

## CRÍTICA AL SUJETO MODERNO DESDE HEIDEGGER Y APERTURA AL PROBLEMA DE DIOS

### CRITIQUE OF THE MODERN SUBJECT FROM HEIDEGGER AND OPENING UP TO THE PROBLEM OF GOD

**Diego Marulanda Díaz<sup>1</sup>**

Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín-Colombia

#### Resumen

En este trabajo se presenta la crítica que realiza Heidegger al sujeto moderno, basándose en tres textos (*Ser y tiempo*, *Carta sobre el humanismo* y *Tiempo y ser*), y en su lugar plantea una visión del hombre desde las categorías de ‘apertura’, ‘manifestación’ y el ‘darse del ser’ para concluir con una posible interpretación teológica heideggeriana que permite una nueva visión antropológica de tipo no esencialista.

**Palabras clave:** Heidegger, sujeto moderno, antropología filosófica, antropología teológica, ser.

#### Abstract

In this work one presents the critique that Heidegger realizes to the modern subject, based on three texts (*Being and Time*, *Letter on Humanism*, and *Time and Being*), and in his place it raises a vision of the man from the categories of ‘openness’, ‘manifestation’ and ‘to be given of the being’ to conclude with a possible theological interpretation of Heidegger’s theological vision that allows a new anthropological vision of non essentialist type.

**Keywords:** Heidegger, modern subject, philosophical anthropology, theological anthropology, being.

<sup>1</sup> Diego Alonso Marulanda es Magister en Teología de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, doctorando en Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. Actualmente es Decano de la Facultad de Teología de la misma Universidad. Correo electrónico: [diego.marulanda@upb.edu.co](mailto:diego.marulanda@upb.edu.co)

## 1. Un acercamiento a la antropología heideggeriana: crítica al sujeto moderno

Para Heidegger, el hombre sólo se puede 'decir' desde la verdad del Ser. La verdad es aquello que se da. El hombre es, en tanto 'apertura' a este darse del Ser. Dicha apertura al ser es constitutiva a la realidad 'Ek-stática'- 'horizónica' del hombre; que de suyo, no es reducible a 'esencia' ni definible su existencia.

El hombre sólo se comprende dentro del 'darse' del ser (*'es gibt'*). Esta categoría ontológica es también una categoría ética y teológica desde donde vale la pena establecer una línea crítica con las antropologías modernas caracterizadas por su estado blindado ante la 'donación'. El autor concibe al hombre como aquel que *recibe* y *acoge* la donación dada por el Ser. Esta donación determina su ser ontológico. Su *esencia* permanece abierta, está "fuera", y por ello el hombre no se puede definir como algo acabado. El 'pensamiento' no alcanza a tocar los límites de la esencia del hombre, y la técnica, desplazando al 'pensamiento', ha hecho que el hombre se olvide del Ser. Este es el ángulo crítico desde donde Heidegger asume su posición frente a la Modernidad.

Heidegger es un gran observador del contexto en el que vive, y constata que el hombre de su época vive en una situación de desplazamiento, en tanto que ha perdido su 'patria', y no sabe habitar el 'mundo', porque la 'técnica' ha ocupado el lugar del Ser. La Modernidad se caracteriza por elaborar una concepción técnica del mundo y del hombre. El 'pensamiento' ha sido desplazado por la técnica. Razón por la cual, el hombre no se interesa por conocer su 'inicio' ni mucho menos la historia de su destino.

El hombre moderno difícilmente se encuentra en lo conforme a esencia, porque, en otro respecto, conoce demasiadas cosas e incluso cree que lo conoce todo. Para él, todo lo anterior es cosa pasada, algo que puede ser aclarado a conveniencia por lo posterior y propio. Como lo anterior no es experimentado en tanto que lo inicial de la historia acontecida, no tiene aquí poder alguno de decisión. Pero el inicio, en tanto que inicio, sólo es experienciable allí donde nosotros mismos pensamos inicialmente, en conformidad con la esencia. Este inicio no es lo pasado, sino que, al

haber decidido previamente todo lo por venir, es siempre lo adveniente; así es como tenemos que pararnos a pensar el inicio<sup>2</sup>.

En esta misma línea afirma el autor: “la técnica es un destino, en la historia del ser, de la verdad del ser que reposa en el olvido”<sup>3</sup>. El hombre moderno no sabe ni sobre su origen ni sobre su destino, por haberse encerrado en su concepción técnica del mundo y de sí mismo. “Lo que propiamente aleja al hombre moderno del inicio de su historia acontecida no es, ni única ni primeramente, el ‘lenguaje’, que ciertamente es otro, sino el modo transformado de la interpretación del mundo y el emplazamiento fundamental en medio del ente. El emplazamiento fundamental de la modernidad es lo ‘técnico’”<sup>4</sup>.

Continúa Heidegger su crítica a la modernidad afirmando que “eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta [...] es esa técnica un modo decidido de interpretación del mundo [...] esto significa que la dominación práctica de la técnica y su despliegue carente de condiciones, presupone ya la sumisión metafísica a la técnica”<sup>5</sup>. Para el autor, la técnica “tiene su fundamento en la historia de la metafísica”<sup>6</sup>, en tanto que la ‘razón’ ha sido la fuerza del pensamiento metafísico. El hombre moderno es un ‘producto’ construido por la empresa de la metafísica.

El filósofo de *Messkirch* abandona la determinación subjetivista (trascendental) del ser y lo levanta a una trascendencia superior. Heidegger supera su época y la subjetividad trascendental señalada por Husserl, en tanto que para él no existe un “yo” trascendental puro o vacío, una vacía posibilidad de constitución, porque el hombre se encuentra ya determinado por su modo de ser, aquel de una existencia proyectada y trascendente. Asombrado porque la Modernidad había agotado la esencia del hombre concebido como ‘sujeto’, dice: “Sin embargo todavía habría que preguntar

<sup>2</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2006, 44.

<sup>3</sup> Cf. “*Lettera sull’umanismo*”, in Segnavia, Milano 2002, 293 [Traducciones propias].

<sup>4</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Op. cit., 45.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Cf. “*Lettera sull’umanismo*”, in Segnavia, Milano 2002, 293. Ver también V. TERCIC, *La dimensione dell’es gibt nella ontologia di Martin Heidegger*, Tesi Gregoriana, Serie Filosofia, 25, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 165.

si el hombre es sin más y sólo un 'sujeto', si su esencia se agota en ser un sujeto. Quizá sólo el hombre moderno, 'el hombre más moderno' sea un 'sujeto' y quizás esto tenga sus fundamentos propios; pero dichos fundamentos en absoluto garantizan, ni que el hombre históricamente acontecido y en cuya historia acontecida nosotros mismos nos encontramos, haya sido con necesidad esencial y siempre un 'sujeto', ni que tenga que seguir siéndolo<sup>7</sup>. Por otra parte, Heidegger toma distancia de la posibilidad de definir el significado profundo del hombre afirmando que las 'ciencias' llamadas 'antropología' no presentan –de forma agotada– la verdad sobre el hombre<sup>8</sup>. Téngase presente que Heidegger, ya desde *Ser y tiempo*, habría propuesto la superación del *Ego* cartesiano por la comprensión existencial del hombre como *Dasein*.

El 'primer' Heidegger declararía que la pregunta realmente profunda es la que hacemos por la esencia del hombre, porque éste es el único 'ente' consciente de ser apelado (llamado) permanentemente por el ser. Llamamos la atención sobre las afirmaciones del 'primer Heidegger', porque el objeto de este texto es mostrar la evolución de su pensamiento. Esto afirmaba al inicio de su pensamiento filosófico: "el ser ha hecho estallar de una manera peculiar nuestra esencia propia de hombre. Pertenece al ser y sin embargo no somos de su presencia"<sup>9</sup>.

