renovación de la filosofía. El hecho de que ello siga siendo considerado “interesante” en la opinión de algunos, o que despliegue erudición, no es suficiente sin embargo ante las exigencias del pensamiento y del verdadero *inter-esse*, esto es: “ser con y entre las cosas, mantenerse en el corazón de una cosa y permanecer apegado a ella”.² Esto es algo más esencial y más urgente que buscar un nuevo remedio para una Europa “enferma” (*krank*).³ El asunto del pensamiento se da en otro lugar: en la proximidad de lo que se retira, que impone pues el pensamiento del retiro, y, al mismo tiempo, el pensar en retiro.

¹ “Das Bedenklichste ist, dass wir noch nicht denken”, M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tubinga, Niemeyer, 1954, p. 2 [trad. esp.: “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Del Serbal, 1994].

² “[Inter-esse heisst:] unter und zwischen den Sachen sein, mitten in einer Sache stehen und bei ihr bleiben”, *ibid.*

³ *Ibid.*, p. 12.

1. El retiro como pensar

“Lo que requiere ser pensado se aleja del hombre. Se retira ante él.”⁴ Se trata de pensar no solamente el olvido del ser, sino de pensar en aquello que lo hace posible: el ser en tanto que se retira. “Lo que se retira rechaza el advenimiento”; esto es, lo que adviene al pensamiento: “el retiro de lo *Ereignis*”. El pensamiento que nunca ha terminado de pensarlo, llega a pensar el retiro como el acontecimiento mismo del pensamiento: “Lo *Ereignis* del retiro podría ser lo más presente en toda cosa ahora presente”.⁵ Más aún: el pensamiento que piensa aquello que constituye lo único a ser pensado, el retiro, es invitado a adecuarse al gesto de lo que piensa, a pensar en retiro: “Lo que se retira ante nosotros nos arrastra precisamente en el mismo movimiento con él”.⁶ Nada hay allí de decisión subjetiva: es como eco de su situación fundamental que el hombre pensante muestra el retiro: “El hombre sólo *es* hombre en tanto es movido hacia lo que se retira, en tanto se halla en movimiento hacia ello y en tanto señala así en la dirección del retiro”.⁷ Pensamiento invitado, pensamiento en llamado.

a. El pensamiento en llamado

El hecho de que el pensamiento sea llamado a mantenerse conforme con el retiro y en el retiro requiere al menos una explicación con el vocabulario del “llamado”. Heidegger comienza su análisis semántico citando un versículo del Nuevo Testamento, tomado del evangelio según san Mateo: “Ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ὄχρον περὶ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀπελθεῖν εἰς τὸ πέραν” (8, 18), y que Lutero traducía: “Y Jesús, al ver mucha gente en torno a él, los invita a pasar a la otra

⁴ M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, op. cit., p. 5.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p. 6.

orilla del lago". Pero Heidegger traduce el infinitivo "κελεύειν" por "encaminar" (*Fahrweg*).⁸ Se trata, señala, de un esquema de pensamiento antiguo del cual dan testimonio otras lenguas y otras culturas.

El hecho de que en el sentido antiguo de la palabra "llamar" predomine menos una exigencia que una invitación a llegar, y que sugiera en consecuencia el momento de la ayuda y de la deferencia, puede comprobarse en el hecho de que la misma palabra equivale en sánscrito a "invitar".⁹

Llamado: no es pues el sobrevenir exterior de una orden exigente, sino la invitación a aquello que hace que quien es llamado advenga a su ser mismo, al modo según el cual el hijo no puede "prescindir de la voluntad de obedecer" a su madre "porque es obediente a aquello a lo cual obedece su ser".¹⁰

En tanto que "llamado", el pensamiento se halla *justamente allí* donde se trata de pensar. Heidegger da cuenta de este modo de la co-apertenencia, del "nombre" y de lo "nombrado", en el seno de la nominación que llama: nombrar algo o a alguien es llamarlo a "venir a la palabra". "Pensamiento" y "llamado" son rigurosamente intercambiables; el llamado por el cual el pensamiento es llamado necesita del pensamiento para ser "llamado": "Lo que nos llama a pensar reclama por sí mismo ser atendido, cuidado, conservado en su ser propio por el pensamiento".¹¹

Heidegger reclama al pensamiento que se mantenga en aquello con lo cual nunca ha llegado a fin: 1) el *retiro* que hace que "todavía no pensemos"; 2) el *llamado* constituido por este retiro inasible; 3) el *don* que constituye este llamado para el pensamiento mismo: "lo que nos llama a pensar nos *da* a pensar. [...] Lo

⁸ *Ibid.*, p. 82.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹ *Ibid.*, p. 85.

que éste [el que llama a pensar] da a pensar, el don que nos ofrece, no es nada menos que él mismo".¹² Heidegger introduce aquí los vocablos "memoria" (*Gedächtnis*) y "agradecimiento" (*Dank*); reunidos gramaticalmente en el *Gedanc* comprendido como "recogimiento", las palabras *Gedächtnis* y *Dank*, consagradas comúnmente a la melodía religiosa, son reconducidas al campo del solo pensamiento.¹³ Pero una reconducción de este tipo es un retorno a la patria original: 1) el alma del recogimiento en las cosas: éste es el pensamiento en su *memoria* reunidora original; 2) la permanencia en la conmemoración del *don* que se ofrece: tal es el pensamiento *que agradece*. Pensar, y nada sino pensar, se dice de este modo en la siguiente secuencia rigurosa: *retiro-llamado-don-memoria-agradecimiento*. Se cometería un error si en esta recuperación nocional se leyera una apropiación reductora de motivos religiosos; por el contrario, el don no es exterior a aquello que lo recibe, es el ser mismo: "El más alto don que nos sea dado, el que verdaderamente permanece, seguirá siendo nuestro ser, del cual estamos dotados, de tal manera que es sólo por este don que somos lo que somos".¹⁴ El amor mismo alcanza su plena autoridad cuando el pensamiento se ejerce únicamente según sus recursos: "Quien *piensa* lo más profundo, *ama* lo más vivo", dice un verso de Hölderlin en "Mnemosyne".¹⁵ Heidegger comenta: "El amor se funda en el hecho de que hemos pensado lo que hay de más profundo".¹⁶ El amor se dice de manera auténtica no con la fe religiosa, sino según el trazo del pensamiento en llamado, en el retiro.

¹² M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, op. cit., p. 85. El subrayado es nuestro.

¹³ *Ibid.*, p. 92.

¹⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ Conferencia "Was heisst Denken?" [1952], en M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 139 [trad. esp.: *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994].

b. Duplicidad y Lichtung

Pero éste no es más que un aspecto del retiro. El *otro* aspecto, que se halla en la representación,¹⁷ no sabe del retiro. “La filosofía procede como si aquí no hubiera, en ningún lado, ninguna pregunta que plantear.”¹⁸ Pero “es preciso pensar” también, y al mismo tiempo, aquello que ha hecho posible este *otro* aspecto al cual pertenece el despliegue de la historia occidental.¹⁹ Pensar el retiro del ser obliga a pensar el no-retiro en el retiro; dicho de otro modo, la duplicidad del ser. En adelante, ya no se trata de pensar con Parménides o Anaximandro: uno y otro han sido dejados de lado; el primero desde *El ser y el tiempo* y el curso del semestre de verano de 1931 acerca de la *Metafísica* de Aristóteles; el segundo desde la Introducción a *¿Qué es metafísica?*²⁰ de 1949. Tampoco con Heráclito, cuyo tema del “ocultamiento” había sido liberado sin embargo de la recapitulación cristiana llevada a cabo por Clemente de Alejandría.²¹ A partir de *De camino al habla* (1959), la mirada “ya no es, ya nunca más puede ser griega”.²² El

¹⁷ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze, op. cit.*, p. 141.

¹⁸ *Ibid.*, p. 142.

¹⁹ *Ibid.*, respectivamente pp. 133 y 135.

²⁰ M. Heidegger, “Einleitung zu Was ist Metaphysik?”, en *Wegmarken*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978, p. 365 [trad. esp.: “Introducción a *¿Qué es metafísica?*”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000].

²¹ En el capítulo “Alètheia” de las *Conferencias...*, M. Heidegger cita el *Paidagogos* de Clemente de Alejandría: “Quizá algunos puedan mantenerse ocultos ante la luz perceptible a los sentidos, pero esto es imposible para la luz inteligible”. Y Heidegger comenta: “Clemente de Alejandría piensa en la omnipresencia divina que todo lo ve [...]. ¿Quién podría impedir a Clemente de Alejandría, en la persecución de su propósito teológico y educativo, incluir, luego de siete siglos de intervalo, la palabra de Heráclito en la esfera de las representaciones cristianas, y por lo tanto, interpretarla a su manera? El autor cristiano piensa entonces en el pecador que se mantiene oculto ante una luz. Heráclito, por el contrario, sólo habla de ‘permanecer oculto’. Clemente tiene en vista la luz suprasensible, τὸν θεόν, el Dios de la fe cristiana. Heráclito sólo nombra el ‘nunca-oscurecer’”, *Vorträge und Aufsätze, op. cit.*, p. 260.

²² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 134 y 135 [trad. esp.: *De camino al habla*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 1990]; *Vier Seminare*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977, p. 104.

pensamiento del retiro que piensa el no-retiro tiene su (no) lugar en la *Lichtung*. Ésta no sólo es “la luz de un mundo de la presencia, sino el esclarecimiento del retiro de la presencia, el esclarecimiento de una salvaguarda ella misma en retiro”.²³

c. El motivo central

¿Qué hemos adquirido hasta aquí? En primer lugar que, desde *El ser y el tiempo* hasta “El final de la filosofía...”, Heidegger promueve y elabora el motivo del retiro hasta conferirle un carácter central. En segundo lugar, que este motivo no constituye simplemente una clave de lectura de la historia del ser –en la cual no habría sino un retorno a la metafísica tradicional–, sino el gesto del “pensar” en ejercicio. En tercer lugar, que la *Lichtung* designa no solamente el despliegue del retiro, sino lo que la hace posible: el ser como retiro. Se multiplican aquí las tentaciones de establecer conexiones teológicas. Antes de hacerlas ver, verifiquemos de qué modo, en la dimensión del retiro, tiene lugar la *solidaridad última* de los tres planos de la relación heideggeriana entre filosofía y teología.

El primero, “filosofía-teología escrituraria”, sólo es posible y pensable en la medida en que el *Dasein* se establece como el lugar donde el ser se da en su trascendencia. Inspirado, tal como lo hemos mostrado, por el esquema de la auto-trascendencia del *individuum*, por la facticidad de la experiencia cristiana primitiva y por el *Dass* bultmanniano, Heidegger piensa el sujeto humano como irreductiblemente marcado por el ser retirado: *remontarse del Dasein al Sein sólo es posible en el horizonte de retiro del Sein*.

Con el segundo plano, “filosofía-onto-teología”, aparece el carácter de “duplicidad” del retiro. La historia del pensamiento

²³ M. Heidegger, “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969, p. 79 [trad. esp.: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, trad. de J. L. Molinuevo, en *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000].

occidental se ha dejado estructurar por la constitución dimorfa de la metafísica y su determinación "representante". Pero el olvido constituyente de esta historia no es imputable a la historia; por el contrario, *el pliegue del ser y del ente pertenece al ser que se retira y que manifiesta su retiro en aquel que lo piensa.*

Finalmente, el tercer plano: el hecho de que el ser se experimente como gesto de retiro no impide la espera del "dios"; pero la espera cuyo sujeto es el dios no se da sin la espera en la cual el hombre espera al ser, no se da sin el llamado del pensar. *Por lo tanto, el hecho de que el dios se manifieste sólo puede inscribirse en el gesto de retiro del ser.* El retiro, en el sentido de aquello en lo que "pensar" hace incurrir, es un "retiro sin dios", pero retiro en el movimiento del cual el dios ha de manifestarse si ha de advenir.

2. Pensar (fuera de) la teología

Pensar en el retiro consiste en una única cosa: abrir el camino que no cesa de pensar y, *al hacerlo*, llevar consigo las determinaciones historiales de la metafísica. La aspiración de un pensamiento de este tipo no acontece sin la evocación de los motivos esenciales de la teología revelada.

a. Del retiro en teología

Se impone una confrontación preliminar con la obra *La Dette impensée*, de M. Zarader, cuyo esfuerzo consiste en volver a pensar, en la línea de la célebre interpelación de Ricœur,²⁴ la relación entre la apropiación heideggeriana de la herencia griega y el olvido de la masa hebraica. M. Zarader se ha preocupado por el hecho principal de la amnesia occidental frente al componente no griego de la cultura:²⁵

²⁴ Véanse aquí pp. 55 y ss., § 3, 2.

²⁵ M. Zarader, *La Dette impensée*, París, Seuil, 1990, p. 22.

