

34. *La filosofía de Heidegger y el pensamiento sobre Dios*. En *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca, 2005, pp. 95-123 (Cf. también en 4. Teología)

RESUMEN: Se ha escrito mucho acerca de la relación entre la filosofía de Heidegger y la teología. El pensamiento de Heidegger, definido por él mismo como un preguntar y permanecer en camino, es útil para plantearse preguntas sobre la existencia histórica y sobre el ser. Pero no puede dar respuestas filosóficas sobre un ser en sí como realidad entitativa, sino que se queda en un ser como evento (Ereignis). Esto dificulta la aplicación del concepto de ser a Dios. Los conceptos heideggerianos han de ser superados para ser aplicados a la teología.

La relación entre la filosofía de Heidegger y el pensamiento sobre Dios ha sido objeto de numerosos estudios.¹ Pero el tema no está agotado. La publicación gradual de las obras de Heidegger y sobre todo la complejidad del tema han hecho que también los buenos estudios hayan sido gradualmente superados.

El pensamiento sobre Dios en la filosofía de Heidegger es complejo. Habría que ver, ante todo, lo que dice de modo expreso Heidegger acerca de Dios; en segundo lugar, podríamos preguntarnos por el influjo del tema de Dios en Heidegger a lo largo de su pensamiento, no sólo de modo explícito, sino también implícito; en tercer lugar, se podría centrar el estudio en las numerosas repercusiones que ha tenido el pensamiento de Heidegger en los teólogos; y se podría centrar también la reflexión en la utilidad, conveniencia o inconvenientes que tendría la filosofía de Heidegger para una construcción teológica renovada. Cualquiera de estos aspectos debería ser visto dentro de un pensamiento heideggeriano, en el que hay una evolución que el propio Heidegger designó con estos tres conceptos: Sentido, verdad, lugar (*τοπος*).² No se podría prescindir de esto, sobre todo en un tema de por sí tan fundamental como es el tema de Dios.

Dentro de los exiguos límites de este trabajo no vamos a hacer otra cosa que presentar una breve síntesis y algunas conclusiones sobre los siguientes puntos: 1)

¹ Buenos estudios generales sobre el tema de Dios en Heidegger son los de A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, Freiburg/München 1974; M. JUNG, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger*, Königshausen et Neumann, 1990. En ambos se puede ver abundante bibliografía sobre el tema hasta esos años. Cf. también G. NOLLER, (ed.) *Heidegger und die Theologie*, München 1967; ROBINSON, J. M – COBB, J. B. (ed.), *Der späte Heidegger und die Theologie*, Zürich 1964; R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens?, Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978; A. GETHMANN-SIEFERT – O. PÖGGELER, ed., *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt 1988; G. PÖLTNER, *Auf der Spur des Heiligen. Heideggers Beiträge zur Gottesfrage*, Wien 1991. Más recientes son 10 estudios en el vol. 5 de la *Heidegger-Gesellschaft*, dirigido por P. L. CORIANDO: *“Herkunft aber bleibt stets Zukunft”*. *Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Frankfurt 1998; y los estudios del volumen primero de la serie *Heidegger-Jahrbuch*, con el título: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, editado por A. DENKER, H. ZABOROWSKI, H. H. GANDER, Freiburg 2004.

² M. HEIDEGGER, *Seminare*, Frankfurt 1968, p. 344 (Gesamtausgabe 15; en adelante: GA); M. BERCIANO, *Sinn – Wahrheit – Ort (τοπος)*. *Tres etapas en el pensamiento de Heidegger*. En *Anuario filosófico*, 24 (1991) 9-48

Posturas explícitas de Heidegger acerca de Dios. 2) La filosofía de Heidegger en la discusión teológica. 3) Posibilidades de la filosofía de Heidegger para el tema de Dios.

1. Posturas explícitas de Heidegger acerca de Dios.

En la postura de Heidegger acerca del tema de Dios hay una evolución gradual, en la que se da una continuidad y se pueden distinguir cuatro momentos: Punto de partida de una neoescolástica crítica; fenomenología hermenéutica de los primeros años y de *Ser y tiempo*; crítica de la metafísica occidental; y contexto del evento (*Ereignis*).

En 1909 Heidegger comenzó el estudio de la teología en la universidad de Freiburg. Después de tres semestres, Heidegger dejó el estudio de la teología para dedicarse a la filosofía. Pero el influjo de la teología en el pensamiento de Heidegger sería determinante, según afirmaba él mismo en 1953: “Sin esta procedencia teológica yo no habría llegado nunca al camino del pensar. Pero la procedencia sigue siendo siempre futuro (*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*)”.³

Por entonces el joven Heidegger seguía una filosofía neoescolástica crítica, como su director de habilitación, Josef Geysler, y como Carl Braig, metafísico y profesor de teología dogmática, del que Heidegger guardará buen recuerdo toda su vida.⁴ Pero Heidegger se distanció pronto de la escolástica. El influjo sobre todo de Husserl lo orientó desde el principio hacia la fenomenología. Influyeron también en Heidegger el pensamiento neokantiano, sobre todo de Rickert, y el estudio de Hegel, Schleiermacher y Dilthey. Todo ello llevó a Heidegger a una cada vez mayor relativización de la filosofía neoescolástica y de la teología católica, y a un acercamiento a la teología luterana.⁵

Expresión de este cambio de pensamiento en Heidegger es su carta de despedida al teólogo y amigo Engelbert Krebs, en la que dice: “Puntos de vista de teoría del conocimiento, que se refieren a la teoría del conocer histórico, han hecho problemático e inaceptable para mí el *sistema* del catolicismo –aunque no el cristianismo y la metafísica; ésta, por cierto, en un sentido nuevo”.⁶ Parece obvio que se trata de un problema de relativización no sólo teológica, sino sobre todo filosófica, por influjo de las corrientes indicadas. La principal de ellas era la fenomenología. Pero también fueron muy importantes la hermenéutica y la “teoría del conocer histórico” de Schleiermacher y Dilthey. Esto llevó muy pronto a Heidegger a ser crítico de Husserl.⁷ Desde 1919 insiste

³ M. HEIDEGGER, *Aus einem Gespräch von der Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, p. 91 (GA 12)

⁴ M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*. En *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988, p. 81

⁵ Sobre esta primera evolución de Heidegger, cf. en *Heidegger-Jahrbuch, I: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, los estudios de H. ZABOROWSKI, “*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*”. *Anmerkungen zur theologischen Dimension des Denksweges Martin Heideggers bis 1919*, pp. 123-158; J. SCHABER, *Martin Heideggers “Herkunft” im Spiegel der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*, pp. 159-184; O. PÖGGELER, *Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt*, pp. 185-196; CH. VON WOLZOGEN, “*Gottes Geheimnisse verkosten, bevor sie geschaut werden. Martin Heidegger und der Theologe Engelbert Krebs*”, pp. 201-213; PH. CAPELLE, “*Katholizismus*”, “*Protestantismus*”, “*Christentum*” und “*Religion*” im *Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen*, pp. 346-370. Cf. también en P. L. CORIANDO (ed.) *Herkunft aber bleibt stets Zukunft*, los estudios de M. RIEDEL, *Frömmigkeit des Denkens*, pp. 17-43; J. GREISCH, *Das grosse Spiel des Lebens und das Übermächtige*, pp. 46-55; H. HELTING, *Heidegger und Meister Eckehardt*, pp. 83-100

⁶ Cf. en H. OTT, *Martin Heidegger*, Frankfurt 1988, p. 106. La cursiva es de Heidegger.

⁷ Sobre el proceso del pensar en Heidegger desde 1919 hasta la publicación de *Ser y tiempo*, cf. M. BERCIANO, *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Madrid 2001

Heidegger en que el lugar propio de la filosofía es el mundo de la vida. Éste es un acaecer, un proceso de vivencias. La vivencia (*Erlebnis*) no es un objeto ante nosotros, sino acaecer, evento (*Ereignis*). La vivencia de la vivencia (*das Erleben des Erlebens*) no se puede tener y expresar, como en Husserl, mediante actos de reflexión. Éstos objetivan las vivencias y las convierten de vivencias vividas en vivencias miradas. La vivencia se comprende mediante la intuición hermenéutica. Esta crítica de Heidegger implica un nuevo programa fenomenológico-hermenéutico; la verdad se da en la vida, que es un proceso temporal e histórico.

En este contexto de ideas tiene Heidegger el curso *Fenomenología de la vida religiosa* (1920/21). El objetivo principal de Heidegger por entonces era la reflexión sobre el mundo de la vida, de la existencia fáctica temporal e histórica. Y según él, la comunidad cristiana primitiva en espera de la parusía es un óptimo ejemplo de un mundo de la vida en el que se vive la temporalidad y la historicidad. Pero el análisis de la vida cristiana primitiva lleva a Heidegger al tema fundamental de la misma: El tema de Dios. Y entonces se plantea la tarea de explicar “la objetividad de Dios”.⁸

Heidegger se refiere a los intentos de la teología natural tradicional. Ya en el mismo San Pablo se afirma la posibilidad de descubrir algunos atributos de Dios mediante el conocimiento intelectual de las criaturas (*Rom. 1, 19-20*). Esta interpretación de Pablo, frecuente desde los padres de la iglesia, sería errónea, según Heidegger. Lutero se opuso radicalmente a ella, sobre todo en la tesis 22: *Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat*. Pablo y la comunidad primitiva experimentan en sus vidas la objetividad de Dios, que sostiene toda su esperanza. La fenomenología llega a constatar esta experiencia cristiana, para la cual la objetividad de Dios es realísima. Pero una fundamentación conceptual de la misma no es posible para el pensar fenomenológico-hermenéutico. Además, para el propio Heidegger la experiencia y las vivencias cristianas son gracia y don del Espíritu.

