

¿Qué pensar tras el fin de la metafísica?
Heidegger como posibilidad para la filosofía y la teología

Rodrigo Frías U
rfrias@uc.cl

I. Sobre la filosofía. Heidegger (1889-1976) es un filósofo que afirma haber tenido un único tema o problema, al que se ha referido, sin embargo, de múltiples modos: el cuestión del ser. Eso no significa, sin embargo, que en la práctica no se haya ocupado de otras cuestiones, como son, sobre todo, el ser humano, la verdad, el tiempo, la técnica, el arte, el lenguaje. Pero es cierto que en todas estas cuestiones existe siempre, como telón de fondo, el problema de qué queremos decir con *ser* (Sein), así como las posibilidades se nos abren o cierran según el ser venga comprendido de un modo u otro. La formulación más sistemática de este problema Heidegger lo desarrolla en *Ser y tiempo*, del año 1927, obra en la que, además, se concentra una reflexión desarrollada por más de una década (durante la cual se ocupó, entre otras cosas, del cristianismo primitivo). Pero *Ser y tiempo* es una obra incompleta, a la que siguieron otros intentos por formular de un modo más adecuado la cuestión que la animaba (de configurarla de un modo más originaria (anfänglicher) en la forma de una crítica inmanente)¹. Eso es lo que explica que se hable de distintas etapas dentro su pensamiento. Heidegger mismo conocía esos esfuerzos por distinguir períodos en su pensamiento y acepta, aunque con ciertas reservas, que se hable de un Heidegger I y de un Heidegger II, aludiendo con ello, además, al momento en el que su pensamiento habría pasado de un estadio a otro: es lo que se conoce como el giro (*die Kehre*), que normalmente se sitúa entre 1930 y 1935. Tendríamos, así, el Heidegger I, el giro y el Heidegger II. Esquemáticamente, se podría decir lo siguiente sobre cada uno de estos tres momentos:

A. Heidegger I pretende abordar (o más bien replantear) la cuestión del sentido del ser apoyándose en la fenomenología (de Husserl) aunque modificándola en sentido hermenéutico: se ha hablado, a este propósito, de una transformación hermenéutica de la fenomenología. Eso significa que la pregunta por el sentido del ser no debe formularse en la forma en que viene haciéndose tradicionalmente (ni siquiera en el modo en que lo hace Husserl), es decir, como una pregunta teórica en la que un 'sujeto' se interroga por un 'objeto', sino atendiendo a la manera en que el existente humano (*Dasein* como *Da-sein*) tiene ya desde siempre, pre-teóricamente, una cierta comprensión del ser². Ser, en efecto, no es nunca algo que tengamos enfrente sino que es más bien aquello con lo que ya contamos en nuestro cotidiano estar en el mundo, es decir, de lo cual ya siempre tenemos una cierta comprensión previa. El hecho que la ontología tradicional haya, sin embargo, tendido insistentemente a formular la pregunta por el ser en la forma equivocada (es decir, en la forma de una pregunta por el ser del ente como aquella 'presencia estable' de lo que se 'presenta'), en realidad es expresión de una comprensión equivocada que el hombre tiene de sí mismo, que tiende a (mal)comprenderse a sí mismo como si fuese un ente entre otros, que está simplemente ahí, delante o presente (de modo que parte suponiendo que el ser es un 'presencia estable' porque se toma a sí mismo como un ente igualmente 'presente' ante sí mismo). De ahí que Heidegger piense que una genuina reformulación de la pregunta por el ser exija un reexamen de la estructura propia de aquel ente que formula la pregunta, es decir, del hombre mismo (es lo que Heidegger llama la prioridad óntica-ontológica del *Dasein*). Esta analítica existencial que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo*, así, es muy importante y seguramente es la parte de su filosofía más famosa, pero en realidad no es absoluto un fin en sí mismo: se trata, en realidad, de una cuestión previa, aunque imprescindible, para una adecuada formulación de la pregunta por el ser. Para poder responder a la pregunta por el ser es

