

Filosofía y Cristianismo (En el centenario de Heidegger)

INTRODUCCION

La apremiante tarea evangelizadora que la Iglesia pide hoy a sus hijos fieles, la urgencia de recristianizar especialmente aquellos países que en otro tiempo fueron cuna del Cristianismo, nos impone hoy —igual que a los cristianos de los primeros siglos: desde la fe— una atenta reflexión sobre el fundamento humano y natural que la Revelación sobrenatural supone, solicita, sana, perfecciona y eleva. Se nos exige ahora perentoriamente la reconstrucción de los *praeambula fidei*, que la filosofía de la inmanencia ha destruido. Se trata, pues, de un acto radicalmente ético que, como tal, se pone en continuidad con lo que dio origen al quehacer filosófico, como amor a la sabiduría, que muy certeramente define Platón en su *Eutidemo* como «aquel saber que se busca en favor del hombre».

Debemos acometer, del modo históricamente adecuado hoy, la restauración de la metafísica, como filosofía primera: inicio, sustancia y término a la vez del humano conocer. Su comienzo necesario está en la realidad, inteligiblemente dada como tal a nuestra primera mirada intelectual. A este propósito, resulta aquí muy pertinente la siguiente anotación de Kierkegaard, en su *Diario*: «Es un punto de partida positivo para la filosofía, que Aristóteles afirme que la filosofía empieza con la admiración, y no con la duda, como en nuestros tiempos. En general, el mundo tiene que aprender aún que no conviene comenzar con lo negativo; y la razón por la que hasta ahora el método ha funcionado, está en que no nos hemos entregado del todo a lo negativo, y así no se ha hecho nunca en serio lo que se afirmaba que se hacía: esa duda no es más que coquetería».

En el dramático marasmo del pensamiento contemporáneo, parece que aquella recuperación deba pasar por una severa confrontación de la metafísica clásica, en su mejor momento, con la filosofía actual, tal como la ha dejado su último gran pensador que es, sin duda alguna, Martin Heidegger. Esto puede ser, además de muy probablemente insoslayable hoy, de particular utilidad para nuestro intento, precisamente por la radicalidad y ultimidad del empeño heideggeriano.

Así lo veía Cornelio Fabro, ya en 1974 (*Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica*), afirmando que, aunque no hay posible acuerdo entre Heidegger y Santo Tomás, hay convergencia de instancias en la temática y en la problemática de fondo, que se resuelven en sentido diametralmente opuesto. Los dos siguen el método de la reducción al fundamento, propio de los pensadores esenciales. Los dos ven ese fundamento último y definitivo en el ser, iluminación del ente por el ser. Para los dos el conocimiento de la verdad del ser precede al conocimiento de la dependencia causal: no identifican realidad (existencia) con efectualidad, y no fundan aquella en la causalidad. En consecuencia, los dos rechazan la distinción modal de esencia y existencia, que parece ser la principal responsable del olvido del ser y del voluntarismo absoluto y del consiguiente nihilismo a que ha conducido. «Esa convergencia de instancias especulativas tan profundas y radicales, hace que hoy no sea factible una recuperación de la metafísica de Santo Tomás soslayando la posición heideggeriana. Primero, porque Heidegger ha escrutado a fondo la instancia positivo-negativa del pensamiento moderno (el *cogito* como realización del *voló*) que ha llevado a la sustitución de la verdad por la «certeza» (*Gewissheit*) y a vaciar la distinción de esencia-existencia, precipitando en el nihilismo de la *Wille zur Macht*. Después, porque Heidegger ha puesto de relieve la permanente unidad de fondo en el embrollo y en la oposición de los diversos «sistemas»».

Sobre la base de este intento, y con la finalidad que he declarado al principio, entiendo prioritario considerar atentamente uno de los rechazos más característicos y conocidos del pensador alemán: la positividad del influjo del Cristianismo en la filosofía.

I. LEGITIMIDAD DE LA FILOSOFIA CRISTIANA

1. Su explícito rechazo en Heidegger.

Para Heidegger la misma expresión «filosofía cristiana» es ya contradictoria, equivale a círculo cuadrado, y es un equívoco, afirma (*Einführung in die Metaphysik*). Prescindiendo de toda consideración histórica, funda aquí su aseveración diciendo que «para algunos, por

ejemplo, en la Biblia está la revelación divina y la verdad, la cual, antes de todo preguntar, ya tiene respuesta a la pregunta “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?”: el ente, cuando no es Dios mismo, ha sido creado por El. Dios mismo “es”, entendido como Creador increado. Quien está sobre la base de tal fe podrá, por cierto, imitar y cumplir con nosotros la pregunta de nuestro preguntar, pero no interrogará en sentido propio, salvo que renuncie a sí mismo en tanto creyente, con todas las consecuencias que acarrea este paso. Sólo podrá actuar “como si...” Pero, por otra parte, si aquella fe no se expusiera constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no sería fe alguna, sino comodidad o convenio consigo mismo de atenerse en lo futuro a la doctrina como a algo admitido. En tal caso, esto no es fe ni preguntar, sino indiferencia, y ésta puede ocuparse de todo e incluso interesarse mucho, tanto en ella como en el preguntar».