Centrándose en su preocupación por el hombre –Heidegger– advierte sobre el peligro de una razón divinizada que lo absorbe en la mera 'calculabilidad' de su vida. Declara que el hombre debe darse cuenta de la profundidad de su vida, en tanto que no "es un objeto que se le enfrenta ni algo que transcurre a su lado"<sup>10</sup>. Esto le exige al hombre un nivel de interiorización de su ser en el Ser. Al respecto afirma: "se trata entonces de que interioricemos nuestra instancia, con forme a esencia, en el ser y por ello, ante todo y propiamente, interioricemos el ser"<sup>11</sup>. Esta es una crítica directa al sujeto moderno, que tuvo inicio en el planteamiento del *cogito* cartesiano<sup>12</sup>.

<sup>7</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2006, 118.

<sup>8</sup> Cf. *Ibid*, 124.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid*, 130.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid*, 132.

<sup>11</sup> Cf. *Ibid*, 134.

<sup>12</sup> La polémica con la modernidad, desde el punto de vista antropológico, tiene su inicio en Descartes, pero más directamente con Kant y el sujeto trascendental kantiano tal cual lo releen en época de Heidegger el neokantismo, que Husserl trata de retomar para defender,

Una vez abordadas estas consideraciones generales del *Dasein*, conviene estudiarlas a la luz de la fenomenología heideggeriana del ‘darse’ (es Gibt).

## 2. El “Darse” dentro de la fenomenología de Heidegger

En el ‘primer’ Heidegger –escritos autobiográficos– existe un interés hacia la ontología (significado del ser), sin embargo, su filosofía se inscribe como fenomenología, como ciencia originaria pre-teorética, que garantiza la validez absoluta del conocimiento humano. El autor, cuando afronta la pregunta sobre qué cosa sea la filosofía, responde que ella no puede ser reducida a ‘una visión del mundo’, sino que ella debe tener en cuenta las ‘experiencias vividas’ por el hombre. La vida vivida es irreducible a la objetividad. Para Heidegger “tales experiencias vividas constituyen el ámbito concreto de la vida y con ello el terreno originario e indispensable en el cual se radica y por la cual emana la esfera teorética”<sup>13</sup>. La vida vivida es aquello que se muestra por sí mismo a partir de la experiencia del ser y de la vida. Razón por la cual la filosofía debe ser, sobre todo, fruto de intuiciones hermenéuticas. La fenomenología heideggeriana –en oposición a Descartes– muestra que un acto del pensamiento o de reflexión no es originariamente donante en el sentido de producir objetos o cosas. Para Heidegger, el pensamiento por excelencia es el ser mismo; luego, lo más originario no es el pensamiento sino el ser<sup>14</sup>; que no es, sino que se da. Esta es una crítica, también, directa a Descartes. Sin olvidar que el filósofo de *Messkirch* será criticado, a su vez, por Lévinas quien se atreve a remover el horizonte del Ser, y en su puesto coloca la ‘relación con el otro’ (responsabilidad ética). Lévinas, también, es susceptible de superación, según Marión quien piensa el ‘don’ como Amor, más que como responsabilidad.

---

mientras que Heidegger ataca desde su analítica existencial. Un punto esencial para terminar de redondear el planteamiento heideggeriano sobre el sujeto trascendental es leer la polémica que este tenía con el neokantismo imperante en su época.

Un segundo tópico es el tema de la técnica, que para Heidegger es una consecuencia de la mentalidad metafísica. Heidegger ve con ojos negativos la técnica, en cuanto que le impide al ser humano pensar, en tanto ella, ofrece una mentalidad calculadora, cuantificable, medible, etc.

<sup>13</sup> Cf. V. TERCIC, *La dimensione dell'es gibt nella ontologia di Martin Heidegger*, Tesi Gregoriana, Serie Filosofia, 25, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, 38.

<sup>14</sup> Cf. *Ibid*, 83.

Pero, volvamos a Heidegger. Según él, las ‘experiencias vividas’ por el hombre son eventos (*Er-eignisse*) en cuanto éstas viven de aquello que es propio. De esta forma, la fenomenología sirve para descubrir el elemento originario y vital constitutivo de la esfera pre-teorético, del cual surge el teorético. Este elemento originario y vital es la vida misma con sus fenómenos. La vida que no puede ser asumida si no en su mismo ejercicio. Para Heidegger, la fenomenología –como ciencia del origen– no es más la ciencia que tiene como objeto investigar la vida, sino la explicitación de aquello que se muestra por sí mismo, por los fenómenos que están ‘allí’ en cuanto ellos mismos sin necesidad de ser representados ni objetivados. La vida misma está caracterizada por una cierta auto-comprensibilidad en el sentido que toda pregunta encuentra en ella misma la respuesta, en virtud de su estructura, independientemente del hecho si sea o no buena.

Esta forma de comprender la vida ‘muestra’ que realmente siempre hay ‘algo nuevo’ que será siempre iluminante. En este caso, la fenomenología se ofrece como la oportunidad para una ‘nueva’ mirada de la vida, como el lugar –el mundo del hombre– donde todo se da. Este ‘darse originario’ de la vida marca profundamente la misma, en tanto que este ‘darse’ transcurre sin parar. Llegar a estas conclusiones significa entrar en el campo de la ‘radicalidad’ del darse de la vida misma, según Heidegger. Así, el ser significa la presencia particular del hombre que no es obtenido ni deductivamente ni inductivamente. En el pensamiento heideggeriano se identifica claramente su lucha para que ni el ‘ser’ ni el ‘hombre’ (*Dasein*) sean objeto de objetivación o reducción a conceptos, porque sólo a partir del “darse” (*Es gibt*) es posible decir al hombre. No olvidemos que este “darse” del Ser se entiende dentro de una trascendencia inmanente, propuesta por Heidegger. Esta posición encontrará más tarde unas voces de confrontación en otras formas de comprender la trascendencia, aquella que excede la fenomenalidad, tales como el “rostro” de Lévinas; el “don” de Derrida; el “ícono” de Marión y la “carne” de Michel Henry. El objetivo que nos hemos propuesto con este trabajo no nos permite ahondar en estas críticas al pensamiento de Heidegger. Por esta razón, concentrémonos en algunas características de este “darse” del Ser en la obra *Ser y tiempo*, y luego en las otras dos, arriba citadas.

### 2.1. El “Darse” (Es gibt) en “Ser y tiempo” (parágrafo 44)

El título mismo del parágrafo 44 sugiere la pregunta: ¿cuál es la relación entre el ‘ser ahí, el ‘estado abierto’ y la verdad? Heidegger para designar la esencia del ser recurre, repetidas veces, a la expresión ‘darse’ (*es gibt*) que encuentra su origen en el modo de presentarse de las ‘cosas’ delante de nosotros o en nosotros, en tanto ellas son dadas o se dan (*Gegebenheit*). Este problema fenomenológico ya nos advierte sobre una diferencia existente –en el discurso heideggeriano– entre los conceptos ‘dar’, ‘donar’, ‘don’ y ‘donación’. No entraremos detalladamente en los límites de la diferencia. Basta subrayar que “el ‘donar’ tiene un significado más específico con respecto al ‘dar’, porque se dona dando, pero no necesariamente el transferir o consignar simplemente”<sup>15</sup>.