¹ *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, p. 77

² Ser humano como *Dasein*, *Da-sein*.

necesario, entonces, preguntarse por el ser humano, que en virtud de la analítica existencial se muestra no como un ente entre otros sino antes bien como temporalidad extática, en cuyo horizonte las cosas se nos dan. De ahí el título *Ser y tiempo*, pues hay ser sólo en el horizonte del tiempo (que es otro modo de decir que el Dasein es Da-sein, es el ahí del ser, el claro o apertura donde el ser del ente se revela). En el Heidegger I, así, para una genuina reformulación de la pregunta por el sentido del ser debe tener lugar una destrucción de la ontología tradicional, a la que se acusa justamente de haber olvidado el ser como consecuencia de un olvido de la dimensión temporal de la existencia humana. *Ser y tiempo* es una obra que se publica, sin embargo, sin aquella parte en la que Heidegger pretendía justamente ocuparse del problema de la relación de tiempo y ser³. Pero eso no quiere decir que haya abandonado su propósito de mostrar que sólo hay verdadera comprensión del ser a partir de una genuina comprensión del tiempo (en la forma de la temporalidad, es decir, del Dasein). La insistencia en el carácter ‘trascendental’ del Dasein para una correcta formulación de la pregunta por el ser lo lleva, así, desde el proyecto de destrucción de la ontología tradicional a la elaboración de una nueva ontología, que ahora llama *metafísica del dasein* (en el sentido que el Dasein mismo es metafísico en su esencia, no simplemente la realiza). La *destrucción* de la ontología adquiere, de este modo, la forma de una *radicalización* de la ontología (ahora en el terreno adecuado del Dasein mismo).

B. El giro. Esta idea de una ‘metafísica del Dasein’ arrastra consigo un problema, que Heidegger mismo sólo llegar a visualizar con cierta dificultad, a saber, que aunque el Dasein es siempre aquella apertura en la que las cosas se nos dan o se presentan, es decir, se desocultan (de modo que no hay ser ni verdad (*alétheia*) sin que haya Dasein), este mismo Dasein -cosa que ya en *Ser y tiempo* había puesto de manifiesto- ostenta el carácter no sólo de un proyecto que hace posible todo desocultamiento del ente sino, sobre todo, la de ser un proyecto *yecto*, es decir, arrojado (es lo que Heidegger llama su facticidad y finitud). Lo que quiere decir que el Dasein, por posibilitante que sea, no se tiene a sí mismo nunca plenamente sino que ya, desde siempre, se encuentra en un mundo en el que ha sido justamente arrojado y que es para él mismo indisponible; de modo que su poder desocultante no es, diríamos, lo primero y fundamente sino que es algo que ya se mueve siempre en un contexto previo, indisponible para el propio Dasein. La pregunta, entonces, es qué dimensión es esa que hace posible toda verdad como desocultamiento pero que, al mismo tiempo, resulta ser anterior a toda posible apertura proyectante del Dasein (como aquello que la hace posible). Para Heidegger resulta claro que no puede ser otro que el ser mismo en la forma de la verdad del ser, que tiene justamente la estructura de una apertura desocultante (*alétheia*) que, de consuno, se sustrae o se oculta (*lêthe*, que también significa olvido). El giro es el esfuerzo por pensar la verdad del ser como aquel ámbito desocultante que se sustrae en la propia donación de sí en beneficio del ente, poniendo con ello en evidencia que no es ante todo el Dasein mismo el que se ha olvidado del ser sino que es el ser mismo, en su verdad pensada como des-ocultamiento, el que ‘empuja’ al olvido de sí desde el momento en que al donarse se sustrae. El olvido/sustracción del ser es el olvido/sustracción *del* ser.