Anotemos, en este punto y provisionalmente, que Heidegger envuelve en la misma inseguridad radical a la fe y a la filosofía, lo que excluye a la vez, y por la misma razón, a la fe católica y a la metafísica del ser. Por eso, ya no se entiende igualmente bien lo que sigue diciendo: «Con esta referencia al estado de seguridad dentro de la fe, entendida como cierta manera de estar en la verdad, no se ha dicho, como es natural, que la cita de las palabras bíblicas “al principio Dios creó el Cielo y la tierra, etc.” respondan a nuestra pregunta. Prescindiendo absolutamente de si esa proposición es verdadera o falsa para la fe, no podrá proporcionar, en general, ninguna respuesta a nuestra pregunta, porque no tiene relación alguna con ella, y porque no puede, en absoluto, hacerse cargo de tal preguntar. Lo que en nuestra pregunta se pregunta, en sentido propio, constituye una tontería para el creyente».

Heidegger pretende radicalizar hasta el extremo la «pregunta por el ser», saliendo no sólo de «la seguridad de la fe», sino de cualquier asiento inicial (aunque, como veremos, sea muy cuestionable precisamente la posibilidad de tal manera de «cuestionar») y, por tanto, de cualquier evidencia primera que sea filosóficamente válida; es decir, al modo cartesiano. Así lo afirmaba en *Vom Wesen der Wahrheit*: «Un pensamiento arraigado en la realidad y vuelto hacia ella, debe de todas formas tender, en primer lugar y sin desviarse, a instaurar, contra la confusión de las opiniones y de los cálculos, la verdad real, que hoy nos ofrece una medida y un punto de apoyo. ¿Qué importa, en nuestra real destreza, la cuestión de la esencia de la verdad, puesto que ésta se aparta (“se abstrae”) de toda realidad? ¿No es acaso la cuestión de la esencia el problemá más inesencial y gratuito que se pueda poner?»

Nadie podría sustraerse a la evidente certeza de estas objeciones. Igualmente nadie podría desdeñar la urgencia y la gravedad. Pero ¿qué es lo que se expresa en estas objeciones? El simple “buen

sentido". Es éste el que se empeña en sostener las exigencias de lo inmediatamente útil, y se contrapone al saber relativo a la esencia del ente, saber fundamental que lleva desde hace mucho tiempo el nombre de "filosofía".

El sentido común tiene su propia necesidad, defiende su derecho al usar de la sola arma de que dispone. Se remite a la "evidencia" de sus pretensiones y de sus críticas. La filosofía, por su parte, no puede refutar al sentido común, porque éste es sordo a su lenguaje. Más aun, la filosofía no podría tener la intención de refutarlo, porque el sentido común es ciego para todo lo que ella le propone mirar como esencial.

Por añadidura, nosotros mismos permanecemos en el nivel de inteligibilidad del sentido común, mientras nos creemos seguros entre esas "verdades" diversas que nos proporcionan la experiencia de la vida, la acción, la investigación científica, la creación artística y la fe. Nosotros mismos participamos en la rebelión del sentido común contra cualquier pretensión de lo que es digno de pregunta.

Es patente que Heidegger sustenta unas nociones de filosofía, de verdad, de esencia, etc., que tienen un origen histórico bien preciso y relativamente reciente. Y aunque ya no sea tan patente, por mi parte tengo la fundada sospecha de que esa manera «moderna» de hacer filosofía está engendrando un nuevo «sentido común», una generalizada actitud de espíritu, escéptica y pragmática, que es a la que más bien parece referirse el pensador alemán, contraponiéndole precisamente su propia filosofía generadora, aunque en él muy radicalizada.

En *Was ist Metaphysik*, generalizando con cierta desenvoltura, dice que la metafísica representa de una doble manera la entidad del ente: como la totalidad del ente como tal, en el sentido de sus rasgos más generales; o como la totalidad del ente como tal, en el sentido del ente más alto y, por tanto, divino; y eso ya en la metafísica de Aristóteles. «Precisamente porque ésta lleva a la representación del ente en cuanto ente, la metafísica es en sí, de esta manera doble y una, la verdad del ente en su generalidad y su más alta cima. Es, en su esencia, a la vez ontología en sentido restringido y teología. Esta esencia onto-teológica de la filosofía propiamente dicha (πρώτη φιλοσοφία) debe fundarse en el modo como el ὄν, en tanto precisamente que ὄν, accede para ella a lo abierto. El carácter teológico de la ontología no depende, por tanto, del hecho de que la metafísica griega fuese asumida más tarde por la teología de iglesia del Cristianismo, y transformada por ella. Depende más bien de la manera en que el ente, desde el origen, se ha desvelado en tanto que ente. Es ese desvelamiento del ente lo que, en primer término, ha hecho posible que la teología cristiana se apropie de la filosofía griega —para su provecho o para su perdición, los teólogos decidirán, partiendo de la experiencia del hecho cristiano, si meditan

