

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 38, 2007.

METAFÍSICA Y TEOLOGÍA: DOS CARAS DE LA ONTIFICACIÓN DE DIOS EN HEIDEGGER

María del Águila Sola Díaz. Universidad de Sevilla

Resumen: El artículo analiza la crítica que Heidegger realiza a la teología y metafísica sobre el tema de Dios, un tema que –pensamos– está siempre vigente a lo largo del *Denkweg* de Heidegger. El error de la teología es su vinculación con la metafísica, importada por el cristianismo desde Grecia y adoptada por éste como base filosófica de su contenido. Para Heidegger ambas ciencias son independientes, tesis que plantea dos formas de vida irreconciliables: o se piensa o se cree. Por su parte la metafísica ha convertido a Dios en un ente (*Seinende*), olvidando al ser (*Sein*). Su propuesta pasa por –superando la metafísica– encuadrar a Dios en el horizonte del ser, preparando así la pregunta por el Dios «divino».

Abstract: This article discusses the criticism that Heidegger makes of theology and metaphysics in the context of God, a context which is a constant feature in Heidegger's *Denkweg*. The mistake of theology is its connections with metaphysics, which was imported from Greece by Christianity and adopted by this religion as the base of its philosophical contents. Heidegger considers both sciences as independent, a thesis that poses a twofold way of live: either thinking or believing. On the other hand, metaphysics has turned God into a being (*Seinende*) and forgets the Being (*Sein*). Heidegger's proposal involves –going beyond metaphysics– placing God in the horizon of the Being, preparing in such a way the question of the God «divine».

1. Introducción

Siendo como es conocido universalmente Heidegger por «reinventar» la cuestión ontológica y llevarla a profundidades abisales, en lo que sigue queremos acercarnos a otro aspecto de su pensamiento, si bien íntimamente relacionado con la *Seinsfrage*. Se trata de la crítica que realiza a la teología y metafísica sobre un tema fundamental: la cuestión de Dios. Son muchos los intérpretes de Heidegger –entre ellos Pöggeler¹– los que opinan que el problema de Dios está en su *Denkweg* desde el inicio², aunque también abundan los que consideran que en su obra hay una «ignorancia de Dios».³ Ambas posiciones podrían justificarse desde la creación heideggeriana, aunque pensa-

¹ O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1993². Trad. F. Duque.

² M. Corvez habla de «nostalgia de Dios» en Heidegger. En este sentido se pregunta por la conocida declaración de Heidegger «Heidegger n'avait-il pas défini, un jour, toute son oeuvre comme une «attente de Dieu»?», «espera de Dios». M. Corvez, «La place de Dieu dans l'ontologie de Heidegger», en *Revue Thomiste*, Bruges, 1955, p. 385. En la misma línea, J. B. Lotz, «El problema de Dios en la Filosofía del ser de Martin Heidegger», en *Revista de Filosofía* (México), n° 56, 1986. Para Lotz los últimos escritos de Heidegger parecen posibilitar un encuentro con Dios. En efecto, el pensador católico no duda que Heidegger encontró a Dios. Tal vez (Lotz lo plantea como posibilidad) Heidegger actúe como los primeros cristianos, que hablaban de «los misterios cristianos» de una manera velada porque los hombres de su tiempo no estaban en disposición de entenderlos.

En el ámbito hispano, E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III*, Barcelona, Herder, 1990. N.A. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2002. M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1967, Pp. 193-211. Para Olasagasti «Heidegger como pensador es un buscador de Dios; no pretende haber llegado a ese «hablar de Dios»; está en camino hacia él» en la totalidad de su pensamiento, pero más en la cuestión de Dios, «que es lo último del camino.» J. Pelegrí, *El problema de Dios en el filosofar de Martin Heidegger*, Barcelona, Facultad de Teología, 1969. J.R. Sanabria, «Heidegger, peregrino de Dios», en *Revista de Filosofía*, (México), n° 56, 1986, Pp. 281-314 y «Solo un dios puede salvarnos todavía», n° 87, 1996, Pp. 409-437.

³ Entre ellos citaremos a Fabro, Lubac y Waelhens. Según Fabro, «en las obras de Heidegger ni se menciona el nombre de Dios», opinión que más tarde rectificaría refiriéndose al «agnosticismo abierto» de Heidegger, frente al «agnosticismo cerrado» de otros autores. Para Lubac, Heidegger rehúsa plantearse el problema de Dios. Citado por J. Pelegrí, *op. cit.*, p. 31. En cuanto a Waelhens, en *La filosofía de Martin Heidegger*, C.S.I.C., Madrid, 1952, p. 107, asegura que «no sabemos aún -e indudablemente no lo sabremos nunca- si para Heidegger este problema tiene sentido». Pensamos que tales juicios están desfasados respecto del *Denkweg* heideggeriano, sobre todo a partir de *Carta sobre el humanismo*, donde fija el sentido y el lugar de la pregunta por Dios.

mos que la tesis correcta es la primera. Según cuenta Gadamer⁴ la pregunta que impulsó a Heidegger indicándole el camino del pensar fue precisamente cómo se puede hablar de Dios sin rebajarlo a objeto de la ciencia, inscribiéndose con ello, a nuestro parecer, en la línea general de la fenomenología que entiende el señalamiento de lo divino como una «mostración» en lugar de una «demostración». El juicio gadameriano aclara algo los múltiples malentendidos y tópicos que hay acerca de la cuestión de Dios en Heidegger. El mismo, en *Carta sobre el humanismo* se defendió de las acusaciones de indiferentismo, de teísmo y de ateísmo de su pensamiento, dando con ello un giro al problema de Dios, entendido hasta ahora metafísicamente (en la acepción heideggeriana del término) y enmarcándolo en la *Seinsfrage*, en la cuestión del ser. En virtud de este giro, Dios, que para la metafísica clásica funcionaba como *theós* metafísico según Heidegger, pasa a formar parte de lo *Ereignis*, que es el modo definitivo como Heidegger piensa el ser⁵. El caso es que Dios y el ser no coinciden para Heidegger como atestigua la conocida frase de la *Carta* a J. Beaufret. «Pero el ser, ¿qué es el ser?. El ser «es» él mismo. Esto es lo que tiene que aprender a experimentar y a decir el pensar futuro. El «ser» no es ni Dios ni un fundamento del mundo».⁶ Y es que, «si el Dios permanece vivo o muerto no se decide por medio de la religiosidad de los hombres, ni, menos aún, por medio de las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Si Dios es Dios, acaece a partir de la constelación del Ser y en el interior de ella», nos dice también en *Die Technik und die Kehre*⁷.