La tradición occidental acepta siempre, *por la voz de sus historiadores*, reconocer su doble fuente: griega y hebraica, lo cual de ningún modo le impedirá afirmar al mismo tiempo, *por la voz de sus pensadores*, que sólo reconoce un único componente fundamental, y por lo tanto, un único origen: el griego.²⁶

El autor admite que el componente hebraico no se halla "libre de toda influencia exterior", pero se esmera en hacer valer su bien propio, su "especificidad".²⁷ El hecho de que Heidegger haya ocultado deliberadamente esta especificidad no anula el hecho de su dependencia impensada, o, al menos, no admitida: se halla "más próximo al universo bíblico que lo que dice".²⁸ Se trata de una tesis general cuya verificación se encuentra organizada en tres ámbitos: "la cuestión del lenguaje", "la cuestión del pensamiento" y "la cuestión de la interpretación".²⁹

Según M. Zarader, debe mostrarse una filiación entre la concepción heideggeriana de la relación del lenguaje con lo real y la concepción bíblica. Esta primera tesis, que se fundamenta en una identificación, en una y otra, de un "juego del ser en la lengua",³⁰ hubiera merecido sin duda una explicación con un dato principal: el de la separación, por una parte, entre el *davar* judío y su carácter de "exhortación" y, por otra, la palabra heideggeriana que ciertamente abre a la "presencia", pero como "eco" del ser.³¹ Además, si la "Revelación" constituye la "base del universo bíblico",³² ¿su categoría se aplica tan fácilmente al pensamiento heideggeriano, en el cual, como es sabido, no se da testimonio de ningún equiva-

²⁶ M. Zarader, *La Dette impensée*, op. cit., p. 125.

²⁷ *Ibid.*, p. 22.

²⁸ *Ibid.*, p. 158.

²⁹ *Ibid.*, respectivamente, pp. 50-69, 70-100, 101-123.

³⁰ *Ibid.*, p. 61.

³¹ J. Greisch, "L'Europa ipocrita", en "Atti del quinto colloquio su Filosofia e Religione", *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Génova, Mariotti, 1992, p. 73.

³² M. Zarader, *La Dette impensée*, op. cit., p. 62.

lente lexical? Finalmente, nos preguntaremos en qué sentido el carácter de "heteronomía radical", propio de la lengua y del lenguaje bíblico según Heidegger, marca una dependencia de la primera con respecto al segundo. El diagnóstico, ciertamente pertinente, de una *comunidad formal*, no debería convertirse tan fácilmente en diagnóstico de una *filiación*.

En cuanto a "la cuestión del pensamiento", M. Zarader afirma que si en el último Heidegger el "cuestionamiento" ya no es "planeado como el gesto original del pensamiento", sino que se inscribe en "una respuesta que se produce a priori en forma de aquiescencia", ello tiene que ver con la "restitución" tardía de los motivos bíblicos del llamado.³³ El autor lleva a cabo de este modo una triple aproximación: 1) entre el tema del abandono del pensamiento en el ser y las categorías bíblicas del "llamado" y la "escucha"; 2) entre el movimiento de "retiro" y la atención al lenguaje como signo; 3) entre la relectura bíblica de la Historia y la recuperación heideggeriana en la memoria de lo *original*. Aun cuando, como habrá de convenirse, la perspectiva del pensar hebraico "no carece de inquietantes relaciones de cercanía con lo que Heidegger asignaba a la esencia original del pensamiento",³⁴ ¿tenemos el derecho de invocar aquí una "procedencia" hebraica y de dar cuenta de un disímulo de esta procedencia?³⁵

Finalmente, en lo concerniente a "la cuestión de la interpretación", M. Zarader opera con el mismo método y según la misma mirada: sostiene que lo que caracteriza a la hermenéutica en el mundo judaico, esto es, "la infinitud de la interpretación", "la coapertenencia esencial del texto y de la interpretación",³⁶ se encuentra "en el centro de la definición heideggeriana de la interpretación" y forma "el eje teórico en torno del cual se despliega su

³³ *Ibid.*, p. 86. M. Zarader cita aquí a J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, París, Galilée, 1987, p. 148 [trad. esp.: *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. de M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 1989].

³⁴ *Ibid.*, p. 91.

³⁵ *Ibid.*, pp. 99 y 100.

³⁶ *Ibid.*, respectivamente, pp. 104 y 105.

propia práctica interpretativa".³⁷ Las etapas habrían estado aquí constituidas a la vez por el entrecruzamiento medieval y la teoría del cuádruple sentido de la escritura, y por Hölderlin, que ha reconocido "una fuente no griega de Occidente".³⁸ Pero J. Greisch se pregunta entonces si es posible "asimilar el Asia de Hölderlin a la herencia hebraica".³⁹ En el plano más profundo de la concepción de la interpretación, ¿por qué la *Erörterung* (la situación) en tanto vocablo de la "hermenéutica heideggeriana" debería ser exclusivamente asimilada a "la teoría de la traducción" de Hölderlin y a la hermenéutica judía? Aun cuando los tres han comprendido el texto como inacabado, ¿por qué este "silencio relativo en cuanto al estatuto de la hermenéutica cristiana de las escrituras en su proximidad y su diferencia con la hermenéutica judía"?⁴⁰

De manera más profunda aún –y aquí volvemos a centrar nuestro debate–, el diagnóstico de M. Zarader quiere alcanzar la elaboración de la cuestión del ser: "Si Heidegger renueva de manera tan radical la comprensión griega del ser, es a partir de formas de pensamiento tomadas de otra fuente, y que, inicialmente, se relacionarían con Dios como el conjunto del universo bíblico".⁴¹ Por el estudio de la fe cristiana original, accede a los motivos fundamentales de historia, de temporalidad y de vida que aquélla le proporciona;⁴² pero, de modo más curioso, su propósito dependería de la idea judía (*midrashim* y *cábala*) de *nada* que coincide con la idea de "plenitud" y de "poder"⁴³ –dependiente además de la idea del Dios *oculto* y *retirado* desarrollada en la doctrina del *tsimtsum*–.⁴⁴ Diagnóstico: "antes" de que Heidegger haya pensado el

³⁷ M. Zarader, *La Dette impensée*, op. cit., p. 108.

³⁸ *Ibid.*, p. 112.

³⁹ J. Greisch, "L'Europa ipocrita", op. cit., p. 76.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁴¹ M. Zarader, *La Dette impensée*, op. cit., p. 151.

⁴² *Ibid.*, pp. 139-141.

⁴³ *Ibid.*, pp. 145 y 146.

⁴⁴ Doctrina de Isaac Louria (1534-1572), cabalista de Safed, cuyo pensamiento influiría la teología del judaísmo a partir de 1630. El *tsimtsum* constituye

retiro del ser, existió el motivo formalmente idéntico del Dios que no “es” sino retirándose.

Resulta sorprendente que, en la misma línea, M. Zarader no haga mención del rabí Hayyim, llamado de Volozhyn, cuya obra *Nefesh Hahaim, el alma de la vida* (1824) —una de las síntesis más poderosas del judaísmo tradicional—⁴⁵ elabora el motivo del “retiro de Dios” en un punto de audacia especulativa que integra y supera el *tsimtsum*. Aquí, la trascendencia atraviesa a Dios y al hombre y les confiere, a título de su responsabilidad común, un estatus de igualdad: Dios deja al hombre ser Dios. Allí aún resonaría el movimiento heideggeriano del retiro del ser. Resulta sorprendente que tampoco sea mencionada por el autor la *Shejiná* judía, la cual, desde el período postexílico, designa la presencia gloriosa de Dios bajo la manera del vacío y de la ausencia. Del mismo modo podrían mencionarse numerosas escuelas islámicas, las de *Ibn Arabi* o de *Mollâ Sandra*, y la mística de la *Merkaba*, vinculadas a la figura de un Dios que, en su retiro, se vincula al hombre al punto de la interdependencia.⁴⁶

el primero de los tres movimientos de la cábala louríánica, antes de la “rotura de los vasos” y el *tiqqun*. Véase la única obra atribuida a Louria, traducida al francés en 1903 a partir del texto de la traducción latina, por E. Jegut, *Traité de la Révolution des âmes*, Éd. D’Aujourd’hui, 1984.

⁴⁵ R. Hayyim de Volozhyn (1759-1821), *L’Âme de la vie*, trad. de B. Gross, prefacio de E. Lévinas, París, Verdier, 1986. Según las tesis de esta obra, el Dios se retira hasta volver a poner en manos del hombre el cuidado de la salvación *del hombre* y, al mismo tiempo, el destino *de Dios*: “Dios, por un decreto de su voluntad conocido sólo por Él, ha decidido ocultar considerablemente la luz de su esencia en el espacio ocupado por los mundos y las criaturas” (p. 133). El hombre constituye entonces él mismo el lugar de la Revelación de lo divino: “Cuando un hombre se ocupa de la Torá y comulga con ella totalmente, las palabras de la Torá estallan de alegría, como en el día en el cual fueron reveladas en el Sinaí” (p. 198). Por el retiro de Dios, el hombre se hace responsable del “ser de los mundos” (p. 227). Por lo tanto, que el ser “sea” no depende solamente, “completamente”, de Dios; esto depende “completamente” del hombre: movimiento de retiro de Dios en el cual el hombre mismo está invitado a entrar.

⁴⁶ “El Uno-único se manifiesta en la pluralidad de los Señores que designa la palabra *rabb*, siendo él mismo el Señor de los señores (*Rabb al-Arbâb*). Esta palabra *rabb* designa en Ibn’Arabî al Señor personal que entabla con aquel a quien

Finalmente, se impondría una última aproximación con el tema paulino de la kenosis.⁴⁷ Sobre la base de los desarrollos patristicos, este tema ha estado, en el siglo XIX y a principios del siglo XX, en el corazón de la reflexión teológica protestante, preocupada por articular los temas de la “inmutabilidad” divina y el “acontecimiento” en Dios, de la esencia divina y la existencia humana.⁴⁸ Entre los interlocutores de Bultmann, con los que Heidegger se encuentra cada semana entre 1923-1924,⁴⁹ F. Gogarten, compañero de K. Barth, encarna un tipo prestigioso de teología de la kenosis: el advenimiento de un mundo autónomo, desacralizado, es contiguo al movimiento de retiro de Dios cumplido en la “muerte de Dios”. Por lo tanto, si hay lugar para pensar una filiación más que una vecindad teológica, sin duda sería necesario proseguir la investigación prioritariamente en la dirección de la kenosis paulina. Pero, ya sea que ésta llegue o no a término, el motivo heideggeriano del retiro como historia del ser y pensar del ser conservaría como tal su autonomía especulativa; desearíamos ahora dar testimonio de ello ante el retiro “teológico”.

b. “Aquello a partir de lo cual”

Al final de su obra *Del espíritu*, J. Derrida “imagina” una escena entre Heidegger y los teólogos cristianos:

se revela bajo este nombre, aquel del cual es Señor (*son marbûb*), un vínculo de interdependencia tan íntimo que los hace solidarios uno de otro. Es lo que se denomina el secreto de la condición señorial (*sirr al-robûbîya*), el secreto del vínculo entablado”; “En síntesis, es la dimensión del hombre en relación con su *rabb*, su Señor divino y personal”, H. Corbin, *Le Paradoxe du monothéisme*, París, L’Herne, 1981, respectivamente pp. 105-106 y 107 [trad. esp.: *La paradoja del monoteísmo*, trad. de M. Tabuyo y A. López, Madrid, Losada, 2003].

⁴⁷ Epístola a los Filipenses, 2, 5-11, *The Greek New Testament*, United Bible Studies, 1975, p. 684.

⁴⁸ Acerca de las variaciones históricas del motivo kenótico, véase el artículo de P. Henry, “Kénose”, en *Dictionnaire de la Bible*, suplemento J., París, 1957, col. 7-161.

⁴⁹ Véanse aquí pp. 202 y ss., § 18, 1.

Pero, dirían estos últimos, lo que usted llama el espíritu arquitectónico, que supone como ajeno al cristianismo, es precisamente lo más esencial del cristianismo. Del mismo modo que ustedes, es lo que querríamos develar debajo de los teologúmenos, filosofemas o representaciones corrientes.⁵⁰

Derrida quiere experimentar, hasta sus tentaciones más fuertes, el gesto de reapropiación cristiana del dispositivo central de Heidegger:

Le damos gracias –hace decir a los teólogos– por lo que ha dicho [...]; es precisamente lo que desde siempre buscamos [...]. Pensamos que usted va a lo esencial de lo que queremos pensar, develar, restaurar en nuestra fe [...]. Usted dice lo más radical que puede decirse si se es cristiano hoy.⁵¹

El punto de vista examinado vale por otro lado tanto para el judío como para el musulmán:

En este punto, sobre todo cuando usted habla de Dios, de retiro, de llama y de escritura a fuego en la promesa [...], no es seguro que no reciba una respuesta análoga y un eco semejante de mi amigo y correligionario, el judío mesiánico. No estoy seguro de que el musulmán y algunos otros no se acoplen al concierto o al himno.⁵²

Luego de haber recorrido de este modo la argumentación teológica de la reapropiación religiosa de Heidegger, J. Derrida concibe la respuesta de este último de la siguiente manera:

Al afirmar que el *Gedicht* de Trakl –y todo lo que digo con él– no es ni metafísico ni cristiano, no me opongo a nada en absoluto, ni sobre todo al cristianismo, ni a todo discurso de la caída, la mal-

⁵⁰ J. Derrida, *De l'esprit...*, op. cit., p. 179.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 179-181.

⁵² *Ibid.*, p. 181.

dición, la promesa, la salvación, la resurrección, ni a los discursos acerca del *pneuma* y *spiritus*, ni aun, lo había olvidado, acerca de la *ruah*. Solamente intento, modesta y discretamente, pensar “a partir de qué” todo esto es posible.⁵³

El pensar de Heidegger no asume el discurso del teólogo, a la manera de una *Aufhebung*; se instala en un lugar de “pre-arqui-originariedad”, donde la teología cristiana, lo religioso y la metafísica reciben un estatuto de derivación. Éste es el primer momento de una respuesta elaborada según la lógica del “paso hacia atrás” y de la “repetición”.