Con el ánimo de responder a la pregunta ¿cuál es la relación entre el ‘ser ahí, el ‘estado abierto’ y la verdad?, creemos oportuno identificar algunas afirmaciones dentro del parágrafo 44 de *Ser y tiempo*, orientadoras de la reflexión sobre el “darse”: “La filosofía ha juntado desde antiguo la verdad con el ser [...] el ‘ser verdadero’ como ‘ser descubridor’ es un modo de ser del ‘ser ahí’ [...] el ‘descubrir’ es un modo del ‘ser en el mundo’ [...] el estado de abierto’ es la fundamental forma del ‘ser ahí’ [...] el ‘estado abierto’ está constituido por el encontrarse, el comprender y el habla, y concierne con igual originalidad al mundo, al ‘ser en’ y al ‘sí mismo’ [...] *el ‘ser ahí’ es ‘en la verdad’*”<sup>16</sup>.

De este texto (*Ser y tiempo*), en un primer lugar, nos parece oportuno entresacar la categoría ‘encuentro’ (encontrarse), porque la pregunta que se hace Heidegger sobre el ‘sentido del ser’ es la pregunta sobre esta dimensión originaria del *encuentro*, en tanto “espacio de la mutua pertenencia entre el hombre y el ser [...] ‘País’ de la verdad del ser, lugar de su acontecer”<sup>17</sup>.

También dentro del parágrafo 44, aparece una estrecha conexión entre el ser y la verdad; ambos están implicados en un ‘evento’ de donación que pone en cuestión el rol del hombre en su vivir y decir la historia. La pregun-

<sup>15</sup> Cf. *Ibid*, 18.

<sup>16</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Ediciones FCE, España 1980, 233-241 (478p).

<sup>17</sup> Cf. V. TERCIC, *la dimensioe...*, Op. cit., 89. Desde esta categoría del ‘encuentro’ valdría la pena establecer un diálogo crítico con la teología revelada.

ta sobre el ser que se dona pone en juego el mismo hombre y la dimensión que más allá de eso determina su ser concreto.

Heidegger, al definir la idea que la filosofía es ante todo ciencia del ser, es decir, ontología y no ciencia de los entes ni ciencia como visión del mundo, afirma que “ella se interroga sobre el ser del ente, o sea sobre la misma donación del ente, el ser es un exceso de significado”<sup>18</sup>. Para el filósofo alemán el ser es donación y la filosofía es su comprensión y manifestación. De igual manera, afirma que esta donación del ser es necesaria para comprender al hombre y las cosas en general, en tanto que aquello que viene ‘primero’ se debe dar necesariamente. La filosofía, la única “cosa misma” que debe pensar es el ser en cuanto fenómeno. No olvidemos que asistimos al primer período heideggeriano, y que más adelante se dará un cambio significativo en su forma de pensar, sobre todo, en *Carta sobre el humanismo* y en la conferencia *Tiempo y ser*.

De otra parte, en Heidegger, se precisa la idea del vínculo que existe entre la verdad y el tiempo en relación al ‘darse’. Esta perspectiva nos aleja de la consideración meramente lógica de la verdad y nos acerca a su consideración ontológica. El ‘darse’ (*es gibt*) significa el manifestarse de la verdad, en tanto que ella es *un fenómeno que se da*. En este sentido, para Heidegger, ‘el tiempo se da’ en cuanto condición de posibilidad para el darse del ser, y el hombre se encuentra en esta determinación del tiempo, que lo afecta previamente en sus experiencias. Por esto, el autor comprende el ‘tiempo’ como un existencial. El ‘tiempo’ de igual manera que el ‘ser, no ‘es’ sino que ‘se da’.

En *Ser y tiempo*, Heidegger declara que el ‘ser’, la ‘verdad’ y el ‘mundo’ no son entes como tales sino que ‘se dan’. En nuestro caso, no es menester entrar en todo el análisis metafísico de *Ser y tiempo*; sólo nos interesa centrarnos en la reflexión heideggeriana que se ocupa directamente del hombre (*Dasein*). El autor habla de una distinción entre ‘ente’ (determinado por su ser-descubierto) y ‘ser’ (determinado por la apertura) implícita en la *existencia* del hombre (*Dasein*)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Ver nota 20 en: V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 94 donde aparece señalado todo el camino realizado por Heidegger en el intento de definir la filosofía, en el que se pueden constatar los diversos cambios de dicho camino.

<sup>19</sup> Tercic, resume muy bien el pensamiento de Heidegger cuando afirma: “la existencia del *Dasein* es ‘e-xistencia’ es-tática (Ek-sistenz), porque es pro-yecto y superación trascen-



Ahora, analicemos brevemente –haciendo uso de los elementos que separamos del párrafo 44 de *Ser y tiempo*– el concepto de ‘verdad’ (‘el darse de la verdad’) teniendo presente que en Heidegger este concepto ocupa sin duda la centralidad de su itinerario filosófico. No sin antes recordar que el ‘ser’ es su *gran preocupación* (fenómeno por excelencia), en tanto que es el más cercano y al mismo tiempo el más lejano para el hombre<sup>20</sup>.

La *apertura* del hombre al ser –como el espacio del movimiento de la donación– podría ser entendida con la forma explícita del pensar del hombre que sabe escuchar. Apertura como ‘escucha’. Desde Heidegger se puede afirmar que el hombre es esencialmente su *apertura*, en la que juega un papel significativo el *lenguaje*, en tanto que “el lenguaje auténtico no se agota en sí mismo, en el puro hablar, sino que envía a un más allá que es el ser mismo”<sup>21</sup>. Tanto la escucha como el lenguaje manifiestan la apertura del hombre al ser. Pero no se trata de una apertura racional, consciente, en el sentido del hombre que sabe de sí mismo. A nuestro modo de ver, dicha ‘apertura’ del hombre –según Heidegger– constituye la crítica más radical al pensamiento de Descartes y sus herederos dentro de la Modernidad.

Siguiendo con el interés de responder a la pregunta ¿cuál es la relación entre el ‘ser ahí, el ‘estado abierto’ y la verdad?, es oportuno entrar en el tema de la ‘verdad’. Para el filósofo de *Messkirch* la verdad no *es*, porque ella sólo puede “darse”. Heidegger critica la tradición filosófica por haber desplazado la ‘verdad’ al solo campo de la lógica y de la gnoseología, definiéndola como adecuación entre el intelecto y la cosa. La ‘verdad’, para el autor, se establece al interno del *logos* filosófico –como el ‘ser’– porque “el *logos* deja ver algo (*Aletheia*)”<sup>22</sup>. De esta forma, el *logos* no es un juicio de verdad o falsedad, sino el acontecimiento del venir *fuera de algo* –*Aletheia* para los griegos–, en contraposición al concepto de verdad como adecuación. La verdad, así planteada, acontece descubriéndose. ‘Ser verdadero’ significa ‘ser descubierto’. Según Tercic, Heidegger, apoyándose en el pen-

dente en dirección del ser”. Ver V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 105 “L’esistenza del *Dasein* è “e-sistenza” es-tatica (Ek-sistenz), perchè pro-getto e oltrepassamento trascendente in direzionedell’essere”.

<sup>20</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 55.

<sup>21</sup> Ver nota 73 en V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 111: “Il linguaggio autentico non si esaurisce in se stesso, nel puro parlare, ma rimada aun oltre che è l’essere stesso”.