Tenemos pues que para Heidegger Dios no es el ser pero que ha de darse en la constelación del ser, en su horizonte; vinculación pues entre ambas cuestiones. Es más, en su explicación intenta aclarar la necesidad de superar la metafísica, problema que en el *Denkweg* heideggeriano aglutina los «errores» acontecidos a lo largo de la historia de la civilización occidental. De modo que el tema de Dios no sólo está ligado a los problemas clásicos de Heidegger: olvido del ser, apatridad del hombre, cuestión del humanismo, diferencia ontológica, etc., sino que al tratarse de la última realidad, reúne en torno a sí el núcleo esencial del pensamiento heideggeriano. A pesar de ello no es un tema estrella en Heidegger. Brillan mucho más la cuestión de la diferencia ontológica, el concepto de *Ereignis*, etc., pero detrás de todos ellos está la cuestión de Dios, explícita o implícitamente.

Hemos dicho que Pöggeler es uno de los grandes conocedores de Heidegger que sí reconoce la presencia de nuestro tema en su andadura filosófica, señalando que la posición inicial varía según la evolución del pensamiento filosófico heideggeriano. Coincidimos con él en que pueden delimitarse los siguientes pasos en el desarrollo del problema. 1º. Un planteamiento metafísico inicial prontamente desechado ya antes de *Ser y tiempo*. 2º. Las tesis aportadas en la conferencia de 1927 *Phänomenologie und Theologie*. 3º. Su interpretación de la experiencia nietzscheana de la muerte de Dios. No obstante, a nuestro entender, estos tres pasos se resumen en la posición crítica que Heidegger va progresivamente adoptando ante dos ciencias clásicamente relacionadas: metafísica y teología, como esperamos mostrar.

⁴ La relevancia del tema en Heidegger podemos verificarla por el testimonio contrastado de dos discípulos suyos, Löwith y Gadamer. Por un lado tenemos el testimonio de Löwith de que alrededor de 1920 Heidegger se confesaba un teólogo cristiano. De esta época es la conocida frase dicha a Löwith «yo no soy ningún filósofo... Yo soy un teólogo cristiano». K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor Dis, S.A., 1992, p. 51. Por otro lado es Gadamer quien sostiene que Heidegger «no fue teólogo cristiano: sentía no tener autorización para hablar de Dios. Pero la pregunta que lo impulsó y que le indicó el camino del pensar fue qué debía ser hablar de Dios y que era inadmisibile hablar de él como la ciencia habla de sus objetos» (H.G. Gadamer, «Ser, espíritu, Dios» en *Diálogo Filosófico*, (Madrid), vol. 9 nº 2, 1993, p. 165), lo que relativiza la tesis de Heidegger como «teólogo», si bien es posible que no sean juicios sincrónicos. En todo caso muestran la importancia del tema.

⁵ Un análisis más completo sobre Heidegger se encuentra en nuestros estudios: *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Sevilla, Kronos, S.A. (Colección Mínima del CIV), 2002 y «La relación hombre-ser en el último Heidegger y los conceptos fundamentales que la explican» en *Thémata*, (Sevilla), nº 32, (2004), pp. 173-184.

⁶ M. Heidegger, «Brief über den Humanismus» in *Wegmarken*, Gesamtausgabe –en adelante GA–(Frankfurt, Klostermann, desde 1975) Bd. 9, p. 331. Ed. esp., *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 2000. Trad. H. Cortés y A. Leyte, p. 272.

⁷ M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Tubingén, Neske Pfullingen, 1962. Ed. esp., en *Anales del Seminario de Metafísica*, (Madrid), 1990, nº 24. Pp. 129-162. Trad. S. Mas Torres, p. 161

2. Planteamiento inicial.

Heidegger parte de un planteamiento metafísico que encuentra su culminación en el retorno a Dios como fundamento último, o sea, en una teología especulativa, aunque ciertamente estos planteamientos son rechazados muy pronto, en concreto en los cursos impartidos tras la primera guerra mundial, indicando, por ejemplo, en *Los fundamentos filosóficos de la mística medieval* que no sólo «hay que trazar una nítida línea de demarcaciones entre el problema de la teología y el de la religiosidad», sino que «a propósito de la teología hay que poner en consideración su constante dependencia de la filosofía y, en general, de la correspondiente consciencia teórica». Su juicio termina precisando que «hasta la fecha la teología no ha encontrado todavía una posición originaria básica correspondiente en orden teórico asumible como realmente acorde con la originariedad de su objeto».⁸ Tal reflexión muestra ya en 1918-19 un giro respecto del planteamiento inicial. En realidad estos años son cruciales en la vida de Heidegger, como muy bien muestra el historiador H. Ott en el capítulo «La controversia con la fe de los orígenes» (Pp. 51-141) de su biografía sobre Heidegger⁹. Ott ofrece una panorámica excelente para comprender los avatares vivenciales de Heidegger desde sus orígenes católicos hacia la posterior confesión protestante, calificando de centrales los años 1917 a 1920. Estos años —explica— suponen «el gran momento de giro en sus concepciones del mundo», transformación que no fue sólo confesional, sino que afectó a toda su visión del mundo, alejándole de la filosofía cristiana. En efecto, entre 1917-18 y bajo el influjo de la filosofía de Husserl, Heidegger comienza a dar un giro que iba a desembocar en una decisión de graves consecuencias, tal vez nunca superadas¹⁰: el abandono de la fe de sus orígenes. Consecuencia de ello es la conocida carta a Krebs del 9 de Enero de 1919, en la que manifiesta no poder permanecer en el *sistema* del catolicismo al que «considera un vínculo ajeno a la filosofía». Asimismo le informa que: «evidencias (*Einsichten*) de carácter epistemológico, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han convertido para mí en problemático e inaceptable el *sistema* del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica, ésta, ciertamente, en un nuevo sentido.¹¹» Este texto descubre la percepción que Heidegger tenía en 1919 sobre dos cuestiones decisivas para nuestro tema, ambas íntimamente vinculadas. En primer lugar, vemos que el rechazo se dirige contra un sistema de pensamiento —el que impera en el catolicismo, según Heidegger—, pero no contra el cristianismo, entendido —eso sí— desde la teología de Lutero. En segundo lugar, aparece una revelación temprana, la confesión de que empieza a ver la metafísica «en un nuevo sentido». La percepción que impera es —pues— la de un filósofo en revisión de su propio pensamiento que está empezando a separar dos ámbitos, por un lado la teología y la fe y por otro la filosofía.