Segundo momento:

Si se le dijera –explica Derrida– que esta repetición no agrega, no inventa o no descubre nada [...], Heidegger, imagino, respondería: en lo que usted llama el camino de la repetición que no agrega nada [...], el pensamiento de esta *Frühe* por venir, aun avanzando de este modo hacia la posibilidad de aquello que usted cree reconocer, va hacia aquello que es completamente distinto de lo que usted cree reconocer. En efecto, no se trata de un nuevo contenido. Pero el acceso al pensamiento, el acceso pensante a la *posibilidad* de las metafísicas o de las religiones pneumatológico-espiritualistas, abre hacia algo completamente diferente de aquello que la posibilidad hace posible.⁵⁴

El pensar heideggeriano, en realidad, hace más y otra cosa que dar cumplimiento filosóficamente a los contenidos teológicos, más y otra cosa que reivindicar una originariedad más originaria que la de la teología y de las religiones, pues en el paso que retrocede, lo “originario” es él mismo superado. Éste es el alcance de la expresión “pre-arqui-originario” forjada por Derrida. El “pensar” sólo es “originario” cuando responde al llamado y a la tarea de pensar “sin de-

⁵³ J. Derrida, *De l'esprit...*, *op. cit.*, p. 182.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 183 y 184.

tenerse": no más detenimiento de la fundación teológica o metafísica que detenimiento de un punto de origen. De allí el incesante deber de la conversación: "Basta con seguir hablando, con no hacer interrupción entre el poeta y usted, es decir, además entre usted y nosotros, esta *Zwiesprache*".⁵⁵ El pensar en retiro permite comprender que la conquista de toda originalidad debe esfumarse, retirarse ella misma ante lo que está *allí* en tanto este *allí* es accesible al pensamiento, "heterogéneo en el origen".⁵⁶ Tal es lo "totalmente otro" irreductible a la teología, a las religiones y a la metafísica: ninguna de ellas podría recapitular, integrar, cumplir el pensar que, en la "repetición", se abre a aquello que nunca ha sido tenido en cuenta.

§ 23. UNA DOBLE IRREDUCTIBILIDAD

Esperamos haber logrado mostrar que la relación *filosofía-teología* no constituye simplemente el objeto de una tesis de Heidegger: ella se muestra como orgánica para el conjunto de su pensamiento. Ya no constituye un simple tema de relectura, aún privilegiado, del conjunto de su obra: pertenece al movimiento general del pensar heideggeriano. De allí se entiende el título general de nuestro ensayo: éste no es "Filosofía y teología según M. Heidegger"; tampoco "Filosofía y teología en el seno del pensamiento heideggeriano", sino "La relación filosofía-teología como tensión del pensar de Heidegger".

Los tres tópicos de esta relación que hemos intentado identificar—"filosofía y teología escrituraria (neo-testamentaria)", "filosofía y onto-teología", "pensamiento del ser y espera del Dios"—se fundan en tres momentos distintos de la obra heideggeriana: los años 1923-1927 para la primera, los años 1927-1929 para la segunda, los años 1935-1936 para la tercera. Pero estos tres tópicos coexisten hasta en los últimos escritos de Heidegger (1ª parte). El

⁵⁵ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁶ *Ibid.*

esclarecimiento de los motivos fundamentales de este triple tópicico reclamaba un estudio diacrónico (2ª parte).

Luego de ésta, e instruidos por la problemática del retiro (3ª parte), designaremos la relación de Heidegger y su pensamiento con la teología con ayuda de un triple vocabulario: *arraigo*, *deuda* y *procedencia*. 1) *Arraigo* católico en los planos tanto sociológico y religioso como teológico-escolástico; la formación teológica inicial abre constitutivamente al cuestionamiento filosófico. 2) Esta apertura y la tensión teología-ontología a las que ella da lugar constituyen una primera *deuda* de pensamiento. Deuda también ante la teología protestante, y a través de ella ante los temas principales de la experiencia cristiana primitiva. La "facticidad", trabajada primero como lugar teológico privilegiado, se transforma en el eje de la relectura aristotélica, de la travesía de la fenomenología y de la hermenéutica ontológico-temporal. Se presenta como concepto central de la experiencia de las "vivencias" temporales y del proyecto de ontología temporal. Al mismo tiempo se conquistan y desarrollan otros temas: el "paso atrás" con Lutero, la finitud de la trascendencia con Bultmann, "el ser-para-la-muerte" con Agustín, la "angustia" con Kierkegaard, la difusión temporal sin fondo con el maestro Eckhart. Pero todos estos temas están vinculados con la "hermenéutica de la facticidad" y con la apertura de los contenidos teológicos al trazado ontológico-temporal que ella permite. 3) Finalmente, de allí se sigue el nivel de la *procedencia* en el cual debe ser leída la relación entre el pensamiento de Heidegger y la teología. Si asume los dos primeros, el arraigo y la deuda, este tercer nivel integra un dato decisivo y doble: la *separación* de la filosofía de la teología y el tiempo *inacabado* de su conversación: "Procedencia, para quien va más lejos, sigue siendo siempre futuro" (véase aquí p. 161). La separación consiste en la autoridad reivindicada por el pensamiento consecuente, el que piensa la reconducción de los motivos teológicos a la trascendencia del *es gibt*. Lo inacabado consiste en la inscripción común de la teología y del pensar en retiro en el irreductible *es gibt*, donde se dan la tierra y el cielo, los divinos y los mortales.

A manera de conclusión, quisiéramos ensayar una triple sugerencia.

1) El hecho de que la teología reivindique la "retirada" como un bien teológico originario no acusa al "pensar" que recorre, respetándolas, las figuras del retiro: ¿no es convocada aquí la teología a habitar el retiro a través del cual se *da*, precisamente, el pensar en retiro? Precisemos. a) El terreno del debate entre la filosofía y la teología se presenta en primer lugar como el de la mayor "originariedad": originariedad de la cuestión del ser, originariedad de los motivos teológicos. En este debate, Heidegger reconocía una originariedad teológica tanto en el plano escriturario cuanto en el plano metafísico, pero la limita cada vez a la región de una fundación particular: regionalización de la teología cristiana limitada a la elaboración conceptual del dato neo-testamentario y regionalización de la teología metafísica figurada en la búsqueda del fundamento. Estos dos tipos de identificación de la originariedad teológica tienen entonces muy poco peso ante la arqui-originariedad de la cuestión ontológica, cuestión del *Ab-grund*, cuestión del agravamiento por excelencia: según Heidegger, sólo con ella se honran las exigencias de la experiencia del pensamiento. La teología cristiana, sin embargo, no podría amoldarse a un estatuto que le impide todo paso a través de la cuestión ontológica: ella reivindica un campo de competencia que, por el contrario, conduce a una tematización de la cuestión. En cuanto a la teología metafísica, no podría ver eliminada toda consideración acerca de la orientación de su gesto de nominación divina. b) Pero el debate entre el pensar y el teologizar se desenvuelve en el seno de otra configuración, aquella en la cual el pensar en retiro se reconoce autorizado a recorrer, sin la fe religiosa, los motivos teológicos. Se ofrece aquí una triple estrategia para la teología: i) Estigmatiza una usurpación en el pensar (en retiro). Retorno al debate precedente. ii) De manera más profunda, interroga su relación con los motivos que ella denomina "su bien propio" e identifica, en un camino hacia atrás, sus gestos de apropiación. Recuerda entonces hasta qué punto los motivos de la Alianza (*berit*), de la Caída, de la Promesa, los contenidos de las "Diez Palabras", o incluso el

tema de la "sustancia divina" sólo son plenamente inteligibles en tanto vinculados a motivos no bíblicos, no teológicos o no religiosos. En una estrategia de este tipo, la teología no reniega de su originariedad propia, sino que la inscribe en la economía de la conversación que ha permitido su desarrollo. III) Tercera estrategia: en tanto habitada por la memoria de esta conversación, y más profundamente aún, la teología cristiana obedece al motivo del retiro: ella se anula en beneficio de lo que permite, el pensar mismo en retiro. Hace silencio acerca de la originariedad de su determinación propia del retiro para abrirse al "fuera de originariedad" del pensar en retiro, en lo cual, paradójicamente, ella hace hablar, mejor que nunca, a su propia memoria. Para ello, es preciso que lleve a cabo una doble concesión: reconocer hasta qué punto su gesto fundamental se articula con lo no-teológico y dejarse reconducir por el pensar hacia la trascendencia del *es gibt*.

2) Si el pensar como pensar-en-retiro es llamado por la trascendencia del *es gibt*, no puede sin embargo sustraerse a un cuestionamiento: que el pensamiento nunca quiera confundirse con la determinación de la fe religiosa, y que no la libere con ello de la interrogación que plantea acerca de la *decisión* de pensar; el pensar en retiro no puede liberarse del *detenerse* que decide acerca de su puesta en movimiento.

3) De allí el tercer momento de nuestra sugerencia, que desearía hacer honor a la doble irreductibilidad: del *es gibt* que remite a la teología a la imposibilidad de absorber el filosofar tan poco como a todo otro gesto de pensamiento; de la *decisión* que conlleva el pensar-en-retiro. El hecho de que la teología nunca pueda resolver el filosofar y el pensar en retiro, y, a la inversa, que el filosofar y el pensar nunca puedan resolver la teología, no da testimonio de su fracaso, sino de su éxito: aquello por lo cual la teología figura el tiempo de la memoria de Dios y preserva el trabajo de su nominación; aquello por lo cual el pensar en retiro figura el tiempo del misterio indomitable y preserva la escatología del ser. De una a otra, la palabra del *coloquio* da vida. Precisamente, aquello de lo que se trata en conjunto, para ambos, uno para otro, pensar y teologizar, es custodiar y pensar el vivir.

ANEXO CRONOLOGÍA

A. TEXTOS Y CURSOS DE HEIDEGGER EN EL ORDEN DE SU REDACCIÓN

1910

- "Abraham a Sankta Clara", en *Allgemeine Rundschau, Wochenschrift für Politik und Kultur*, Múnich (7), p. 605; reproducido en *Denkerfahrten*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1983, pp. 1-3.

- "Per mortem ad vitam. Gedanken über Jorgensens *Lebenslüge und Lebenswahrheit*", en *Der Akademiker* (2), núm. 5, marzo, pp. 72 y s.

- Recensión de F. W. Foerster, "Autorität und Freiheit", en *Der Akademiker* (2), núm. 7, mayo, p. 109.

- Recensión de A. J. Cüppers, "Versiegelte Lippen", en *Der Akademiker* (3), núm. 2, diciembre, p. 29.

- "Sterbende Pracht" (poema), en *Allgemeine Rundschau* (7), p. 775; reproducido en *Denkerfahrten, op. cit.*, p. 5.

1911

- "Zur philosophischen Orientierung für Akademiker", en *Der Akademiker* (3), núm. 5, marzo, pp. 66 y s.

- Recensión de J. Jorgensen, "Das Reisebuch", en *Der Akademiker* (3), núm. 3, enero, p. 45.

- Recensión de O. Zimmermann, "Le besoin de Dieu", en *Akademische Bonifatius-Korrespondenz*, extraído de H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, París, Payot, 1990, p. 69 [trad. esp.: *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de H. Cortés Gabaudán, Madrid, Alianza, 1992].

- "Auf stillen Pfaden" (poema), en *Der Akademiker* (3), julio, en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Fráncfort y Nueva York, Campus, 1988, p. 72; trad. fr.: "Sur de calmes sentiers", en H. Ott, *op. cit.*, p. 75.

- "Julinacht" (poema), en H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, *op. cit.*, p. 72; trad. fr.: "Nuit de juillet", en H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, *op. cit.*, pp. 75 y 76.

- "Ölbergstunden" (poema), en *Allgemeine Rundschau* (8), p. 197; trad. fr.: "L'heure du mont des Oliviers", en H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, *op. cit.*, p. 74.

- "Wir wollen warten" (poema), en *Allgemeine Rundschau* (8), p. 214.

1912

- "Religionspsychologie und Unterbewusstsein", en *Der Akademiker* (4), núm. 5, marzo, pp. 66-68.

- "Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie", en *Philosophisches Jahrbuch* (25), Fulda, pp. 353-363.

- "Neuere Forschungen über Logik", en *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* (38), Friburgo de Brisgovia, pp. 466-472, 517-534 y 565-570.

- Recensión de J. Gredt, o.s.b., "Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae", t. I, "Logica", en *Der Akademiker* (4), núm. 5, marzo, pp. 76 y s.

- "Lettre à Josef Sauer", trad. fr. de "Namensbrief für J. Sauer", 17 de marzo, en H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, op. cit., pp. 77 y 78.

1913

- Recensión de F. Ohmann (ed.), "Kants Briefe in Auswahl", en *Literarische Rundschau für das katolische Deutschland* (39), p. 74.

- Recensión de "Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen", en *Der Akademiker* (5), núm. 3, p. 45.

- Recension de N. von Bunoff, "Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit", en *Literarische Rundschau für das katolische Deutschland* (39), pp. 178 y 179.

- "Lebenslauf", en *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, Leipzig, 1914, p. 111.

1914

- "Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik" (disertación), Friburgo de Brisgovia y Leipzig, 1914; reproducido en *Frühe Schriften*, en *Gesamtausgabe*, t. 1, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1978, pp. 1-129 (en adelante, GA).

- Recensión de F. Brentano, "Von der Klassifikation der psychischen Phänomene", en *Literarische Rundschau für das katolische Deutschland* (40), pp. 233 y 234.

- Recensión de C. Sentroul, "Kant und Aristoteles", en *Literarische Rundschau für das katolische Deutschland* (40), pp. 330-332.

- Recensión de F. Gross, "Kant Laienbrevier", en *Literarische Rundschau für das katolische Deutschland* (40), pp. 376 y 377.

