

LA CUESTION DE DIOS EN EL PENSAMIENTO DE MARTIN HEIDEGGER

Expondremos el pensamiento de Heidegger, considerando muy particularmente la cuestión acerca de Dios. Si queremos hacerlo con la debida diligencia, hemos de atender al pensamiento global de Heidegger y bosquejarlo en sus líneas fundamentales. Solamente a partir de su marco global puede resultar suficientemente clara la cuestión de Dios, tal como ella brota de este pensamiento.

No insistiremos sobre el hecho, digno de interés, de que muchas de las ideas de Heidegger han nacido de reflexiones sobre motivos cristianos, como Otto Pöggeler lo ha mostrado recientemente con referencias instructivas¹. Consideraremos más bien el pensamiento de Heidegger tal como se presenta en su obra.

Recordemos que Heidegger ha caracterizado a menudo su pensamiento como un "Denkweg" (es decir, como un camino, una marcha del pensamiento). El pensamiento de Heidegger se *mueve* en el curso del tiempo, ha recorrido ya diversas etapas y algunas veces se ha adentrado en senderos que al principio parecían no conducir a resultado alguno ni a más amplias posibilidades de progreso. Para designar tales senderos ha empleado Heidegger el título "Holzwege" (los senderos del bosque). A raíz del título de su libro, él comenta que se trata de caminos que acaban imprevistamente en lo intransitado.

La interpretación que aquí intentamos ha de tener pues en cuenta este carácter del pensamiento heideggeriano que está siempre en movimiento, en camino. Hay que proceder con precaución y cuidarse de querer fijar a Heidegger en una

¹ Sein als Ereignis, en Zeitschrift für philosoph. Forschung 13 (1959) 577 ss., Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen 1963). Ver además los recientes trabajos de K. Lehmann, Phil. Jahrbuch. Görres Gesell. 71 (1964) 331 ss., y 74 (1966) 126 ss.

posición que él quizás no había tomado más que como una etapa de un camino, o también de un "Holzweg", que lleva más lejos. Es, pues, previsible que las perspectivas de la interpretación se hayan desplazado igualmente en lo que concierne a la cuestión de Dios.

El pensamiento de Heidegger, no obstante esta característica de ser un pensamiento en movimiento, constituye a su modo una unidad rigurosa. Unidad que resulta, por una parte, de la dirección por la cual se ha encaminado su pensamiento y de la que nunca se ha apartado y, por otra, del punto de partida metódica elaborado y desarrollado por Heidegger con extraña consecuencia. Creemos que la gran coherencia y la fuerza que han caracterizado siempre el pensamiento de Heidegger se deben a esta perseverancia en su procedimiento metódico y a la correspondiente consecuencia y perseverancia con que ha perseguido su fin, y de ningún modo a posiciones fijas o todavía fijables. En este sentido, el pensamiento de Heidegger forma una unidad, sin ser por ello un sistema de tipo fijo.

Debemos, además, recordar que toda penetración comprensiva de un pensamiento ajeno está, en cuanto tal, *siempre* "en camino" y ha de evitar pensar que alguna vez llegue a término. Toda penetración comprensiva ha de conservar un carácter de tentativa.

En nuestro intento de seguir el camino recorrido por el conjunto del pensamiento de Heidegger prestaremos atención a la cuestión de Dios, tal como surge y se encuentra planteada desde ese pensamiento. Cuestión que será suficientemente clarificada sólo si hacemos de antemano la tentativa, sin duda atrevida, de abarcar con la mirada la *totalidad* del camino recorrido por su pensamiento.

Bajo el título "La cuestión de Dios" se esconden, sin duda, muchas dificultades.

¿Existe, en definitiva, la posibilidad de plantear la cuestión de Dios? ¿Qué quiere decir en el fondo plantear la cuestión de Dios? Además, suponiendo que a partir del recorrido del pensamiento heideggeriano debiera plantearse la cuestión, quedaría todavía por preguntar cómo, de qué manera se la plantea.

Todos estos posibles interrogantes deben ser tenidos en cuenta. Por ello damos al título "Cuestión de Dios" un sentido muy flexible y amplio que, en nuestro ensayo de interpretación del pensamiento de Heidegger, nos permita per-

manecer abiertos hacia toda la posible extensión de tales preguntas.

Se pondrá entonces de manifiesto que justamente un pensamiento como el de Heidegger debe ponernos en guardia contra una interpretación demasiado rígida y esquemática de la cuestión de Dios, aún como simple cuestión; y en guardia también contra una aceptación demasiado desconsiderada e irreflexiva de su formulación.

LA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA

Para aclarar las relaciones entre el pensamiento y la cuestión de Dios, examinaremos ante todo su punto de partida metódico ya que éste, tal como se encuentra expuesto en los primeros párrafos de "Ser y tiempo", ha seguido determinando toda su evolución futura.

En el párrafo 7 de "Ser y tiempo"⁴, Heidegger da una anticipación de lo que entiende por fenomenología.

Damos allí con la máxima: "volvamos a las cosas mismas"³, que, como simple máxima, denuncia claramente una tendencia a superar todo lo que disimula "las cosas mismas", como por ejemplo las representaciones corriente y no examinadas de las cosas.