Heidegger afirma una rotura entre filosofía y teología. “La filosofía en su interrogabilidad radical... ha de ser, en principio, a-tea. Precisamente no debe pretender poner su tendencia fundamental en poseer a Dios o en determinarlo. Cuanto más radical sea, de manera más determinada será un alejarse de él (*weg vom ihm*); y precisamente en la realización radical del alejarse tendrá un propio y difícil estar junto a él (*bei ihm*)”.⁹ Para estar realmente junto a Dios, la filosofía debería alejarse de la tendencia a poseerlo y a determinarlo. Según Heidegger, la teología precedente, construida mediante la metafísica griega, sería inadecuada para representar el Dios de la revelación y de la experiencia cristiana. En consecuencia, sería necesaria una nueva elaboración teológica. El camino para la teología consistiría en llevar al concepto y a la palabra la genuina comprensión religiosa; y esto sería tarea de la fenomenología, aunque también ésta tenga sus límites. “Sólo con la comprensión fenomenológica se abre un nuevo camino para la teología. La indicación formal renuncia a la comprensión última, que sólo se puede dar en la genuina vivencia religiosa”.¹⁰

La pregunta fundamental de Heidegger es la pregunta por el ser. Heidegger se la plantea de modo explícito ya antes de *Ser y tiempo*, pero lo hace sobre todo en esta obra.

⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt 1995, p. 97 (GA 60); M. BERCIANO, *Esperando su venida. Comentarios heideggerianos de escatología paulina*. En *Naturaleza y gracia*, 47 (2000) 429-459; id., *Heidegger. Interpretación fenomenológica de Agustín, Confesiones, libro X*. En *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 25 (1998) 251-271

⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation zu Aristóteles*, Frankfurt 1985, p. 197 (GA 61)

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 67

El tema del ser ha tenido gran importancia en la teología para el tema de Dios, que ha sido identificado con el *ipsum esse*. ¿Qué relación existe entre el ser y Dios en la filosofía heideggeriana?

En primer lugar, hay que tener presente que en *Ser y tiempo* Heidegger no llega a la comprensión del sentido del ser; se da de él sólo una precomprensión vaga, que no llega a hacerse temática. Por otra parte, el tema de Dios apenas lo nombra Heidegger en unos pocos pasos de *Ser y tiempo*. Dice algo, también de paso, acerca de la teología, que él considera como una ciencia, junto con la matemática, la física, la biología o las ciencias históricas del espíritu. Según él, “la teología busca una interpretación más originaria del ser del hombre para con Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y permaneciendo dentro de ella”¹¹ El ser del hombre para con Dios es objeto de fe y la teología que lo explica también debe permanecer en la fe, según el mismo Heidegger. Si esto es así, no podrá darse una pre-comprensión del ser del hombre para con Dios, para que pueda emprenderse un regreso fundamentador y hablarse de teología como ciencia.

A este contexto de ideas de *Ser y tiempo* pertenece el escrito de Heidegger *Fenomenología y teología*. El escrito, de 1927, es importante porque Heidegger expone en él de modo más explícito y amplio lo que entiende por teología y su relación con la filosofía. Heidegger sigue afirmando que “la teología es una ciencia positiva y como tal es, por lo tanto, absolutamente diferente de la filosofía”,¹² que es ciencia ontológica o ciencia del ser. Pero a Heidegger no le es fácil hacer ver que la teología es una ciencia positiva. La fe es “un modo existencial del Dasein cristiano”. A ese modo de existencia no se llega a partir del Dasein ni mediante él, sino a partir de lo creído; y esto es “Cristo, el Dios crucificado”. Ahora bien, los conceptos de “Cristo” y de Dios” crucificado escapan a toda constatación. Según el mismo Heidegger, “de ese *factum* sólo se puede hacer uno consciente en la fe”.¹³

Heidegger sigue pensando que la ciencia debe tener una fundamentación ontológica, regresando del ente al ser como ya implícito o pre-comprendido en el ente. Esto no es posible para los entes de la teología: Dios, Cristo, Espíritu, iglesia, salvación, etc. No hay una precomprensión ni un a priori de estas realidades, que son transmitidas en una revelación divina libre. Pero Heidegger recuerda aquí que el regreso desde los entes al ser en la fundamentación científica tiende, en definitiva, a poner ante la vista el ser en su totalidad originaria, en el cual se daría la fundamentación ontológica última. A este ser remitiría también la existencia cristiana como tal.¹⁴ La existencia cristiana no elimina la existencia pre-cristiana, sino que la supera, de manera que el Dasein pre-cristiano queda incluido (*mitbeschlossen*) en el Dasein cristiano. Y esto sucedería también en los conceptos teológicos. Heidegger pone el ejemplo del concepto de pecado (*Sünde*), al que correspondería en la existencia precristiana el concepto de culpa (*Schuld*). La explicación ontológica del concepto de culpa como constitución del Dasein haría comprender el concepto teológico de pecado.¹⁵ Lo que aporta en realidad el concepto de culpa es que “éste es determinante en un sentido formal, de tal manera que indica el carácter ontológico de la región del ser, en el cual necesariamente debe mantenerse el concepto de pecado *como concepto de existencia*”.¹⁶ Pero con esto la filosofía no fundamenta la

¹¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977, p. 13 (GA 2)

¹² M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, p. 49 (GA 9)

¹³ *Ibid.*, p. 52

¹⁴ *Ibid.*, p. 63

¹⁵ *Ibid.*, p. 63

¹⁶ *Ibid.*, p. 65

teología como lo hace con otras ciencias. La filosofía no puede llegar al concepto de pecado; y menos aún puede ir de él al concepto de culpa buscando lo previo. El propio Heidegger afirma que la fe en su núcleo más interior y como específica posibilidad de la existencia es el enemigo mortal (*Todfeind*) de la forma de existencia propia de la filosofía.¹⁷

Heidegger habla en este escrito de teología en general. Apenas dice algo de modo explícito sobre Dios. Pero es éste, sin duda, el tema fundamental. El objeto de la fe, lo creído es Cristo, el Dios crucificado; y la existencia cristiana es puesta ante Dios y es transformada. En el fondo se trata siempre de la fe en la realidad de Dios. Pero ni se habla de ella de modo explícito al hablar de la superación de los conceptos filosóficos, ni se relaciona con el ser

En el contexto ontológico de *Ser y tiempo* habría que considerar aún los escritos de 1929: *La esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?* En el primero Heidegger aclara más los conceptos de ente, ser y diferencia ontológica, y habla de la transcendencia del Dasein hacia el ser. Esta transcendencia es algo que pertenece a la constitución misma del Dasein y a su libertad; y Heidegger concluye afirmando que el ser como fundamento (*Grund*) es abismo (*Abgrund*)¹⁸ En este contexto Heidegger se refiere brevemente al tema de Dios en una nota: “Mediante la interpretación ontológica del Dasein como ser-en-el-mundo no se decide ni positiva ni negativamente acerca de un posible ser de Dios. Más bien, mediante la aclaración de la transcendencia se logra primeramente un *concepto suficiente* del Dasein; (se logra saber) con respecto a qué ente se puede ahora preguntar cómo se presenta ontológicamente la relación con Dios del Dasein”.¹⁹ Dentro de este concepto de Dasein (que trasciende) es donde hay que plantearse la pregunta por la relación con Dios. Es la transcendencia propia del Dasein el fundamento de la relación con Dios y de una correspondiente teología. Ésta es la explicación *ontológica* de esa relación con Dios. Pero una explicación así no decide nada acerca del ser de Dios en sentido óntico. El camino de la fundamentación o de la explicación causal se queda aquí en el Dasein.²⁰ Desde la misma perspectiva del Dasein se trata de la nada en *¿Qué es metafísica?* y se concluye también afirmando el carácter abismal del ser. Por todo ello difícilmente se podría aplicar la idea del ser a la realidad de Dios.

Una crítica más radical de la teología en Heidegger se da en el contexto de su crítica a la metafísica occidental. Esta crítica se da en Heidegger desde el principio; pero se acentúa a partir de 1930. Un paso decisivo se da en *La esencia de la verdad* y en las clases sobre *La esencia de la libertad humana*, que marcan el comienzo de una nueva etapa en el pensamiento de Heidegger; una etapa cuyos fundamentos estarían ya en *Ser y tiempo*. Esta etapa parece que fue muy breve y el paso a la tercera, en la que el concepto central es el de evento, parece bastante impreciso, por no aparecer los conceptos de modo explícito desde su comienzo en los escritos de Heidegger.