en lo que está escrito en la primera carta a los Corintios, del apóstol Pablo: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ Θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου: “¿no hizo Dios locura la sabiduría de este mundo?” (I Cor 1, 20). Ahora bien, la σοφία τοῦ κόσμου es la que, según 1, 22, los “Ἕλληνας ζητοῦσιν”, lo que buscan los griegos. A la πρώτη φιλοσοφία (la filosofía propiamente dicha), Aristóteles la llama explícitamente ζητουμένη, lo que es buscado. Se resolverá al fin la teología cristiana a tomarse en serio la palabra del Apóstol y, en consecuencia, a considerar la filosofía como una locura?»

Aunque he de volver sobre esto, quiero decir ya que, para Santo Tomás, el ser del ente no se resuelve en le *ens in commune* o en un Primer Ente. El ente es tal por su acto de ser propio. Y Dios no es un ente, sino el mismo Ser Subsistente o Acto Puro de Ser. Así, el Ser mismo (Dios) se manifiesta en el ser (participado) del ente, suscitando nuestra búsqueda metafísica, y permitiendo la Revelación sobrenatural de Aquel que sólo era conocido por discurso y analogía. A partir de este momento, la «sabiduría del mundo» viene a ser como locura y se revela como ignorancia: sobre todo, si esa sabiduría mundana, además de ser incompleta, se tuerce y viene a interponerse entre el hombre y Dios, y le obstruye el paso a la fe, en lugar de facilitárselo.

Esto último es justamente lo que ha sucedido con la nueva filosofía de la inmanencia, como Heidegger ha visto claramente y afirma en su obra *Nietzsche*: «El hombre —con el descubrimiento del *cogito*— se hace la medida y el fundamento de la verdad, puesto en sí mismo, del ente como tal».

A este propósito, escribe Fabro (*Il trascendentale esistenziale e la riduzione al fondamento*): «Así, el aprehender como acoger se transforma en interrogar, como pertenencia recíproca de hombre y mundo, de *Dasein* y *Sein des Seiendes*, y el hombre queda inmerso en la finitud de la historia del mundo. De esta manera, el “problema de Lessing” (si un acontecimiento histórico puede llevar a una conciencia y salvación eternas) queda negativamente resuelto en Heidegger. No porque se declare ateo, sino porque niega cualquier relación entre razón y fe, entre conocimiento natural y Revelación (y evidentemente la salvación eterna del hombre histórico tiene que ser trascendente —en su origen— y revelada). No es sólo una *epoké*, sino un rechazo de cualquier comunicación, que sería la disolución misma del *Dasein*. De ahí que, para Heidegger, el creyente no pueda en modo alguno hacer filosofía, ya que no puede realmente “interrogar” sin dejar de ser creyente; y si cree, realmente no interroga (y así no *ek-siste*), aunque se “interese” por el ser, ya que no parte de la nada; y si quiere pensar a Dios, lo piensa como Causa de sí o Super-cosa, con lo que ya no es Dios.»

La originalidad de Heidegger, respecto del inmanentismo filosófico precedente, está en que el ser no surge de la conciencia (ni

siquiera de la conciencia trascendental), sino que se le «presenta», hasta el punto de que el hombre es tal precisamente como referencia al ser, como el lugar o morada donde es pensada la verdad del ser, donde el ser es verdad: esta «existencia» del hombre funda su propia esencia, en identidad. Por eso, el término *Existenz* es reservado al hombre, como su característica manera de ser: como abierto para la apertura o desvelamiento del ser, al que el hombre se «ex-pone». De ahí que, para el filósofo alemán, la ontología fundamental y prioritaria ha de ser la derivada del análisis existencial del *Dasein*, como afirmó programáticamente en *Sein und Zeit*. Aquel «exponerse» es experimentado como *Sorge*, y sentido como angustia o temor ante la nada constitutiva del ser.

2. *Sed contra*. Algunas incongruencias.

A toda esa presunta imposibilidad del creyente en relación con la filosofía, hay que oponer ya aquí un primer *sed contra*. Después de la reiterada denuncia que Heidegger hace de la identificación que la metafísica clásica instituyó entre «verdad» y «certeza» (*Wahrheit als Gewissheit*), según la *adaequatio intellectus et rei*, resulta que él mismo viene a sustentar esa identificación si la «certeza» de la fe es la «verdad» que se busca y por la que se interroga. No, la certeza sobrenatural de la fe no es formalmente la verdad de lo creído. Y lo que el filósofo busca metafísicamente no es propiamente la certeza, sino la verdad del ser, busca el ser en su verdad propia: quiere saber del ser, también del ser de lo que cree: *fides quaerens intellectum*. Y es la misma inteligencia en su primer abrirse al ser, ante el conocimiento de lente, lo que mueve en dirección a la fe (*intellectus quaerens fidem*), precisamente porque ama el ser y requiere comunicación de verdad. Leyendo a Heidegger, se tiene la neta impresión de que sabe poco y mal acerca de la fe.