- "Lettre à Engelbert Krebs", 19 de julio, en H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, op. cit., pp. 87 y 88.

1915

- "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (tesis de habilitación), Friburgo de Brisgovia, primavera de 1915, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1916; reproducido en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 130-353; trad. fr.: *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, trad. de F. Gaboriau, París, Gallimard, 1970.

- Lebenslauf, Zur Habilitationsschrift, en T. Sheenan, "Heidegger's Lehrjahre", en J. C. Sallis et al. (eds.), *The Collegium Phenomenologicum (Phaenomenologica) 105*, La Haya, 1988, pp. 115-117.

- "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", conferencia dictada el 27 de julio; en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* (161), Leipzig, 1916, pp. 173-188; reproducido en *Frühe Schriften*, GA 1, pp. 355-375 [trad. esp.: "El concepto de tiempo en la ciencia histórica", trad. de E. H. Calleti, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, versión mecanografiada, 1973].

- "Trost" (poema), en *Heiland. Monatsschrift zur Pflege religiösen Lebens für gebildete Katholiken*, marzo; trad. fr.: "Consolation", en H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, op. cit., p. 95.

1915-1916

- "Grundlinien der antiken und scholastischen Philosophie", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia.

- "Über Vorsokratiker: Parmenides", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia.

1916

- "Abendgang auf der Reichenau" (poema), en *Das Bodenseebuch*, 1917. *Ein Buch für Land und Leute* (4), Constanza, 1917, p. 152.
- "Kant und die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts", curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia.

1917

- "Selbstanzeige: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus", en *Kantstudien* (21), Berlín, pp. 467 y 468.
- "Hegel", curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia.
- "Lettre à Grabmann" (7 de junio), ed. con un comentario de Hermann Köstler en *Philosophisches Jahrbuch* (87), 1980, pp. 96-109.

1917-1918

- "Platon", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia.

1918

- "Lotte und die Entwicklung der modernen Logik (1)", curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia.
- "Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik" (curso no dictado), *GA* 60, 1995, pp. 303-337.

1918-1919

- "Lotte und die Entwicklung der modernen Logik (2)", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia.

1919

- "Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem", *Kriegsnotsemester* dictado en Friburgo de Brisgovia, del 25 de enero al 16 de abril; *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56-57, pp. 1-117.
- "Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie", curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia; *Zur Bestimmung der Philosophie*, *op. cit.*, pp. 119-203.
- "Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums", curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia.
- "Lettre à Engelbert Krebs", trad. fr.: H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, *op. cit.*, pp. 112 y 113.

1919-1920

- "Grundprobleme der Phänomenologie", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia, GA 58, 1993.

1919-1921

- "Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*", en H. Sahner (ed.), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Múnich, 1973, pp. 70-100.

1920

- "Oswald Spengler und sein Werk *Der Untergang des Abendlandes*", conferencia dictada el 14 de abril en el marco de una Semana científica.
- *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, 1993.

1920-1921

- "Einleitung in die Phänomenologie der Religion", curso del semestre de invierno en Friburgo de Brisgovia, GA 60, 1995, pp. 1-156 [trad. esp.: *Introducción a la fenomenología de la religión*, trad. de J. Uscatescu, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

1921

- "Augustinus und der Neuplatonismus", curso del semestre de verano en Friburgo de Brisgovia, GA 60, pp. 159-298 [trad. esp.: "Agustín y el neoplatonismo", en *Estudios sobre mística medieval*, trad. de J. Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica, 1997].

- Carta a Karl Löwith, 19 de agosto, en Dietrich Papenfuss y Otto Pöggeler, *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, coloquio de la Fundación Alexander von Humboldt [24-28 de abril de 1989], Bonn-Bad Godesberg, t. II, *Im Gespräch der Zeit*, Fráncfort, 1990, pp. 27-32.

1921-1922

- "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung", curso del semestre de invierno en Friburgo de Brisgovia, GA 61, 1987.

1921-1929

- Extractos de cartas de Heidegger a Karl Löwith, en K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur*, en ocasión de los ochenta años de Heidegger, Academia de Ciencias, Heidelberg; reproducido en K. Löwith, *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, Stuttgart, 1971, pp. 189-203.

1922

- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Interprétations phénoménologiques d' Aristote (Tableau de la situation herméneutique)*, Informe Natorp, ed. bilingüe, trad. fr. de J.-F. Courtine, prefacio de H. G. Gadamer, Mauvezin, TER, 1991 [trad. esp.: *Informe Natorp*, en *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, trad. de J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 2002].

- "Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik", curso del semestre de verano en Friburgo de Brisgovia.

1923

- "Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)", curso del semestre de verano en Marburgo, GA 63, 1988 [trad. esp.: *Hermenéutica de la facticidad*, trad. e introd. de M. Jiménez Redondo, curso de doctorado "El discurso filosófico de la modernidad", Universidad de Valencia, curso 1998-1999].

- "Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft", coloquio acerca de las fundaciones teológicas de Kant.

- "Dasein und Wahrsein. Aristoteles, Ethica Nicomachea Z", conferencia para la Kant-Gesellschaft (1-8 de diciembre).

1923-1924

- "Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie", curso del semestre de invierno en Marburgo.

1924

- "Aristoteles: *Rhetorik*", curso del semestre de verano en Marburgo.

- "Der Begriff der Zeit", conferencia ante los teólogos de Marburgo, Tübinga, Niemeyer, 1989; trad. fr. de M. Haar: "Le Concept de temps", en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 27-37 [trad. esp.: *El concepto de tiempo*, trad. de R. Gabás Pallás y J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 1999].

1924-1925

- "Platon: *Sophistes*", curso del semestre de invierno en Marburgo.

1925

- "Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs", curso del semestre de verano en Marburgo, GA 20, 1979 [trad. esp.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspiunza Elguezabal, Madrid, Alianza, 2006].

- "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der (gegenwärtige) Kampf um eine historische Weltanschauung", conferencia en abril.

1925-1926

- "Logik. Die Frage nach der Wahrheit", curso del semestre de invierno en Marburgo, GA 21, 1976.

1926

- "Grundsbegriffe der antiken Philosophie", curso del semestre de verano en Marburgo, GA 22.

- *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhls seit 1886*, en *Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927*, pp. 680-687.

- "Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung", conferencia dictada ante el Círculo de Cultura Científica de Marburgo, 4 de diciembre.

- "Vom Wesen der Wahrheit", conferencia para la fiesta de Pentecostés de la reunión académica de Marburgo [trad. esp.: "De la esencia de la verdad", en *Hitos*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Alianza, Madrid, 2000].

1926-1927

- "Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant", curso del semestre de invierno en Marburgo, GA 23.

1927

- *Sein und Zeit*, 1ª ed. en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle, VIII, pp. 1-438; ed. separada, Tubinga, Niemeyer; trad. fr. de E. Martineau, *Être et temps* (ed. no comercial), París, 1985; trad. fr. de F. Vezin, París, Gallimard, 1986 [trad. esp.: *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

- "Phänomenologie und Theologie", primera parte: "Die nichtphilosophischen als positiven Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft", conferencia dictada ante los teólogos evangélicos de Tubinga el 8 de julio.

- "Phänomenologie und Theologie", conferencia del 9 de marzo de 1927, repetida el 14 de febrero de 1928 en Marburgo. Ha sido publicada en *Archives de philosophie*, una versión modificada a partir de la segunda parte de la conferencia "La positivité de la theologie dans sa relation avec la phénoménologie", bajo el título "Philosophie et theologie", trad. fr. de M. Méry, t. xxxii (1969), pp. 386-396, ed. bilingüe; ed. alemana, *Wegmarken*, GA 9, 1970 y 1978, pp. 47-67. Otra edición

- "Der Begriff der Zeit", conferencia ante los teólogos de Marburgo, Tübinga, Niemeyer, 1989; trad. fr. de M. Haar: "Le Concept de temps", en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 27-37 [trad. esp.: *El concepto de tiempo*, trad. de R. Gabás Pallás y J. A. Escudero, Madrid, Trotta, 1999].

1924-1925

- "Platon: *Sophistes*", curso del semestre de invierno en Marburgo.

1925

- "Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs", curso del semestre de verano en Marburgo, GA 20, 1979 [trad. esp.: *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, trad. de J. Aspiunza Elguezabal, Madrid, Alianza, 2006].

- "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der (gegenwärtige) Kampf um eine historische Weltanschauung", conferencia en abril.

1925-1926

"Logik: Die Frage nach der Wahrheit" curso del semestre de in-

1928

- "Vorbemerkungen des Herausgebers", en Martin Heidegger (ed.), "Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins", en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 9, Halle, 1928, pp. 367 y 368.

- Recensión de E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, segunda parte: "Das mystische Denken", en *Deutsche Literaturzeitung*, N. F. 5, Berlín, 1928, pp. 1000-1012.

- "Andenken an Max Scheler (In memoriam Max Scheler)", palabras de agradecimiento pronunciadas el 21 de mayo al comienzo del curso, en ocasión de la muerte de Max Scheler, ocurrida el 19 de mayo; en P. Good (ed.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Berna y Munich, 1975, pp. 9 y 10; reproducido en GA 26, 1978, pp. 62-64.

- "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz", curso del semestre de verano en Marburgo, GA 26, 1978.

- "Aus der letzten Marburger Vorlesung", publicado en 1964 en *Zeit und Geschichte, Dankesgabe an R. Bultmann zum 80. Geburtstag in Auftrag der Alter Marburger*, Tubinga, Niemeyer, pp. 491-507, reproducido en *Wegmarken*, GA 9, pp. 79-101 [trad. esp.: "Del último curso de Marburgo", en *Hitos, op. cit.*].

- Informe sobre la tesis de habilitación de Karl Löwith, en Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, t. I, pp. 470-473.

- "Lettre à Matthäus Lang", 30 de mayo, en H. Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie, op. cit.*, pp. 57 y 58.

1928-1929

- "Einleitung in die Philosophie", curso del semestre de invierno en Friburgo de Brisgovia, GA 27 [trad. esp.: *Introducción a la filosofía*, Valencia, Cátedra, 2001].

1929

- "Was ist Metaphysik?", lección inaugural, Friburgo de Brisgovia, 24 de julio, repetida en la Universidad de Heidelberg el 5 de diciembre, Bonn, Cohen, 1929; reproducida en *Wegmarken*, GA 9, pp. 103-121; trad. fr. de H. Corbin: "Qu'est-ce que la métaphysique?", en *Questions 1*,

París, Gallimard, 1968, pp. 66-72; nueva trad. fr. de R. Munier, *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 47-58 [trad. esp.: "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*, op. cit.].

- *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, Cohen; ed. de 1934, Fráncfort, G. Schulte-Bulmke; GA 3, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1991. Esta obra retoma los cursos para principiantes dictados durante el semestre de invierno 1925-1926, cursos repetidos en ciclos de conferencias en Davos en marzo y en el Instituto Herder de Riga, en septiembre; trad. fr. de A. de Waelhens y W. Biemel: *Kant et le problème de la métaphysique*, París, Gallimard, 1953, 1979 [trad. esp.: *Kant y el problema de la metafísica*, trad. de Gred Ibscher Roth, rev. por Elsa C. Frost, México, Fondo de Cultura Económica, 1954].

- "Vom Wesen des Grundes", en *Jahrbuch für philosophische Forschung, Ergänzungsband, Festschrift E. Husserl zum 70. Geburtstag*, Halle, 1929, pp. 71-100; reproducido en *Wegmarken*, GA 9, pp. 123-175; trad. fr. de H. Corbin: "Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou 'raison'", en *Questions I*, op. cit., pp. 85-158 [trad. esp.: "De la esencia del fundamento", en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1970].

- "Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die Philosophie. Problemlage der Gegenwart", curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia, GA 28, 1997.

- "Edmund Husserl zum siebzigsten Geburtstag", conferencia dictada el 8 de abril, en *Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität*, Friburgo de Brisgovia, núm. 3, pp. 46 y 47.

- "Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik", en *Davoser Revue*, 1929, iv, núm. 7, pp. 194-196; reproducido en GA 3, pp. 271-273.

- Protokoll der "Arbeitsgemeinschaft Cassirer-Heidegger", seminario de Davos, 17 de marzo-6 de abril, en G. Schneeberger, *Ergänzungen zu*

einer Heidegger-Bibliographie, Berna, 1960, pp. 17-27, anexo núm. 4; reproducido en GA 3, pp. 274-296; trad. fr. de P. Aubenque, *Colloque Cassirer-Heidegger. Débat sur le kantisme*, pp. 28-51.

- "Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches", notas acerca de la recensión de E. Cassirer sobre la obra "Kant y el problema de la metafísica", en *Kantstudien*, xxxvi, cuadernos 1/2, 1931, pp. 1-26; y acerca de la recensión de R. Odebrecht, en *Blätter für deutsche Philosophie*, v, 1, 1931-1932, pp. 132-136; reproducido en GA 3, pp. 297-303.

- Nota sobre el *Kantbuch*, GA 3, pp. 249-254.

- "Einführung in das akademische Studium", curso del semestre de verano en Friburgo de Brisgovia.

- "Brief an Victor Schwörer, 2 de octubre", en U. Sieg, "Die Verjüngung des deutschen Geistes", en *Die Zeit*, 22 de diciembre de 1989, p. 50.

1929-1930

- "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit", curso del semestre de invierno en Friburgo de Brisgovia.

1930

- *Vom Wesen der Wahrheit*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1943; reproducido en *Wegmarken*, GA 9, pp. 175-199; trad. fr. de A. de Waelhens y W. Biemel: "De l'essence de la vérité", en *Questions 1, op. cit.*, pp. 159-192 [trad. esp.: "De la esencia de la verdad", en *Hitos, op. cit.*].