La consecuencia definitiva del giro operado se muestra en *Ser y tiempo*, la primera gran obra del filósofo, que ya no está fundada en una teología especulativa sino que —al contrario— intenta expulsar de la filosofía los restos de teología cristiana.¹² Ahora bien, esto no implica negar el respecto del hombre para con Dios, sino crear el espacio para una teología renovada en el sentido de Lutero. Ese es el sentido del siguiente texto. «La *teología* busca una interpretación del ser del hombre relativamente a Dios lo más radical posible, sacada del sentido mismo de la fe y constantemente fiel a este sentido. Empieza lentamente a comprender de nuevo la idea de Lutero: que su sistema dogmático descansa sobre un 'fundamento' que no brotó de una primera cuestión de fe, y que sus conceptos no sólo no bastan para resolver los problemas teológicos, sino que los

⁸ M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Bd. 60. Ed. esp. *Estudios sobre mística medieval*, Madrid, Siruela, S.A., 1997, p. 222. La edición española corresponde parcialmente al volumen 60 de la GA. La alemana consta de tres cursos: los dos traducidos aquí, «Agustín y el neoplatonismo» (1921) y «Los fundamentos filosóficos de la mística medieval» (1918-19) y el curso del Wintersemester 1920-21 titulado «Einleitung in die Phänomenologie der Religion».

⁹ H. Ott, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1992.

¹⁰ Recordemos la carta a Jaspers del 1 de Julio de 1935, en la que confiesa a su amigo «Yo también tengo dos espinas clavadas: la controversia con la fe de los orígenes y el fracaso del rectorado, es decir tengo suficientes cosas de esas que habría que superar verdaderamente.» Citado por H. Ott, *Martin Heidegger...*, p. 48.

¹¹ H. Ott, «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger» en Navarro y Rodríguez (Comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p. 168.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA Bd. 2, § 44. Ed. esp. México, F.C.E., 1974⁵, p. 251.

encubren y desfiguran.¹³ Como vemos en 1927 –frente al juicio de 1918– Heidegger ya considera que la teología se está renovando. No obstante y a nivel filosófico, en el círculo de *Ser y tiempo* Heidegger mantiene un ateísmo metódico, hecho que no impide que la pregunta por Dios quede abierta. El mismo lo aclara en *De la esencia del fundamento*, cuando dice que «mediante la interpretación ontológica del Dasein en cuanto ser-en-el-mundo, no se toma ninguna decisión, ni positiva ni negativa, sobre un posible ser en relación con Dios. Es mediante la explicación de la trascendencia como se consigue finalmente *un concepto suficiente del Dasein*, ente en consideración al cual ahora ya se puede *preguntar* qué ocurre con la relación del Dasein con Dios desde el punto de vista ontológico.»¹⁴

3. Crítica a la Teología.

Un segundo paso importante en la evolución del problema es la conferencia también de 1927 *Phänomenologie und Theologie*¹⁵. En este escrito rechaza toda reducción del cristianismo de la teología de la fe a un principio universal del orden de una filosofía de la religión, a un *a priori* religioso¹⁶, o a un inmanente valor espiritual. A su juicio, la teología es una ciencia positiva cuyo positum o «ente que está ahí delante» como «tema de una objetivación y un cuestionamiento teórico¹⁷» es el cristianismo. Y dice Heidegger: «llamamos cristiana a la fe»; en consecuencia, la teología aparece como «ciencia positiva de la fe», y no como «conocimiento especulativo de Dios», ni tampoco expresa una «relación de Dios en general con el hombre en general y viceversa», es decir, una «ciencia de la religión», ni es una «ciencia de las vivencias» por cuyos análisis se debiera «llegar a descubrir a Dios en el hombre». Nada de eso es la teología para Heidegger. La teología es ciencia de la fe y la fe es «un modo de existencia del Dasein humano que (...) no madura por sí mismo *a partir* del Dasein *ni mediante él*, sino a partir (...) de lo creído», a saber «Cristo, el Dios crucificado». Dicho de otro modo, la teología es una ciencia positiva cuyo objeto es «la interpretación conceptual de la existencia cristiana», una existencia que *es* «creyente». Las implicaciones de estas tesis son evidentes y muy decisivas. De entrada se entiende que Dios es atestiguado por la fe en Cristo crucificado, según la historicidad misma de Este, por lo que se elimina que la fe sea universalmente inteligible y que esté fundada en un principio universal. Este tipo de revelación es un *positum*, algo propuesto que hay que aceptar. Desde el pensar se puede corresponder a este *positum* mediante un preguntar siempre abierto, pero el pensar mismo en tanto ontología es previo e independiente de la teología. Previo, porque al remitir la teología a la cualidad de lo que es cristiano o *cristianidad*, entendida como una forma

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA Bd. 2, p. 13-14. Ed. esp., p. 19-20.

¹⁴ M. Heidegger, «Vom Wesen des Grundes» in *Wegmarken*, GA Bd. 9, p. 159, nota 56. Ed. esp., p. 137, nota 88. Mas tarde en *Carta sobre el humanismo* (GA Bd. 9, p. 351. Ed. esp., p. 287) retoma este texto para explicar que la tesis defendida no implica ni ateísmo ni indiferentismo.