Etienne Gilson, el más cualificado defensor de la expresión «filosofía cristiana», que ha justificado plenamente desde un punto de vista tanto histórico como teorético, se siente aludido por Heidegger, en su obra póstuma *Constantes philosophiques de l'être*. «Uno se sorprende un poco de que un espíritu de la calidad de Heidegger tenga la "filosofía cristiana" como un círculo cuadrado. Hay que desconfiar siempre de atribuir a los adversarios una simplicidad de espíritu por debajo de la media. El primer capítulo de su *Introducción a la metafísica* supone un fundamentalismo bíblico y un esencialismo igualmente inesperados en un filósofo del *Sein*. Heidegger se atiene a San Pablo: "Para la fe cristiana primitiva la filosofía es una locura". En efecto, porque San Pablo no conocía otra filosofía que la de los griegos, vinculada al paganismo y por tanto locura a los ojos del Apóstol (Rom 1, 22). Pero en el mismo capítulo, el

propio Apóstol filosofa, también él: no se pueden conocer los *invisibilia Dei* a partir de la creación, sin filosofar. El mismo M. Heidegger no se hubiera podido interrogar sobre el ser, si no fuese heredero de la tradición judeocristiana, cosa que parece olvidar.» Y un poco más adelante, el ilustre historiador de la filosofía medieval añade: «Cuando uno se desanima en la meditación del ser, se puede serenar observando el caso Heidegger. Porque se le ve aquí cuidadoso de proteger contra Dios una noción del ser, que a él mismo no le habría llegado al espíritu si no hubiera heredado lo que hay de mejor en la teología de la Edad Media». Y en nota a pie de página: «Heidegger tenía diecocho años, se asegura, cuando le vino a las manos el libro de Brentano sobre la noción de ser en Aristóteles. Brentano enseñaba, con razón, que el verdadero sentido aristotélico de la palabra *on* (ente) es “substancia”. Ninguna otra interpretación de la doctrina me parece posible. Se encontrará en el prefacio de Heidegger al libro de W. J. Richardson (*Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya, 1963), el resumen de una historia crítica de la metafísica medieval del ser, donde el desconocimiento de los hechos más ciertos es compensado por una imaginación fantasiosa. Sin embargo, su propio pensamiento está en causa, porque él, que se burla de la ingenuidad de los que hablan de “filosofía cristiana”, no se apercibe de que debe a la tradición tomista la reivindicación del primado del *Sein* sobre el *Seiende*. Acepto gustosamente que lo ignore. Pero es imposible filosofar sin descubrir más de una vez América. Nada de malo hay en eso. Sólo que es necesario, al desembarcar hoy en Nueva York, no pretender que Cristóbal Colón no ha existido nunca.»

Por otra parte, Juan Pegueroles (*San Agustín. Un platonismo cristiano*), comentando y exponiendo la riquísima noción agustiniana de memoria, escribe: «Un bello texto de Heidegger puede servir de comentario a esta concepción tan antigua, pero siempre nueva, del hombre nostálgico de su origen, buscando incansablemente el camino del retorno: “Los filósofos de Universidad no comprenderán nunca lo que decía Novalis: La filosofía (y toda filosofía es metafísica) es propiamente hablando una *Nostalgia*. No es una disciplina que se aprende. Las ciencias, en relación con ella, no son más que siervas. Pero el arte y la religión son sus fuentes. El que no sepa lo que es la nostalgia, no puede filosofar... Nosotros somos unos apátridas, y la inquietud misma, la inquietud viva: he aquí por qué debemos filosofar”».

Realmente —aunque comprendamos bien al *hombre* Heidegger, que se identifica aquí con Novalis— no es fácil ver cómo su filosofía puede conciliarse con esa nostalgia fundamental, si en su principio está la angustia, y su término es la nada, siendo su constitución histórica misma el ser-para-la-muerte, no ya como hecho corporal (del *animal rationale*), sino como desaparición total del *Dasein*.

También es de notar que ahí, como en otros pasajes de su obra,

Heidegger afirma no sólo la fraternidad entre poesía y filosofía, sino incluso el carácter de «fuente» que la poesía (y también la religión, en el texto citado) tiene respecto de la filosofía. Aunque la poesía no es filosofía, atisba y persigue en definitiva la misma meta. Personalmente he sostenido siempre la gran ayuda que la poesía (pensada en radicalidad) presta al quehacer filosófico. Pero me pregunto por qué Heidegger niega a los libros de la Biblia (incluidos los «poéticos») lo que no vacila en conceder a Hölderlin, a Rilke y a otros poetas alemanes y griegos. Leyendo a Heidegger y tratando de entenderle, en la medida en que eso sea posible, se tiene frecuentemente la impresión de que habla de cosas (y de nociones filosóficas) muy conocidas de cualquier filósofo cristiano, pero dichas como si las acabara de descubrir él, después de un vacío absoluto que llega hasta Parménides, y vinculándolas además a un planteamiento de inmanencia, que las desfigura, o más bien: las invierte, las pone cabeza abajo.