- "Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie", curso del semestre de verano en Friburgo de Brisgovia, GA 31;

trad. fr. de E. Martineau, *De l'essence de la liberté humaine*, París, Gallimard, 1987.

- "Brief an Minister A. Grimme", 10 de mayo, en M. Heidegger y E. Blochmann, *Briefwechsel. 1918-1969*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 144.

1930-1931

- "Hegels *Phänomenologie des Geistes*", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia, GA 32, 1980; trad. fr. de E. Martineau, *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, París, Gallimard, 1984.

1931

- "Aristoteles, *Metaphysik IX*", curso del semestre de verano de 1931 dictado en Friburgo de Brisgovia, GA 33, 1981; trad. fr. de B. Stevens y P. Vandeveld, "*Aristote, Métaphysique θ* " 1-3, París, Gallimard, 1991.

1931-1932

- "Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und *Theätet*", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia.

1932

- "Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)", curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia.

- "Der Satz vom Widerspruch", conferencia dictada luego de una reunión en Friburgo de Brisgovia el 16 de diciembre.

1933

- *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau, Korn; trad. fr. y ed. bilingüe de G. Granel, *L'Auto-affirmation de l'université allemande* (discurso de rectorado en Friburgo de Brisgovia, 27 de mayo de 1933), 1982 [trad. esp.: *La autoafirmación de la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos, 1996].

- "Schöpferische Landschaft. Warum bleiben wir in der Provinz?", texto publicado el 7 de marzo de 1934 en el semanario *Der Allemanne*; reproducido en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 9-13; trad. fr. parcial de M. Haar, "Pourquoi restons-nous en province?", en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 23 y 24 [trad. esp.: "¿Por qué permanecemos en la provincia?", en *Revista Eco*, t. VI, núm. 5, Bogotá, Colombia, marzo de 1963].

1934-1935

- "Hölderlins Hymnen. 'Germanien' und 'Der Rhein'", curso del semestre de invierno en Friburgo de Brisgovia, GA 39; trad. fr. de F. Fédier y J. Hervier, *Les Hymnes de Hölderlin: "La germanie" et "Le Rhin"*, París, Gallimard, 1988 [trad. esp.: *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, trad. de A. C. Merino Riofrío, Buenos Aires, Biblos, 2010].

1935

- "Einführung in die Metaphysik", curso del semestre de verano publicado en 1953, Tubinga, Niemeyer; trad. fr. de G. Kahn: *Introduction à la métaphysique*, París, Gallimard, 1967, 1980 [trad. esp.: *Introducción a la metafísica*, trad. de A. Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2003].

- "Der Ursprung des Kunstwerkes", en *Holzwege*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1949. Fue presentada una primera versión con la confe-

rencia del 13 de noviembre de 1935 en Friburgo, y reiterada, con modificaciones, en enero de 1936 en Zúrich. La presente versión contiene tres conferencias dictadas para la *Freie deutsche Hochstift*, Fráncfort; trad. fr. de W. Brokmeier, "L'Origine de l'œuvre d'art", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1962-1980 [trad. esp.: "El origen de la obra de arte", en *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 1995].

1936

- *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tubinga, Niemeyer, 1971; trad. fr. de J.-F. Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, París, Gallimard, 1977 [trad. esp.: *Schelling y la libertad humana*, trad. de A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1990].

1936-1937

- "Nietzsche: der Wille zur Macht als Kunst", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia y publicado en *Nietzsche 1*, Pfullingen, Neske, 1961, pp. 11-254; trad. fr. de P. Klossowski, *La Volonté de puissance en tant qu'art*, París, Gallimard, 1971 [trad. esp.: "Nietzsche: la voluntad de poder como arte", en *Nietzsche 1*, Barcelona, Destino, 2000].

1936-1940

- "Nietzsches Wort: 'Gott ist tot'", en *Holzwege, op. cit.*, pp. 139-247. Texto leído parcialmente en círculo restringido en 1943, cuyo contenido retoma los "Cursos acerca de Nietzsche" dictados en la Universidad de Friburgo de Brisgovia durante el período 1936-1940; trad. fr.: "Le mot de Nietzsche: 'Dieu est mort'", en *Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit.*, pp. 253-322 [trad. esp.: "La frase de Nietzsche: 'Dios ha muerto'", en *Caminos de bosque, op. cit.*].

1936-1946

- "Die Überwindung der Metaphysik", en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 71-99; trad. fr.: "Dépassement de la métaphysique", en *Essais et conférences*, pp. 80-115 [trad. esp.: "La superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, trad. de E. Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994].

1936-1968

- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 1989 [trad. esp.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblioteca Internacional Martin Heidegger, Almagesto y Biblos, 2003].

1937

- "Nietzsche: die ewige Wiederkehr des Gleichen", en *Nietzsche 1, op. cit.*, pp. 255-472; trad. fr.: "L'Éternel Retour du Même", en *Nietzsche 1*, París, Gallimard, 1971, pp. 201-366 [trad. esp.: "Nietzsche: el eterno retorno de lo mismo", en *Nietzsche 1, op. cit.*].

- "Prólogo del autor", carta-prefacio a H. Corbin del 10 de marzo, para la traducción francesa de *Was ist Metaphysik?*, París, Gallimard, 1938, pp. 7 y 8.

- "Wege zur Aussprache", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 15-21.

1937-1938

- "Grundfragen der Philosophie Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia.

1938

- "Die Zeit des Weltbildes", en *Holzwege*, *op. cit.*, pp. 69-104. Conferencia pronunciada el 9 de junio bajo el título: "Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik"; trad. fr.: "L'époque des conceptions du monde", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, pp. 99-146 [trad. esp.: "La época de la imagen del mundo", en *Caminos de bosque*, *op. cit.*]

1938-1939

- *Besinnung*, GA 66, 1997.

1938-1939, 1941

- "Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität", en *Hegel*, GA 68, 1993, pp. 3-61 [trad. esp.: *Hegel*, Buenos Aires, Almagesto, 2000].

1938-1940

- *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, 1998, p. 3-173.

1939

- "Der Wille zur Macht als Erkenntnis", en *Nietzsche I*, *op. cit.*, pp. 473-658; trad. fr.: "La volonté de puissance en tant que connaissance", en *Nietzsche I*, *op. cit.*, pp. 367-510 [trad. esp.: "La voluntad de poder como conocimiento", en *Nietzsche I*, *op. cit.*].

- "Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles *Physik B, 1*", en *Il Pensiero*, núm. 3, Milán, 1958, pp. 138-156, 265-290; en *Wegmarken*, GA 9,

pp. 237-299; trad. fr. de F. Fédier: "Ce qu'est et comment se détermine la Physis", en *Questions II*, París, Gallimard, 1968, pp. 165-276.

- "Nietzsches Metaphysik", en *Nietzsche II*, Pfullingen, Neske, 1961, pp. 257-333; trad. fr.: "La métaphysique de Nietzsche", en *Nietzsche II*, París, Gallimard, 1971, pp. 205-206 [trad. esp.: "La metafísica de Nietzsche", en *Nietzsche II*, trad. de J. L. Vermaal, Barcelona, Destino, 2000].

1939-1940

- "Aus der Geschichte des Seyns", *GA* 69, pp. 178-214.

1940

- "Der europäische Nihilismus", en *Nietzsche II*, *op. cit.*, pp. 31-256; trad. fr.: "Le nihilisme européen", en *Nietzsche II*, *op. cit.*, pp. 29-203 [trad. esp.: "El nihilismo europeo", en *Nietzsche II*, *op. cit.*].

- "Platons Lehre der von Wahrheit", texto escrito en 1940 (impreso en 1942 en *Geistige Überlieferung*, núm. 2, Berlín, pp. 96-124, luego prohibido) a partir de dos conferencias públicas dictadas durante los semestres de invierno 1930-1931 y 1933-1934; publicado nuevamente en 1947, Berna, A. Francke, en *Wegmarken*, *GA* 9, pp. 201-236; trad. fr. de A. Préau, "La doctrine de Platon sur la vérité", en *Questions II*, *op. cit.*, pp. 117-163 [trad. esp.: "La doctrina de Platón acerca de la verdad", trad. de N. V. Silvetti, en *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, fascículo VII, año v-vi, marzo-septiembre de 1952, supervisada y publicada por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires; marzo-octubre de 1953, núms. 10-11-12].

1941

- *Grundbegriffe*, curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia, *GA* 51, 1981; trad. fr. de P. David, *Les Concepts fondamentaux*,

París, Gallimard, 1985 [trad. esp.: *Conceptos fundamentales*, Madrid, Alianza, 1989].

- "Die Metaphysik als Geschichte des Seins", en *Nietzsche II, op. cit.*; trad. fr.: "La métaphysique en tant qu'histoire de l'Être", en *Nietzsche II, op. cit.*, pp. 319-365 [trad. esp.: "La metafísica como historia del ser", en *Nietzsche II, op. cit.*].

- "Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik", en *Nietzsche II, op. cit.*; trad. fr.: "Projets sur l'histoire de l'Être en tant que métaphysique", en *Nietzsche II, op. cit.*, pp. 367-387 [trad. esp.: "Esbozos para la historia del ser como metafísica", en *Nietzsche II, op. cit.*].

- "Die Erinnerung in den Metaphysik", en *Nietzsche II, op. cit.*; trad. fr.: "La remémoration dans la métaphysique", en *Nietzsche II, op. cit.*, pp. 389-399 [trad. esp.: "El recuerdo que se interna en la metafísica", en *Nietzsche II, op. cit.*].

- "Winke", en *Denkerfahrungen, op. cit.*, pp. 23-33.

1941-1942

- "Hölderlins Hymne 'Andenken'", curso del semestre de invierno dictado en Friburgo de Brisgovia, GA 52, 1982.

1942

- "Hölderlins Hymne 'Der Ister'", curso del semestre de verano dictado en Friburgo de Brisgovia, GA 53.

- "Erläuterung der 'Einleitung' zur Hegels *Phänomenologie des Geistes*", en *Hegel, op. cit.*, pp. 65-150 [trad. esp.: "Dilucidación de la 'Introducción' de la 'Fenomenología del espíritu' de Hegel", en *Hegel, op. cit.*].

1942-1943

- *Parmenides*, curso del semestre de invierno en Friburgo de Brisgovia, GA 54, 1982 [trad. esp.: *Parménides*, Madrid, Akal, 2005].

- "Hegels Begriff der Erfahrung", en *Holzwege*, op. cit., pp. 105-192; trad. fr.: "Hegel et son concept d'expérience", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., pp. 147-252 [trad. esp.: "El concepto de experiencia de Hegel", en *Caminos de bosque*, op. cit.].

1943

- *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens*, curso del semestre de verano en Friburgo de Brisgovia [trad. esp.: *Heráclito*, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2012].

- "Heimkunft. An die Verwandten", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1944; trad. fr. de M. Deguy: "Retour", en *Approche de Hölderlin*, París, Gallimard, 1962, 1973, pp. 9-38.

- "Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?'"', en *Wegmarken*, GA 1, pp. 301-310; trad. fr.: "Postface à 'Qu'est-ce que la métaphysique?'"', en *Questions I*, op. cit., pp. 73-84.

- "Alèthéia", en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pp. 257-282; trad. fr. de A. Préau, *Essais et conférences*, París, Gallimard, 1958, 1980, pp. 311-341 [trad. esp.: "Alèthéia", en *Conferencias y artículos*, op. cit.].

- "Der Anfang des abendländischen Denkens", curso del semestre de verano, en *Heraklit*, GA 55, 1979.

- "Chorlied aus der *Antigone* des Sophokles", en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 35 y 36.

1944

- "Logik. Heraklits Lehre vom Logos", curso del semestre de verano, en *Heraklit*, GA 55, 1979.
- "Logos", en *Festschrift für H. Jantzen*, Berlín, 1951, pp. 7 y 8; reproducido en *Vorträge und Aufsätze*, op. cit., pp. 207-230; trad. fr.: "Logos", en *Essais et conférences*, op. cit., pp. 249-278 [trad. esp.: "Logos", en *Conferencias y artículos*, op. cit.].
- *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1951 [trad. esp.: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2005].

1944-1945

- "Zur Erörterung der Gelassenheit", en *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 29-73; trad. fr. de A. Préau, "Pour servir de commentaire à *Serenité*", en *Questions III*, París, Gallimard, 1966, pp. 183-225 [trad. esp.: "Debate en torno al lugar de la serenidad", en *Serenidad*, trad. de Y. Zimmermann, Barcelona, Del Serbal-Guitard, 1989].

1944-1946

- *Feldweg Gespräche*, GA 77.
- "Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus", en *Nietzsche II*, op. cit., pp. 335-398; trad. fr.: "La détermination ontologico-historiale du nihilisme", en *Nietzsche II*, op. cit., pp. 267-318 [trad. esp.: "La determinación del nihilismo según la historia del ser", en *Nietzsche II*, op. cit.].

1946

- *Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret*, Berna, Francke, 1947; reproducido en 1949 en Fráncfort del Meno, Klostermann, y en *Weg-*

marken, GA 9, pp. 311-360; trad. fr. de R. Munier, "Lettre sur l'humanisme", en *Questions III*, op. cit., pp. 71-154; ed. bilingüe de Aubier, 1957, 1964, 1983 [trad. esp.: *Carta sobre el humanismo*, trad. de H. Cortés Gabaudán y A. Leyte Coello, Madrid, Alianza, 2000].