Con esta máxima "volvamos a las cosas mismas", el pensamiento es invitado a dirigir su mirada sobre aquello "que se muestra en sí mismo". Esto, en cuanto tal, es el fenómeno⁴. El fenómeno, nos dice Heidegger, es lo que se manifiesta por sí mismo.

En el mismo párrafo, nos advierte Heidegger que los fenómenos se manifiestan con múltiples manifestaciones. Está aquello que se manifiesta inmediatamente; pero también está aquello otro que sólo viene implicado en lo manifiesto, y se muestra a veces pero *ocultándose*. Tal vez está disimulado. Puede entonces, en principio, ser llevado a manifestarse, ya que, se encuentra, al menos, ocultamente dado. Y, siempre en base a su fenomenalidad primordial, puede pasar de la disimulación al develamiento de sí. Esta acción develante es el sentido del logos en toda fenomenología.

² En la 1ª edición (Halle 1927) 27.

³ *Ib.*, 27.

⁴ *Ib.*, 28.

Aprendemos aquí que la fenomenología llega a “hacer por sí mismo lo que, aunque de modo velado, se manifiesta tal como se manifiesta por sí mismo”⁵.

Ahora bien, se trata en este mismo párrafo 7 de “Ser y tiempo”, así como en todo el pensamiento de Heidegger, de fenomenología entendida como *ontología*. Lo oculto en los fenómenos de la existencia, que ha de ser develado, es el *Ser* del ente⁶. Pues lo que se manifiesta ante todo en nuestra existencia y, en general de modo muy visible, es siempre el ente.

En cambio: *que el Ente es*, es decir, el Ser del Ente y lo que en él se manifiesta, queda siempre en primera instancia oculto, aunque dado.

Es pues, el Ser del Ente el que requiere, de un modo preferente, un descubrimiento que lo lleve a manifestarse por sí mismo. En este develamiento del Ser del Ente por sí mismo consiste, según este párrafo, el alcance de la fenomenología en cuanto ontología⁷.

Al respecto nos advierte Heidegger enfáticamente que detrás del Ser del Ente develable por la ontología fenomenológica, no puede haber otro Ser, que fuera quizás accesible mediante un método diverso del fenomenológico.

Si tratamos de comprender la ontología fenomenológica tal como se expone en “Ser y tiempo”, carece de sentido contar con una “cosa en sí” que se encontraría más allá de toda fenomenalidad y que entonces habría de constituirse como dominio de una ontología no fenomenal sino metafísica.

Sin duda —esto ha de quedar abierto— es posible que haya en aquello que se manifiesta por sí mismo relaciones o referencias a algo como “una cosa en sí” o “fundamento”. Dichas referencias pueden estar implicadas en el Ser del Ente en forma oculta, pero no obstante develable. En este caso, tales referencias serían igualmente fenómenos, en el sentido fundamental de esa palabra. Y entonces tales referencias, junto con aquello a que se refieren, podrían y deberían ser llevadas a mostrarse y manifestarse. De otro modo, todo lo que se dijere de ellas no tendría base.

Según me parece, no se puede concebir que algo se halle escondido *detrás* de los fenómenos. Ya que hablar de una

⁵ Ib., 34.

⁶ Ib., 35.

⁷ Ib., 35.

cosa que está “detrás” y de su relación con lo que está delante, sólo tiene sentido si tanto esta relación como lo que está “detrás”, como término de la referencia, son de alguna forma, aun cuando al principio oculta, *datos* (primordiales).

Por consiguiente si todo eso se anuncia por sí mismo, se muestra y se deja ver, y de ese modo puede ser llevado de una manifestación oculta a otra posterior no oculta, es porque eso mismo es fenómeno en el sentido que le da Heidegger.

Solamente puede esconderse detrás de los fenómenos aquello que es también fenómeno y que, por consiguiente, no se esconde detrás de la fenomenología en cuanto tal.

Por ello Heidegger puede y debe decir que toda ontología no es posible sino en tanto que es fenomenología⁸. La razón está en que toda ontología (o metafísica) puede disponer de fundamento⁹ sólo si sus principios y sus conceptos se fundan únicamente sobre lo que se manifiesta y es susceptible de manifestarse originariamente.

Veremos luego que estas consideraciones preliminares, contenidas en el párrafo 7 de “Ser y tiempo”, son de capital importancia. En ellas ya se anuncia, aunque en germen, la necesidad que caracterizará permanentemente el curso del pensamiento de Heidegger: necesidad de examinar si todo el aparato conceptual de la filosofía occidental, tal como nos ha llegado, está fundado en un derecho original; es decir, examinar si sus conceptos se justifican en relación a las cosas mismas.

Es por ello que Heidegger habla expresamente en este párrafo 7¹⁰ de las difundidas y peligrosas disimulaciones y obstrucciones de aquello que se da y manifiesta originariamente. Dice que lo originario se ve a menudo escondido por las nociones corrientes y por su codificación en sistemas cuya evidencia y claridad aparentes no permiten percibir lo que se manifiesta *originariamente*.