3. *Los presupuestos de aquel rechazo.*

¿Cuáles son los presupuestos de esa inversión, y de aquel rechazo de la posibilidad misma de una filosofía cristiana? Contra la proclamada pretensión hegeliana (en línea con el racionalismo inaugurado por Descartes) de un *Anfang*, de un comienzo sin presupuestos, *Voraussetzungslos*, Kierkegaard afirma resuelta e irónicamente: «No hay nunca un comienzo sin presupuestos; porque, aunque no se presupusiese otra cosa, se presupone siempre el acto con el que se hace abstracción de todo. Pero esto no lo puedo hacer en ningún momento, porque de este modo yo no llegaría jamás a comenzar, ya que agotaría todas mis fuerzas en abstraer de todo» (*Diario*).

Aparte de la violencia que Heidegger hace a la historia de la filosofía (no sólo de la medieval, especialmente de la tomista, sino también de la griega), desde un punto de vista estrictamente teórico, como señala Fabro (*Il trascendentale...*), «hay que objetarle precisamente los presupuestos —que reconoce tener, pero que no explicita—, que son claramente los del inmanentismo en general. Es en base a esos presupuestos —que debería justificar y no lo hace— como descalifica el conocimiento espontáneo y niega el principio mismo del filosofar. Por eso, contra su proclamado “a las cosas mismas”, en realidad no va a las cosas tal como nos son realmente dadas al conocimiento humano, sino como han quedado interpretadas por el *cogito*, y consolidadas en la fenomenología kantiana y, después, en el historicismo constitutivo de Hegel». Por tanto, Heidegger se instala precisamente en aquel «olvido del ser» que denuncia, y hace aún más irrecuperable su memoria. Si el esencialismo formalista perdió el ser, el inmanentismo moderno imposibilita su memoria. El pensador alemán señala aquel olvido, pero hace la amnesia consti-

tutiva del pensar del hombre, y aun del hombre mismo. Sin duda, hay que agradecerle aquella denuncia del olvido del ser en el formalismo, que facilitó o incluso provocó el *cogito* como acto ponente, que —como Nietzsche vio— se resuelve en voluntad de poder, y eso explica el despótico dominio actual de la técnica. También se le puede reconocer el mérito de su reivindicación del acto (*enérgeia*); pero hay que señalar que, en la línea Descartes-Kant-Hegel en la que expresamente se sitúa, ese acto no es más que acto de presencia al pensamiento como aperidad, y tiene como fundamento la nada de donde procede y donde termina.

Ya en *Sein und Zeit*, Heidegger se había declarado tributario de la fenomenología de Husserl, que a su vez lo era de Kant, pero con el propósito de llevarla a sus últimas consecuencias: «Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. *La ontología sólo es posible como fenomenología*» (por lo subrayado es suyo). Y entiende por fenomenología aquello «por lo que se muestra» el ser de los entes, que es «lo que menos puede ser nunca nada “tras de lo cual” esté aún algo “que no aparezca”». Con esto queda afirmado que, para él, el ente *es* porque es verdadero; cuando en realidad como fue ya visto por la metafísica clásica, y de modo radical por Santo Tomás, el ente es verdadero porque *es*, y así puede mostrarse a la inteligencia como tal.

De ahí la manera leibniziana de plantear «la pregunta por el ser», entronizando la primordialidad del «principio de razón suficiente» (ajeno por completo a la metafísica del ser, y en consecuencia del racionalismo): «¿Por qué hay absolutamente ente, y no más bien Nada?» “Nada” se escribe aquí, voluntariamente y a despecho de lo acostumbrado, con mayúscula. Y es que se trata, en efecto, de poner por delante la cuestión planteada por Leibniz, retomada por Schelling, y entendida por uno y otro pensador como la del Fundamento supremo, de la Causa primera de todo ente». Y Heidegger prosigue: «lo que se pregunta es a qué se debe que por todas partes sólo el ente tenga la presencia, a qué se debe que no sea más bien el “No-el-ente”, “esta Nada”, es decir, el Ser meditado desde el punto de vista de su esencia» (esto es, sin el ente) (*Zur Seinsfrage*). Es claro que no está preguntando por el ser del ente, por aquel acto por el que el ente (todo ente, cada ente) es, sino por el ser sin ente alguno: y esto o es el Acto Puro de Ser o Ser por Esencia, Dios mismo en su unicidad, o es lo que queda en el pensamiento después de hacer abstracción de todo ente. Es decir, se están buscando las «condiciones a priori» de la ontología, como Kant buscó las de la física newtoniana.