- "Der Spruch der Anaximander", en *Holzwege*, op. cit., pp. 296-343; trad. fr.: "La parole d'Anaximandre", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., pp. 387-449 [trad. esp.: "La sentencia de Anaximandro", en *Caminos de bosque*, op. cit.].

- "Wozu Dichter?", en *Holzwege*, op. cit., pp. 248-295; trad. fr.: "Pourquoi des poètes?", en *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., pp. 323-385 [trad. esp.: "¿Y para qué poetas?", en *Caminos de bosque*, op. cit.].

1947

- *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, Neske, 1954, 1986; trad. fr. de A. Pérau, "L'expérience de la pensée", en *Questions III*, op. cit., pp. 17-41 [trad. esp.: "De la experiencia del pensar", en *Cuadernos Hispanoamericanos*, vol. xx, núm. 56, Madrid, 1954].

1948

- "Der Feldweg", texto escrito en otoño para el centenario de la muerte de C. Kreuzer (1949), Fráncfort del Meno, Klostermann (separata), 1965; reproducido en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 37-40; trad. fr.: "Le chemin de campagne", en *Questions III*, op. cit., pp. 7-15 [trad. esp.: "El sendero", trad. de A. Leyte, en *Revista de Documentación Científica de la Cultura*, núm. 64, Barcelona, Anthropos, 1986].

- "Das Ding", en *Gestalt und Gedanke*, Múnich, 1951, pp. 128-185; reproducido en GA 79, 1994, pp. 5-23; trad. fr.: "La chose", en *Essais et*

conférences, op. cit., pp. 194-218 [trad. esp.: "La cosa", en *Conferencias y artículos, op. cit.*].

1949

- "Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*", reproducido en *Wegmarken, GA 9*, pp. 361-377; trad. fr. de R. Munier, "Introduction à 'Qu'est-ce que la métaphysique?'", en *Questions I, op. cit.*, pp. 24-45 [trad. esp.: "Introducción a *¿Qué es metafísica?*", en *Hitos, op. cit.*].

- "Die Kehre", en *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, Neske, 1962; reproducido en *GA 79*, 1994, pp. 68-77; trad. fr. de J. Lauxerois y C. Raëls, "La fin de la philosophie et le tournant", en *Questions IV*, París, Gallimard, 1976, pp. 142-157 [trad. esp.: "La vuelta", en *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993].

- "Das Ge-Stell", *GA 79*, pp. 24-45.

- "Die Gefahr", *GA 79*, pp. 46 y 47.

1950

- "Die Sprache", en *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, pp. 9-33; trad. fr. de F. Fédier, "La parole", en *Acheminement vers la parole*, París, Gallimard, pp. 11-37 [trad. esp.: "El habla", en *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 1990].

1950-1951

- "Exercices de lecture", texto inédito extraído de un resumen de los protocolos del semestre de invierno 1950-1951, en *Heidegger et la question de Dieu*, trad. fr. de J. Beaufret, París, Grasset, 1980, p. 333.

1951

- "Bauen Wohnen Denken", en *Mensch und Raum*, Darmstadt, pp. 72-84; reproducido en *Vorträge und Aufsätze, op. cit.*, pp. 145-162; trad. fr. de A. Préau, "Bâtir, habiter, penser", en *Essais et conférences, op. cit.*, pp. 170-193 [trad. esp.: "Construir, habitar, pensar", en *Conferencias y artículos, op. cit.*].

- "Dichterisch wohnet der Mensch...", en *Vorträge und Aufsätze, op. cit.*, pp. 187-205; trad. fr. de A. Préau, "L'homme habite en poète", en *Essais et conférences, op. cit.*, pp. 224-245 [trad. esp.: "Poéticamente habita el hombre...", en *Conferencias y artículos, op. cit.*].

- "Zu einem Vers con Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger", aparecido en *Trivium*, Zúrich, t. 9, 1951, pp. 1-16; reproducido en *Denkerfahrten, op. cit.*, pp. 43-59; trad. fr. de J.-M. Vaysse y L. Wagner, "Sur un vers de Mörike", en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 63-71.

1951-1952

- "Was heisst Denken?", curso del semestre de invierno 1951-1952 y del semestre de verano 1952, Tubinga, Niemeyer, 1954; trad. fr. de A. Becker y Granel, *Qu'appelle-t-on penser?*, París, PUF, 1959, 1983 [trad. esp.: "¿Qué quiere decir pensar?", en *Conferencias y artículos, op. cit.*].

1952

- "Was heisst Denken?", conferencia reproducida en la revista *Merkur*, núm. 6, Múnich, pp. 128-148; reproducido en *Vorträge und Aufsätze, op. cit.*, pp. 129-143 [trad. esp.: "¿Qué quiere decir pensar?", en *Conferencias y artículos, op. cit.*].

- "Moira", en *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, pp. 231-256 [trad. esp.: "Moira", en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*].

- "Was ist das – die Philosophie?", Pfullingen, Neske, 1956 [trad. esp.: *¿Qué es eso de filosofía?*, trad. y notas de A. P. Carpio, Buenos Aires, Sur, 1960].

1953

- "Georg Trakl. Eine Erörterung eines Gedichtes", en *Merkur*, t. 7, núm. 61, Múnich, pp. 226-258; primera trad. fr. de J. Beaufret y W. Brockmeier, "Georg Trakl. Une situation de son Dict", en *La Nouvelle Revue Française*, enero y febrero de 1958; reproducido bajo el título "Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht", en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 35-82; reproducido nuevamente en francés bajo el título "La parole dans l'élément du poème. Situation du Dict de Georg Trakl", en *Acheminement vers la parole*, París, Gallimard, 1976, pp. 41-83 [trad. esp.: "El habla en el poema. Una dilucidación de la poesía de Georg Trakl", en *De camino al habla*, *op. cit.*].

1953-1954

- "Aus einem Gespräch von der Sprache", texto escrito en ocasión de una visita del profesor Tezuka, de la Universidad Imperial de Tokio, y publicado en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 83-155; trad. fr.: "D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui demande", en *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, pp. 85-140 [trad. esp.: "De un diálogo acerca del habla. Entre un japonés y un inquiridor", en *De camino al habla*, *op. cit.*].

1954

- "Was heisst Lesen?", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, p. 61.

- "Vom Geheimnis des Glockenturms", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 63-66.

- "Für das Langenharder Hebelbuch", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 67 y 68.

1955

- *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959; trad. fr. de A. Préau: "Sérénité", en *Questions III*, *op. cit.*, pp. 161-181 [trad. esp.: *Serenidad*, *op. cit.*].

- "Über die Sixtina", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 69-71.

- "Die Sprache Johann Peter Hebels", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 73-75.

- "Begegnungen mit Ortega y Gasset", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 77-79.

1955-1956

- "Der Satz vom Grund", curso del semestre de invierno, publicado en la obra del mismo título, Pfullingen, Neske; trad. fr. de A. Préau, *Le Principe de raison*, París, Gallimard, 1957, pp. 13-188; 1962, 1989, pp. 41-243 [trad. esp.: *La proposición del fundamento*, trad. de F. Duque y J. Pérez de Tuleda, Barcelona, Del Serbal, 1991].

1956

- "Was ist die Zeit?", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, p. 81.

- "Der Satz vom Grund", conferencia dictada el 25 de mayo en el club de Bremen, reiterada el 24 de octubre en la Universidad de Viena y

publicada en *Wissenschaft und Weltbild*, núm. 9, Viena, pp. 241-250; reproducida en la obra del mismo título, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 191-211; trad. fr.: "Le principe de raison", en *Le Principe de raison, op. cit.*, pp. 245-270 [trad. esp.: *La proposición del fundamento, op. cit.*].

1957

- "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 35-73; trad. fr. de A. Préau, "La constitution onto-théo-logique de la métaphysique", en *Questions I, op. cit.*, pp. 277-308 [trad. esp.: "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica", en *Identidad y diferencia*, trad. bilingüe de H. Cortés Gaudán y A. Leyte Coello, Barcelona, Anthropos, 1990].

- "Der Satz der Identität", en *Identität und Differenz, op. cit.*, pp. 11-34; trad. fr. de A. Préau, "Le principe d'identité", en *Questions I, op. cit.*, pp. 256-276 [trad. esp.: "El principio de identidad", en *Identidad y diferencia, op. cit.*].

- *Grundsätze des Denkens*, cinco ensayos producidos en Friburgo de Brisgovia, GA 79, pp. 81-176.

1957-1958

- "Das Wesen der Sprache", texto de tres conferencias dictadas en Friburgo de Brisgovia los días 4 y 18 de diciembre de 1957 y el 7 de febrero de 1958; en *Unterwegs zur Sprache, op. cit.*, pp. 157-216; trad. fr.: "Le déploiement de la parole", en *Acheminement vers la parole, op. cit.*, pp. 141-202 [trad. esp.: "La esencia del habla", en *De camino al habla, op. cit.*].

1958

- *Hebel – der Hausfreund*, Pfullingen, Neske; trad. fr. de J. Hervier: "Hebel. L'ami de la maison", en *Questions III, op. cit.*, pp. 43-70.

- "Grundsätze des Denkens", en *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, núm. 6, Friburgo de Brisgovia y Munich, pp. 33-41; trad. fr. de F. Fédier, "Les principes de la pensée", en *Arguments*, año 4, núm. 20, París, 1960. Reproducido en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 73-80.

- "Antrittsrede", en *Jahreshefte der Heidelberg Akademie der Wissenschaften*, Heidelberg, pp. 20 y 21.

- "Das Wort", en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 217-238; tomado de una conferencia dictada el 11 de mayo de 1958 bajo el título "Poésie et pensée. À propos du poème 'Le mot' de Stefan George"; trad. fr.: "Le mot", en *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, pp. 203-223 [trad. esp.: "La palabra", en *De camino al habla*, *op. cit.*].

- "Hegel und die Griechen", conferencia dictada el 26 de julio en la Academia de Ciencias de Heidelberg. Primera versión del texto, "Hegel et les Grecs", trad. de J. Beaufret, en *Cahiers du Sud*, t. XLVII, núm. 349, enero 1959, pp. 355-368. Texto alemán en *Wegmarken*, GA 9, pp. 421-438; trad. fr. reproducida en *Questions II*, *op. cit.*, pp. 41-68 [trad. esp.: *Hegel y los griegos*, Buenos Aires, Edición de Revisión Fenomenológica, 1969].

1959

- "Der Weg zur Sprache", en *Gestalt und Gedanke* (4ª serie), Múnich, pp. 137-170; reproducido en *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, pp. 239-267; trad. fr.: "Le chemin vers la parole", en *Acheminement vers la parole*, *op. cit.*, pp. 225-257 [trad. esp.: "El camino al habla", en *De camino al habla*, *op. cit.*].

- "Hölderlins Erde und Himmel", en *Hölderlin-Jahrbuch*, núm. 11, Tübinga, 1958-1960, pp. 17-39 [trad. esp.: "El cielo y la tierra de Hölderlin", en *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983].

- "Aufzeichnungen aus der Werkstatt", en *Neue Zürcher Zeitung*, t. 180, Zúrich, 27 de septiembre de 1959; reproducido en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 83-86.

- "Esquisses tirées de l'atelier", en *Neue Zürcher Zeitung*, op. cit., 26 de septiembre de 1959; trad. fr. en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 81-83.

1960

- "Sprache und Heimat", en *Hebel-Jahrbuch*, Heide, Molstein, 1960, pp. 27-50; reproducido en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 87-112.

1961

- "Kants These über das Sein", en *Existenz und Ordnung, Festschrift für E. Wolf zum 60. Geburtstag*, Fráncfort, 1962, pp. 217-245; reproducido en Fráncfort del Meno, Klostermann, 1963, y en *Wegmarken*, GA 9, pp. 439-473; trad. fr. de L. Braun y M. Haar, "La thèse de Kant sur l'être", en *Questions II, op. cit.*, pp. 69-116 [trad. esp.: "La tesis de Kant sobre el ser", en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Fausto, 1992].

1962

- "Überlieferte Sprache und technische Sprache", conferencia del 18 de julio en Combourg. Manuscrito: Deutsches Literaturarchiv, Marbach am Neckar; publicada en 1989, Sankt Gallen, Erker; trad. fr. de M. Haar, *Langue de tradition et langue technique*, Bruselas, Lebber Hossmann, 1990.

- "Brief an P. W. J. Richardson" (abril), en *Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Nijhoff, 1963, pp. VIII-XIII; trad. fr. de J. Lauxerois y C. Roëls: "Lettre au R. P. Richardson", en *Questions IV, op. cit.*

- *Aufenthalte*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1989; *Séjours-Aufenthalte*, ed. bilingüe, París, Rocher, 1992.

- "Zeit und Sein", publicado inicialmente en *L'Endurance de la pensée*, París, Plon, 1968; reproducido en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, Niemeyer, 1969, pp. 1-25; trad. fr. de F. Fédier: "Temps et Être", en *Questions IV, op. cit.*, pp. 12-51 [trad. esp.: *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 2000].

- "Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein'", en *Zur Sache des Denkens, op. cit.*, pp. 27-58; trad. fr. de F. Fédier y J. Beaufret: "Protocole d'un séminaire sur la conférence 'Temps et Être'", en *Questions IV, op. cit.*, pp. 52-106 [trad. esp.: "Protocolo de un seminario sobre la conferencia 'Tiempo y Ser'", en *Tiempo y ser, op. cit.*].

- "Über Igor Strawinsky", en *Denkerfahrten, op. cit.*, p. 113.