<sup>22</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 43.

samiento griego, afirma: “el *logos* no es el *lugar* de la verdad, sino el *modo* de la verdad, en el sentido de dejar-aparecer algo”<sup>23</sup>. Esta afirmación, y las dos siguientes, se convierten en provocación para el diálogo con el ‘*Logos*’ cristiano de la teología revelada. También afirma el pensador alemán: “la esencia del hombre (‘ser ahí’) ‘está’ en su existencia”<sup>24</sup>; “En tanto el ‘ser ahí’ es esencialmente su apertura, en cuanto en sí mismo abierto, abre y descubre, es esencialmente verdadero. El ‘ser ahí’ es en la verdad”<sup>25</sup>. Estas dos afirmaciones le dan forma a la crítica desde donde Heidegger hace de la definición tradicional filosófica del hombre en Occidente, porque para él la ‘verdad’ es un existencial, un carácter del ser del hombre, y parte de su constitución ontológica fundamental. Según Tercic, por esta vía Heidegger describe la ‘verdad’ como algo en la que el hombre siempre se encuentra, como el ser-descubierto y des cubriente del *Dasein*<sup>26</sup>.

Es extraño, sin embargo, que Heidegger en su crítica frontal al subjetivismo moderno, deje abierta la posibilidad de caer en la tentación de favorecer un subjetivismo o un relativismo de la ‘verdad’ misma. Dicha posibilidad aparece en la siguiente afirmación: “Verdad sólo ‘hay’ hasta donde y mientras el ‘ser-ahí’ es”<sup>27</sup>. No obstante, él mismo se pregunta: ¿la verdad es subjetiva? Y responde que no, “si por subjetivo se entiende aquello que está en el libre arbitrio del sujeto”<sup>28</sup>.

Para Heidegger el hombre no es quien produce la verdad, porque la ‘verdad’ es un ‘darse’ al hombre mismo que se encuentra dentro de este ‘darse’ (donación). Estar ‘dentro’ de la verdad es lo que posibilita que el hombre pueda presuponerla.

La verdad la suponemos, ‘nosotros’, porque ‘nosotros’, siendo en la forma del ser del ‘ser-ahí’, *somos* ‘en la verdad’. La verdad la suponemos como algo ‘exterior’ y ‘superior’ a nosotros con lo que entramos en relación al lado de otros ‘valores’. No somos nosotros quienes suponemos la ‘verdad’, sino que es *ella* quien hace posible ontológicamente que

<sup>23</sup> Cf. V. TERCIC, , *La dimensioe...*, Op. cit., 114.

<sup>24</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 54.

<sup>25</sup> Ibid, 241.

<sup>26</sup> Cf. V. TERCIC, *La Dimensioe...*, Op. cit., 117.

<sup>27</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 247 (las cursivas son del autor).

<sup>28</sup> Cf. Ibid, 248.

*seamos de tal manera que ‘supongamos’ algo. La verdad es quien hace posible toda ‘suposición’*<sup>29</sup>.

Estas afirmaciones sobre el ‘ser’, la ‘verdad’ y el ‘hombre’, abren el camino para comprender al Heidegger del cambio (*kehre*). Su nueva forma de pensar se expresará, específicamente, en la *Carta sobre el humanismo*. Ya para el ‘segundo’ Heidegger, la ‘verdad’ es la que toma la iniciativa sobre el hombre y no al revés. El *Dasein* es consciente de que su actuar está determinado previamente por la verdad que lo habita. La ‘verdad’ no puede concebirse más desde el punto de vista idealista o puramente teórico, porque ella es un ‘existencial’ para el hombre, en tanto que “nosotros estamos en la verdad”<sup>30</sup>. La ‘verdad’ no se puede probar porque se trata de una *efectividad* en la cual el hombre siempre se encuentra. La ‘verdad’ está estrechamente unida al ser del mismo hombre. La ‘verdad’ se da al hombre. Veamos esta relación entre la ‘verdad’ y el hombre dentro de la dinámica del ‘darse’ en la *Carta sobre el humanismo*.

## 2.2. EL ‘Darse’ (*Es gibt*) en la “Carta sobre el humanismo”<sup>31</sup>

En su obra *Ser y tiempo*, Heidegger declaró que el ser *se da* en la forma de una donación dinámico trascendente más allá del hombre. Tercic, adentrándose en el pensamiento del autor, se pregunta: “¿Qué cosa es ‘hoy’ del ser? ¿Cómo se presenta la época ‘actual’ de su destino? ¿Cómo el ser se dona ‘hoy’? ¿Cuál tarea le espera al hombre?”<sup>32</sup>. Por nuestra parte, nos preguntamos: ¿De dónde viene el darse? ¿Quién cumple la donación?

<sup>29</sup> Cf. Ibid, 249 (cursivas del autor).

<sup>30</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Op. cit., 47.

<sup>31</sup> La *Carta sobre el humanismo* es una de las obras más conocidas y más incisivas de Heidegger en la que profundiza y renueva la manera de acercarse al problema de la verdad del ser pensada en el horizonte del tiempo como evento-acontecimiento (*Ereignis*), la esencia del hombre, a partir de la claridad del ser, el problema del lenguaje, la importancia de la poesía, la esencia de la técnica y del nihilismo y la temática religiosa. Empeñado en la idea de que la metafísica ya ha cumplido su papel en la historia, relee a Nietzsche como en el autor en el que se cumple dicho cumplimiento; e interpreta a Hölderlin (poeta) a quien considera precursor de lo que él llama “otro inicio”, es decir, la otra alternativa a la metafísica de la lógica calculante. Para Heidegger la poesía es el lugar de manifestación y la primera expresión del destino del ser dentro del cual el ser permanece velado.

<sup>32</sup> Cf. V. TERCIC, *La dimensione....*, Op. cit., 163: “Che cosa ne è “oggi” dell’esser? Come si presenta l’epoca “attuale” del suo destino? Come l’essere si dona “oggi”? Quale compito spettal’uomo?”.

En *Carta sobre el humanismo*, la forma del ‘darse’ (‘se da’) del ser viene expresada a partir de estas cuatro características: la dimensión del destino, del tiempo, de la historia y del evento. Téngase presente que la dimensión del “evento”<sup>33</sup> (*Ereignis*) es la palabra clave de todo el pensamiento de Heidegger<sup>34</sup>. La dimensión de *destino* del ser es aquella que marca esencialmente el *e-xistir* del hombre, en cuanto ‘recibidor’ del don del ser. Para Heidegger, “la *ex -sistencia* no se identifica con el concepto tradicional de *existentia*, que significa realidad, a diferencia de *esencia* entendida como posibilidad”<sup>35</sup>, porque la “*ex -sistencia* significa estar-fuera (*Hin-ausstehen*) en la verdad del ser. *Existentia* (*existence*) significa en cambio *actualitas*, realidad en contraposición a la mera posibilidad como idea. *Ex -sistencia* nombra la determinación de aquello que el hombre es en el destino de la verdad [...] de hecho la *ex -sistencia* no es ni la realización de una esencia, ni produce y pone aquello que es esencial”<sup>36</sup>, porque la “*ex -sistencia*” es en una fundamental diferencia de toda *existentiae* de *existance*, el habitar extático en la cercanía del ser. Ella es la guardia, es decir, el cuidado del ser”<sup>37</sup>.

Si *ex -sistir* se dice sobre todo del hombre, ¿Cuáles serían las características de este ‘hombre’ en el segundo Heidegger? Recordemos que la *Carta sobre el humanismo* se construye a partir de una idea vertebral: “el ser es quien se da al hombre y no el hombre quien produce el ser”. En otras palabras, no es el ser el que viene comprendido a partir del hombre, sino el hombre comprendido en el movimiento del ‘darse’ del ser. El hombre está por sí mismo constituido por la referencia al ser, por la apertura del ser; él es guardián del ser.