¹⁵ Esta conferencia fue elaborada en estrecha colaboración con el teólogo Bultmann, apreciándose en ella formulaciones similares a las lecciones de Bultmann de esa época. Sobre la formación teológica de Heidegger, la relación filosofía-teología, así como las influencias de su pensamiento en la teología contemporánea desde una perspectiva filosófica, véase: M. Berciano, «Influjos de la filosofía de Heidegger en la teología reciente: R. Bultmann, P. Tillich, K. Rahner», en *Burgense*, (Burgos), n° 17/2, 1976, Pp. 445-473. H. Birault, «Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal», en M. Haar, *Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne, 1983. M. Cabada, «Ser y Dios, entre Filosofía y Teología en Heidegger y Siewerth», en *Pensamiento*, (Madrid), vol. 47 n° 185, 1991. E. Colomer, «Historia y evolución del problema de Dios en la teología protestante», en *Convicción de fe y crítica racional*, (Salamanca), 1973. O. Pöggeler, «El paso fugaz del último Dios. La teología en los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger», en Navarro y Rodríguez (Comp.), *Heidegger o el final de la filosofía*, citado.

¹⁶ El *a priori* religioso interesaba profundamente a Heidegger, influenciado por Schleiermacher. En el verano de 1917 meditó largamente el segundo discurso del teólogo protestante sobre la religión que, como se sabe, se vuelve contra el sistematismo del pensamiento teológico y moral estableciendo una distinción entre religión y filosofía, llegando a considerar que la esencia de la religión no es ni pensar ni actuar, es: «una pura contemplación del universo, la comunicación del sentimiento de lo infinito». Citado por H. Ott, *Martin Heidegger...*, p. 124. Las reflexiones de Heidegger sobre Schleiermacher y el *a priori* religioso, así como otros temas de contenido religioso han sido recogidos en el ya citado *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA Bd. 60.

¹⁷ M. Heidegger, «Phänomenologie und Theologie» in *Wegmarken*. GA Bd. 9, p. 49 ss. Ed. esp., p. 53 ss.

de vida o de existencia, es decir, como una posibilidad de ser del *Dasein*, se la coloca en dependencia de la ontología fundamental, que queda a un nivel más originario. En este sentido la fe y el pensar son absolutamente independientes, «la fe no necesita de la filosofía» pero en tanto que «ciencia positiva de la fe» sí depende de la filosofía ya que toda explicación óptica se mueve bajo un fundamento ontológico. Por su parte la filosofía es plenamente autónoma e independiente; metódicamente puede decirse que es a-tea, no porque niegue a Dios sino por renunciar a ocuparse de algo que sólo se descubre por la fe.

Si nos fijamos aquí se plantean dos formas de vida irreconciliables. La forma de existencia de la fe remite al hombre a Dios, mientras que la forma de existencia de la filosofía es el libre preguntar por sí mismo. De ello da muestra el siguiente texto de 1951.¹⁸ «El ser y Dios no son idénticos. Jamás intentaría pensar la esencia de Dios por medio del ser. Acaso algunos saben que provengo de la teología, que le he conservado un viejo amor y que entiendo de ella un poco. Si escribiera todavía una teología, cosa que a veces he estado tentado de hacer, la palabra «ser» no figuraría allí. La fe no tiene ninguna necesidad del pensamiento del ser. En caso contrario ha dejado de ser fe.» Asimismo, en *Phänomenologie und Theologie* encontramos la tesis no desmentida posteriormente, que indica que la teología es ciencia categorial de un determinado ente y la filosofía es ciencia trascendental del pensar. Entre ellas no puede haber vínculo alguno: o se piensa o se cree. Para Heidegger el pensar teológico se basa en una «credulidad» (*Gläubigkeit*), mientras que la filosofía es el libre preguntar. Por tanto a pesar del mutuo reconocimiento, en realidad se eliminan los intentos mediadores, lo que trae que –bajo la capa de respeto para la fe y la teología– las convierta en irrelevantes para el pensamiento. Esta es –a nuestro parecer– la tesis fundamental, tesis que no impide el reconocimiento para la teología, pero que muestra claramente una posición subyacente esencial: la consideración de que sea «irrelevante» para el pensamiento. Tal posición impide un diálogo entre ambas ciencias, circunstancia que trae consecuencias definitivas en el tema que tratamos.

Heidegger vuelve sobre la condición de irrelevancia de la teología para el pensar en muchos lugares de su obra, por ejemplo en *Introducción a la metafísica*.¹⁹ Allí se dice: «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, cuanto no es Dios mismo, ha sido creado por Él. Dios mismo ‘es’, entendido como Creador increado. Quien esté 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 ese paso. Sólo podrá actuar ‘como si’...»²⁰

En resumen, el error de la teología es su vinculación con la metafísica importada por el cristianismo desde Grecia y adoptada por éste como base filosófica de su contenido. Como hemos visto, la intención de Heidegger desde *Ser y tiempo* es que la teología fundamente sus tesis desde la fe y no desde un fundamento que no brotó de ella (ontoteología). La metafísica tradicional impide a la teología ser lo que debiera: una explicación de la experiencia fáctica de la vida innata en la primitiva vivencia cristiana, pero, claro está, al margen de la filosofía. El mismo, cuando formula las tesis existenciales de *Ser y tiempo* tiene como modelo esa experiencia cristiana originaria de la vida, que no solo vive en el tiempo sino que vive el tiempo²¹, pero –frente a lo que «debe»

¹⁸ Citado por E. Colomer, *op. cit.*, p. 623.

¹⁹ Según Ott esta obra está escrita en clara controversia con el cristianismo y en concreto contra el libro del teólogo Haecker *¿Qué es el hombre?* El pensamiento de Haecker era clasificable como un «humanismo cristiano». Hablaba de Dios sin referirse al Dios que aún puede salvarnos heideggeriano ni tenía que ver con el Führer celebrado por Heidegger en la época del rectorado. Haecker hablaba del Dios de la antigua y nueva alianza, del Dios del Génesis. Cfr. H. Ott, *Martin Heidegger...*, p. 284-297.

²⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA Bd. 40, p. 8-9. Ed. esp. Buenos Aires, Ed. Nova, 1977⁴. Trad. E. Estiú, p. 45. Ed. esp. Barcelona, Ed. Gedisa, S.A., 1999³ reimp. Trad. A. Ackermann, p. 16. En esta obra afirma también que «una ‘filosofía cristiana’ equivale a ‘hierro de madera’ y es un equívoco.» Ed. esp. Editorial Nova, p. 46; Editorial Gedisa, S.A., p. 17.

²¹ Tal vivencia del tiempo se analiza en *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (GA Bd. 60). Allí Heidegger se remite a las Epístolas de San Pablo donde encuentra un dato originario en la vivencia del tiempo de los primeros cristianos volcados hacia el instante decisivo de la segunda venida de Cristo. La actitud cristiana ante el tiempo no tiene un carácter cronológico sino kairológico. El *kairós* (el instante

hacer la teología—él aplica esa experiencia religiosa filosóficamente, vaciándola de toda explicación teológica, paganizando—podríamos decir—la experiencia primitiva cristiana, incorporándola a su particular estructura de pensamiento.²² En este sentido Heidegger «juega» con la ventaja de operar con conceptos tomados de vivencias religiosas de un pensamiento de trascendencia, que evocan en el hombre occidental un sentido superior, plus que usa para expresar «originariamente» la estructura de vivencias de inmanencia.

Por último, diremos que en 1953 expuso drásticamente la diferencia entre fe y pensamiento, tal como mostramos seguidamente. «En el interior del pensamiento no acontece nada que pueda preparar o contribuir a determinar lo que llega con la fe y la gracia. Si la fe me interpelara de este modo, yo cerraría mi taller. Sin duda, en el interior de la fe se continúa pensando, pero el pensamiento como tal no tiene allí nada que hacer. La filosofía se ocupa únicamente de un pensamiento que el hombre puede producir por sus propios medios: allí donde el hombre es interpelado por la revelación, aquel pensamiento se para... La experiencia cristiana es algo tan radicalmente diferente que no precisa entrar en concurrencia con la filosofía. Cuando la teología mantiene que la filosofía es «locura», el carácter misterioso de la revelación está mejor preservado. Por esta razón, los dos caminos se separan al nivel de la decisión última.²³» Con estas palabras—pronunciadas ya en plena madurez—queda definitivamente fijada su posición sobre la teología, eliminada del discurso filosófico y recluida a su propio ámbito.

4. Relación entre metafísica y «muerte de Dios».

El tercer hito está en la interpretación realizada de la experiencia nietzscheana de la «muerte de Dios²⁴», decisiva para Heidegger. Pöggeler confirma lo que ya sabemos por otros intérpretes, esto es, que para Heidegger no es Dios mismo quien está muerto, sino el Dios experimentado en la historia acontecida occidental, determinada por la metafísica. Para ello cita los *Aufzeichnungen aus der Werkstatt (Apuntes del taller)* de Heidegger en el que se dice lo siguiente: «No olvidemos tan pronto la palabra de Nietzsche (WW, XIII, 75) del año 1886: 'La refutación de Dios: propiamente dicho, sólo el dios moral es refutado'. Esta palabra le dice al pensar meditativo: aunque el dios pensado como valor sea el valor más grande, no es Dios alguno. Luego Dios no está muerto. Pues su deidad vive. Y si la deidad, entendida como lo esenciante, recibe su proveniencia de la verdad del ser, y éste, entendido como inicio que acaece de forma propicia 'es' otra cosa que el fundamento y causa del ente, la deidad está entonces más cerca del pensar que de la fe.²⁵» Este texto sintetiza oportunamente dos cuestiones. En primer lugar expresa la permanencia del problema de Dios en Heidegger, vinculado precisamente con el pensar (*Denken*), no con la metafísica, como dijimos al comienzo.

de la salvación) pone ante la decisión. Por tanto la fe cristiana experimenta, según Heidegger, la vida en su facticidad e historicidad. Vive no sólo *en* el tiempo sino vive *el* tiempo. En este contexto, el tiempo calculable fracasa ante la experiencia cristiana originaria. Posteriormente en San Agustín encuentra una orientación a la vida fáctica pero también otra dimensión que se expresa en la *fruitio Dei* pensada a partir del platonismo, tema que se analiza en «Agustín y el neoplatonismo». En ella Heidegger ve un «quietismo» que estropea la experiencia fáctica del cristianismo primitivo. Este quietismo ya sería una muestra del pensar metafísico que desde Platón piensa el ser como «ser presente» y olvida la temporalidad en que se cumplimenta la vida fáctica, es decir el hecho de que acontece históricamente. En este sentido Heidegger encuentra en las tesis agustinianas de la *vita beata*, de la vida feliz expresada en la sentencia *gaudium de veritate*, amor de la verdad, la irrupción de la filosofía griega. A partir de ahí surge el peligro de la onto-teo-logía, la pérdida de esa experiencia originaria del tiempo que afecta a teología y a filosofía, proyectando la sombra del olvido del ser.

²² H. Birault define la empresa heideggeriana como una «teología fundamental», es decir, una teología a medida del pensamiento del ser de Heidegger y que implica una destrucción de la teología cristiana al igual que de la metafísica. H. Birault, «De l'être, du Divin et des dieux chez Heidegger», en *L'existence de Dieu*, Tournai-Paris, 1960.

²³ Citado por E. Colomer en, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III*, p. 630-631.

²⁴ En la interpretación de Heidegger, la frase de Nietzsche «Dios ha muerto» quiere decir que el mundo inteligible ha perdido su fuerza, que la metafísica como interpretación platonizante de la realidad en dos mundos (inteligible y sensible), se acaba. En esta situación estamos ante una ausencia de lo fundamental, del mundo inteligible, es decir, estamos ante la nada, estamos en pleno «nihilismo». Esto es lo que ha propiciado la metafísica al olvidar el ser y detenerse sólo en el ente, de modo que para Heidegger el nihilismo es el movimiento fundamental de la historia de Occidente.

²⁵ O. Pöggeler, *El camino del pensar...*, p. 314.