Es bien legítimo preguntar por qué hay entes y no sólo el Ser Absoluto, y también preguntar por qué podemos entender los entes, dados de hecho a nuestra inteligencia; pero ya no lo es intentar reducir el ente a su posibilidad abstracta en sí misma, como si ésta

fuera algo real de donde surgiera el ente. Heidegger afirma: «La pregunta “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?” tiene para nosotros el significado de ser la primera según la dignidad, porque es la más extensa, la más profunda y, finalmente, la más originaria». Y después de asentar como postulado la prioridad de esa pregunta así formulada, añade: «Los límites de su ámbito están en lo que no es absolutamente y en lo que jamás ha sido: en la nada. Todo lo que no sea nada entra en ella y, finalmente, inclusive la nada misma. Por ejemplo, no hablamos de ésta porque sea algo, es decir, un ente, sino porque ella “es”» (*Einführung in die Metaphysik*). Así queda claro qué entiende Heidegger por *ser*: el ser dado en la «existencia» del *Dasein* como tal, en el «abrirse» del pensar sin sujeto. Es ahí donde la nada «es». Pero propiamente lo que hay que decir es que la nada «existe» (se da en el pensamiento, como remoción de lo conocido), pero no *es*. El filósofo de Friburgo llama «ser» a lo que la metafísica del ser llama «existencia», que es un «resultado» y no un componente metafísico. Y así, se está preguntando, de acuerdo con el postulado fenomenológico, por «el ser de la existencia», y no por el ser que, como acto, hace que el ente sea, y menos aún por el Ser por Esencia que participa el ser al ente. Es patente que tal modo de preguntar, o tal pregunta, excluye de antemano y por completo la noción misma de Acto Puro de Ser, ya que no podemos preguntarnos por su ser como algo problemático, en alternativa a una nada que sería lo obvio.

4. *La incomunicación consiguiente.*

Con tales presupuestos, tan radicalmente desarrollados, se imponía la ruptura más insanable con la Revelación sobrenatural, e incluso con cualquier forma de tradición. Lo que Descartes inició «metódicamente», aparece ya consumado y declarado constitutivo del pensar mismo. Lo que Heidegger afirma del pensamiento de la modernidad como «proyecto matemático» o intento de adecuación a lo ya «sabido de antemano», se vuelve contra él, o sirve para caracterizar su propio pensamiento. «En la esencia de lo matemático, como el proyecto caracterizado, hay una particular voluntad para la transformación y autofundamentación de la forma del saber como tal. El alejamiento de la revelación como fuente primera de la verdad y el rechazo de la tradición como mediación normativa del saber, todos estos rechazos son solamente consecuencias negativas del proyecto matemático. Donde se intenta la proyección (*Wurf*) del proyecto (*Entwurf*) matemático, el proyectador (*werfer*) de esa proyección se coloca sobre un fondo del que únicamente se apropia proyectando (*erworfend*) el proyecto. En el proyecto matemático no sólo hay una liberación, sino también simultáneamente una nueva experiencia y configuración de la libertad misma, es decir, la dependencia autoasumida.

En el proyecto matemático se realiza la dependencia a los principios exigidos en él mismo. De acuerdo con este proceso íntimo de la liberación hacia una nueva libertad, lo matemático tiende por sí mismo a poner su propia esencia como fundamento de sí mismo, y con ello de todo saber» (*Die Frage nach der Ding*). Entre otras cosas, como sus propias críticas a tal «proyecto matemático», hay aquí que objetar a Heidegger que el ser mismo del ente es una «revelación», primero de sí mismo como acto del ente, y luego —de algún modo— de su origen, el Ser por Esencia: y eso requiere disposiciones *análogas* a las que pide la Revelación sobrenatural: una actitud de admiración y de apertura, sin preclusión alguna.

Continuando con su caracterización del «vuelco» filosófico, añade: «lo que pertenece a un ente como tal en general, lo que determina y delimita en general la cosidad de una cosa, debe ser decidido fundamentalmente por axiomas y, en verdad, por el primer axioma, por el esquema del poner y del pensar en general. Lo que es una cosa debe decidirse de antemano desde los principios supremos de todas las proporciones y de la proposición en general, es decir, desde la razón pura». Y concluye: «Esta iluminación previa y completa de todas las cosas con respecto a su cosidad, a partir de la razón pura del pensamiento racional en general, la iluminación como clarificación previa de todas las cosas, es la *Ilustración*, es el espíritu del siglo XVIII. Tan sólo en este siglo la filosofía moderna alcanza su propia figura, en la que se integrará el pensamiento de Kant, y que determinará también su propio y original preguntar, figura de la metafísica sin la cual es imposible pensar la del siglo XIX. Y sin la que es igualmente imposible pensar la del siglo XX y la del mismo Heidegger: como se ve ya con toda claridad en la exposición de su programa y planteamiento en los dos primeros capítulos de *Sein und Zeit*.