De allí que la definición metafísica del ‘hombre’ como ‘animal racional’, sin ser falsa, es insuficiente, porque siendo un “ser viviente” es distinto a

<sup>33</sup> Estaremos atentos al concepto “evento” heideggeriano, dada la importancia del mismo como lugar de encuentro o desencuentro con el “evento” que ofrece la revelación cristiana.

<sup>34</sup> Cf. “*Lettera sull’umanismo*”, in *Segnavia*, Milano 2002, 270, nota *a*.

<sup>35</sup> *Ibid*, 278: “L’esistenza non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà, a differenza di *essentia* intesa come possibilità”.

<sup>36</sup> *Ibid*, 280: “e-sistenza significa stare-fuori (*Hin-ausstehen*) nella verità delle ssere. *Existentia* (*existence*) significa in vece *actualitas*, realtà in contrapposizione nella mera possibilità come idea. E-sistenza nomina la determinazione di ciò che l’uomo è nel destino della verità”.

<sup>37</sup> *Ibid*, 295: “E-sistenza’ è in una fondamentale differenza da ogni *existentiae* d’*existance*, l’abitare e-statico nella vicinanza dell’essere. Essa è la guardia, cioè la cura dell’essere”.

los demás seres vivientes, en cuanto es el único ser abierto (llamado) al ser y llamado por el ser. “La esencia del hombre pertenece a la verdad del ser<sup>38</sup>, y “su esencia es su ex-sistencia”<sup>39</sup>; comprendida esta última como ‘estar en la claridad del ser’. Por tanto, el hombre es el único ser que está –es-tático– “dentro de la verdad del ser” que lo llama<sup>40</sup>. El carácter es-tático del hombre dentro del ser hace referencia al “lenguaje”, desde donde se define –a diferencia de todos los demás seres vivientes– como el ser más cercano a Dios<sup>41</sup>. Pero, ¿Qué es el lenguaje? “es la casa del ser, habitando por la cual el hombre ex-siste, perteneciendo a la verdad del ser y custodiándola”<sup>42</sup>. El lenguaje “es la casa del ser hecha venidera [*ereignet*] y dispuesta por el ser”<sup>43</sup>, como casa del ser humano. El ‘lenguaje’ es el lugar donde el hombre se proyecta, o mejor dicho, donde él se concibe como proyecto ‘dado por el ser’, en tanto el hombre como ‘proyecto’ “no crea el ser”<sup>44</sup>.

Heidegger sabe que el hombre es un proyecto dentro de la historia, como un ser arrojado, no auto arrojado –producto de la subjetividad–, sino que es arrojado por el ser mismo. El hombre está dentro del destino del ser. Arriba señalábamos –según el autor– que este destino del ser marca la existencia del hombre, en tanto, que lo ‘toca’.

Pero, volvamos a la pregunta fundamental: ¿qué es el ser?<sup>45</sup> Heidegger afirma que el ser “es” sí mismo, que no es ni Dios, ni el fundamento del mundo, que es esencialmente lo más lejano de toda cosa, pero el más cercano al hombre, porque “el ser es lo más cercano”<sup>46</sup>, en tanto que “se da”, se

<sup>38</sup> Ibid, 276.

<sup>39</sup> Ibid, 278.

<sup>40</sup> Ibid, 283.

<sup>41</sup> Ibid, 279.

<sup>42</sup> Ibid, 287.

<sup>43</sup> Ibid, 286.

<sup>44</sup> Ibid, 290.

<sup>45</sup> Véase la línea de continuidad en el pensamiento de Heidegger en las siguientes afirmaciones: “ser es lo que no hay una segunda vez. Hay modos y maneras bien diferentes del ser, pero justamente *del* ser, el cual nunca, como ocurre con el ente, es cada vez esto o aquello, siendo así continuamente reiterado. La unicidad del ser tiene como consecuencia la incomparabilidad [...] El ser es por doquier lo *Mismo*; a saber: él mismo” (88) “el ser se rehúsa a todo concepto determinación o aclaración, y ello en todo respecto y para todo intento apresurado de explicación. El ser se substraer sin más a todo intento de concebirlo desde el ente [...] el *ocultarse* pertenece al ser mismo [...] El ser es la extrema proximidad [...] el ser nunca dista de nosotros porque es aquello a lo que estamos traspuestos”. Cf. M. HEIDEGGER, *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 2006, 87.97.147.

<sup>46</sup> Cf. “*Lettera sull’umanismo*”..., Op. cit., 284.

destina y se envía. *Darse* es destinarse, en tanto que “el destino es destino gracias al darse del ser y el darse del ser indica que el ser es destino”<sup>47</sup>. Pero ¿qué significa este *destino* del ser en relación con el hombre? Que el hombre, también, es destino dentro de su *ex-sistencia*<sup>48</sup>. Y, *ex-sistiendo*, el hombre “está en el destino del ser”<sup>49</sup>. El destino del hombre está determinado por el ser mismo, que ‘se da’, y a su vez, ‘se retira’.

Si bien el pensamiento de Heidegger no busca llegar a conclusiones filosóficas, su fenomenología antropológica llega a buen puerto al encontrarse con el concepto ‘*Ereignis*’ (evento) como aquella ‘llamada’ radical y permanente que lo destina a ser. Veamos, ahora, la lógica de este “evento” a la luz de la conferencia *Tiempo y ser*.

### 2.3. El ‘Darse’ (Es gibt) en la conferencia “Tiempo y ser”: ‘Ereignis’ (evento)

En *Tiempo y ser*, Heidegger aclara de modo más amplio la función y la finalidad de la expresión *es gibt* (‘se da’) del ser.

Tanto en la *Carta sobre el humanismo* como en *Tiempo y ser*, Heidegger sugiere<sup>50</sup> la comprensión del ser como ‘evento’ (*Ereignis*)<sup>51</sup>. En palabras de Tercic, el concepto de ‘evento’ es la última ‘palabra’ de todo su recorrido filosófico<sup>52</sup>. El ‘Evento’ radicaliza la llamada que convoca y destina al hombre (*Dasein*). En su nueva manera de pensar (*Khere*), Heidegger pone a disposición la idea de que es el don el que hace al recipiente (hombre) y no al contrario. La esencia del hombre está dentro del ser que ‘se da’. Este estar ‘dentro’, significa estar dentro de una presencia:

<sup>47</sup> Cf. V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 158.

<sup>48</sup> Cf. “*Lettera sull’umanismo*”, Op. cit., 277.

<sup>49</sup> *Ibid*, 289.

<sup>50</sup> Utilizamos la expresión ‘sugiere’, porque de alguna manera –como lo afirman muchos autores– describe la obra y el pensamiento de Heidegger, en tanto que no debe ser entendido como una tautología, sino como un camino siempre abierto y provocante.

<sup>51</sup> Para profundizar en el análisis de las dos categorías que describen bien el ‘cambio’ del pensamiento de Heidegger (*Kehre*), o lo que otros llaman el segundo y último Heidegger, ver: “*Es gibt*” y “*Ereignis*” en, S. LABATE, *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporaneo*, Cittadella editrice, Assisi 2004, 101-165.

<sup>52</sup> Cf. V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 182, ver cita 6.