1963

- "Mein Weg in die Phänomenologie", en *Zur Sache des Denkens, op. cit.*, pp. 81-90; trad. fr. de J. Lauxerois y Cl. Roëls, "Mon chemin de pensée et la phénoménologie", en *Questions IV, op. cit.*, pp. 161-175 [trad. esp.: "Mi camino en la fenomenología", en *Tiempo y ser, op. cit.*].

- "Für René Char zum Andenken an den grossen Freund Georges Braque", Friburgo de Brisgovia, 16 de septiembre de 1963; trad. fr. de J. Beaufret, en *Hommage à Georges Braque*, París, Maeght, 1964; reproducido en *Denkerfahrten, op. cit.*, p. 115.

1964

- "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", conferencia publicada en la traducción francesa de J. Beaufret y F. Fédier, "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", en *Kierkegaard vi-*

vant, París, Gallimard, col. Idées, 1966, pp. 167-204; reproducida en *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, pp. 61-80; trad. fr. reproducida en *Questions IV*, *op. cit.*, pp. 107-157 [trad. esp.: "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en *Tiempo y ser*, *op. cit.*].

- "Einige Hinweise auf Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über 'Das Problem eines nicht-objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie'", conferencia dictada en Friburgo de Brisgovia el 11 de marzo de 1964, publicación inicial (ed. bilingüe): "Quelques indications sur des points de vue principaux du Colloque théologique consacré au 'Problème d'une pensée et d'un langage non objectivants dans la théologie d'aujourd'hui'", en *Archives de philosophie*, t. xxxii, París, 1969, pp. 397-415; reproducido en *Phänomenologie und Theologie*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1970; en *Wegmarken*, GA 9, pp. 68-77; trad. fr. reproducida en *Débat sur le kantisme et la philosophie*, *op. cit.*, pp. 121-130.

- *Adalbert Stifters* Eisgeschichte, en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 117-130.

1966

- "Entretien avec R. Augstein et G. Wolf", publicado luego de la muerte de su autor, en *Der Spiegel*, 31 de mayo de 1976. Reproducido en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Neske, 1988, pp. 81-114; trad. fr. parcial en *Heidegger et la question de Dieu*, *op. cit.*, pp. 332 y 333.

- "Wink in das Gewesen", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 131-133.

1967

- "Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 135-167.

- "La provenance de l'art et la destination de la pensée", en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 84-92.

1968

- "Das Gedicht", en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, reproducido en GA 4 [trad. esp.: "El poema", en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, op. cit.].

1969

- "Martin Heidegger im Gespräch", texto de una entrevista televisada de M. Heidegger con R. Wisser el 24 de septiembre de 1969; Múnich, Karl Alber, 1970; reproducida en *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, op. cit., pp. 22-33; trad. fr.: "Entretien du professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger", en *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, 1983, pp. 93-97.

- "Zeichen", en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 151-153.

1970

- "Das Wohnen des Menschen", en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 153-160.

- "Gedachtes", en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 161-164.

1972

- "Rimbaud vivant", en *Denkerfahrten*, op. cit., pp. 165-167.

- "Sprache", en *Denkerfahrten*, op. cit., p. 169.

- "Pensivement – Gedachtes, Für René Char in Freundschaftlichen Gedenken", en *Cahier de l'Herne René Char*, núm. 15, París, 1971, pp. 169-187.

1974

- "Der Fehl heiliger Namen", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 175-179 [trad. esp.: "La falta de nombres sagrados", en *Acento*, año 1, núm. 2, Buenos Aires, mayo de 1982, pp. 29-32].
- "Fridolin Kästner zum Gedächtnis", en *Denkerfahrten*, *op. cit.*, pp. 181-183.

B. SEMINARIOS

1947-1972

- "Zollikoner Seminare" (1959-1969); "Zwiegespräche mit Medard Boss" (1961-1972); "Auf den Briefen an Medard Boss" (1947-1971), Fráncfort del Meno, Klostermann, 1987 [trad. esp.: *Seminarios de Zollikon*, trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez, ed. de Medard Boss, Michoacán, Jitanjáfora Morelia y Red Utopía Asociación Civil, 2007].

1951

- "Séminaire de Zurich", noviembre de 1951, trad. fr. de F. Fédier, en *POÉSIE*, núm. 13, París, Belin, 1980, pp. 52-63; trad. fr. parcial de J. Greisch en *Heidegger et la question de Dieu*, *op. cit.*, pp. 333 y 334.

1966-1967

- "Heraklit", seminario del semestre de invierno con E. Fink, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1970; trad. fr. de J. Launau y P. Lévy, *Héraclite*, París, Gallimard, 1973 [trad. esp.: Martín Heidegger y Eugen Fink, *Heráclito*, trad. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Ariel, 1986].

1966-1969

- "Séminaires du Thor (1966, 1968, 1969) et de Zähringen (1973)", protocolo establecido en francés por J. Beaufret, en *Questions IV, op. cit.*; trad. al. de C. Ochwadt, *Vier Seminare*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977 [trad. esp.: *Seminario de Le Thor 1969*, trad. de D. Tatián, Córdoba, Alción, 1995].

- "Colloque sur la dialectique" (con E. Fink, M. Müller, K. H. Volkmann-Schlück, M. Biemel, H. Birault), llevado a cabo en Muggenbrunn el 15 de septiembre, *Hegel-Studien*, vol. 25, Bonn, Bouvier, 1991, pp. 9-40; trad. fr. de P. David y J. Gedinat en *Philosophie*, núm. 69, París, Minuit, marzo de 2001, pp. 5-19.

C. CORRESPONDENCIAS

1918-1969

- Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel*, Marbach am Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989; trad. fr. de P. David, *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, en *Correspondance*, París, Gallimard, 2001, pp. 204-361.

1920-1963

- Martin Heidegger – Karl Jaspers, *Briefwechsel*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1990, para las cartas de M. Heidegger; R. Piper & Co., KG, Múnich, para las de Karl Jaspers; trad. fr. de C.-N. Grimbart, *Correspondance avec Karl Jaspers*, en *Correspondance, op. cit.*, pp. 8-201 [trad. esp.: Martin Heidegger y Karl Jaspers, *Correspondencia 1920-1963*, trad. de J. J. García Norro, Madrid, Síntesis, 2003].

1925-1975

- M. Heidegger – H. Arendt, *Briefe*, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1998; ed. rev.: 1999; trad. fr. de P. David, *Lettres et autres documents, 1925-1975. Hannah Arendt – Martin Heidegger*, en *Correspondance*, op. cit. [trad. esp.: Hannah Arendt y Martin Heidegger, *Correspondencia 1972-1975*, trad. de Adan Kovacsics, Barcelona, Herder, 2000].

ÍNDICE DE NOMBRES

- Abraham: 56.
Abraham de Sancta Clara: 165-167.
Adán: 58.
Agamben, Giorgio: 212 n., 213 n.
Agustín de Hipona: 16, 71, 72,
100, 173, 187, 211-214, 220,
225-228, 232, 236-239, 252,
261, 282.
Albert, Henri: 110 n.
Allemann, Beda: 129 n., 130 n.
Anaximandro: 22, 92, 271.
Ancelet-Hustache, Jeanne: 254 n.
Angelus Silesius, Johann Scheffler,
llamado: 126, 127.
Aristóteles: 16, 22, 34, 47, 64 n., 68,
69, 72, 76, 83, 88, 97, 98, 99 n.,
106-108, 109 n., 133, 155, 161, 167,
168, 170-172, 200, 218-222, 225,
235, 236 n., 241, 259, 260 n.,
261, 271.
Aubenque, Pierre: 107, 108 n., 109 n.
Barash, Jeffrey-Andrew: 213 n.
Barth, Karl: 17, 230, 231 n., 233 n.,
278.
Beauchamp, Paul: 56 n.
Beaufret, Jean: 13, 19 n., 25, 47, 73 n.,
74 n., 115, 135, 149, 161, 250 n.
Benveniste, Émile: 102 n.
Bernardo de Claraval: 112, 193.
Berti, Enrico: 221 n.
Birault, Henri: 19 n., 20 n., 23, 54 n.,
58, 59, 89 n., 122 n., 124, 125 n.,
131 n., 154.
Blochmann, Elisabeth: 21, 30, 62, 261,
262 n.
Blondel, Maurice: 61.
Boeckh, August: 225.
Bonaparte, Napoleón: 163.
Bourg, Dominique: 102 n.
Braig, Carl: 171, 172, 175, 197.
Bréhier, Émile: 61, 106 n., 107.
Brentano, Franz: 167-171, 197, 202,
239, 245, 252.
Breton, Stanislas: 111.
Buenaventura de Fianza, Juan: 99.
Bultmann, Rudolf: 229-234, 260, 261,
263, 278, 282.
Calvino, Juan: 226.
Caquot, André: 102.
Char, René: 25, 47.
Clauberg, Johannes: 105.
Clemente de Alejandría: 32, 271.
Cobb, James B.: 19 n.
Comte, Auguste: 169.
Corbin, Henry: 278.
Corona, Néstor: 11.
Corona, Pablo: 11.
Courtine, Jean-François: 97 n., 99 n.,
243 n.
D'Erfurt, Thomas: 178 n., 182.
David, Pascal: 30 n.
De Andia, Ysabel: 19 n.
De la Cruz, Juan: 157.
Delbos, Victor: 64 n.
Derrida, Jaques: 14, 51 n., 275 n., 278,
279, 280.
Descartes, René: 72, 75-77, 83-85, 120,
170 n.
Descombes, Vincent: 90 n.

- Dilthey, Wilhelm: 172, 175, 187, 197, 213, 223, 224 n., 225, 228.
- Dionisio Pseudo Areopagita: 113, 253.
- Doré, Joseph: 56 n.
- Dostoievski, Fiódor: 175.
- Driesch, Hans: 201.
- Dubarle, André-Marie: 100, 101.
- Dumery, Henry: 54 n.
- Duns Escoto, Juan: 60 n., 178, 182, 183, 197, 248, 250, 263.
- Eckhart de Hochheim: 113 n., 152, 186, 187 n., 191, 197, 252-257, 282.
- Einstein, Albert: 187.
- Eudemo de Rodas: 171 n.
- Farías, Víctor: 165, 166 n., 167.
- Fédier, François: 146 n.
- Fichte, Johan Gottlieb: 83, 220.
- Filón de Alejandría: 225.
- Finke, Heinrich: 177, 178, 186, 188.
- Franz, Helmut: 19 n.
- Frye, Northop: 116.
- Gadamer, Hans-Georg: 87, 88 n., 218, 221, 234.
- Galilei, Galileo: 187.
- Gandillac, Maurice de: 253 n.
- Geyser, Josef: 188 n.
- Gilson, Étienne: 20 n., 61, 97, 98, 99 n., 100, 101, 103, 105, 109, 114.
- Gogarten, Friedrich: 230, 278.
- Gorki, Máximo: 173.
- Grabmann, Martin: 178 n.
- Gregorio de Niza: 113.
- Gregorio Nasianceno: 113.
- Greisch, Jean: 19 n., 20 n., 23, 126 n., 130 n., 139 n., 150 n., 256 n., 274 n., 276.
- Grimbert, Claude-Nicolas: 30 n.
- Gröber, Conrad: 167, 197.
- Gross, Benjamin: 277 n.
- Guillaume de Saint Thierry: 112.
- Haar, Michel: 50 n., 130 n., 235 n.
- Hadot, Pierre: 104.
- Harnack, Adolph von: 213.
- Häussermann, Ulrich: 161.
- Hayyim de Volozhyn, rabí: 277.
- Hébert, Geneviève: 23.
- Hegel, Georg Wilhelm F.: 17, 22, 72, 81-84, 88, 89, 126, 141, 146, 172, 175, 183-185, 197, 217, 220, 226 n.
- Heidegger, Friedrich: 164.
- Henry, Paul: 278 n.
- Heráclito: 22, 127, 271.
- Hilario de Poitiers: 112.
- Hölderlin, Friedrich: 14, 130-133, 140, 149, 151-153, 270, 276.
- Husserl, Edmund: 62, 152, 161, 167, 168, 170, 171, 179, 188, 196, 199, 202, 211, 218, 227, 229, 239-244.
- Ibn'Arabí: 277 n.
- Ingarden, Roman: 170 n., 196 n., 243.
- Ireneo de Lyon: 112.
- Jámblico de Calcis: 113 n.
- Janicaud, Dominique: 94.
- Jaspers, Karl: 61 n., 230.
- Jaspert, B.: 230 n.
- Jegut, Edgard: 277 n.
- Jorgensen, Johannes: 173.
- Juan el Evangelista: 16, 36, 203, 220.
- Kant, Emmanuel: 22, 64, 79-83, 86, 106, 200, 222, 251.
- Kearney, Richard: 20 n., 150 n.
- Kierkegaard, Søren: 32, 161, 175, 189, 195, 216, 217, 227, 282.
- Kisiel, Theodore: 20 n., 225 n.
- Krebs, Engelbert: 175, 178 n., 195, 196 n., 202.
- Külpe, Oswald: 201.
- Lask, Emil: 181, 182.
- Lehman, Karl: 210 n.
- Leibniz, Gottfried: 77-79, 113, 259.
- León XIII: 176.