Habrá que pensar en nociones como las de “substancia”, “causa”, “razón”, etc., que Heidegger quiere reexaminar y ubicar en relación a sus fundamentos y a sus presupuestos. Finalmente, la noción de Dios también forma parte de estas nociones que hay que someter a examen.

La cuestión que se plantea es, pues, la siguiente: ¿dónde está en aquello que se manifiesta —aunque ocultamente— lo

⁸ Ib., 35.

⁹ Ib., 36.

¹⁰ Ib., 36.

que demuestra y funda tales conceptos, si es que tal fundamento existe? ¿Qué enuncian en el fondo propiamente, qué manifiestan a través de su enunciación y, tal vez, qué disimulan y obstruyen?

Comprobamos aquí la necesidad elemental de un pensamiento que ha elegido el camino de la ontología fenomenológica: la necesidad de acceder, con el pensamiento del Ser de lo que es, y, en definitiva, con todo pensamiento —también el de Dios—, al principio, al origen, a los fundamentos de los que todo pensar ha de derivar su derecho y su significado.

Ya se encuentra aquí la intención que Heidegger formulará poco después en estos términos: “El retorno al fundamento de la metafísica”¹¹.

II

SER, ENTE Y DIOS

Desde este punto de partida que acabamos de presentar, el pensamiento de Heidegger pasa inmediatamente a un análisis de la existencia humana, es decir del “Dasein”, que encontramos en su obra “Ser y tiempo”. Esto ocurre porque es en la existencia humana (Dasein) que Heidegger descubre y desprende el lugar (el “da”), donde algo así como el Ser se muestra y manifiesta.

Pero, tratando de desprender el Ser y su sentido en la región del “da-sein” humano, Heidegger encuentra en primer término, no el Ser sino la *Nada*. Se trata de esa Nada que, en la situación afectiva fundamental de la angustia, determina la existencia de modo decisivo¹².

En la angustia, dice Heidegger, todo Ente intramundano se hunde en la insignificancia. Y lo que lo hace hundirse en la insignificancia es aquello mismo ante lo cual la angustia se angustia. Heidegger lo caracteriza con estas palabras: “No es Nada ni en ninguna parte”¹³.

En la angustia se descubre por sí misma la Nada. Y se descubre abismando la significación de todo Ente.

¹¹ Was ist Metaphysik? (Frankfurt a.M., 5ta. ed. 1949); Introducción.

¹² Sein und Zeit, párrafo 40, págs. 184 ss.

¹³ Ib., 186.

Sin embargo, es precisamente esta Nada la que pone en descubierto, de modo fundamental, el Ser. Y por ello es tan decisiva para el pensamiento del Ser. Heidegger habla de ello en su curso de 1929 "Qué es metafísica", aparecido en cuarta edición en 1943 y en quinta edición en 1949 en Frankfurt, con un importante epílogo que Heidegger ha modificado en las ediciones sucesivas.

Según me parece, estas relaciones entre la experiencia de la Nada y la experiencia del Ser se pueden interpretar de la forma siguiente: cuando el hombre experimenta en su angustia que todo, en el fondo, es Nada, entonces puede aprender a ver, como con nuevos ojos, que sin embargo *hay lo que es*. Por eso leemos: "Recién en la noche clara de la Nada de la angustia, surge la abertura original del Ente en cuanto tal; a saber, que hay algo y no la Nada"¹⁴. Y añade que sólo en ese momento el hombre, "llamado por la voz del Ser, experimenta el mayor de todos los milagros, a saber, *que el Ente es*"¹⁵.

Cuando, frente a la Nada de la angustia, y con una nueva experiencia originaria, es conocido este milagro, entonces y propiamente *antes*, es *también* conocido aquello a partir de lo cual solamente puede decirse de todo Ente "que es", a saber el *Ser*.

Sólo así, por consiguiente, sale el Ser mismo de aquella evidencia superficial que motiva de ordinario al pensamiento a no detenerse en él, a pasarlo por alto, para dirigirse rápidamente al Ente y a sus propiedades o instalarse allí de modo permanente. Recién entonces, cuando es captado el milagro de que el Ente es, ha llegado el Ser a manifestarse originariamente.

Asimismo, sólo en ese instante se hace posible la gran cuestión con que concluye el curso "Qué es metafísica"¹⁶: "¿Por qué se da en definitiva Ente y no más bien Nada?".

Esta misma pregunta servirá de guía en su curso "Introducción a la metafísica", dictado en 1935 y publicado en 1953 en Tubinga: "¿Por qué se da en definitiva Ente y no más bien Nada?".

En esta pregunta primordial, el pensamiento cuestionante se eleva por encima de todo Ente, adentrándose en la región ilimitada de la Nada; experimenta allí el enigma y el misterio de que "el Ente es" y el Ser mismo se revela por sí mismo,

¹⁴ Was ist Metaphysik? 31.

¹⁵ Ib., Epílogo, 42.

¹⁶ Ib., 38.

con toda su silenciosa y enigmática fuerza. Con lo cual el Ser, que es lo que interesa al conjunto de este pensamiento, alcanza una nueva luz.