En los numerosos escritos de estas etapas, Heidegger critica la metafísica occidental, en particular el concepto de Dios propio de la misma. En general, Heidegger ve en la tradición metafísica un influjo recíproco entre metafísica griega y pensamiento cristiano; y considera esta tradición metafísica como onto-teología.²¹ La metafísica

¹⁷ Ibid., p. 66

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*. En *Wegmarken*, p. 174

¹⁹ Ibid., p. 159

²⁰ Ibid., p. 165

²¹ Sobre la crítica de Heidegger a la metafísica cf. M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Salamanca 1990; id., *Superación de la metafísica en Martín Heidegger*, Oviedo 1991

occidental ha sido un hablar acerca de Dios, ha sido onto-teo-lógica. Dios es objeto de la filosofía porque ésta lo reclama según su propia naturaleza. Y lo reclama porque la metafísica en toda su historia ha pretendido fundar, dar cuenta del fundamento, explicar el *lógoç*, la *ratio*. Por eso se llega a Dios como fundamento, como *causa prima*, *ultima ratio* y *causa sui*. La metafísica es ontología y es teología.²²

Las consecuencias de este proceso fueron negativas tanto para la ontología como para la teología. Para la ontología, la consecuencia fue el olvido del ser. Para la teología, concretamente para el tema de Dios, las consecuencias también fueron negativas. Aplicando a Dios el esquema de la causalidad, Dios queda reducido a una causa eficiente, Dios se convierte en el Dios de los filósofos y con ello se desfigura la idea de Dios. “Esta es la causa como la *causa sui*. Así suena el nombre adecuado para Dios en la filosofía. A este Dios no puede el hombre ni rezarle ni hacerle ofrendas. Ante la *causa sui* no puede el hombre caer de rodillas por temor, ante este Dios no puede cantar ni bailar. Según esto, el pensar sin Dios, que ha de abandonar el Dios de la filosofía, el Dios como *causa sui*, quizá esté más cerca del Dios divino. Esto quiere decir aquí únicamente que está más libre para acceder a él de lo que quisiera aceptar la onto-teo-logía”.²³

Las consecuencias que saca Nietzsche de la historia de esta metafísica platónico-cristiana son el nihilismo de los valores trascendentes y la muerte de Dios. Esta expresión de Nietzsche no significaría afirmación del ateísmo, sino la muerte del Dios de la metafísica; y no lo habrían matado los ateos, o no sólo ellos, sino también los creyentes y sus teólogos.²⁴ Heidegger comparte con Nietzsche la crítica a la metafísica occidental. Pero Heidegger cree que el propio Nietzsche queda encerrado en la metafísica y que el verdadero nihilismo es debido al olvido del ser y de su sentido histórico. Según Heidegger, la metafísica conduce hacia un concepto de Dios que no es el Dios divino, el Dios misterioso. En consecuencia, la filosofía no sería una buena compañera de la teología. Heidegger piensa que el pensar sin Dios, que abandona el Dios *causa sui* de la filosofía, tal vez esté más cerca del Dios divino de lo que cree la onto-teología. Heidegger sigue viendo la necesidad de una teología; pero ésta debería desligarse de la tradición onto-teológica. “Quien por su procedencia ha experimentado teología, tanto la de la fe cristiana como la de la filosofía, en el ámbito del pensar hoy prefiere callar acerca de Dios; pues el carácter onto-teo-lógico de la metafísica se ha hecho problemático para el pensar, no por motivo de algún tipo de ateísmo, sino por la experiencia de un pensar, al cual en la onto-teo-logía se ha indicado la aún no pensada unidad de la esencia de la metafísica”.²⁵

Al mismo tiempo que Heidegger hacía esta crítica de la metafísica en relación con el tema de Dios, reflexionaba sobre escritos de Hölderlin, sugiriendo una superación de la teología filosófica y una nueva perspectiva para la teología.²⁶ Según Hölderlin, desde que Heracles, Dionisio y Cristo han abandonado el mundo, el tiempo del mundo va anocheciendo. Heidegger hace un bello comentario a esta idea de Hölderlin: “La noche

²² M. HEIDEGGER, *Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*. En *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976, pp. 50-63

²³ *Ibid.* pp. 64-65

²⁴ M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*. En *Holzwege*, Frankfurt 1977, p. 260 (GA 5)

²⁵ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, p. 45

²⁶ Heidegger dedicó varios semestres y comentarios a Hölderlin. Cf. M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*. En *Holzwege*, pp. 269-320; *id.*, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1981 (GA 4); *id.*, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, Frankfurt 1989 (GA 39); *id.*, *Hölderlins Hymne “Andenken”*, Frankfurt 1992 (GA 52); *id.*, *Hölderlins Hymne “Der Ister”*, Frankfurt 1984 (GA 53); *id.*, *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*, Frankfurt 2000 (GA 75)

del mundo extiende sus tinieblas. La época del mundo está caracterizada por la ausencia del Dios, por la falta de Dios. Pero la falta de Dios experimentada por Hölderlin no niega la ulterior permanencia de la relación cristiana con Dios en los individuos y en las iglesias; tampoco juzga él con desprecio esta relación con Dios. La falta de Dios significa que ningún Dios reúne ya en torno a sí de manera visible y unívoca los hombres y las cosas; y que por este reunir ordena la historia del mundo y la morada del hombre en ella. Pero en la falta de Dios se anuncia aún una desazón mayor. No sólo han huido los dioses y el Dios, sino que se ha apagado el fulgor de la divinidad en la historia del mundo. El tiempo de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque se hace cada vez más indigente. Se ha hecho ya tan pobre que no es capaz de notar la falta de Dios como falta. Con esta falta, el mundo se queda sin fundamento que le sirva de base”.²⁷

No hace falta decir que esta situación correspondería, según Heidegger, a la de la metafísica occidental. No se sabe cuánto durará esta situación. “Largo es el tiempo de penuria de la noche del mundo”. Esta noche acaece como destino. Tal vez estemos en la media noche, donde el tiempo de penuria es mayor; tal vez este tiempo esté terminando; o tal vez tenga que llegar aún la mayor indigencia.²⁸ Una vía para superar esta situación sería la poesía. Los poetas serían capaces de descubrir la huella de los dioses: “Ser poeta en tiempo de penuria significa: Cantando, prestar atención a la huella de los dioses huidos. Por eso el poeta dice lo santo (*das Heilige*) en el tiempo de la noche del mundo. Por eso en el lenguaje de Hölderlin la noche del mundo es la noche santa”.²⁹

Con esto entramos de manera explícita en el contexto del evento (*Ereignis*), dentro del cual hay que comprender la idea de Dios en la última etapa del camino heideggeriano del pensar.³⁰ Heidegger habla primero de ser como evento o de evento del ser; siendo el ser el concepto fundamental. El ser ni es un ente ni es algo en sí. El ser es acaecer, es evento (*Ereignis*); o mejor, es evento del acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*).³¹ En el evento del ser o en el ser como evento acaecen: Mundo, tierra, el hombre y los dioses.³² La tierra es lo cerrado; el mundo es lo abierto y desoculto, que acaece siempre en medio de lo oculto y rodeado por ello; el hombre es ek-sistencia, está en el evento y es el lugar de la apertura; los dioses son lo contrapuesto al hombre y parecen representar el fundamento. Posteriormente los cuatro son denominados: Cielo (lo abierto), tierra (lo cerrado), mortales (los hombres) y divinos (los dioses); y el conjunto de los cuatro es el evento del mundo. Al final el evento es el concepto más fundamental. Es el evento el que da (*es gibt*) ser y tiempo; y ese dar es como un “hay” (*es gibt*), un verbo impersonal, con complemento directo y sin sujeto. Ponerle un sujeto, aunque fuera un ser en sí, equivaldría a afirmar un ente o un super-ente. Ese evento o *Ereignis* es destino (*Geschick*). Este concepto acentúa aún más el carácter oculto del evento. Según Heidegger, el pensar filosófico no puede ir más allá del evento-destino. Afirmar algo más allá del mismo significaría afirmar una realidad teológica, que sería un ente o un super-ente. El verdadero pensar está atento al acaecer de lo abierto o de la verdad en el evento. Esta apertura es iluminación y es ya lenguaje originario (*Sage*), que el hombre ha de

²⁷ M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*, p. 269

²⁸ Ibid., pp. 270-271

²⁹ Ibid., p. 272

³⁰ Sobre el concepto de *Ereignis* cf. M. BERCIANO, *El camino de Heidegger hacia el Ereignis*. En *Cuadernos salmantinos de Filosofía* 28 (2001) 159-190; id., *El ser como evento (Ereignis)*. En *Studia philosophica*, Oviedo 2001, pp. 297-326; id., *Ereignis. La clave del pensamiento de Heidegger*. En *Themata* 28 (2002) 47-69

³¹ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Frankfurt 1989, p. 243 (GA 65)

³² Ibid., p. 310

escuchar. El hablar (*sprechen*) del hombre es ya respuesta o co-responder (*ent-sprechen*) al lenguaje originario del evento. El hombre es el que tiene que llevar este lenguaje al pensar y al lenguaje humanos.

Como puede verse, Heidegger sigue hablando de dioses o de seres divinos. Los dioses, en este contexto, no equivalen ni al Dios creador, ni a un principio incondicionado, infinito, supremo, super-ente o causa del ente, como en la metafísica. Hay dioses sólo a partir de la apertura del ser y dentro de ella, mediante el hombre, que es el lugar de la apertura. Tampoco equivalen estos dioses al Dios de la teología, ni implican algún ateísmo o politeísmo; la expresión “los dioses” quiere significar la indecisión sobre todos estos conceptos.³³ Los dioses tampoco equivalen al ser. Heidegger lo dice expresamente en un seminario de 1951: “Ser y Dios no son idénticos; y yo no intentaría nunca pensar la esencia de Dios mediante el ser. Tal vez algunos sepan que yo provengo de la teología y que he conservado un largo amor hacia ella y entiendo algo de esto. Si yo escribiera aún una teología, a lo que a veces me siento impulsado, la palabra ‘ser’ no debería aparecer en ella”.³⁴ La relación entre el ser y los dioses deberá ser pensada de nuevo, desde la perspectiva del acaecer. En este sentido, los dioses necesitan el ser; “si el ser mismo encuentra su verdad sólo en el pensar y si este pensar es la filosofía (en el otro comienzo), entonces ‘los dioses’ tienen necesidad del pensar histórico del ser, esto es, de la filosofía. ‘Los dioses’ tienen necesidad de la filosofía. No como si ellos mismos tuvieran que filosofar a favor de su divinidad, sino que ha de haber filosofía *si* ‘los dioses’ han de ser aún objeto de decisión y si la historia ha de alcanzar su fundamento esencial”.³⁵

En otras palabras: La verdad del ser acaece en una apertura en la que están interrelacionados lo abierto y lo oculto, lo manifiesto y lo misterioso. Todo esto se abre y se descubre en la comprensión del hombre, que es el lugar de la iluminación de la realidad. Pero el hombre se ve como finitud, como un ente puesto en esa apertura del ser, como fundamento fundado. Por eso se comprende como relacionado con “otro”; y el término contrapuesto de esa relación son los dioses. Éstos no son vistos como entes objetivos precisos o concretos, sino como “lo otro”, como lo contrapuesto al hombre.