Estando-dentro en este ser con relación a la presencia, el hombre recibe como don el ser presente de *ello* da, percibiendo aquello que aparece en el dejar ser presente. Si el hombre no fuese aquel que continuamente recibe el don de parte de ‘*aquello* que da presencia’, o sea si aquello que en el don es ofrecido para enriquecer [*das Gereichte*] no alcanzaría el hombre llegando así a enriquecerlo [*erreichte*], entonces a falta de este don el ser no permanecería solo oculto, pero sin embargo solamente cerrado en sí, sino el hombre mismo permanecería excluido de la rica y amplia oferta [*Reichweite*] de *aquello* que da el ser. El hombre no sería hombre<sup>53</sup>.

El ‘evento’ es un donar presencia. Pero, ¿qué significa ‘presencia’? “Presencia’ es “el continuo permanecer, que mirando el hombre, le es ofrecido para enriquecerlo y alcanzándolo llega a enriquecerlo”<sup>54</sup>.

En *Tiempo y ser* aparece una nueva característica antropológica en Heidegger, diferente de las que ya enumeramos en *Ser y tiempo* y *Carta sobre el humanismo*, que resulta provocante para la presente reflexión. El hombre es el ser mirado por la presencia presente. El autor, al preguntarse ¿quiénes somos nosotros?, afirma que la respuesta debe ser cautelosa, “ya que podría ser que aquello que contra distingue al hombre en cuanto hombre se determine propio a partir de aquello sobre lo cual debemos reflexionar: el hombre, aquel que es mirado por la presencia, aquel que en virtud de tal mirada es a su modo presente *en* todo aquello que está presente o ausente”<sup>55</sup>. Téngase en cuenta que más adelante afirma Heidegger: “no todo ser presente es necesariamente actual presente”<sup>56</sup>. Este es un problema que queda abierto para ulteriores reflexiones.

<sup>53</sup> Cf. C. Badocco, (A cura di), M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007, 17: “Stando-dentro in questo essere riguardo dalla presenza, l’uomo riceve come dono l’essere presente che esso dà, percipendo ciò che appare nel lasciare essere presente. Se l’uomo non fosse colui che continuamente ricive il dono da parate di “*ciò* che dà presenza”, ovvero se ciò che nel dono è offerto per arricchire [*das Gereichte*], allora in mancanza di questo dono l’essere non rimarrebbe solo velato, ma neppure soltanto chiuso in sé, bensì l’uomo stesso rimarrebbe escluso dalla ricca e ampia offerta [*Reichweite*] di *ciò* che dà essere. L’uomo non sarebbe uomo”.

<sup>54</sup> Ibid, 17: “Presenza” vuol dire: il continuo permanere che, riguardo l’uomo, gli è offerto per arricchirlo e raggiungendolo arriba ad arricchirlo”.

<sup>55</sup> Cf. Ibid, 16: “Già ch’è potrebbe esser che ciò che contraddistingue l’uomo in quanto uomo si determini proprio a partire da ciò su cui dobbiamo riflettere: l’uomo, colui che è riguardato dalla presenza, colui che è in virtù di tale riguardo è a suo modo presente a tutto ciò che è presente o assente”.

<sup>56</sup> Ibid, 18.

La categoría ‘presente’ no es utilizada aquí por el autor en un sentido temporal, como aquello distinto del pasado y del futuro, sino en cuanto tiempo que se da. No olvidemos que para Heidegger, el ser en cuanto presencia es tiempo<sup>57</sup>. Pero, ¿qué significa ‘tiempo’ en *Tiempo y ser*? ¿Existe algún avance de lo ya expresado en su obra *Ser y tiempo*? Por ahora, en términos de respuesta remitimos a cuatro afirmaciones: “el tiempo no es nada de temporal”<sup>58</sup>. “El tiempo no es. Se da el tiempo”<sup>59</sup>. “El tiempo, de hecho, permanece eso mismo el don de un ‘se da’, cuyo dar custodia el ámbito en el cual es ofrecida la presencia”<sup>60</sup>. “No se da tiempo sin el hombre [...] el hombre no es un producto del hombre hecho por el hombre, el hombre no es un producto hecho por el tiempo”<sup>61</sup>.

Volvamos a la categoría ‘Evento’ (*Ereignis*). Con ella, el autor se atreve a comprender la verdad del ser. Pero, ¿qué significa ‘evento’ (*Ereignis*)? Es aquello a través de lo cual viene a configurarse la donación del ser. El ‘evento’ indicaría una nueva interpretación del ser. El ‘evento’ dona, pero al mismo tiempo custodia la verdad del ser en la ausencia que es condición del ser presente. El ‘evento’ custodia la verdad del ser porque en él descansan el tiempo y el ser y, a partir de éstos, ‘se da’ la presencia del hombre. “En la medida en la cual ser y tiempo se dan solamente en el hacer advenir, este último tiene la particularidad de conducir al hombre –entendido como aquel que percibe el ser estando– dentro en el tiempo auténtico –a aquello que le es propio. Así apropiado [*geeignet*], el hombre pertenece al evento”<sup>62</sup>. Heidegger relaciona ‘evento’ y hombre. Según él, nunca podemos representarnos el ‘evento’ como algo de frente a nosotros, ni mucho menos aquello que todo lo abraza y engloba<sup>63</sup>. Marassi asume una posición crítica frente a este último modo de pensar heideggeriano, afirmando que “el hombre es aquel que acoge el don de la presencia, aquel que permite a la presencia devenir-en-presencia y de no permanecer escondida, aunque sustraída en la diferencia”<sup>64</sup>.

<sup>57</sup> Ibid, 104-105.

<sup>58</sup> Ibid, 19.

<sup>59</sup> Ibid, 21.

<sup>60</sup> Ibid, 23.

<sup>61</sup> Ibid, 22.

<sup>62</sup> Ibid, 29.

<sup>63</sup> Ibid, 29.

<sup>64</sup> Véase la nota 151 de V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 222.



En *Tiempo y ser* se afirma que el ‘Evento’ (*Ereignis*) no “es” ni “se da” porque eso significaría invertir el estado de las cosas en cuestión. El autor dice que sólo se puede decir del ‘Evento’ esto: “El ‘evento’ hace suceder. Con esta expresión decimos lo mismo, a partir de lo mismo y en vista de lo mismo”<sup>65</sup>. Dicho de otra manera, el Evento es aquel ‘lugar’, pre-espacial, misterioso y crucial que pone en juego toda cosa y del cual todo depende.

En consonancia con lo anterior –siguiendo a Tercic– se puede afirmar que el hombre tiene su lugar en el ‘Evento’ y pertenece a él. No es el hombre quien elige al ‘Evento’; es el ‘Evento’ mismo que hace el hombre tal, en tanto que lo lleva al ‘Evento’<sup>66</sup>.

Heidegger, por su parte, deja abierta la cuestión del ‘se da’ o del ‘darse’ del ser, cuando se pregunta de dónde viene y para quién va el don en él (‘se da’), y cuál es la forma del donar<sup>67</sup>. Afirma que el don es ofrecido al hombre para enriquecerlo<sup>68</sup>.

Una pregunta abierta para el diálogo entre filósofos y teólogos que leen a Heidegger podría ser la siguiente: si el ser, como ‘Evento’ es lo que enriquece al hombre, ¿dónde ubicar a Dios en el pensamiento de Heidegger?

### 3. Heidegger y el concepto de Dios

Heidegger afirma que el ser “es” sí mismo, que no es ni Dios, ni el fundamento del mundo, porque “el ser es lo más cercano”<sup>69</sup>, y en tanto que “se da”, se destina y se envía.