En "Ser y Tiempo" se habló del Ser del Ente. Ahora se diferencia y adquiere precisión el lenguaje sobre el Ser.

El Ser, tal como ahora ha llegado a descubrirse, se muestra como el *otro* del Ente. A este respecto Heidegger habla de "diferencia ontológica" para caracterizar la diferencia entre el Ser y el Ente. De esto habla en su tratado "La esencia del fundamento" escrito en 1928 y aparecido en tercera edición en 1949 en Frakburg.

El Ser es el otro del Ente. Pues, si esto *es* o aquello *es*, si en definitiva algo *es* o Nada *es*, todas estas posibilidades del Ente son dominadas y determinadas por el Ser, sin que el Ser esté atado a alguna de ellas. El Ser se eleva muy por encima sobre todo Ente y todas sus posibilidades.

El Ser es el otro del Ente. Pero al mismo tiempo le *otorga* Ser al Ente. El Ser *da* el Ente; es propia y totalmente ese "dar". En este sentido se ha podido decir que el Ser *es* el donar el Ente¹⁷. Si es así, el mismo Ser hace nacer tanto la diferencia como lo que es diferente; es decir, el Ente. Por consiguiente, es, en cierto modo, la misma cosa que el Ente y el Ente le pertenece.

En este punto aparece el carácter excepcional de la diferencia ontológica, que no puede ser comparada con ninguna otra diferencia, tal como aquella que, por el contrario, es concebida entre un Ente y otro Ente.

Nuestro idioma indica esta diferencia al crear la palabra "es", con la cual enuncia todo Ente como una modificación de la *otra* y, no obstante, *misma* palabra "Ser". Lo que la lengua enuncia con la palabra "ser" se diferencia a sí misma convirtiéndose en el "es" del Ente.

El Ser, o aquello a partir de lo cual queda decidido que el Ente es, no coincide simplemente con el Ente; no es tampoco un Ente frente a otro Ente; y, sobre todo, no es de ningún modo un concepto superior, al cual el Ente perteneciera de modo absolutamente formal como un "caso" particular.

Pero al encontrar Heidegger en su camino al Ser y con éste la diferencia ontológica, cambia de significado lo que él, en "Ser y tiempo", expuso como noción preliminar del método fenomenológico.

¹⁷ O. Pöggeler, Sein als Ereignis, en Zeitschrift für philosoph. Forschung 13 (1959) 621.

En "Ser y tiempo", el descubrimiento de aquello que se manifiesta por sí mismo, había sido propuesto como un procedimiento metódico, inspirado en los principios de Husserl. Pero luego el pensamiento de Heidegger comienza a instalarse en el Ser mismo que se manifiesta.

Esta automanifestación adquiere así un nuevo rango. Aparece ahora como *lo iluminado del Ser y su iluminación*; Ser que, a través de la vasta luz de su iluminación, permite ver simultáneamente a todo Ente¹⁸. La iluminación, que se descubre y descubre a todo Ente, es un rasgo fundamental del mismo Ser. Por ello Heidegger puede ahora decir: "La misma iluminación es el Ser"¹⁹. En cuanto iluminación, el Ser es *verdad*, verdad en el sentido de no-ocultamiento.

Es este rango fundamental del Ser mismo, lo que hace posibles los distintos procedimientos metódicos. El pensamiento de Heidegger encuentra pues, desarrollando su punto de vista metódico, la verdad en cuanto no ocultamiento, como "a-letheia" del Ser; en tanto que dato inicial que está en el origen de todo procedimiento metódico.

En el marco de estas ideas se plantea un primer problema referente a la cuestión de Dios. En efecto, si el Ser es lo primordial, lo que otorga Ser a todo Ente y a la vez lo que por su iluminación descubre el Ser de todo Ente, entonces el Ser, que dona y deja ver todo, es más originario que todo lo que es, trátase de una roca, de un animal, de una obra de arte, de una máquina o aun de Dios²⁰.

Dios es aquí denominado como alguien que *es*. Es denominado como Ente, aun cuando El es concebido como Ente supremo. Y si Dios es pensado y denominado como Ente, aun cuando lo sea como Ente supremo, entonces es pensado y denominado *a partir del Ser*, y por consiguiente es concebido, sin que se lo advierta, como derivando del Ser mismo.

El Ser es, en este caso, lo más originario. Y es así como Dios es alcanzado, sacudido y sobrepasado por la ya mencionada cuestión fundamental: "¿ por qué se da en definitiva Ente y no más bien Nada?".

¿El Ser no es más originario que Dios concebido como

¹⁸ Cfr. la carta "Über den Humanismus", en *Platons Lehre von der Wahrheit* (Bern 1947) 76.

¹⁹ Carta "Über den Humanismus", ib. 77.

²⁰ Cfr. Carta "Über den Humanismus", ib. 76; además *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 1953) 68.

Ente? Y esta cuestión que acabamos de plantear con Heidegger, ¿no es más amplia que Dios considerado como Ente?

Son éstas las cuestiones que en este punto de nuestra marcha surgen con respecto a lo que llamamos Dios. Las dejamos provisoriamente, para retomarlas en un punto posterior de nuestro camino.