Dentro de este contexto del evento habla Heidegger del último Dios: “El último Dios. El totalmente otro frente a los que han sido, sobre todo frente al (Dios) cristiano”.³⁶ La idea del último Dios sería la que corresponde al evento. “El evento tiene que necesitar al Dasein ; y porque lo necesita, tiene que llamarlo y llevarlo así ante el último Dios que pasa delante”.³⁷ El último Dios se revela pasando en el acaecer histórico del evento del ser. “El evento *es* así el señorío más alto, como el retorno que está sobre la llegada y la huida de los dioses pasados. El último Dios necesita el ser”.³⁸

No habría que pensar el último Dios como un Dios determinado y concreto. Más bien se dejaría ver mediante señales en el pasar sucesivo de los dioses que han sido. “Su hacerse presente (*Wesung*) lo hace en señal (*Wink*), en la aparición y en la ausencia tanto de la llegada como de la huida de los dioses pasados y de su oculta transmutación”.³⁹ El pasar y la transmutación de los dioses sería una señal del acaecer histórico en el evento, en el cual se han revelado sucesivamente. Esta señal indicaría que la última imagen del

³³ Ibid., pp. 437-439

³⁴ M. HEIDEGGER, *Seminare*, Frankfurt 1986, pp. 436-437

³⁵ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, pp. 438-439

³⁶ Ibid., p. 403

³⁷ Ibid., p. 407

³⁸ Ibid., p. 408

³⁹ Ibid., p. 409

Dios, el último Dios, ha de entenderse así. Los dioses pasados serían pues como una señal de la divinidad o del último Dios. Por esta razón Heidegger preferiría llamarlos “los seres divinos” (*die Göttlichen*). “Los divinos son los mensajeros de la divinidad (*der Gottheit*), que hacen señales. Del oculto actuar de éstos acaece el Dios en su esencia, que se sustrae a toda comparación con el que se hace presente”.⁴⁰ El último Dios no habría de entenderse como una esencia inmutable y eterna, sino como una realidad que se revela y se oculta en el acaecer histórico del evento.

Pero el último Dios no es el evento: “El último Dios no es el evento mismo. Más bien lo necesita como aquello a lo cual pertenece la apertura que constituye lo que fundamenta (*Dagründer*)”.⁴¹ Dios necesita el evento y necesita el ser. En este contexto heideggeriano sólo “hay” Dios como perteneciente al evento del ser, como Dios que se manifiesta en el evento. No tendría sentido para Heidegger plantearse más preguntas por un Dios en sí, ya que más allá del evento no se puede ir. Y no se puede identificar a Dios con el evento, ya que éste no es un “algo” objetivo a manera de un ente, sino simple acaecer, *Ereignis del Ereignung*, evento de la acción de acaecer.⁴²

Después de lo dicho se entenderá que Heidegger nos prevenga para que la idea del último Dios no sea mal entendida. Último Dios no significa rebajamiento, degradación o desprecio de Dios. Tampoco significa el final de Dios, sino más bien el otro comienzo, con inmensas posibilidades de nuestra historia. De manera más concreta: “El último Dios tiene su particularísima unicidad y queda fuera de la determinación que indican los títulos ‘mono-teísmo’, ‘pan-teísmo’, ‘a-teísmo’. ‘Monoteísmo’ y todas las clases de ‘teísmo’ los hay sólo a partir de la apologética judío-cristiana, que tiene la metafísica como presupuesto del pensar. Con la muerte de este Dios caen todos los teísmos. La multitud de dioses no está subordinada a ningún número, sino a la riqueza interna de los fundamentos y abismos, en el paraje-instante del sucesivo iluminarse y ocultarse de la señal del último Dios”.⁴³

Una vez más, Heidegger considera la metafísica como inadecuada para pensar la realidad de Dios. Y sobre todo, pone en relación el último Dios con la pluralidad de dioses (*die Götter, die Göttlichen*) nombrados en el evento. La pluralidad corresponde a la riqueza y a la abundancia de fundamentos y de abismos que se han dado en la historia, de las religiones o de la filosofía. Esta variedad sería debida a que el Dios se revela y se oculta al mismo tiempo en cada paraje-instante o en el espacio-tiempo del acaecer.

Dentro de este contexto de ideas hay que ver las afirmaciones de Heidegger sobre Dios en la *Carta sobre el humanismo*. Heidegger se defiende frente a los que lo acusan de ateísmo porque acepta la frase de Nietzsche: Dios ha muerto. Lo que ha muerto es la idea de Dios en el contexto de la filosofía de los valores. Considerar a Dios como un valor es rebajar su esencia. Por otra parte, hablar del hombre como ser-en-el-mundo no significa volver la espalda a Dios o a la transcendencia bien entendida. Y entender el hombre como ek-sistencia no decide nada acerca de la existencia de Dios, de la posibilidad o

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Das Ding*. En *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt 2000, p. 180 (GA 7)

⁴¹ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, p. 409

⁴² Sobre el evento y la idea de Dios cf. P. L. CORIANDO, *Zur Er-mittlung des Übergangs. Der Wesungsort des “letzten Gottes” im seinsgeschichtlichen Denken*. En “*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*”, pp. 101-116; R. THURNHER, *Gott und Ereignis – Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie*. En *Heidegger-Studien* 8 (1992) 81-102; C. ESPOSITO, *Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers “Beiträge zur Philosophie”*. En *Heidegger-Studien* 11 (1995) 33-60

⁴³ *Ibid.*, p. 411

imposibilidad de la existencia de dioses. En resumen: “Esta filosofía no decide ni a favor ni en contra de la existencia de Dios”.⁴⁴

A continuación, Heidegger presenta una especie de programa para una reflexión sobre Dios: “El pensar que piensa desde la pregunta por la verdad del ser, puede preguntar de modo más originario que la metafísica. Sólo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo santo. Sólo desde la esencia de lo santo hay que pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que tiene que nombrar la palabra Dios. ¿O no debemos, ante todo, poder comprender y oír cuidadosamente estas palabras, si como hombres, esto es, como seres ek-sistentes, tenemos que poder experimentar una relación de Dios con el hombre? Pues ¿cómo ha de poder preguntar siquiera de manera seria y rigurosa el hombre de la presente historia del mundo si Dios se acerca o se aleja, si el hombre omite, ante todo, pensar dentro de aquella dimensión, sólo en la cual puede ser planteada aquella pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo santo (*des Heiligen*), que ya incluso como dimensión permanece cerrada, si lo abierto del ser no ilumina y en su iluminación está cerca del hombre. Tal vez lo característico de esta época consista en el cerrarse de la dimensión de lo que salva (*des Heilen*). Tal vez sea ésta la única desgracia”.⁴⁵

Según este importante párrafo, los pasos para salir de la desgracia de la época actual serían los siguientes: Atender a lo abierto, lo desoculto, la verdad del evento o del acaecer histórico; en ella sería posible experimentar y pensar lo santo; dentro de esto se podría pensar la divinidad; y a partir de ahí habría que pensar a Dios. El camino es, sin duda, largo y complejo, pero no está cerrado. En realidad, Heidegger no va a andar todo este camino, pero sí habla de la relación de Dios o de los dioses con el evento.

Heidegger añade aún que estas palabras “de ninguna manera deciden a favor del teísmo. No se puede ser teísta, como no se puede ser ateo. Y esto no por fundarse en una conducta indiferente, sino por tomar en consideración los límites impuestos al pensar como pensar, precisamente mediante aquello que se le da como lo que hay que pensar, mediante la verdad del ser”.⁴⁶

2. Discusiones teológicas en torno a Heidegger.

Seguramente ningún filósofo del siglo XX ha sido objeto de tantas discusiones en la teología como Martín Heidegger. Aquí nos vamos a limitar a indicar las líneas generales de esta discusión y los autores más importantes que han tomado parte en ella, sobre todo en relación con el tema de Dios.⁴⁷

Ha sido Rudolf Bultmann el teólogo que ha aceptado más la filosofía de Heidegger para su teología y el que ha suscitado una discusión más viva y duradera. Bultmann vio en la filosofía de *Ser y tiempo* la base filosófica más adecuada para una renovación y adaptación de la teología cristiana al hombre de hoy. Según Bultmann, para que la revelación le diga algo al hombre, éste tiene que llegar a ella como interrogabilidad radical. “La revelación actualiza la interrogabilidad, en la cual se encuentra ya siempre la

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 347. 349-351

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 351-352

⁴⁶ *Ibid.*, p. 352

⁴⁷ En A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, pp. 139-266, se puede ver una síntesis más completa, aunque también insuficiente de los principales autores.

existencia con su conocimiento natural; una interrogabilidad que es vital en ella como inautenticidad del existir”.⁴⁸ Sólo a una existencia que llega a la revelación con preguntas abiertas puede la revelación darle respuestas satisfactorias. Precisamente por esto Bultmann ve necesaria una comprensión de la existencia humana e histórica. Y Bultmann la encuentra en el análisis heideggeriano del Dasein.

Según Heidegger, el Dasein tiene siempre una pre-comprensión (*Vorverständnis*) de su propia existencia, de su ser y del ser en general. Por eso puede preguntarse por su propio ser y por el ser en general; y por eso puede tender a realizar su existencia auténtica. En este contexto de la precomprensión del ser se plantearía para Bultmann el tema de Dios. “La existencia pre-cristiana tiene un saber acerca de Dios”.⁴⁹ Es un saber vago, implícito, atemático, una pre-comprensión; pero es real. Esta precomprensión se daría en relación con la pregunta por la propia existencia; más concretamente, en relación con la propia inautenticidad. Bultmann recuerda en este contexto la frase de San Agustín: “*Tu nos fecisti ad te, et cor nostrum inquietum est donec requiescat in te*”. La revelación de Dios daría respuesta a esta inquietud del hombre. En este sentido, la filosofía de Heidegger dejaría abierta la vía hacia la revelación y pondría la base para una construcción teológica ulterior.