- Lévinas, Emmanuel: 277 n.
 Libera, Alain de: 187 n., 253 n.,
 255 n., 256 n.
 Lombardo, Pedro: 220.
 Lotz, Johannes B.: 19 n., 20 n., 109,
 110 n.
 Louria, Isaac: 276 n., 277 n.
 Löwith, Karl: 19 n., 234 n.
 Lutero, Martin: 16, 33-35, 114,
 145, 161, 189, 191, 195, 214-216,
 220, 227, 229, 230, 238, 262,
 263, 268, 282.
- Magno, Alberto: 252.
 Malet, André: 231 n.
 Malevez, Léopold: 231 n.
 Marion, Jean-Luc: 19 n., 20 n., 110 n.
 Maritain, Jacques: 61.
 Marle, René: 231 n.
 Martin de Eigeltinger: 166.
 Marx, Karl: 49 n.
 Mateo el Evangelista: 268 n.
 Mattei, Jean-Fraçois: 94 n.
 Melanchthon, Philipp: 215.
 Messer, Augusto: 201.
 Meyer, Michel: 110 n.
 Moisés: 97.
 Moltmann, Jürgen: 35 n.
 Mörchen, Hermann: 230 n.
- Natorp, Paul: 204, 218.
 Nicodemo: 36.
 Nietzsche, Friedrich: 14, 22, 50, 68,
 72, 84-87, 90-92, 110, 117, 120, 134,
 139 n., 140, 145, 173, 175.
- O'Leary, Joseph S.: 20 n., 150 n.
 Ockham, Guillermo de: 220.
 Ott, Hugo: 19 n., 20 n., 165, 173 n.,
 174 n., 175 n., 176 n., 178 n.,
 186 n., 188, 196 n., 202, 229 n.,
 230 n., 260 n.
 Otto, Rudolf: 190, 196 n.
 Overbeck, Franz: 32, 33 n., 38.
 Oxner, Andreas: 196 n.
- Pablo de Tarso: 16, 54 n., 56, 57, 60,
 153, 211, 214, 220, 227, 230.
 Panis, Daniel: 123 n.
 Parménides: 22, 72, 92, 98, 99, 117,
 124, 241, 271.
 Petri, Elfride: 188.
 Pfeiffer, Franz: 252 n.
 Pío X: 172 n., 176.
 Platón: 64, 68, 69, 76, 83, 84, 97, 98,
 99 n., 107, 133, 225, 241.
 Plotino: 99 n., 106, 107, 113 n., 237.
 Plutarco, Mestrio: 103.
 Pöggeler, Otto: 19 n., 71 n., 195,
 199 n., 210 n.
 Porfirio: 104.
 Proclo: 113 n.
 Protágoras de Abdera: 133.
 Puntel, Lourencino Bruno: 126 n.
- Quelquejeu, Bernard: 231 n.
- Renard, Alexandre: 61.
 Ricardo de San Víctor: 112.
 Richardson, William J.: 168, 226,
 245, 264.
 Rickert, Heinrich: 176, 177, 181, 200.
 Ricœur, Paul: 55, 115, 157, 211 n.,
 224 n., 246 n., 273.
 Rilke, Rainer Maria: 175.
 Robinson, James M.: 19 n.
 Rosenzweig, Franz: 11.
- Schaeffler, Richard: 20 n., 173 n.
 Scheler, Max: 152, 226.
 Schelling, Friedrich: 72, 172, 175,
 197, 220.
 Schleiermacher, Friedrich: 88,
 172, 189, 192, 193, 195, 222, 225,
 233 n.
 Schneider, Arthur: 177.
 Schürmann, Reiner: 64 n.
 Simmel, Georg: 206.
 Solignac, Aimé: 237 n.
 Spengler, Oswald: 208.
 Stein, Edith: 62, 196 n.

- Stuart Mill, John: 169.
Suárez, Francisco: 172, 250.
- Taciano: 226.
Taminiaux, Jacques: 246 n.
Teofrasto de Ereso: 171 n.
Teresa de Ávila: 193, 194.
Tertuliano, Quinto Septimio Florente: 112.
Thomä, Dieter: 20 n., 163, 164 n., 177 n.
Tomás de Aquino: 72, 74, 98, 109, 171, 176, 226, 248, 250, 254 n.
Tomás el Rector: véase D'Erfurt, Thomas.
Trakl, Georg: 175, 279.
Tricot, Jules: 68 n.
Troeltsch, Ernst: 191, 205, 206, 213.
- Vaux, Roland de: 101.
Verlaine, Paul: 173.
Vögel, Cornelia J. de: 103, 104.
- Wahl, Jean: 216, 217.
Weber, Max: 206.
Weischedel, Wilhelm: 155 n.
Welte, Bernhard: 19 n., 20 n.
Wilde, Oscar: 173.
Windelband, Wilhelm: 190.
Wisser, Richard: 49.
Wolf, Maurice de: 105.
- Yannaras, Christos: 20 n.
- Zahrnt, Heinz: 231 n.
Zarader, Marlène: 273-277.
Zwinglio, Ulrico: 226.

ÍNDICE ANALÍTICO

<i>Prólogo a la edición en español</i>	11
<i>Introducción</i>	19

Primera parte

UN TRIPLE TÓPICO / 27

I. <i>Filosofía y teología escrituraria</i>	27
§ 1. Teología y fenomenología	27
1. La teología como "ciencia" positiva de la fe	27
a. Ciencia óptica y ciencia ontológica	28
b. El <i>Positum</i> de la teología	31
2. La teología como ciencia "histórico-sistemático-práctica"	37
3. La filosofía como "correctivo ontológico"	41
§ 2. La cuestión primera	45
1. O bien... o bien...	45
2. Lo que no quiere decir filosofar	48
a. Filosofía y <i>Weltanschauung</i>	48
b. Filosofía y misión social	49
3. Lo que quiere decir filosofar	50
§ 3. Objeciones	53
1. El "núcleo íntimo" de la fe	53
2. El estatuto de la Escritura bíblica	55
3. El estatuto de la existencia cristiana	58
4. ¿Existe una "filosofía cristiana"?	60
5. La verdad como "origen"	63

II. <i>Filosofía y onto-teología</i>	67
§ 4. Historia y onto-teología	68
1. Los comienzos de una confusión	68
2. Figuras históricas del olvido del ser	71
a. La <i>fruitio Dei</i> agustiniana	71
b. La escolástica medieval	73
c. El <i>ego cogito</i> cartesiano	75
d. Leibniz y la razón suficiente	77
e. Los avatares de la trascendencia kantiana	79
f. La confusión hegeliana entre lo "representado" y la "representación"	81
g. La teología "negativa" de Nietzsche	84
§ 5. Onto-teología y consumación de la metafísica	87
1. El fin de la filosofía y el otro comienzo del pensamiento	90
2. El fin de una teología	95
3. El fin de la "metafísica del Éxodo"	97
a. La argumentación de Étienne Gilson	97
b. El Nombre del éxodo y la crítica exegética	101
c. La procedencia griega de la identificación "Dios-Ser"	103
§ 6. Objeciones	104
1. Lo Abierto de la onto-teología	105
a. La extensión heideggeriana de la onto-teología	105
b. El "criterio" onto-teológico	106
c. La doble onto-teología	111
2. La reducción heideggeriana de la teología cristiana	112
a. El criterio "teológico"	112
b. La teología cristiana y sus "plurales"	113
3. La hermenéutica en la traducción	114

III. <i>Pensamiento del ser y espera del dios</i>	119
§ 7. Del Ser a Dios	121
1. La donación del Ser y lo <i>Ereignis</i>	122
a. La donación "ser-tiempo"	122
b. La "presentación" de lo <i>Ereignis</i>	124
2. El canto del poeta y el signo del dios	128
a. El poema de lo divino	128
b. El silencio de la espera	133
3. "El último dios"	136
a. Otra trascendencia	136
b. Lo "totalmente otro"	139
§ 8. Las "nuevas delimitaciones"	144
1. Dios en el ser	146
2. La fe y la teología excluidas	147
3. La referencia al binomio "Revelación/Creación"	151
a. Más allá del teísmo y el ateísmo	151
b. El dios "desconocido" más allá de la teología apofática	152
4. Pro-escato-onto-teo-logía	155
§ 9. Objeciones	156
1. El dilema lenguaje de la fe-lenguaje del pensamiento ...	156
2. Espera, diferencia e indiferencia	157

Segunda parte

EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO
Y PROCEDENCIA TEOLÓGICA / 161

IV. <i>La tensión católica "teología-ontología"</i>	163
§ 10. Las raíces católicas	163
1. "Abraham a Sankta Clara"	165

2. Brentano y la cuestión directriz.....	167
3. Carl Braig y la primera formación teológica.....	171
§ 11. El progresivo alejamiento y los primeros trabajos filosóficos.....	175
1. La influencia neo-kantiana de Rickert.....	176
2. ¿Hacia un trazado de inmanencia? La tesis sobre Duns Escoto.....	178
a. Un primer "discurso del método".....	179
b. Lask y el pensamiento de la inmanencia.....	181
c. Analogía, univocidad del ser y auto-trascendencia de la existencia.....	182
d. El Absoluto de Hegel o la lógica de la Historia....	183
3. El "tiempo" de su juventud y la herencia de Dilthey.....	186
§ 12. La ruptura con el "sistema del catolicismo".....	188
1. Contactos protestantes.....	188
2. Fenomenología de la mística medieval. Contra la escolástica.....	189
3. Para la renovación de la teología.....	195
§ 13. Balance: cambio de escenarios.....	196
V. <i>La hermenéutica de "la vida facticial"</i>	199
§ 14. La filosofía como "arqui-ciencia".....	200
§ 15. Vida facticial y experiencia cristiana.....	202
1. Experiencia facticial y filosofía.....	203
2. Tendencias y aporías en filosofía de la religión.....	205
3. Historicidad, facticidad y religión.....	207
4. San Pablo y la fe cristiana primitiva.....	210
5. San Agustín y el abandono de la "facticidad".....	211
6. El joven Lutero y la "teología de la Cruz".....	214
7. Kierkegaard y la dialéctica de la existencia.....	216

§ 16. Facticidad, fenomenología y-hermenéutica	218
1. El ingreso en la fenomenología husserliana y el retorno a Aristóteles.	218
a. Aristóteles “fenomenólogo”	218
b. Aristóteles y el estatuto de la filosofía	222
2. Dilthey y la “filosofía de la vida”	223
3. Hermenéutica de la facticidad.	224
a. Hermenéutica ontológica.	224
b. Hermenéutica del <i>Dasein</i>	226
§ 17. Balance. La llegada “protestante” a la facticidad	227
VI. <i>Ontología temporal y trascendencia</i>	229
§ 18. Del <i>Dasein</i> facticial a la temporalidad.	230
1. “El teólogo Bultmann con quien me encuentro cada semana”	230
a. El proyecto teológico de Bultmann	230
b. Finitud y trascendencia	233
2. Eternidad y tiempo	235
a. El tiempo ontológico.	235
b. <i>Intentio</i> agustiniana y <i>Vorlaufen</i> heideggeriano	237
§ 19. Hacia la ontología fenomenológica	239
1. Husserl y la “irrupción” de la fenomenología	239
2. El giro heideggeriano de la fenomenología.	242
a. Los límites de la fenomenología husserliana	242
b. La ontología como verdadera fenomenología	243
§ 20. El horizonte de la trascendencia	245
1. La trascendencia del <i>Dasein</i> temporal	246
a. “Cotidianidad”, “historialidad”, “intratemporalidad”.	246
b. El exceso del tiempo.	247
2. La superación del binomio tradicional trascendencia-inmanencia	248

a. De la diferencia teológica medieval a la “diferencia ontológica”	250
b. El modelo místico del maestro Eckhart.....	252
c. La “ciencia temporal” como “ciencia trascendental”	257
§ 21. Balance. La radicalización ontológico-temporal de la trascendencia	260
<i>Tercera parte</i>	
EPÍLOGO / 267	
§ 22. Del retiro sin Dios. Contra la interpretación teológica del pensamiento de Heidegger	267
1. El retiro como pensar	268
a. El pensamiento en llamado.....	268
b. Duplicidad y <i>Lichtung</i>	271
c. El motivo central	272
2. Pensar (fuera de) la teología	273
a. Del retiro en teología	273
b. “Aquello a partir de lo cual”.....	278
§ 23. Una doble irreductibilidad	281
<i>Anexo.</i> Cronología integral de los textos, cursos y seminarios de Martin Heidegger en el orden de su redacción.....	285
<i>Índice de nombres.</i>	323

Esta edición de *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*,
de Philippe Capelle-Dumont, se terminó de imprimir
en el mes de julio de 2012 en los Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.
Consta de 3.000 ejemplares.

NOTA FINAL


Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 4647

**LE AGRADECEREMOS
DESTRUIR EL LIBRO**



La publicación en las dos últimas décadas de textos inéditos de Martin Heidegger y las nuevas investigaciones llevadas a cabo acerca de sus orígenes sociales e intelectuales trajeron aparejada la necesidad de profundizar el análisis de la relación entre filosofía y teología en el pensamiento del filósofo alemán.

Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger pone en relieve los tres tópicos fundamentales de esa relación: filosofía y teología escrituraria, filosofía y onto-teología, y pensamiento del ser y espera del dios, así como las diferentes etapas de su tematización. Analiza la relación de Heidegger con la tradición teológica a partir de un triple punto de vista: el *arraigo* en la cultura católica; la *deuda* ante esquemas fundamentales de las teologías católica y (sobre todo) protestante, así como ante sus principales fundadores –san Pablo, san Agustín, la escolástica medieval, Lutero, Bultmann–, y la *procedencia* que autoriza paradójicamente la salida nunca acabada de la teología cristiana.

Philippe Capelle-Dumont rechaza toda interpretación teológica del pensamiento heideggeriano e interroga el tema del “retiro” como motivo hermenéutico central y como pivote de una aproximación renovada a las relaciones entre la filosofía y la teología.

\$15.900

ISBN: 978-950-557-928-0



9 789505 579280