III

SER Y DESTINO

Siguiendo este camino, el pensamiento de Heidegger alcanza finalmente una nueva intuición, que será decisiva para todos los pasos ulteriores. Este camino lo lleva a un terreno que ofrece perspectivas nuevas.

Para comprender bien este cambio de perspectiva, hemos de recordar una vez más que tal como es visto por Heidegger, el Ser se ilumina, da y ofrece a sí mismo y a todo Ente. A este propósito se lee en la "Carta Sobre el Humanismo"²¹: "Lo que se da en lo abierto es, con lo abierto, el Ser mismo".

En su darse y ofrecerse, el Ser tiene alguien a quien se da y ofrece de modo privilegiado: el hombre. Este es lo que es, a saber, hombre, ante todo por el hecho que lo abierto, que aquello que es, y en ello la apertura misma, la verdad misma, el Ser mismo, le son ofrecidos y dados.

Es por este don originario que el Ser concede al hombre su esencia. El Ser se dedica, se ofrece y se abre a la esencia del hombre como algo que le es propio. Y el hombre está, por su esencia, ligado y apropiado a este don y a este descubrimiento del Ser.

Heidegger llama a esta conexión entre el hombre y el Ser "Ereignis", el "acontecimiento-apropiación". Esta palabra "Ereignis", este "acontecimiento-apropiación" significa el acontecer del descubrimiento e iluminación del Ser, su salida desde el ocultamiento y la disimulación y también su llegada al hombre y su apropiación²².

El Ser como "acontecimiento-apropiación" es experimen-

²¹ Ib., 80.

²² Cfr. Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 28. Este texto trae una lección del mismo año 1957. Cfr. para el concepto de "Ereignis" el escrito de O. Pöggeler, Sein als Ereignis, ib.

tado y pensado por Heidegger como el *destino*. Heidegger quiere decir con esto que el modo como el Ser y el Ente se develan al hombre depende únicamente de la apertura del Ser mismo y no del hombre.

Por cierto el “acontecimiento-apropiación” ocurre siempre. Por lo cual este “acontecimiento-apropiación” es un “singulare tantum”²³. Pero el hombre no tiene la garantía de que este “acontecimiento-apropiación” ocurre siempre de la misma manera. Por ello Heidegger escribe en la “Carta Sobre el Humanismo”²⁴: “El Ser se torna destino cuando —«Es»—, el Ser, se dona. .

”Pero para el destino del hombre esto significa que el Ser se ofrece y se niega al mismo tiempo”. En el texto “La onto-teo-lógica concepción de la metafísica”²⁵ escribe Heidegger: “El modo como «Es», el Ser, se da depende en cada caso del modo como se descubre”.

El Ser pues, en cuanto destino, por parte del hombre, a quien se apropia, puede solamente ser percibido y sufrido, no puede ser inmovilizado ni fijado en “ideas eternas” o en un sistema intemporal²⁶.

Al ser concebido el Ser como “acontecimiento-apropiación” y a su vez el “acontecimiento-apropiación” como destino, es concebido así el acontecimiento fundamental que se halla en la base de toda la historia y que determina los márgenes de sus posibilidades. En cuanto destino, el Ser es *histórico*. Esta historicidad es la temporalidad por excelencia del Ser, en la que finalmente desemboca el pensamiento de Heidegger, luego de haber atendido a la temporalidad del Ser, aunque en forma diferente, en “Ser y tiempo”.

IV

LA METAFÍSICA OCCIDENTAL

El carácter histórico de la apertura del Ser en el destino del hombre, lleva a Heidegger a dar una nueva interpretación de la historia de Occidente. Trata de captar el fundamento de

²³ Identität und Differenz, 29.

²⁴ Ib., 81 s.

²⁵ En Identität und Differenz 65.

²⁶ Cfr. Der Satz vom Grund 110.

la historia del Ser, y, sobre todo, en lo que concierne a la metafísica de Occidente.

Busca concebir este fundamento histórico-ontológico como aquello que, *antes* de todo pensamiento explícito y de todas las figuras elaboradas por él, o sea de toda metafísica explícita, determina al hombre a partir del Ser a pensar precisamente *como* piensa en un momento dado y, en consecuencia, a ser, en cuanto hombre, como es en un momento dado.

En estos ensayos Heidegger alcanza el fundamento de la metafísica y de la lógica tradicionales y aun, de modo general, el fundamento de todo pensamiento y de toda humanidad tradicionales. En esta perspectiva sobrepasa la metafísica y la lógica corrientes y alcanza lo que él llama "Lo no pensado de la metafísica" ²⁷. Sigamos este pensamiento por un momento.

Según Heidegger, el destino del Ser en Occidente comienza presentando la particularidad de que el Ser, después de su temprana aparición a los griegos presocráticos, se oculta nuevamente en sí, y a continuación se dirige a los hombres sólo desde la lejanía de su retraimiento. Por ello el olvido del Ser, que se inicia en el pensamiento de los hombres y que, a través de las épocas, se arraiga y aumenta, no se debe a simple negligencia de los pensadores sino en el fondo a un decreto del destino del Ser mismo ²⁸.