La postura de Bultmann suscitó una viva y larga discusión con otros teólogos protestantes. G. Kuhlmann vio en Bultmann una reducción del tema de Dios a la dialéctica del Dasein. Desde la teología dialéctica hubo en general una oposición a Bultmann. G. Noller y otros vieron en Bultmann una reducción de la teología a la antropología. H. Ott consideró inaceptable la postura de Bultmann y objetó además que éste hacía un uso muy restringido de la filosofía de Heidegger, ya que se limitaba al círculo de *Ser y tiempo*. Karl Heim consideró útiles algunos elementos de la filosofía de Heidegger, pero no su sistema. Brunner se opuso a Bultmann, objetando que la teología no podía partir de una antropología, ya que el ser del hombre sólo es comprensible desde Dios. Una antropología teológica debería por lo tanto excluir una antropología atea, como la de Heidegger.⁵⁰ Desde una postura no teológica, sino filosófica, consideran también K. Löwith, M. Buber o Levinas la filosofía de Heidegger como inadecuada para fundamentar una teología cristiana.

Una nueva corriente teológica en relación con la filosofía de Heidegger fue la teología hermenéutica. Ésta depende no sólo de Heidegger, sino también de Gadamer y de Bultmann. Gadamer puso de relieve que el creer y el comprender (*Glauben und Verstehen*) no se pueden entender como una posesión definitiva, sino más bien como un acaecer y un proceso. Y Gadamer remite aquí a la filosofía heideggeriana del lenguaje. La historicidad del Dasein y del comprender supera así con mucho el carácter histórico del instante de la decisión en Bultmann y la hermenéutica bultmanniana se queda corta con respecto a la hermenéutica de Heidegger y de Gadamer. La teoría bultmanniana debería ser considerada en el contexto de un acaecer histórico de la verdad, en el que se va realizando la comprensión con una constante estructura de círculo hermenéutico entre precomprensión y explicación mediante el lenguaje. Esta hermenéutica estaba presente en

⁴⁸ R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, p. 297

⁴⁹ *Ibid.*, p. 311

⁵⁰ Un resumen de la discusión sobre Bultmann y su uso de la filosofía de Heidegger puede verse en M. JUNG, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*, pp. 150-180; A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers*, pp. 140-184.

Heidegger ya antes de *Ser y tiempo* y sobre todo en esta obra. También esto pondría de manifiesto las limitaciones del uso que hizo Bultmann de la obra de Heidegger.⁵¹

Parece obvia la relación de esta comprensión hermenéutica e histórica con la revelación bíblica en general y con el tema de Dios en particular, ya que es Dios mismo el que se revela en los hechos históricos. Con esto se abre un nuevo y fecundo campo para un diálogo de Heidegger con la teología. Algunos discípulos de Bultmann, como E. Fuchs y G. Ebeling, llevaron adelante el programa bultmanniano de una teología hermenéutica, usando las ideas más tardías de Heidegger sobre el acaecer histórico y sobre el lenguaje. Estos autores creen que la teología sería una labor de hermenéutica y que debería elaborarse toda la teología tomando como base y como norma la hermenéutica.⁵² Pero Fuchs y Ebeling sobrepasan la filosofía heideggeriana del lenguaje y parece que llegan a afirmar un valor ontológico o una entidad de la palabra.

Otros teólogos, en este contexto de la teología hermenéutica, se han centrado más en la historicidad que en el lenguaje. Kamlah tiene una teoría más elaborada del comprender histórico. Pannenberg y otros autores han elaborado un programa teológico de la revelación como historia. Pero Pannenberg considera la ontología de la historia de Heidegger y de Bultmann como demasiado limitadas al Dasein concreto, sin tener suficientemente en cuenta la totalidad de la historia y cree necesario retroceder desde Heidegger hasta Hegel.

Otros autores han visto en Heidegger una mayor contraposición entre filosofía y teología; y han pensado que la base para una teología en Heidegger habría que buscarla en sus interpretaciones de Hölderlin. En este sentido, W. Bröker y H. Buhr han visto en Hölderlin no una contraposición al cristianismo, sino una reconciliación del cristianismo con la religión en general. Y creen que se abriría aquí una nueva vía para comprender la relación de la filosofía de Heidegger con la teología. Los problemas de ésta provienen, según ellos, de la dependencia que la teología metafísica tiene del logos, como afirma también Heidegger. No sería, por tanto, necesaria una des-mitologización, como quiere Bultmann, sino una re-mitologización. Y la base para ella la ofrecería la poesía de Hölderlin.

La importancia de Hölderlin está fuera de duda. Pero el pensar heideggeriano, según lo dicho, no se queda en Hölderlin. Por otra parte, pensamos que una nueva mitología ni sería adecuada para un pensar “heideggeriano” sobre Dios ni para una teología cristiana, que parte de una revelación histórica en Cristo.

Más importantes para el tema de Dios parecen los intentos de utilizar la ontología de Heidegger para una renovación de la teología natural y de la teología dogmática. Estos intentos se han dado sobre todo en filósofos y teólogos católicos, como Max Müller, J. Möller, B. Welte, G. Siewerth, J. B. Lotz, K. Rahner, E. Coreth, G. Krüger, W. Schulz, W. Weischedel, etc. No se pueden sintetizar en pocas líneas las ricas reflexiones de todos estos autores. En general, ellos creen que es posible una reflexión acerca de Dios a partir de la reflexión sobre el ser; y ven en la filosofía heideggeriana una reflexión adecuada en este sentido. Al mismo tiempo creen que la falta de esta reflexión en Heidegger haría que

⁵¹ Sobre la relación de BULTMANN y del Nuevo Testamento en general con el pensamiento del primero y del último HEIDEGGER, cf. H. HÜBNER, “Vom Ereignis” und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers “Beiträge zur Philosophie”. En P. L. CORIANDO (ed), “Herkunft aber bleibt stets Zukunft”, pp. 135-158

⁵² G. EBELING, *Verantwortung des Glaubens in Begegnung mit dem Denken Martin Heideggers*. En *Wort und Glaube*, vol. 2, Tübingen 1969; E. FUCHS, *Hermeneutik*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1963

su filosofía se encuentre con aporías.⁵³ Aquí nos vamos a limitar a unas breves indicaciones sobre dos de estos autores: J. B. Lotz y K. Rahner, quienes siguen el método transcendental de J. Maréchal, en el que han integrado elementos de la filosofía de Heidegger.

La pregunta fundamental en Lotz, es la pregunta por el ser. Lotz parte del juicio y llega al ser como condición del mismo. La comprensión del ser en Lotz, como en Heidegger, no es explícita, sino pre-comprensión o pre-concepto (*Vorgriff*). Usando conceptos heideggerianos, Lotz llega más allá que Heidegger, hasta el ser transcendental, en el cual nos encontramos ya siempre.⁵⁴

Una exposición más sistemática y completa la presenta Lotz en su libro *La experiencia transcendental*. El autor va retrocediendo desde la experiencia óptica hasta la experiencia ontológica del ser participado y del ser mismo (*ipsum esse*) y hasta la experiencia metafísica del ser subsistente (*esse subsistens*). El diálogo con Heidegger en este proceso de reducción es constante. Este diálogo ha llevado a Lotz a una mayor profundización del pensamiento de Tomás de Aquino. La diferencia fundamental entre ambos está en que Santo Tomás retrocede hasta el ser subsistente, que es el fundamento; mientras que Heidegger llega primero a un ser como fundamento-abismo y luego a un evento (*Ereignis*) que es destino (*Geschick*).⁵⁵ Pero Lotz cree que en el evento heideggeriano queda implícita la idea de un ser subsistente, de “otro para-sí” del ser. Estaría implícita en la idea de “sustracción” esencial del evento y en la misma idea de acaecer en un proceso temporal.⁵⁶

En este contexto de ideas se plantearía la pregunta por la teología natural. No dando el paso hacia un ser subsistente, Heidegger excluiría toda teología natural. El dar del evento no puede ser entendido, según él, como un “algo” de lo cual emana todo el ser; ni como causa creadora; ni como fundamento, al cual se pueda llegar por analogía. Heidegger prefiere callar acerca de Dios: “Si el estado de cosas nos impide decir algo de él con una proposición, debemos renunciar a la proposición esperada en la pregunta formulada”.⁵⁷ Lotz cree que hay que seguir preguntando más allá de un puro acaecer sin sujeto, que parecería sin sentido.

En esta reflexión Lotz habla del concepto de causalidad ontológica. Según él, este concepto no está en Santo Tomás de modo explícito, aunque estaría implícito en el concepto de creación. Heidegger no se lo plantea, pero Lotz cree que el concepto de evento “rozaría el concepto de creación”.⁵⁸ De todos modos, Lotz aplica aquí el principio: *Deus per Deum cognoscitur*. Sólo se puede alcanzar el ser subsistente si se nos comunica de antemano. A partir de ahí, el camino para llegar a él es el de la reducción, hasta descubrir el ser subsistente, que ya está implícito y presente en la experiencia óptica.⁵⁹

En suma, Lotz sí vería la filosofía de Heidegger y el método de la misma como útiles para una reflexión filosófica acerca de Dios como ser subsistente, aunque el mismo

⁵³ Una información general sobre ellos y bibliografía sobre estos autores puede verse en A. GETHMANN-SIEFERT, *ibid.*, pp. 241-266

⁵⁴ Cf. J. B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, Pullach 1957; *id.*, *Sein und Existenz*, Freiburg 1965, *id.*, *Philosophie als ontologisches Geschehen*, Roma 1954

⁵⁵ J. B. LOTZ, *La experiencia transcendental*, Madrid 1982, pp. 96-104

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 117-120, 148. Cf. también sobre estos conceptos J.B. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975, pp. 41-90

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, pp. 20-21

⁵⁸ J. B. LOTZ, *La experiencia transcendental*, pp. 151-152

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 152-154. 171-180

Heidegger no llegue a hacerla. Con esto quedaría abierta la vía también para una reflexión teológica.