Esa manera filosófica de proceder es lo que condujo necesariamente a la construcción de «sistemas», que Heidegger parece reprobar, a propósito del tema de «la imagen del mundo», en *Holzwege*: «Es esencial a la imagen el estado de conjunto, el sistema. Sin embargo, no se entiende por tal el externo encasillamiento y clasificación de lo dado, sino la unidad del acoplamiento en lo representado, la cual se despliega a base del esbozo de la objetividad de lo existente. En la Edad media es imposible un sistema, pues en ella es esencial únicamente el orden de las correspondencias y precisamente el orden de lo existente en el sentido de lo creado por Dios y previsto como su creación. Más extraño es aún el sistema al hefenismo, a pesar de que en los tiempos modernos se habla, aunque sin la menor razón, del sistema platónico o del aristotélico. La empresa en la investigación es una determinada formación total e institución de lo sistemático, de suerte que éste determina al mismo tiempo en acción recíproca la institución. Donde el mundo pasa

a ser imagen, impera el sistema, y no solamente en el pensamiento. Pero donde el sistema dirige, existe siempre la posibilidad de la degeneración en la exterioridad del sistema solamente hecho y amañado. A eso se llega cuando falta la fuerza prístina del proyecto». Y es, según parece, lo que Heidegger intenta: recuperar esa fuerza prístina, devolver a la filosofía su capacidad rectora y desvelar la esencia de esa acción y de la situación contemporánea, pero asignándole un carácter de necesidad, como fatal historia del ser.

Resulta a primera vista sorprendente que lo que es puesto por un acto de libertad se transforme, acto seguido, en pura necesidad. Pero es éste justamente el precio que paga la libertad humana cuando se desvincula de su origen (la libertad creadora de Dios), que es Quien le constituyó en libertad. Sólo Dios, que es Amor y Libertad, porque es el Ser mismo, puede dar libertad. Cuando la criatura se la quiere dar a sí misma, se ahoga en la necesidad. Por eso, la radical desvinculación heideggeriana, aboca a la necesidad de un acontecer histórico sin sentido alguno. Así lo entiende también Fabro (*Il trascendentale...*): «En esta perspectiva, Schelling aparece como el ápice del pensamiento moderno, al superar el último dualismo (libertad-necesidad), al identificar espontaneidad y libertad, por encima de la libertad como elección y de la necesidad formal. El determinismo formal enunciado por el racionalismo de la Ilustración (Spinoza-Leibniz-Wolff) se convierte, en el historicismo idealista, en determinismo real. Para Schelling, la Potencia infinita anula toda potencia finita, que pasa a ser sólo una "pasividad condicionada", de manera que la acción divina alcanza a cualquier acto finito en su determinación». Es la transformación del *intimior intimo meo* agustiniano, por obra de la absorción inmanentista: ahora ya no es Dios que da y deja en libertad, sino el espíritu humano que se aherroja en su propia necesidad, libremente. «Siguiendo a Schelling, Heidegger ve así que la libertad es solidaria con el "sistema", y por eso libertad y panteísmo se reclaman mutuamente, de manera que libertad ya no es elección. Por eso, para Heidegger, el primer paso de la filosofía es la superación del pensamiento común, y la filosofía es un continuo ataque al sentido común, de manera que no hay filosofía mientras no se supera la inmadurez (*Unmündigkeit*) y la insuficiencia (*Unzulänglichkeit*) del sentido común. Pero esta afirmación vale en cuanto la filosofía deba ser "sistema"». Con lo cual, Heidegger recae en el racionalismo, en base al *a priori* kantiano, que ha asumido en su fenomenología.

Ruptura, pues, con el conocimiento espontáneo, en cuanto exterior al sistema, y por lo mismo ruptura con toda tradición (y no sólo con la *Traditio* de una Revelación positiva divina). Ya en *Sein und Zeit*, después de decir que el *Dasein*, en su necesidad «óntico-ontológica, se caracteriza él mismo por la historicidad», e intentar fundar así la necesidad de una historiografía de la ontología, para retornar

a su origen remoto, nos dirá: «La tradición que así viene a imperar, hace inmediata y regularmente lo que “transmite” tan poco accesible que más bien lo encubre. Considera lo tradicional como comprensible de suyo y obstruye el acceso a las “fuentes” originales de que se bebieron, de modo genuino en parte, los conceptos y categorías transmitidos. La tradición llega a hacer olvidar totalmente su origen». Pero ¿cómo podría ser y ser entendida como tradición si no transmitiera algo y conectara con su origen? En efecto, Heidegger ve el origen de su pregunta por el ser en los albores de la ontología griega; pero la ve en seguida convertida en una «tradición» de conceptos. Y así, «esta ontología griega, arrancada de sus raíces, se convierte durante la Edad Media en una doctrina fija». Una vez más, Heidegger parece ignorar del todo qué pasó entonces: por ejemplo, precisamente una «retorno a las raíces», que se produjo en gran medida a través de la filosofía árabe, pero que culminó en Santo Tomás (bastaría aquí evocar su comentario al *De Causis*). Con la desenvoltura histórica que le caracteriza, nos dirá sin empacho alguno: «En la acuñación escolástica pasa la ontología griega, en lo esencial, por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la “metafísica” y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la “lógica” de Hegel». Pero en lo que sí se puede convenir con el pensador alemán es que el trámite entre la Escolástica y la Filosofía Moderna estuvo constituido efectivamente por Suárez (con sus propios precursores): su noción de «existencia» ha llegado prácticamente incontaminada hasta Heidegger.