Dice Heidegger: "La historia del Ser comienza con el olvido del Ser"; y: "El ocultamiento de su esencia y del origen de su esencia es el rasgo en el que el Ser se descubre originariamente, de tal modo por cierto, que el pensamiento *no* lo sigue" ²⁹.

A causa de esta desaparición ocurrida al principio de la historia del Ser en Occidente, obtiene el *Ente* desde antiguo hasta ahora, una primacía sobre el Ser, que por su parte cayó en el olvido. Además, el *pensamiento* en cuanto pensamiento de *sujeto* humano, en cuanto pensamiento lógico y racional, adquiere la primacía sobre el Ser y el Ente ³⁰.

El pensamiento en cuanto pensamiento de un sujeto humano se torna cada vez más re-presentación, es decir, un pen-

²⁷ Cfr. sobre esto el libro de F. Wiplinger, *Wahrheit und Geschichtlichkeit* (Freiburg i. Br. 1961).

²⁸ Cfr. *Der Satz vom Grund* 97.

²⁹ *Holzwege* (Frankfurt a.M. 1950) 310, 336; en la disertación *Der Spruch des Anaximander*, editada en 1946.

³⁰ Cfr. *Einführung in die Metaphysik* 137.

samiento que se re-presenta el Ente en cuanto objeto, dispone de él como de un objeto y lo resguarda en sus principios³¹.

Con la objetividad de los objetos nace simultáneamente la subjetividad de los sujetos. Para Heidegger el pensamiento de la metafísica occidental es *representación de objetos*.

La subjetividad que opera, intensificándose, en el seno de este pensamiento, según Heidegger, está operando ya desde Platón y, pasando por la Edad Media y Descartes, alcanza su punto culminante en "la voluntad de poder" de Nietzsche; y, de otra forma, aunque emparentada, en la ciencia contemporánea y la subsiguiente hegemonía mundial de la técnica³².

V

DIOS COMO ENTE SUPREMO

Pues bien: el destino del pensamiento occidental, tal como acabamos de verlo, y en particular la fase de su culminación en los tiempos modernos, tiene consecuencias decisivas en lo que atañe a la cuestión sobre Dios. Sólo en este punto de nuestro estudio y a partir de las posiciones adquiridas hasta aquí, podemos poner en evidencia y discutir estas consecuencias.

La primera consecuencia es que Dios durante esta época del mundo ha de tornarse necesariamente un Ente supremo, o representado y asegurado, por ejemplo, a través de demostraciones lógicas. Ente supremo en el cual todo Ente es a su vez asegurado en su fundamento.

En el pensamiento metafísico, que es representación, Dios es representado y asegurado en cuanto Ente. Y lo es sobre todo en cuanto causa; finalmente, como lo hace notar Heidegger, en cuanto "causa sui"³³. Volvemos así a un punto al que nos hemos referido: Dios representado como Ente supremo.

³¹ Cfr. Der Satz vom Grund 54.

³² Cfr. Niethzsches Wort Gott ist tot, aparecido en 1936-1940; en Holzwege (Frankfurt a.M. 1950) 193ss; y luego Die Frage nach der Technik y Wissenschaft und Besinnung, ambos en el año 1953; ver Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 13 ss y 45 ss.

³³ Cfr. sobre todo Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, en Identität und Differenz (Pfullingen 1957) 37 ss; y Einführung in die Metaphysik (Tübingen 1953). La fórmula "causa sui" aplicada a Dios, se encuentra por primera vez en Descartes, tercera meditación. En la teología cristiana aparece en los teólogos de Tübinga, Kuhn y Schell, que han sido estudiados por Heidegger. (Según informe del Dr. B. Casper, Friburgo e.Br.).

Sobre este Dios que, debido al destino del Ser en Occidente, es el Dios de la metafísica occidental, observa Heidegger que no es un Dios *divino*, es decir, que le falta la divinidad por más que se quiera afirmarla.

“A un Dios así, dice Heidegger, el hombre no puede dirigirle oración ni sacrificio. Delante de Dios en cuanto «causa sui» el hombre no puede ni arrodillarse por respeto, ni tocar un instrumento, ni danzar”³⁴.

Pero el destino del Ser que, según Heidegger ha llevado al poder en Occidente a la metafísica de la representación, tiene para Heidegger una consecuencia aún más fatal en lo que concierne a la cuestión de un Dios que ha perdido su divinidad.

Cada vez más cae Dios en poder del pensamiento. Y, poco a poco, comienza el pensamiento subjetivo a hacerse más poderoso que el Dios de la metafísica. Al tornarse poderoso en tal medida, comienza el pensamiento a disponer y determinar sobre el Ente y así también sobre el Ente supremo: el Dios de la metafísica. Comenzado ya este proceso, el pensamiento por este camino llegará un día a levantar su mano sobre Dios y a matarlo. En este sentido, la proclamación de la muerte de Dios hecha por Nietzsche es, para Heidegger, sólo la consecuencia última a la cual llega el destino del Ser en Occidente; destino a través del cual el pensamiento de la subjetividad humana obtuvo el señorío³⁵.