C. Heidegger II. Heidegger mismo, en este sentido, se ve en la necesidad de admitir que su propio planteamiento acerca del ser, desarrollado en *Ser y tiempo*, adolecía de una falta de radicalidad que sólo ahora se hace evidente (y que no se remediaba pasando de la ‘destrucción de la ontología’ tradicional a una ‘metafísica del Dasein’). Porque no sólo todo el poder desocultante del Dasein en realidad descansa en la impotencia de propia finitud sino, sobre todo, la tendencia al olvido del ser por parte del hombre en favor del ente (y que el planteamiento de *Ser y tiempo* se esforzaba por superar replanteando la pregunta por el sentido del ser), en realidad no es nada que dependa ante todo del Dasein mismo, en la medida que ahora sabemos que en el desocultamiento del ente es el propio ser el que se oculta. *Alétheia* ahora es *a-létheia*.

La ontología tradicional o la metafísica y su olvido del ser, así, son en realidad parte de la historia del ser mismo y su particular modo de donarse (en la forma de su sustracción); sólo que la metafísica,

³ Posteriormente Heidegger explicará esa falta como resultado de lo inadecuado del lenguaje con el que se la quería formular.

atrapada como ha estado, en la idea del ser como presencia, no ha logrado pensar al ser mismo sino sólo a una de sus dimensiones (como presencia justamente); es a lo que Heidegger se refiere con la expresión diferencia ontológica, que alude ciertamente a la diferencia entre ser y ente (la metafísica piensa de hecho el ser del ente y, por lo tanto, sabe de la diferencia) pero sin que la diferencia sea realmente pensada en su radicalidad (no piensa el ser mismo, más allá del ser del ente)⁴. De ahí la necesidad de una ‘superación de la metafísica’ como el esfuerzo por ponerse en correspondencia con el ser mismo que no hace otra cosa que donarse sustrayéndose y, que por lo tanto, no puede ser pensado como la presencia de lo presente (el ser del ente).

Porque la historia de la filosofía no es sino la historia del ser mismo, que donándose se sustrae, y del modo en que el hombre le ha correspondido. Es lo que se ha llamado una ontohistoria. ¿Qué es entonces lo que el pensar, no ya la filosofía en tanto metafísica, tiene por tarea ahora? En cierto modo como en *Ser y tiempo*, volver a plantear la pregunta por el ser mismo y ya no sólo la pregunta por el ser del ente, aunque ahora en la forma de un pensar cuya ‘cosa’ (el ser mismo) no puede darse nunca sino sustrayéndose. Heidegger usa varias expresiones para referirse a todo esto; ante todo, como indiqué más arriba, diferencia ontológica (entre el ser mismo y el ser del ente), evento apropiador (*Ereignis*) del Dasein por parte del ser mismo y claro (*Lichtung*) como aquella ‘dimensión’ -anterior al ser del ente- en la que hombre y ser se destinan mutuamente)⁵.

Heidegger II, entonces, se mueve en el horizonte de esta ontohistoria, con el propósito de preparar un pensar que esté a la altura de la cosa del pensar. No se trata de una tarea fácil, sin embargo, en la medida que esa misma ontohistoria es -al contrario de lo que sucede en Hegel, donde la historia avanza del menos al mas⁶- la historia del progresivo encubrimiento del ser mismo (en tanto acontecimiento apropiador, claro o diferencia ontológica); o para ser más preciso, de una menor capacidad, por parte del ser humano, de corresponder a la verdad del ser (como a-létheia). Este es el sentido de la amplia reflexión que Heidegger dedica a la esencia de la técnica⁷, nombre que designa la última etapa de esta ontohistoria, en la que estamos nosotros, y a la que conviene dedicar algunas consideraciones. Ante todo, conviene tener presente la idea que la técnica, en Heidegger, no es la tecnología sino que es un modo específico (típicamente moderno) en que las cosas (incluyendo al propio ser humano) vienen desencubiertas en la forma de un ‘desocultar provocante’ (porque empuja las cosas a la presencia); con el agravante que este modo del desocultar tiende, además, a mostrarse como el único posible: como si lo real fuera sólo lo ente puesto ahí, delante, para nuestro (ab)uso. El esquema completo del predominio de la ‘esencia de la técnica’ (momento culminante de la historia de la metafísica) implica, por lo tanto, las siguientes ideas: el ser humano no es más que un ‘animal que trabaja’, el pensar no es más que un representar objetivante y lo ente no es más que materia disponible para su explotación; y donde el lenguaje -rasgo distintivo del ser humano- no es más que un medio expresivo-informativo al servicio de ese desocultar provocante. Heidegger caracteriza esta época de la historia de la metafísica como la época de lo dispuesto (*Gestell*).