Para Santo Tomás, el ente se resuelve en esencia y ser como coprincipios metafísicos, que están entre sí como potencia y acto (y no como materia y forma, que es la tosca interpretación de Heidegger). Y como la potencia se entiende por su acto, es el ser lo que explica la esencia (y la constituye como tal), y no al revés, y lo que funda la verdad del ente (y también su existencia). Para Tomás de Aquino, el *trascendentale fundans originarium*, lo primero dado al conocimiento humano, y lo que a partir de él hace conocer la verdad de lo que es, es el ente, visto *quasi habere esse*: «Id quod primo acquiritur ab intellectu est ens et id in quo non invenitur ratio entis non est capibile ab intellectu» (*In De Causis*, VI). Es el ente lo que primariamente conocemos, pero lo conocemos en cuanto *es*, en cuanto posee el acto de ser, la energía de ser, que le hace ser y ser lo que es, y así ser verdadero y aparecer en su verdad. Como bien dice Fabro (*Il nuovo problema...*), «la posición del llamado “problema crítico del conocimiento” coincide, para Santo Tomás como a su modo para Heidegger, con la misma posición radical de la verdad del ser, del ente dado como verdadero en su ser. Pero este ser para Santo Tomás es el acto propio y constitutivo del ente, y para Heidegger es sólo “acto de presencia” en la conciencia histórica del

Dasein, que ex-siste, y consiste en proyectarse como vacío de presencia hacia el mundo como presencia de los entes que acaecen», como lo que da lugar a la «existencia» (que Heidegger entiende siempre como «ser», dentro de la «tradición» del formalismo y del racionalismo consiguiente).

«Toda la metafísica moderna, Nietzsche inclusive, se mantiene en la interpretación de lo existente y de la verdad que arranca de Descartes», afirma el filósofo de Friburgo (*Holzwege*). Y en gran parte podemos convenir con él (aunque recordándole lo que nos ha dicho acerca de Suárez). Y prosigue: «Descartes sólo puede ser superado mediante la superación de lo que él mismo fundó, mediante la superación de la metafísica moderna, que es al mismo tiempo la metafísica occidental. Mas superación significa en este caso el prístino preguntar de la pregunta por el sentido, es decir, por el dominio del esbozo —y, en consecuencia, por la verdad— del ser, pregunta que al mismo tiempo se revela como pregunta por el ser de la verdad». Muy bien: la verdad del ser comporta la pregunta por el ser de la verdad. Luego nos mantenemos en la prioridad del ser. En cambio, Heidegger impone la prioridad de la verdad, como si el *verum* fuese el primer trascendental, y reduciendo así el ser al ser de la verdad (en el conocimiento humano reflejo) como tal, que viene a ser una afección (un accidente) del intelecto: en esto consiste la ontología de la fenomenología, y de ahí su incapacidad de trascender. ¿Cómo podríamos salir del *esse accidentis*, visto además en la univocidad de la existencia (*esse existentiae*)? Se comprende muy bien que Dios no quepa aquí en modo alguno, y que no haya lugar para alguna comunicación entre filosofía (ésta) y Cristianismo.*

CARLOS CARDONA

* El índice completo de este estudio, que se continuará publicando en el próximo volumen de ESPIRITU, es el siguiente:

INTRODUCCION

I. LEGITIMIDAD DE LA FILOSOFIA CRISTIANA.

1. Su explícito rechazo en Heidegger.
2. *Sed contra*. Algunas incongruencias.
3. Los presupuestos de aquel rechazo.
4. La incomunicación consiguiente.

II. PILARES PARA LA RECONSTRUCCION DE LA METAFISICA, DESPUES DE LA «DECONSTRUCCION» HEIDEGGERIANA.

1. «Deconstrucción» y pregunta por el ser.
2. El ser como acto (y no como existencia).
3. Noción metafísica de persona.
4. El mundo y la totalidad de los entes.
5. El conocimiento natural de Dios.
6. La relación personal con Dios.

III. PARA LA RECUPERACION DE NUESTRA MEMORIA HISTORICA.

1. La memoria metafísica y su olvido.
2. El pensamiento y la historia.
3. Primordialidad de la vida y ética.