Rahner tiene aquí una importancia especial porque dialoga con Heidegger desde la teología: “¿Qué ha de decir un alumno de Martín Heidegger que es teólogo, que es teólogo hasta tal punto que no tiene la pretensión de ser filósofo, para el 80 cumpleaños de aquel, al cual, aún siendo teólogo, venera como a su maestro? ¿Ha de decir que la teología católica actual, tal como de hecho es, no es de ninguna manera concebible sin Martín Heidegger, porque incluso aquellos que esperan proseguir el camino y plantear nuevas cuestiones distintas de las de él provienen, con todo, también de él? ¿Ha de confesar con toda sencillez y llaneza que ha tenido muchos buenos maestros de la palabra hablada, pero que sin embargo sólo ha tenido *uno*, al cual puede venerar como *maestro*, precisamente a Martín Heidegger?”⁶⁰

Como filósofo, Rahner depende de Maréchal, de Tomás de Aquino y de Heidegger. Los conceptos heideggerianos de praxis humana en el mundo, de pre-comprensión del ser y de pregunta por el mismo, de Dasein como poder-ser y como proyecto, como temporal e histórico, están presentes en Rahner. Esto hace que el hombre, según Rahner, sea capaz de hacer metafísica.

Pero Rahner es ante todo teólogo y como tal completa las ideas heideggerianas con ideas teológicas. Que el hombre esté “cogido” (*ergriffen*) por el ser, tiene su equivalente teológico en la autocomunicación divina y gratuita al hombre, que eleva a éste al orden sobrenatural. La autocomunicación divina es un existencial sobrenatural. El hombre se pregunta por el ser a partir de su ser real, de su existencia de hecho, que es existencia elevada. Dios es aquí el auténtico “telos” del hombre y de todo el dinamismo de éste. El hombre está en el misterio y familiarizado con él. Por eso puede preguntarse por el ser absoluto. De esta manera, la precomprensión heideggeriana del ser se traduce para Rahner en pre-comprensión de Dios, aunque ésta sea atemática, implícita, anónima.

Consecuente con estos presupuestos, Rahner habla de una íntima relación entre filosofía y teología. La filosofía pura se hace también en la experiencia histórica, la hace el hombre real, con su experiencia del misterio. Es de la pre-comprensión del misterio de donde brotan toda pregunta, todo concepto y todo discurso ulterior. El hombre puede hacer cierta teología natural, aunque ésta tenga siempre sus limitaciones, ya que la comprensión y el discurso serán siempre los de un espíritu en el mundo, que a partir de los entes intenta conocer el misterio absoluto. Estas insuficiencias se dan también en la revelación, ya que ésta ha de ser “dicha” y “entendida” en categorías y en lenguaje humanos. Y esto vale también para las construcciones teológicas.⁶¹

Desde estas perspectivas construye Rahner su teología dogmática. Los conceptos indicados están presentes en sus diferentes tratados; en particular en su antropología teológica y en su teología acerca de Dios. El conocimiento primero y fundamental de

⁶⁰ K. RAHNER, en *Martin Heidegger im Gespräch*, hrsg. von R. Wisser, Freiburg-München 1970, p. 48

⁶¹ Cf. K. RAHNER, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona 1963; id., *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona 1967; id., *La unidad de espíritu y materia en la comprensión de la fe cristiana*. En ET (*Escritos de teología*) VI, Madrid 1969, pp. 181-209; id., *Naturaleza y gracia*. ET IV, Madrid 1962, pp. 215-243; id., *Historia del mundo e historia de la salvación*. ET V, Madrid 1964, pp. 115-134; id., *El cristianismo y las religiones no cristianas*. ET V, Madrid 1964, pp. 135-156; id., *Los cristianos anónimos*. ET VI, Madrid 1969, pp. 535-544; id., *Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik*. SchT (*Schriften zur Theologie*) VIII, Einsiedeln 1967, pp. 178-184; id., *Zur Geschichtlichkeit der Theologie*. SchT VIII, Einsiedeln 1967, pp. 88-110

Dios es transcendental. Sobre éste se dará luego en la metafísica y en la religión cierto conocimiento reflexivo y a posteriori del Dios totalmente otro.⁶²

No son éstos los únicos autores que se han ocupado de la relación entre filosofía de Heidegger y teología; pero sí serían los más significativos. Esta variedad de opiniones de buenos conocedores de Heidegger deja ver que no hay una respuesta clara sobre la relación de su filosofía con la teología en general y con el tema de Dios en particular.

3. El pensar de Heidegger y el tema de Dios

Con frecuencia se ha considerado la filosofía de Heidegger desde el punto de vista de su utilidad para temas teológicos concretos: Antropología teológica, tratado acerca de Dios, cristología, etc. Esto ha llevado a un uso parcial de la filosofía de Heidegger en la teología. Lo primero que habría que tener en cuenta son las líneas y los conceptos generales de la filosofía heideggeriana. Entre éstos hay que destacar que el pensar de Heidegger se centra en el mundo de la vida, en el ser, en el acaecer histórico de la verdad, en el evento. Y lo hace utilizando el método fenomenológico-hermenéutico. La relación de Heidegger con la teología y con el tema de Dios en particular debería ser considerada dentro de estas ideas generales.

Heidegger comienza considerando el mundo de la vida como el lugar propio de la filosofía y cree que la fenomenología hermenéutica es capaz de hacer temática la experiencia global de este mundo de la vida. La fenomenología hermenéutica está presente en Heidegger desde el comienzo de su actividad docente, se acentúa en el curso *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, de 1923, centrándose en el Dasein como poder-ser y como temporal e histórico; y adquiere forma más reflexiva y sistemática en *Ser y tiempo*, centrándose en el ser. Luego Heidegger deja de hablar de fenomenología hermenéutica, pero no deja de hacerla; más bien la fenomenología hermenéutica se va acentuando cada vez más. Primero está presente en los conceptos de Da-sein y de Existencia en la apertura del ser, afirmado ya como abismo. El carácter hermenéutico llega a su punto culminante cuando Heidegger habla del evento (*Ereignis*). El hombre está entonces en la apertura (*Da*) del evento del mundo. Este evento es destino (*Geschick*) y tiene siempre su lado oculto. El hombre tiene que llevar al pensar y al lenguaje lo que le es dado en el evento. El hablar (*sprechen*) del hombre es co-responder (*entsprechen*) al lenguaje del evento (*Sage*); la palabra (*Wort*) del hombre es ya respuesta (*Antwort*). El tiempo de los sistemas ha pasado; el pensar no puede ser otra cosa que un camino que se va construyendo preguntando, ensamblando e incorporando nuevos fragmentos de verdad que van acaeciendo en el evento. La verdad es aquí esencialmente histórica y la explicación (*Auslegung*) es constante reinterpretación, hermenéutica.

Por otra parte, Heidegger no deja nunca de afirmar o presuponer un concepto amplio de experiencia, una experiencia global que abarca a todo el hombre. Primero es experiencia global en el mundo de la vida, luego es praxis vital y pre-comprensión del ser-en-el-mundo, más tarde es percepción o intuición del hombre en la apertura (*Da*) del ser o del evento, apertura que se da de modo especial en los pensadores, en los artistas, en los poetas, que tienen una percepción especial del lenguaje del evento y lo llevan al pensar y al lenguaje. Dentro de esta experiencia global estarían la experiencia del ser y la experiencia religiosa. Ésta es ante todo experiencia de Dios, en el primer Heidegger; y

⁶² Una síntesis sobre el misterio de Dios puede verse en K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, pp. 54-96

luego, en sentido más general y por influjo sobre todo de Hölderlin, es la experiencia de lo santo, de la divinidad, de los dioses, del último Dios. Y hay que tener presente que es siempre experiencia en el hombre como temporal e histórico.

Dentro de estas líneas generales hay que ver el tema de Dios en Heidegger. El Dios que considera Heidegger es el Dios de la experiencia religiosa. Desde el principio, Heidegger afirma que la teología debería consistir en llevar al pensar y al lenguaje esa experiencia. Esto se haría mediante el método fenomenológico hermenéutico. La fenomenología serviría así, según Heidegger, para purificar la teología de las estructuras y conceptos de la metafísica griega; y abriría un nuevo camino para la teología. Esta idea de los primeros escritos continúa en *Ser y tiempo* y en *Phänomenologie und Theologie*, donde la teología consiste en explicar la fe; pero una fe que es vivencia y que es “esencialmente inconceptuable”. A esta purificación de la teología mediante la fenomenología hermenéutica se referiría también Heidegger cuando decía que si escribiera una teología no aparecería en ella la palabra “ser”. Las ideas de una purificación de la teología mediante la fenomenología hermenéutica y de una superación de la onto-teología están presentes a lo largo del pensar heideggeriano.

La relación, tantas veces discutida entre pensamiento bíblico y filosofía griega no es ciertamente un problema de fácil respuesta. La misma metafísica de Aristóteles es ya muy compleja y llega al final a una cierta teología negativa. Ésta se acentúa en los neoplatónicos no cristianos y cristianos y está presente en mayor o menor medida y de diferentes maneras (interpretación alegórica, teología mística, analogía) en los padres de la iglesia y en la teología posterior. El tema de la teología negativa se ha acentuado a partir de Kant, de Schleiermacher, del pensamiento histórico de Dilthey y de la fenomenología de Husserl. Con estos autores se ha ido imponiendo también la hermenéutica filosófica. Fenomenología y hermenéutica alcanzarían su mayor profundidad en Heidegger.