Pero aun en el caso en que el pensamiento no llegue a esta última consecuencia y Dios no sea muerto, como ocurre en Nietzsche, el destino del olvido del Ser y sus consecuencias se hacen sin embargo sentir para el Dios de la época metafísica.

El Dios de la metafísica pierde necesariamente la fuerza que tiene para obligar, despertar y edificar³⁶. Por cierto, Dios es todavía nombrado en la conciencia y en la palabra de los contemporáneos. Pero ya no brilla por sí mismo como soberano sagrado y Señor absoluto. Según Heidegger ha de inaugurarse necesariamente lo que Hölderlin llamaba la “carencia” de Dios³⁷.

³⁴ En Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, en Identität und Differenz 70; cfr. Die Frage nach der Technik, en Vorlesungen und Aufsätze 34; Der Satz vom Grund 53.

³⁵ Cfr. Nietzsches Wort Gott ist tot, en Holzwege 193ss.

³⁶ Nietzsches Wort Gott ist tot, 200.

³⁷ Cfr. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Frankfurt a. M. 2a. ed. 1951) 27. El texto ofrece una exposición del año 1943.

VI

DIOS

Pero en una era en que según Heidegger, junto con la hegemonía de la técnica concluye la época de la metafísica, es decir, la época de un pensamiento que representa y dispone, y en la que, por consiguiente, la ausencia de Dios se expande y consolida: ¿qué ocurre, según Heidegger, con la cuestión de Dios? ¿Simplemente no se plantea más? ¿No tiene ya ningún sentido? ¿Será consecuencia ineludible del destino que esta cuestión no se plantee más y pierda su sentido?

La marcha del pensamiento heideggeriano, en su estadio actual, no pasa por alto estas cuestiones. Por el contrario, para él continúan siendo cuestiones fundamentales y desconcertantes.

Deriva esto, sin duda, de la posición particular que Heidegger cree ocupar en el destino de Occidente y que lo lleva a asumir ese destino tratando de penetrarlo e interpretarlo con su pensamiento. Precisamente por esto, no le está simplemente sometido.

El pensamiento de Heidegger avanza en un terreno que él denomina la *superación de la metafísica*. Su pensamiento asume este destino con toda su miseria, comprendida la carencia de Dios; pero a la vez prepara a través de la probidad y paciencia de este compromiso de su pensamiento, los caminos que podrían llevar a un giro. A este *giro* apunta la palabra "superación".

En la "Carta sobre el humanismo" Heidegger expresa el significado que, para la cuestión de Dios tiene esta posición suya, cuando dice que su pensamiento es tan poco teísta como ateísta: "Y esto no a causa de una actitud indiferente, sino por respeto a los límites que le son puestos al pensamiento en cuanto pensamiento, por aquello mismo que se le ofrece como pensable, por la verdad del Ser"³⁸.

Al pensador que asume la carencia de Dios no le es permitido, para superarla, nombrar a Dios; es decir, no puede nombrarlo de modo que se manifieste originariamente en la luz de su presencia. Pero tampoco está a su alcance cuestionarlo en su origen. Ha llegado así a sus límites al plantearse la cuestión acerca del Dios divino.

³⁸ Carta "Uber den Humanismus", 103.

Sin duda no se trata en absoluto de indiferencia. De lo contrario, ¿cómo podría haber escrito Heidegger, a propósito del loco citado por Nietzsche: "Entonces, quizás, un ser pensante ha gritado verdaderamente de profundis"?³⁹

Que el respeto de los límites frente al Dios divino no es en Heidegger indiferencia, se comprueba también en el hecho de que su pensamiento eligió durante mucho tiempo como compañero un poeta que le parecía particularmente cercano al Ser y a su destino: Hölderlin.

Siguiendo a Hölderlin, el pensamiento de Heidegger trata de adentrarse, cuestionándose, en la región de lo *sagrado*. Es por ello que el pensador se asocia a un amigo de otra estirpe, un poeta. Quizás el poeta podrá descubrir la *región* —precisamente la región de lo sagrado— en la que lo divino y el Dios de lo divino podrán salir al encuentro.

Pero en el curso de ese maravilloso sendero en el que el pensador acompaña al poeta a la región de lo sagrado, Heidegger llega con Hölderlin nuevamente a los límites. También el poeta es incapaz, en último término, de decir la Palabra que hace aparecer al Altísimo, palabra que sería más grande y que al ser expresada obraría con más eficacia que toda palabra técnicamente exacta.

El punto culminante que el pensador alcanza en compañía del poeta es descrito así por Heidegger: "Lo sagrado ciertamente aparece. Pero Dios permanece alejado"⁴⁰. De nuevo se ha llegado a los límites; permanece no obstante la pregunta, expectante, despierta y llena de pasión espiritual.