En el horizonte del quiebre de la tradición ontoteológica y del repliegue de una filosofía de la finitud, Heidegger da por liquidada cierta concepción de Dios, pero no el problema de Dios. Sin olvidar que el autor comienza sus andaduras intelectuales por los caminos de la teología, hay que decir que este camino marcará el destino de su obra, a pesar de las distintas fases que atraviesan su pensamiento. Es así, que el ateísmo de Heidegger –antes de la *Kehre*– es fundamentalmente metodológico. Su gran intento fue el de alumbrar una nueva apertura a lo sagrado y a Dios en una época caracteri-

<sup>65</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, Op. cit., 30.

<sup>66</sup> Cf. V. TERCIC, *La dimensione...*, Op. cit., 222.

<sup>67</sup> Cf. “*La tesi di Kant sull’essere*”, *Tempo e essere*, Segnavia, Op. cit., 426.

<sup>68</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Tempo e essere...*, Op. cit., 17.

<sup>69</sup> Cf. “*Lettera sull’umanismo*” ..., Op. cit., 284.

zada como no religiosa; llena de resonancias religiosas y teológicas provenientes de la tradición cristiana y de otras experiencias religiosas.

Pero, ¿en qué consiste la búsqueda de Dios por parte de Heidegger? Según Arsenio, “la búsqueda de Dios por parte de Heidegger es la búsqueda de un Dios postmetafísico, lo que significaría para Heidegger la búsqueda de un Dios más ‘divino’, que el que nos habrían transmitido tanto la tradición metafísica como el propio cristianismo”<sup>70</sup>.

Si la metafísica se olvidó del ser –crítica de Heidegger– el problema de Dios se presenta así como solidario con el problema del ser. La búsqueda de Dios para el autor se muestra inseparable de una nueva aproximación al problema del ser, en tanto que se inscribe dentro de la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Más abajo dejaremos abierto este problema al confrontarlo con la posición crítica de Marión en su obra *Dios sin el ser*.

El marco conceptual de esta búsqueda de Dios, por parte de Heidegger, está referenciado por el pensamiento de Nietzsche –a quien considera un apasionado buscador de Dios y consumidor de la metafísica– y, también, por el pensamiento y el magisterio poético de Hölderlin –el poeta del segundo comienzo– que marca la apertura de Heidegger a lo sagrado y al problema de Dios, a tal punto que va a sugerir una superación del nihilismo más allá de la intentada por Nietzsche<sup>71</sup>.

Educado desde joven en el marco de una religiosidad tradicional, elige estudiar la teología católica. Dentro de esta experiencia el joven estudiante tomó conciencia de la tensión entre la ontología y la teología especulativa como la armazón de la metafísica. Pero, por otra parte, su interés por la literatura teológica protestante lo lleva a conocer más de cerca el pensamiento de Lutero de quien recibe la forma de asumir el problema del conocimiento de Dios. Sin embargo, este acercamiento a la teología tanto católica como protestante irá menguando en el autor –sin que desaparezca– en el momento en que decidió pasarse al campo de la filosofía. Este cambio lo conduce a dirigir su atención al problema de una nueva aproximación al pensamiento y a la mística medieval que lo lleva a distanciarse del optimismo racional de la escolástica, especialmente la de orientación tomista, en cuanto posibilidad racional de acceso a la divinidad. En *Los fundamentos filosóficos de la*

<sup>70</sup> Cf. A. GINZO FERNANDEZ, “El problema de Dios en El pensamiento de Martín Heidegger”, *Revista agustiniana*, vol. CC. XXII/ 2 ( 2009) 403.

<sup>71</sup> *Ibid*, 405.

*mística medieval* escribe enfáticamente que la escolástica supuso un serio peligro contra la 'inmediatez de la vida religiosa' y que se habría olvidado de la religión a causa de la teología y de los dogmas<sup>72</sup>. No obstante, Heidegger no sólo va a intentar desmontar la constitución ontoteológica de la metafísica, sino que protestará contra lo que considera intromisión indebida de la filosofía en el ámbito de la fe religiosa. De esta forma, ofrece un modo de pensar totalmente contrario al de Hegel quien aspiraba a volver a poner a Dios en el centro de la filosofía, procurando llevar a su consumación la tradición ontoteológica mediante el desvelamiento de lo Absoluto en el que interfieren en el mismo proceso el Ser, Dios y el Logos.

Heidegger, en su búsqueda de Dios, tiene manifiesta y abiertamente la voluntad de separar la filosofía de la fe cristiana. Para tal empresa se apoya en la primera Carta a los Corintios 1, 22. San pablo subraya el carácter escandaloso de la fe, a partir de Cristo crucificado. Seguramente, esta forma de pensamiento paulino influye en Heidegger, quien se aleja de la línea teológica que tiene como lema la *fides quaerens intellectum*. Manifiesta un afán por volver a los orígenes de la fe cristiana, e intenta valorar fenomenológicamente la concepción paulina de la fe, en su deseo de recuperar la originalidad de la misma, que, según él, había sido deformada por la intromisión de la filosofía griega. Lutero marcará, durante un tiempo significativo, el pensamiento heideggeriano, en quien se apoya para llevar a buen término la tarea de debilitar la tradición filosófica dominante hasta su época. Pero, este referente protestante se ve opacado en el período que escribe *Ser y tiempo*; período en el que no aparecen planteamientos teológicos ni religiosos en el autor. Más tarde, declarará, por influencia de Overbeck (amigo de Nietzsche), su juicio sobre el antagonismo insuperable y constante entre la fe y el saber<sup>73</sup>. A partir de este juicio, Heidegger construye la idea de la existencia real del 'ateísmo filosófico', que en su caso particular se entiende como un ateísmo metodológico, comprendido como la imposibilidad del pensamiento filosófico para abordar abiertamente el problema de Dios, dado que quien hace filosofía está condicionado por su radical experiencia de finitud (*Dasein*). Dicho ateísmo metodológico afecta significativamente al autor para aproximarse al problema de Dios.

Su abstinencia teológica en *Ser y tiempo* contrasta con las veces que

<sup>72</sup> Ibid, 409.

<sup>73</sup> Cf. Ibid, 417.

trata el tema de la *theologia crucis*. En *Fenomenología y teología* señala la teología de la cruz como una ciencia positiva, cuyo contenido es apropiado mediante la fe, y su fundamento es Cristo crucificado. Para Heidegger la revelación divina es donada a los hombres mediante el hecho de la muerte de Cristo en la cruz.

El segundo Heidegger, período en el que Nietzsche y Hölderlin lo conducen a una apertura a lo sagrado en un tiempo de indigencia espiritual, se aleja de la abstinencia teológica. Las características de este período se pueden enumerar así: la manifestación del hombre, la sospecha discrepante contra todo lo creado y libre, el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses y la destrucción de la tierra. Dichas características dan cuenta del desenlace –como aparece también en el pensamiento de Nietzsche– de la larga historia del pensamiento occidental, cuya metafísica –según Heidegger– había conducido al olvido del ser y a la huida de los dioses.