En segundo lugar, pese a la crítica nietzscheana tanto a la metafísica como al cristianismo e incluso partiendo de ella misma es evidente que si Heidegger puede plantear la cuestión de Dios se debe a que, según su experiencia, no es la deidad de Dios lo refutado, sino solamente la esencia de Dios, pensada metafísicamente. Por tanto, el esquema es similar al utilizado en la cuestión del ser: también ahora intenta llegar a mayor originariedad que la alcanzada por la metafísica, pero su pregunta filosófica –no religiosa– está hecha desde la ontología, esto es, en la remisión al ser. Sabemos que la metafísica moderna es –para Heidegger– una metafísica de la subjetividad. Consecuencia de ella es la «muerte de Dios» anunciada por Nietzsche. Ella es también la que genera la esencia de la técnica, al ser ésta un modo de desocultar el ser, el modo óptico de la modernidad. Desde esta perspectiva hay que comprender también la crítica religiosa de Heidegger, la crítica al dios de los filósofos, por lo que podemos decir que la crítica a la metafísica es al mismo tiempo denuncia de la religión, de la teología y del mismo cristianismo, a partir de la fusión de éste con el espíritu griego.

La problemática descrita converge en el debate sobre el humanismo suscitado en Europa en el periodo entreguerras (años 20 en Alemania y posteriormente en Francia, ya en los años 40 y 50). Heidegger entra en él de forma rotunda para cuestionar la interpretación de la esencia del hombre basada en el humanismo en sentido metafísico²⁶, que es a su juicio un modo moderno de comprender al hombre que surge cuando «el mundo se convierte en imagen». Desde esta cosmovisión el humanismo se le presenta como «aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre²⁷». Semejante definición muestra algo que Heidegger denuncia continuamente²⁸, a saber, la manipulación del ente realizada por el hombre moderno, el hecho de que convirtiera a «las cosas» en *objetos* para –que tienen que rendir cuentas ante– un *sujeto*. La manipulabilidad moderna alcanza incluso a Dios²⁹, circunstancia que le hace ver que el Dios metafísico no es el Dios divino –siempre indisponible– sino un Dios que podríamos llamar «categorial». En definitiva, Heidegger ve relación entre el humanismo moderno –realmente olvido del ser– y el eclipse de Dios –ausencia de lo sagrado, el mal de nuestro tiempo–, según la conocida secuencia de *Carta sobre el humanismo* «Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado (...) la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra «dios». ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre (...) si el dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada (...) si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo (*Heil*). Tal vez sea éste el único mal (*Unheil*)». ³⁰ Conocemos su diagnóstico de nuestra época como la de los dioses huidos y el olvido del ser. Es lo que llama en «La época de la imagen del mundo» «desdivinización o pérdida de dioses» (*Entgötterung*), uno de los cinco fenómenos esenciales de la edad moderna, desdivinización que se consuma en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, una «teología de lo absoluto». Allí, sentencia, «muere lo absoluto. Dios ha muerto. Esto quiere decirlo todo menos que no hay ningún dios.» Para Heidegger tanto la obra citada como la *Ciencia de*

²⁶ Heidegger rechaza las tesis sartreanas del humanismo ateo y del clásico, romano y cristiano: ambos son interpretaciones metafísicas de la esencia del hombre, como se muestra en *Carta sobre el Humanismo*, donde opone la interpretación metafísico-humanista de la esencia del hombre como *homo animalis* a la obtenida desde la apertura al ser, como *homo humanus*. Así lo indica al decir que «pensar la verdad del ser significa también pensar la humanitas del homo humanus. Lo que hay que hacer es poner la humanitas al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico.» M. Heidegger, *op. cit.*, GA Bd. 9, p. 352. Ed. esp. p. 288. La respuesta de Heidegger a la controversia del humanismo, lograda progresivamente, es la esencia del hombre como ex-sistencia (*Dasein*) y como pensar, en «mutua pertenencia» con el ser. Un análisis de este tema aparece en nuestro artículo «La relación hombre-ser en el último Heidegger y los conceptos fundamentales que la explican» citado

²⁷ M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes» in *Holzwege*, GA Bd. 5, p. 93. Ed. esp., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, S.A., 1997^{2 reimp.}. Trad. H. Cortés y A. Leyte, p. 91.

²⁸ Véase *La proposición del fundamento*.

²⁹ M. Olasagasti, «Crisis del humanismo y apertura a Dios según Heidegger», en *Convicción de fe y crítica racional*, (Salamanca), 1973, p. 323.

³⁰ M. Heidegger, «Brief über...», GA Bd. 9, p. 351-352. Ed. esp., p. 287.

la lógica que es «la ciencia de eso absoluto que se hace presente junto a sí en el inicio en su saberse como concepto absoluto», son «mundanas» y por tanto no divinas. La razón de ello está no en que «secularice la teología cristiana y eclesiástica, sino porque pertenece a la esencia de la ontología»³¹. Con estas palabras desoculta el carácter intramundano, no divino del Dios de la metafísica. En consecuencia, no relaciona la «pérdida de dioses» con un ateísmo sino, por un lado, con una posición metafísica-teológica, a saber, la cuestión de que la imagen del mundo se cristianiza cuando el fundamento de éste se pone en lo incondicionado, en lo absoluto, y por otro lado, con el hecho de que el cristianismo «transforma» su «cristianidad» en una «visión del mundo», adaptándose a los tiempos modernos.³² La causa de la desdivinización no es pues la esencia del cristianismo sino su «deformación», es decir, su versión metafísica. El cristianismo (*Christentum*) es la deformación de la cristianía (*Christlichkeit*), es decir, de la experiencia cristiana original. Por tanto, para Heidegger la metafísica está en el origen tanto del olvido del ser como de la desdivinización.