Pensamos que la fenomenología hermenéutica heideggeriana ofrecería un importante instrumento conceptual para una teología renovada acerca del Dios de la Biblia, que se va revelando gradualmente en la historia, sin que sea posible ver su rostro (*Ex. 33,23*). Pero la filosofía de Heidegger deja también grandes interrogantes. Como se ha visto, Heidegger muestra un constante rechazo de la teología natural. Ésta es negada de modo explícito ya en el curso sobre la fenomenología de la vida religiosa; no tiene cabida en el círculo de *Ser y tiempo*, donde el ser es ontológicamente distinto del ente y el fundamento es abismo; se elimina sobre todo en el contexto de la crítica a la metafísica occidental, en diálogo con Tomás de Aquino, Suárez, Descartes, Leibniz o Hegel, en quien la onto-teología llega a su punto culminante; y más aún se excluye en el contexto del evento, donde no es posible ir más allá de un acaecer como destino.

Pensamos que Heidegger simplifica la rica y compleja tradición de la teología natural, en la cual no han faltado elementos de la teología negativa y reconocimiento de los límites del pensar acerca de Dios. Pero también habría que reconocer que, después de haber puesto las premisas de la *via negationis* o de la analogía, la teología tradicional ha abundado en especulaciones acerca de Dios. Y mayores aspiraciones de precisión tuvo la metafísica racionalista, aunque tampoco en ella falte reconocimiento de los límites de la razón ante el misterio de Dios.

Pero habría que preguntarse una vez más si de modo implícito queda lugar en Heidegger para una cierta teología natural. En el contexto de *Ser y tiempo*, Heidegger no logra llegar al sentido del ser y ha quedado la duda de si el ser, todavía visto como fundamento, no sustituiría a la idea de Dios. Esto no parece aceptable en Heidegger. El

ser es ontológicamente diferente del ente; y este concepto de diferencia ontológica se acentúa más de manera explícita en *La esencia del fundamento*, donde el ser es considerado como fundamento-abismo. Verdad es que Heidegger no llega a la comprensión del sentido del ser y que permanece siempre el misterio del mismo. Pero la posibilidad de una teología natural quedaría excluida sobre todo por el concepto de diferencia ontológica. Que Dios sea abismo para el pensar, se ha aceptado siempre. Pero el concepto de diferencia ontológica excluye toda realidad entitativa. En realidad Heidegger se pregunta por el sentido del ser; y el sentido, según la fenomenología de Heidegger, se da en el Dasein o en el hombre. Este contexto de la fenomenología y sobre toda diferencia ontológica, se opondrían no sólo a la teología natural tradicional, sino también a la teología negativa, donde siempre se ha afirmado la realidad entitativa de Dios, aunque se haya afirmado la imposibilidad de un discurso de la razón sobre Él. Posteriormente el propio Heidegger critica su esquema ser-ente-diferencia ontológica; pero no para afirmar un ser como una especie de entidad absoluta, sino para afirmar un ser como evento, en el cual toda realidad tiene sentido a partir de la apertura (*Da*); y ésta se da en el hombre.

El concepto de evento no dejaría lugar alguno para un fundamento absoluto. Lotz ha querido ver implícita en el evento la idea de un ser subsistente o de “otro para-sí” del ser. Es cierto, como hace notar Lotz, que la idea de evento tiene siempre su lado oculto; es cierto que el evento es destino, que es constante acaecer, que de él, según Heidegger, va saliendo sentido para ir construyendo el camino del pensar. Todo esto podría dejar lugar para otro “para-sí” del ser o para un ser como entidad absoluta. Pero estas reflexiones, por lógicas que sean, se opondrían a las palabras explícitas de Heidegger: “No hay ninguna otra cosa detrás, a la cual pueda conducirnos el evento y a partir de la cual pudiera él ser explicado. El evento no es resultado (*Ergebnis*), sino lo que da (*die Ergebnis*). Y ese dar confiere algo así como un ‘hay’ (*es gibt*), del cual necesita incluso el ser para llegar como hacerse presente a lo suyo propio”.⁶³ El evento es un puro acaecer, es evento del acto de acaecer (*Ereignis der Ereignung*). No cabe ninguna personificación ni entificación del evento; el evento no es un “algo” óntico; no cabe tampoco algo más allá del evento, como un sujeto del acaecer. Es en la idea de evento como comienzo donde se queda el pensar filosófico, según Heidegger. Ir más allá significaría hacer afirmaciones teológicas, en sentido amplio, que serían objeto de fe, de una u otra naturaleza. La idea de evento como la presenta Heidegger excluiría no sólo una teología natural, sino también una teología negativa o una teología dialéctica como la de Karl Barth.

¿Cómo se explica, entonces, la aceptación de Heidegger por no pocos importantes teólogos? Sin duda, hay elementos en la filosofía de Heidegger que pueden ser útiles para una teología natural como *praeambula fidei*: Concepto amplio de experiencia, concepto de precomprensión del propio ser y del ser en general, que hacen que el Dasein en *Ser y tiempo* sea una constante pregunta abierta. Estas ideas cambian, pero no desaparecen en Heidegger. El hombre es pregunta radical, “el preguntar es la devoción del pensar”; y el pensar es definido como preguntar y permanecer en camino. A esto habría que añadir ideas como la del lenguaje del evento, que el hombre tiene que oír y llevar al pensar y al lenguaje. Estas ideas dejarían abierta la puerta hacia una transcendencia y hacia una posible revelación. En este sentido han sido utilizadas por autores como Bultmann, Rahner o Tillich. Este uso sería legítimo. Heidegger hace un buen análisis de la existencia histórica y presenta un Dasein como interrogabilidad radical, con un saber, aunque vago y

⁶³ M. HEIDEGGER, *Der Weg zur Sprache*. En *Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt 1985, p. 247 (GA 12)

atemático, acerca de algo que lo trasciende. Pero la utilización de Heidegger por la teología pasaría por una superación de los conceptos fundamentales de diferencia ontológica, de ser y de evento. En otras palabras: Se podría partir de estos conceptos fundamentales, como experiencia global, precomprensión del ser, lado oculto del evento-destino, lenguaje del evento y construcción del camino del pensar. Pero habría que superarlos apelando a la lógica, superando el aparente sin sentido de un acaecer sin sujeto y yendo más allá del evento, hasta algo en sí, como dice Lotz. Por supuesto, Heidegger objetaría inmediatamente que esto sería de nuevo onto-teología y que se volvería a hablar de un super-ente. Para no llegar a esto, Heidegger se queda en el evento, cosa que tampoco convence. Ir más allá del mismo significaría decidirse una vez más por la teología negativa y volver al tema de la analogía. ¿Qué sería más lógico? En cualquier caso, parece que la filosofía de Heidegger, a pesar de sus afirmaciones explícitas, tiene elementos útiles y no cerraría todas las puertas hacia una cierta teología natural.

Después de lo dicho, lo que no tiene sentido es considerar a Heidegger como ateo. En 1922 escribía Heidegger que “la filosofía en su interrogabilidad radical ha de ser *a-theistisch*” Y añadía: “En el filosofar yo no me comporto religiosamente, aunque como filósofo pueda ser un hombre religioso”.⁶⁴ Veinticuatro años más tarde aclaraba, ante las acusaciones de ateísmo: “Esta filosofía no decide ni a favor ni en contra de la existencia de Dios... No se puede ser teísta, como no se puede ser ateo. Y esto no por fundarse en una conducta indiferente, sino por tomar en consideración los límites impuestos al pensar como pensar”.⁶⁵ Se trata de límites del conocimiento. Además, Dios para Heidegger es mucho más que un principio filosófico. Ante un Dios como *causa sui* el hombre no podría caer de rodillas ni cantar ni danzar.⁶⁶

Lo dicho hasta aquí se refiere a la teología natural o teología filosófica. A nosotros nos interesa aún más la relación entre filosofía heideggeriana y teología cristiana. Ésta es, por otra parte, la que Heidegger conoce y a la que se refiere cuando habla de teología. Heidegger comienza estudiando teología católica. Luego la critica y se acerca a la teología luterana; pero cree que también ésta cayó pronto en la escolástica protestante. Intentando liberarse de la teología dominante, Heidegger retrocede entonces hasta el pensamiento cristiano primitivo de algunas cartas de San Pablo, a fin de poder descubrir el cristianismo de los orígenes y ser un cristiano auténtico. Y dice de sí mismo: “Yo soy un teólogo cristiano”.⁶⁷ Es la teología cristiana la que critica Heidegger y es una teología cristiana la que quisiera elaborar mediante la fenomenología hermenéutica.

Ahora bien, el punto de partida y el fundamento de la teología cristiana es la revelación de Dios en la historia; revelación que alcanza su punto culminante en Cristo. Según esto, habría que ver si la filosofía de Heidegger deja lugar para una revelación y si su filosofía puede ser útil para una teología cristiana renovada.

Que en Heidegger quede la puerta abierta para una posible revelación, parece obvio después de lo dicho. Así lo han entendido autores como Bultmann, Rahner, Tillich y otros. El hombre es interrogabilidad radical, pregunta abierta; el hombre, sobre todo ciertos “profetas” de la palabra, es capaz de escuchar y de oír de diferentes modos la palabra o el habla del ser o del evento, que se dan en el acaecer histórico, y de llevarlas al pensar y al lenguaje. Se trataría también aquí de una revelación *sui generis*, en la que no faltan analogías con la revelación bíblica como revelación histórica.