Recordemos que Heidegger considera a Nietzsche un ‘apasionado buscador de Dios’<sup>74</sup>, y no un a-teo por el hecho de haber proclamado la ‘muerte de Dios’. Dicha proclamación constituye –para Heidegger– más bien la muerte de una determinada concepción de Dios, en cuanto que es muestra de la afirmación del primado por la pregunta de Dios como rechazo al carácter demostrativo de las pruebas de la existencia de Dios, sin desconocer que dicho primado, en la obra de Nietzsche, sigue “prisionero del lenguaje y de la conceptualidad de la metafísica y por ello incapaz de captar la verdad del ser y en definitiva de abrir un espacio adecuado para lo sagrado y para la divinidad”<sup>75</sup>. Este espacio abierto lo encontrará Heidegger de forma novedosa en la poesía de Hölderlin, quien denuncia la situación espiritual en que se encuentra el hombre moderno, como aquel ser incapaz de percibir la ausencia de Dios como ausencia. Esto trae como consecuencia un mundo desprovisto de fundamento, es decir, sin una base que lo sostenga. Heidegger, al poner su mirada en la poesía de Hölderlin –nuevo espacio para lo sagrado y la divinidad–, comprende que no se puede poseer lo sagrado de la misma manera que se posee un objeto material. La manifestación y el encubrimiento simultáneo de lo divino –dentro de la poesía– obedece a un movimiento fugaz del mismo. Para Hölderlin, lo celeste pasa rápidamente

<sup>74</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934*. Entrevista del Spiegel, Tecnos, Madrid 1989,11.

<sup>75</sup> Cf. A. GINZO FERNÁNDEZ, *El problema...* Op. cit., 428.

y el Dios mismo sería ‘tiempo’ que contrasta con la consistencia y el carácter objetivante de la metafísica<sup>76</sup>.

Por influjo de Hölderlin, también, en el pensamiento de Heidegger se gesta la idea del ‘último Dios’, que no se refiere al último de una serie, sino al Dios definitivo, como algo que vendría a significar el *comienzo más profundo*, más radical y con mayor alcance de una aproximación más satisfactoria a lo divino. Este ‘nuevo comienzo’ propende por la dimensión divina de Dios en contraste con la concepción de Dios como objeto sometido a una explicación de carácter representativo. Para Heidegger es en la metafísica donde se produce el fenómeno de la desdivinización de Dios, por ello, para él sólo es posible una aproximación postmetafísica al Dios divino, insistiendo en la necesidad de ir más allá de las determinaciones metafísicas de Dios; sin olvidar que de lo que se trata es de recuperar la verdad del ser para plantear desde allí –de nuevo– el problema de Dios. El hombre, por su parte, juega un papel preponderante en la dinámica de esta recuperación, en la medida que se disponga a preparar el terreno en el que Dios pueda hacerse presente a través de sus señas en su paso fugaz<sup>77</sup>, según Heidegger. Se trata del ‘último Dios’, como ya dijimos, se opondría a la vez al Dios de la metafísica y al Dios de las tradiciones religiosas, especialmente al del cristianismo, en tanto que, para el autor, no ha sido fiel a sí mismo y a su vocación originaria<sup>78</sup>.

Su tesis consiste en avanzar desde la verdad del ser hasta la apertura al problema de Dios, pasando por la apertura a lo sagrado y a la divinidad<sup>79</sup>. Esta posición se inscribe dentro del problema del mundo moderno, caracterizado por el mismo autor como un mundo técnico *plano y cerrado*. Para Heidegger, la mayor amenaza de este mundo técnico consiste en que al

<sup>76</sup> Ibid, 432. Recordemos que la metafísica con su concentración en el ente habría conducido al olvido de la verdad del ser, de forma que cuando habla del ser, ello habría de entenderse más bien como el ser del ente, como una especie de abstracción del ente. El mundo moderno es la consumación de todo ello, transparentado en el marco de la metafísica de la subjetividad, con su doble desplazamiento del ser al objeto y de la verdad a la certeza.

<sup>77</sup> Ibid, 436.

<sup>78</sup> El lector de Heidegger deberá recordar que la nueva etapa en la aproximación al problema de Dios se encuentra con mucha claridad en la *Carta sobre el humanismo*.

<sup>79</sup> Así lo firma en la Carta sobre el humanismo: “Sólo a partir de la verdad del ser cabe pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado cabe pensar la esencia de la Divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la Divinidad puede ser pensado y dicho lo que ha de significar la palabra ‘Dios’.”

hombre se le cierre la posibilidad de un acceso a una verdad más profunda y originaria, en tanto que este hombre se contenta con el simple hecho de que todo 'funciona'.

En la entrevista con *Der Spiegel*, Heidegger se refiere al hecho de que sólo nos quedan puras relaciones técnicas que arrancan y desarraigan cada vez más al hombre de la tierra<sup>80</sup>. La crisis consiste en que al hombre se le olvidó habitar su mundo. Frente a esto, Heidegger propone como salida una nueva forma de habitar el mundo, es decir, habitarlo en las cercanías del ser y de lo sagrado, sin tener que pensar que hay que eliminar el mundo técnico sino más bien de mostrar su insuficiencia, su limitación. Para Heidegger, el hombre actual debe alcanzar la capacidad de habitar en el ámbito de lo esencial<sup>81</sup>. Se propone el pensamiento meditativo como aquel capaz relativizar el mundo técnico, y como el lugar desde donde se puede pensar algo más superior y más profundo. Es así que la apertura al *misterio* debe ser aquella característica inherente al hombre, a través de la cual pueda mantenerse abierto al sentido; el mismo que permanece oculto al mundo técnico que lo circunda<sup>82</sup>.

Concluamos este apartado diciendo que la búsqueda de Dios ha acompañado todo el camino del pensar heideggeriano, por más ambigüedades, insuficiencias y vacilaciones que se presente. Pero, sin olvidar que su gran preocupación es el *Dasein* arrojado-en-el-mundo, es decir, arrojado hacia sus posibilidades. Para Heidegger el hombre antes que *ser realidad* es *posibilidad* como aquello que lo constituye. El hombre se pasa la vida ocultándose que es un ser para la muerte.

¿Cuál es el fundamento de la vida auténtica? Heidegger dice que dicho fundamento es el enfrentar su finitud (ser para la muerte). Al hombre, le es inminente el morir. La posibilidad de todas las posibilidades del hombre es su muerte. Para Heidegger, lo que funda al *Dasein* es su posibilidad de morir. Esto constituye un problema serio para la teología de la revelación que afirma el fundamento del hombre, a partir de su posibilidad de vivir después de morir. Esto lo niega radicalmente Heidegger. Para él, el hombre en su muerte dejar de ser.

<sup>80</sup> *La auto afirmación de la universidad alemana...*, 70.

<sup>81</sup> Cf. A. GINZO FERNÁNDEZ, *El problema...*, Op. cit., 444.

<sup>82</sup> Cf. M. HEIDEGGER, Op. cit., 528-529.

## Bibliografía

- BADOCCHIO, C., *Heidegger. Tempo e essere*, Longanesi, Milano 2007.
- GINZO FERNÁNDEZ, A.; “El problema de Dios en El pensamiento de Martín Heidegger”, en: *Revista agustiniana*, CC. XXII/2 (2009).
- HEIDEGGER, M., *Lettera sull’umanismo*”, in *Segnavia*. Adelphi, Milano 1987.
- HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid 2006.
- HEIDEGGER, M., *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934*. Entrevista del Spiegel, Tecnos, Madrid 1989.
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Ediciones FCE, España 1980.
- LABATE, S., *La verità buona. Senso e figure del dono nel pensiero contemporáneo*, Cittadella editrice, Assisi 2004.
- TERCIC, V.; *La dimensione dell’es gibt nella ontología di Martin Heidegger*, Tesi Gregoriana, Serie Filosofia, 25, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006.

Artículo recibido el 25 de mayo de 2011.

Artículo aceptado el 23 de agosto de 2011.