La fijación definitiva de la crítica a la metafísica —en relación con nuestro tema— aparece en «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica». En ella señala que la metafísica es al mismo tiempo y unitariamente, ontología (ciencia del ser) pues pregunta por lo más general y primero y, teología (ciencia de Dios) pues pregunta por lo más elevado y último. Desde ambas perspectivas lo hace en remisión a fundamento (logos). De esta posición dice lo siguiente: «La metafísica es teología, esto es, un discurso sobre Dios, porque el Dios entra en la filosofía. De este modo, la pregunta acerca del carácter onto-teo-lógico de la metafísica, se precisa en esta nueva pregunta: ¿Cómo entra el Dios en la filosofía, no sólo en la moderna, sino en la filosofía como tal?»³³ Con esta pregunta Heidegger conduce la crítica al dios metafísico-moral a profundidades enteramente nuevas. Su respuesta se efectúa desde la esencia de metafísica mediante el concepto no metafísico de «diferencia decisiva» o «resolución», (*der Austrag*), un concepto que tiene la virtualidad de mantener a la vista la diferencia entre ser y ente, no de ocultarla como —según Heidegger— hiciera la metafísica, explicando además de modo esencial la comprensión metafísica del ser como fundamento. En efecto, para Heidegger este concepto «hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene al Dios en la filosofía.»³⁴ En este texto vemos condensados sus dos motivos principales. Por una parte, el olvido del ser —entendido por la metafísica como fundamento del ente— fundado a su vez por el ente supremo. Por otra parte, la explicación de la ontificación de Dios, ya que en cuanto fundamento último y valor supremo, Dios le es necesario al pensar metafísico pero entonces, «deja justamente de ser experienciado en su propia esencia». El pensar encuentra camino a la esencia de Dios cuando —en una torsión de la metafísica— consigue alcanzar la esencia inicial de la verdad. Abandonando el dios metafísico, el pensar queda libre para el «Dios divino».³⁵ Es el sentido del conocidísimo texto que dice: «Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios. En consecuencia, tal vez el pensar

³¹ M. Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung» in *Holzwege*. GA Bd. 5, p. 202-3. Ed. esp., p. 184-5.

³² M. Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes» GA Bd. 5, p. 76. Ed. esp., p. 76.

³³ M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik» in *Identität und Differenz*, Ed. esp. bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1990^{eimp.}. Trad. E. Cortés y A. Leyte, p. 123.

³⁴ M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung...» Ed. esp. bil., p. 153. En *La experiencia trascendental* (Madrid, Editorial Católica, S.A., 1982), p. 241. Lotz se hace eco de que para Heidegger el nombre de Dios «en la filosofía» es la *Causa sui*, de la que no puede salir nada en el orden de la religión. En este sentido explica (p. 67 ss.) que para esclarecer esta problemática haría falta liberar a la metafísica de su «extravío racionalista» ya que del racionalismo, concretamente de Spinoza, procede la definición de Dios como *Causa sui*, lo que no invalida a su juicio la metafísica sino en todo caso, la reducción racionalista. Lotz, como Heidegger, rechaza esta definición de Dios mostrando que la fórmula *Causa sui* «es si se toma estrictamente en relación con la causa eficiente una *contradictio in adiecto*. Sólo tiene sentido en relación con la causa final, pero incluso así es inaplicable a la falta de origen en cuanto referida a Dios. De la causa ha de distinguirse el fundamento; Dios puede decirse con razón que es el fundamento de sí mismo, fundamento que consiste en el *ens-a-se* y plenamente, sólo en el *Esse subsistens*».

³⁵ El teólogo Rahner, discípulo de Heidegger, vio en ello una gran conquista y la explicación de la «importancia fascinante para el teólogo católico que considera que Dios es y será siempre el misterio inefable.» Citado por E. Colomer, *op. cit.*, p. 633.

sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir.³⁶ No obstante, dado que caracterizar al Dios divino le resulta hoy por hoy imposible, prefiere «callar sobre Dios». Por ello dice: «Hoy en día, el que (...) haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios. (...) Y no debido a algún tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún *impensada* de la esencia de la metafísica».³⁷ En efecto, el dios de la filosofía, que deviene *Causa sui*, significa la muerte de lo religioso, lo que no indica negación de Dios sino negación de la «negación» de lo divino implícita en el dios metafísico. En este sentido, ese callarse «abre» hacia una verdad más profunda, hacia el «Dios más verdadero» y expresa algo muy propio de Heidegger: la actitud de silencio ante el misterio. La metafísica no sale del ente y por eso no alcanza al Dios divino, que hay que encontrar a la luz del ser. De ahí que la teología cristiana tradicional, lo mismo que la metafísica, sea una vía cerrada para su intento de alcanzar una idea más divina de Dios. Por eso prefiere callar, pero ello no significa una postura atea o agnóstica.³⁸ Lotz explica el sentido del «callar» de *Identidad y Diferencia* diciendo que Heidegger habla «del ser, en el cual está Dios silencioso, pero, al mismo tiempo, extiende ante los hombres el camino del ser, por medio del cual *prepara* su vuelta a Dios.»³⁹

Resumiendo, diremos que la objeción que Heidegger pone ante Dios como fundamento metafísico, como *theós*, es que es un «en sí», un ente. Un super-ente, pero ente al fin y como tal incluido en el ser. Es sabido que desde el pensamiento —que es la dimensión heideggeriana— no hay nada más allá de *das Ereignis*, por eso prefiere callar sobre Dios, y también por ello, tal vez el pensar que va de la metafísica a la esencia de la metafísica, es decir, el pensar que lleva a cabo el «paso atrás» (*Schritt zurück*) (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*) o el «salto» en el pensar (*Sprung*) (*Der Satz der Identität y Der Satz vom Grund*), —ese pensar, decimos— sea más libre que el pensar meramente calculador. Ambos, el «salto» y el «paso atrás» llevan al hombre «allí, a donde estamos ya admitidos: la pertenencia al ser»⁴⁰, a lo *Ereignis* del ser. Desde ese ámbito se podrá plantear la pregunta por el Dios divino.

Actualmente la pregunta sobre Dios es impensable para Heidegger, pues el hombre no ha correspondido aún a la interpelación del ser que habla en la esencia de la técnica, según la secuencia establecida en *Carta sobre el humanismo*, que hemos visto. El «hombre loco» del Zarathustra nietzscheano representaría entonces el hombre de nuestro tiempo. Un hombre ido, salido del modelo anterior a la tematización nietzscheana, pero todavía encarnado en la región metafísica. El loco no es para Heidegger un vulgar ateo sino un buscador de Dios, pero aún no ha encontrado una vía que le lleve a El, dado que el camino del eterno retorno no es un nuevo comienzo sino una consumación: la de la metafísica. Por ello el «hombre loco» sigue a la intemperie buscando a Dios. Este es el signo de nuestra época, el tiempo indigente, la noche de la que se habla en «¿Y para qué poetas?», obra en la que Heidegger se refiere a la pérdida de dioses con la expresión hólderliniana «falta de dios» (*Fehl Gottes*).⁴¹ En este contexto, «falta de dios» significa «que ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella.» Este problema no viene solo ya que «no sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad».⁴² Heidegger llama a semejante oscuridad «la noche del mundo». Tiempo de penuria. A su

³⁶ M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung...» Ed. esp. bil., p. 153.