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles*, p. 197

⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 351-352

⁶⁶ M. HEIDEGGER, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, pp. 64-65

⁶⁷ H. G. GADAMER, *Heideggers Wege*, p. 142

Heidegger se refiere al Dios y a las realidades teológicas de la religión cristiana. Al hablar de la comunidad cristiana primitiva, Heidegger afirma que el hecho de Cristo ha introducido un nuevo *aiwón* en la historia, una nueva vida, un “haberse hecho”, que se caracteriza por la vuelta hacia Dios. Y todo esto es fruto del Espíritu (*pneuma eðein*).⁶⁸ Está al alcance de la fenomenología descubrir la presencia de estas “realidades” en la existencia y en la experiencia cristianas. Pero las realidades en sí y la explicación de las mismas sobrepasa toda filosofía y es objeto de fe. En el contexto de *Ser y tiempo* Heidegger considera como objeto de la teología el ser del hombre para con Dios, también partiendo de la fe y permaneciendo dentro de ella. Y en *Phänomenologie und Theologie* Heidegger afirma también que al modo de existencia cristiana se llega mediante la fe en Cristo, el Dios crucificado; y añade que de este hecho sólo se puede uno hacer consciente en la fe.⁶⁹ Y cuando Heidegger critica el Dios de la metafísica como primer principio o *causa sui*, lo contrapone también al misterio del Dios de la fe cristiana. En el contexto del evento se habla de modo más general y filosófico de los dioses. Pero cuando más tarde Heidegger expresa el deseo de escribir una teología, se refiere de nuevo a la teología cristiana.

¿Puede la filosofía de Heidegger ser de utilidad para una teología renovada? Ante todo, no faltan en Heidegger expresiones contrarias a la relación entre filosofía y fe. En *Phänomenologie und Theologie* dice que la fe en su núcleo más íntimo y como forma de existencia es enemigo mortal (*Todfeind*) de la forma de existencia de la filosofía.⁷⁰ También dentro de la crítica de la metafísica afirma Heidegger que “para la fe cristiana primitiva la filosofía es una necesidad”; y critica a quienes creen que la filosofía puede proporcionarle “aire fresco” a la teología e incluso sustituirla.⁷¹

Estas afirmaciones parecen contrastar con las siguientes: “Sólo con la comprensión fenomenológica se abre un nuevo camino para la teología”. Claro que también ésta tiene sus límites: “La indicación formal renuncia a la comprensión última, que sólo se puede dar en la genuina vivencia religiosa”.⁷² En realidad, Heidegger habla de fenomenología como método y no la entiende como una filosofía más. Pero este concepto formal de fenomenología es luego aplicado a diferentes contenidos; y Heidegger habla entonces de concepto desformalizado de fenomenología. En este sentido habría que hablar de utilización de la fenomenología hermenéutica en la teología.

En el contexto de la crítica de la metafísica, también dice Heidegger: “Hay sin duda un constante trabajo del pensar y del preguntar sobre el mundo de la experiencia cristiana, esto es, sobre la fe. Y esto es teología. Sólo en tiempos en los que ya no se cree en la verdadera grandeza del trabajo de la teología se llega a la perniciosa opinión de que la teología, mediante un presunto aire fresco con la ayuda de la filosofía, puede salir ganando o incluso ser reemplazada y hacerse agradable a la necesidad de los tiempos”.⁷³

Y ya en su última etapa, Heidegger presenta el tema de los dioses o del último Dios en el contexto del evento del ser y del pensar. Y afirma: “Si este pensar es la filosofía (en el otro comienzo), entonces ‘los dioses’ tienen necesidad del pensar histórico del ser, esto es, de la filosofía”.⁷⁴ Como indica en la *Carta sobre el humanismo*, los pasos

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 93-95

⁶⁹ Ibid., pp. 53-54

⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, p. 66

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 9

⁷² M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 67

⁷³ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt 1983, p. 9 (GA 40)

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, pp. 438-439

serían los siguientes: Pensar el ser, esencia de lo santo, esencia de la divinidad, Dios.⁷⁵ Parece obvio que lo que Heidegger considera negativo para la teología es la metafísica tradicional; no lo que él llama el “pensar”. Que éste pensar también sea filosofía, parece un hecho. La pregunta se centraría precisamente sobre la relación de este pensar con la teología, concretamente con el pensamiento sobre Dios.

En la fenomenología hermenéutica de Heidegger, Dios como objeto de la teología es claramente el Dios para nosotros, el Dios revelado, el Dios de la experiencia cristiana, que debería ser pensado, en la medida en que esto sea posible. En este sentido habría que ver la insistencia de Heidegger en que la teología debería llevar al pensar y al lenguaje la experiencia religiosa.

Ante todo, no habría que simplificar esta experiencia entendiéndola en sentido subjetivista. La experiencia global en el mundo de la vida, el saber de la praxis vital en *Ser y tiempo* o la experiencia del hombre en la apertura del ser o del evento no son un saber arbitrario, sino un saber perceptivo y receptivo, que tiene que dejar al ente ser el ente que es, que tiene que escuchar y llevar al lenguaje lo que le es dado por el ser o por el evento. Y la experiencia concreta que Heidegger estudia en el cristianismo primitivo tampoco es una experiencia subjetivista, sino una experiencia histórica cimentada en hechos, construida, compartida por una comunidad. Heidegger dice que el propio Pablo encontraría una cierta confirmación de su fe en la fe y esperanza de la comunidad; y comentando a San Agustín, relaciona la experiencia de Dios con la dependencia total de Él (*cum inhaesero tibi ex omni me*) y con la noticia interior de Dios (*ex interiore notitia*)⁷⁶

La fenomenología hermenéutica heideggeriana se centra en el Dios para nosotros, que en el cristianismo es el Dios de la economía de salvación, el Dios de la revelación, de una revelación al hombre, en conceptos y lenguaje humanos. La revelación bíblica no es una revelación de esencias en sentido platónico. Dios se revela en la historia e históricamente, mediante acciones libres, mediante la palabra y en los hechos históricos; y hay que estar atentos a su voz y a los signos de los tiempos. El logos acerca de Dios, la *theo-logia*, sería así verdad histórica, verdad en construcción y en constante reinterpretación. En este sentido la fenomenología hermenéutica heideggeriana parece una filosofía adecuada para una construcción *teo-lógica*.

Sobre la utilización de la filosofía de Heidegger en la teología dogmática, el propio Heidegger dice algo en el contexto de *Ser y tiempo*, hablando de la posibilidad de una teología científica. “Todos los conceptos teológicos fundamentales tienen... en sí un contenido... ónticamente superado; pero precisamente por esto un contenido que los determina ontológicamente, que es precristiano y por lo tanto comprensible desde el punto de vista puramente racional. Todos los conceptos teológicos conservan necesariamente en sí la comprensión del ser que tiene el Dasein humano como tal por sí mismo”.⁷⁷ Heidegger pone como ejemplo el concepto de pecado (*Sünde*), al que correspondería en la existencia precristiana el concepto de culpa (*Schuld*). Cuanto de forma más adecuada y ontológica se esclarezca la constitución fundamental del Dasein en este sentido, mejor se podrá explicar el concepto teológico de pecado. Y esto no porque el concepto de pecado o la posibilidad del mismo puedan ser deducidos del concepto de culpa. Para Heidegger, el concepto de culpa es determinante en un sentido formal. Pero este concepto ha de ser superado; el concepto de pecado es otra cosa, está en otro plano,

⁷⁵ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, pp. 351-352

⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 195.249

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und Theologie*, p. 63

tiene relación con Dios y a esto se llega en la fe. El mismo Heidegger habla aquí de la necesidad de superar los conceptos de su filosofía en la teología.

En relación con el tema de Dios, es importante esta afirmación de Heidegger: El concepto de culpa “es determinante en un sentido formal, de tal manera que indica el carácter ontológico de la región del ser, en el cual necesariamente debe mantenerse el concepto de pecado *como concepto de existencia*”.⁷⁸ El concepto de existencia cristiana y de pecado se mantienen necesariamente en la región del ser y también en relación con Dios. No se trataría de una simple existencia en relación con el ser (*Seinsverhältnis*) y con una comprensión vaga del ser (*Seinsverständnis*), como en *Ser y tiempo*, sino de una existencia cristiana, con una noticia de Dios y una relación con Él, por revelación. La fe en Dios no es una conquista de la razón, sino que es don. Pero parece también que el análisis de la existencia y su relación con el ser ofrecen unos conceptos útiles para el tema de Dios. Esto no bastaría para hablar de una teología como ciencia, como quería por entonces Heidegger; no se trata de una verdadera fundamentación. Al concepto de Dios y a los conceptos teológicos en general no se llega retrocediendo desde el plano óntico al ontológico, buscando lo implícito y precomprendido en el primero. En este concepto, más que en otros, se ha de dar una superación.

Heidegger hace estas afirmaciones sobre los conceptos teológicos en general. Muchos conceptos de su filosofía parecen útiles para la teología dogmática. Pero debe quedar clara la afirmación de la diferencia entre ambos campos. El pensar filosófico heideggeriano vale para plantearse preguntas sobre la existencia humana histórica, sobre el ser, etc. Las respuestas no puede darlas el pensar, ya que éste no llega más allá de la experiencia de la existencia cristiana ni más allá de la apertura del hombre en el evento. Las respuestas son de la revelación y de la fe. Los conceptos heideggerianos han de ser superados para ser utilizados por la teología. En realidad, el pensar heideggeriano no puede dar respuestas definitivas tampoco filosóficas, ya que no llega a un ser como realidad entitativa, sino que se queda en un ser como evento. Con esto volvemos a los interrogantes sobre el pensar de Heidegger que nos hemos planteado al hablar de la teología natural.

⁷⁸ Ibid., p. 65