Pero a veces Heidegger avanza algunos pasos más allá. Aun en estas sublimes experiencias del límite no halla él descanso. Esboza pues, en su "Carta Sobre el Humanismo", una serie de condiciones indispensables para un conocimiento del Dios divino por parte del hombre⁴¹: "Sólo a partir de la esencia de lo sagrado podrá ser concebida la esencia de la divinidad. Y sólo a la luz de la esencia de la divinidad se podrá concebir y decir lo que la palabra «Dios» debe enunciar. ¿O es que no hemos de ser capaces de comprender y de escuchar antes atentamente estas palabras, para que nos sea permitido, en cuanto hombres, es decir en cuanto ex-sistentes, alcanzar una relación entre Dios y el hombre? ¿Cómo podría el hombre de la época actual cuando más no fuera preguntarse con seriedad

³⁹ Nietzsches Wort Gott ist tot, en Holzwege 246.

⁴⁰ Etläuterungen zu Hölderlins Dichtung 27.

⁴¹ Carta "Über den Humanismus", 102.

y rigor si Dios se acerca o se esconde, si descuida adentrarse con el pensamiento en la única dimensión en la que puede plantearse esta cuestión? Esta es la dimensión de lo Sagrado que —aun únicamente en cuanto dimensión— permanece cerrada si la apertura del Ser nos es develada con su iluminación cercana al hombre”.

Estas palabras parecen trazar con cautela un camino en el que el pensamiento se dispondrá para recibir el posible don de una iluminación originaria del Dios divino. Parecen ellas también sondear el terreno más allá de los límites que el destino del Ser le había fijado.

Se manifiesta en estas consideraciones algo muy distinto de un ateísmo en el sentido corriente de la palabra. Heidegger permanece libre para encontrar eventualmente al Dios divino; y más aún, se esfuerza en hacer lo que está de su parte para *preparar* la libertad en vista de la posible cercanía de este Dios. En este sentido deben comprenderse las siguientes palabras: “Quizás un pensamiento desligado de Dios que obliga a abandonar al Dios de los filósofos, al Dios «causa sui», está más cerca del Dios divino. Pero esto quiere decir únicamente que es más libre para encontrarlo de lo que admite la onto-teológica”⁴².

Vemos pues que la cuestión de Dios equivale, para Heidegger, a la cuestión del Dios divino. En cuanto tal, esta cuestión es más que una “cuestión”. En una época de la historia del Ser en que reina la carencia de Dios, constituye una tentativa de mantener libre al pensamiento ante la posible llegada del Dios divino; y es, al mismo tiempo, un paso adelante en la preparación de esta eventual llegada. Este paso adelante es del pensamiento en dirección al descubrimiento del Ser.

Tal vez en una de sus últimas conferencias, Heidegger haya dado, en forma apenas perceptible, un paso todavía más adelante. Esta conferencia pronunciada el 31 de enero de 1962 en Friburgo, tenía como título “Tiempo y Ser”. Heidegger explica en ella la expresión “es-gibt Sein”, “se da Ser”. Pero esta expresión ha tomado aquí una significación algo distinta de la que semejantes términos tenían en la “Carta Sobre el Humanismo”.

⁴² Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik, en Identität und Differenz 71.

Heidegger dice al principio de su conferencia: "Tratamos de dirigir nuestras miradas al «Es» y a su dar, y escribimos el «Es» con mayúscula". Como anteriormente, también aquí el dar del Ser se concibe como "Ereignis", como "acontecimiento-apropiación". Es el Ser dándose, abriéndose y descubriéndose. Pero Heidegger, refiriéndose a esos datos y fijando su mirada sobre el "Es", prosigue así su conferencia: "Historia del Ser significa destino del Ser, y en esta destinación tanto el acto de destinar como el «Es», se retienen en su manifestación y se esconden así al pensamiento".

¿Qué entiende el pensador por las palabras "es-gibt Sein"? El Ser no es un Ente; el Ser sucede en tanto "acontecimiento-apropiación" que dará luego el Ente. El "acontecimiento-apropiación" es un dar, pero no un dar en el cual un Ente da otro Ente. El dar y lo dado es, más allá del Ente, el Ser en cuanto apropiación.

Pero ¿y el "Es"? ¿Aquello que da y dándose se anuncia escondiéndose? Parece hallarse aún más allá del Ente y, por ello, más inefable e indecible aún que el Ser y su "acontecimiento-apropiación". Es quizás la más delicada tentativa de nombrar lo inefable sin herirlo.

Quizás en esta palabra apenas perceptible que Heidegger ha empleado, nos sea permitido ver un paso más en el largo camino recorrido por su pensamiento. Este paso ha sido dado en una región muy alejada de todo pensamiento metafísico, es decir, de todo pensamiento que representa y determina.

El "Es" se asusta fácilmente. Es como una presencia silenciosa. Sería demasiado decir algo más sobre él.

Aquellos a quienes interese la cuestión acerca de Dios encontrarán siempre digno de atención ver con qué cuidado, perseverancia y precisión este pensador mantiene abierta la cuestión y atentos los oídos interiores del pensamiento y con qué delicadeza va dando sus pasos. Por ello Heidegger está tan alejado de cualquier tipo de ateísmo superficial, como de todo tipo de superficial teísmo; teísmo que acaso creyera que con la cuestión sobre Dios se puede concluir fácil y rápidamente.