³⁷ M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung...» Ed. esp. bil., p. 121.

³⁸ Según Olasagasti, puede parecer que Heidegger sostenga una actitud negativa ante Dios por el doble no del *ya no* de la idea metafísica de Dios y el *todavía no* de un nuevo decir sobre Dios. Sin embargo, esta impresión es engañosa; indica «un gesto de insatisfacción ante esa concreta interpretación de Dios y la aspiración a un Dios «más divino» (*ein göttlicherer Gott*)». M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, p. 194.

³⁹ J. B. Lotz, «El problema de Dios en la Filosofía del ser de Martin Heidegger», p. 240.

⁴⁰ M. Heidegger, «Der Satz der Identität» in *Identität und Differenz*. Ed. esp. bil., p. 79.

⁴¹ Esta denominación aparece en la estrofa IV del poema *Vocación del poeta*, «so lange, bis Gottes Fehl hilft», analizado por Heidegger en «Heimkunft, An die Verwandten» in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA Bd. 4, p. 28. Ed. esp., Barcelona, Ariel, S.A., 1983. Trad. J. M. Valverde, p. 49.

⁴² M. Heidegger, «Wozu Dichter?», GA Bd. 5, p. 269-271. Ed. esp. p. 241-244.

entender estamos en lo más profundo de la noche, un tiempo indigente que ni siquiera experimenta su propia carencia; el hombre está ante el abismo sin darse cuenta. Por ello podemos decir con Olasagasti que «falta Dios, pero no se le echa en falta» ya que tal falta está disimulada con la «prepotencia de la voluntad de poder».⁴³ En realidad, vivimos en un tiempo donde los hombres han tomado el ruido de sus máquinas por la voz de Dios⁴⁴, nos dice en *Der Feldweg*, un juicio quizás demasiado certero y que invita a la reflexión.

Las consideraciones precedentes parecen indicar que Heidegger esté realmente abriendo un camino nuevo o un tiempo nuevo acerca de la cuestión de Dios, desde el pensamiento, inspirado en gran medida por Hölderlin, porque él toma conciencia del grito del loco y de la «falta de Dios», del Dios divino –se entiende– no del dios metafísico periclitado hacia tiempo. Esta toma de conciencia es positiva pues saber que falta Dios ya es algo, «ayuda», hace que el hombre pueda iniciar el recorrido del sendero del ser anunciado en la secuencia de *Carta sobre el humanismo*. Allí se decía que «tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo (*Heil*). Tal vez sea éste el único mal (*Unheil*)».⁴⁵ Si el hombre toma conciencia de que falta Dios, ya se estaría abriendo a esa dimensión, lo que indicaría al mismo tiempo que ya estaría en el camino hacia el ser, primer paso para plantear la pregunta por Dios.

5. Conclusión.

Por todo lo visto consideramos que la crítica heideggeriana a la metafísica –en el tema que nos ocupa– es una reflexión de largo alcance que desvela en gran medida la actual situación del hombre respecto a Dios. Valoramos altamente el intento heideggeriano de despojar a Dios de toda cosificación. Ahora bien, que la metafísica (globalmente entendida) haya –realmente– olvidado al ser, manipulado a Dios y sea responsable del mal de nuestro tiempo es cuestión distinta, que no podemos tratar aquí, aunque no estamos de acuerdo con los juicios globales de Heidegger. Sí pensamos que tal olvido se ha podido dar en una filosofía de cuño racionalista-esencialista, pero no en su conjunto. Menos certera nos parece la distinción entre teología y filosofía o entre dos formas de existencia: la del filósofo y la del creyente. Desde luego es evidente que Heidegger permanece fiel a la contraposición luterana, y en general protestante, revalorizada en su época por la teología dialéctica de Karl Barth, entre fe y razón, entre teología y filosofía, entre el saber que viene de la revelación y la búsqueda de la teología natural. Para él no hay convergencia entre el teísmo filosófico tradicional y la experiencia religiosa. Por ello su tajante distinción entre metafísica y teología invita a preguntarse si tal vez sería adecuado hablar de que Heidegger establezca un cierto «reparto de papeles» entre ambas ciencias, cada una en su propio ámbito, y que entre las dos totalizaran la aproximación al sentido de lo real. Para nosotros así sucede en Heidegger. Lo que no tenemos nada claro es la validez de la distinción misma, planteada con inapelable dureza, pues en cierto modo nos parece una abstracción. Tal vez pudiera ser realizable a nivel de teología y filosofía entendidas estrictamente como ciencias –independientemente de la crítica que semejante elaboración pudiera merecer, y que de hecho ha merecido, pues ha sido contestada por algunos de sus propios discípulos, por ejemplo Müller, –, pero ¿es realizable para el hombre?, o dicho de otra forma: ¿Es cierta su tesis de que «o se piensa o se cree»? ¿Sólo se puede existir bajo una de las dos banderas? Y por último ¿Intentar existir de tal modo no provocaría un hombre dividido? En todo caso, Heidegger siempre invita a seguir pensando.

* * *

M^º del Águila Sola
aguilasolad@us.es

⁴³ M. Olasagasti, «Crisis...», p. 324.

⁴⁴ M. Heidegger, «Der Feldweg», in *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA Bd. 13, p. 89. Ed. esp. en *Diálogo filosófico*, (Madrid), II, 1987. Pp. 132-138. Trad. (ed. Frankfurt, Klostermann, 1978⁶), F. Pino.

⁴⁵ M. Heidegger, «Brief über...», GA Bd. 9, p. 351-352. Ed. esp., p. 287.