Heidegger, por supuesto, no está de acuerdo con estas ideas, en el sentido que cree que las cosas no son como la esencia de la técnica no quiere hacer creer; lo interesante, sin embargo, es que la alternativa no se encuentra en la tradición filosófica clásica, y sus valores, a la que habría que volver (tradición que Heidegger llama humanismo, y que es más bien el origen remoto de la actual crisis) sino más bien en el abandono de esa tradición en beneficio de un nuevo comienzo (posthumanista, postmetafísico). El problema está en precisar los márgenes de ese ‘nuevo comienzo’ (que ‘retrocede’ más allá de los griegos, incluso de los presocráticos) y, en lo inmediato, encontrar un punto donde apoyarse para ‘saltar’ hacia él.

Recordemos, a este propósito, que Heidegger había ya ensayado un replanteamiento general del problema básico de la filosofía (la cuestión del ser) destruyendo la ontología, que después se transformó en una radicalización de la metafísica y, por último, su superación. Ahora propone otro

⁴ La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, en *Identidad y diferencia*.

⁵ ‘El principio de identidad’, en *Identidad y diferencia*, p. 89.

⁶ “Constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*

⁷ “La pregunta por la técnica”, “Ciencia y meditación” en *Ensayos y conferencias*.

camino, siempre bastante tentativo (se trata siempre de *Holzwege*, sendas perdidas, como reza el título de uno de sus libros más famoso), que se podría llamar del abandono de la filosofía (metafísica) en beneficio del pensar poetizante⁸. El último Heidegger, en efecto, ve en la palabra poética un aliado en sus esfuerzos por clarificar la tarea del pensar (que ya no es filosofía). Y algunos de cuyos rasgos principales son los que se enumeran en *El final de la filosofía y la tarea del pensar*: (1) “no es ni metafísica ni ciencia”, (2) supone una mirada hacia atrás, es decir, hacia la historia de la filosofía que se busca abandonar, para pensar justamente “la historicidad de aquello que da a la filosofía la posibilidad de una Historia”: pues “sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar”⁹, (3) “tiene tan sólo un carácter preparatorio, no fundante”, (4) no produce ningún efecto, ni directo ni indirecto, (5) “tiene que aprender primero a conocer lo que le queda reservado y guardado y entregarse a ello: en ese aprendizaje se prepara su propio cambio”¹⁰.

En síntesis: ¿Qué pensar entonces queda reservado a la filosofía tras el fin de la metafísica?: desde el punto de vista de ‘la cosa el pensar’ (die Sache des Denkens), nada más que el ser mismo (la verdad del ser), en la forma de la apertura que libera la presencia/para la presencia y, de consuno, se sustrae (“la *Lichtung* de la presencia que se oculta” en la fórmula de Heidegger)¹¹, es decir, nada que pueda representarse ni visualizarse; desde el punto de vista del ser humano, un tipo de pensar receptivo-acústico, dispuesto a transformarse en la medida que co-responde a lo que le es confiado para su custodia (en el lenguaje). Un pensar, por lo tanto, que supone que el hombre ya no es el señor del ente sino el pastor del ser o el vecino del ser¹².

II. Sobre la teología ¿Qué sucede, en este contexto, con Dios, la teología, la fe? ¿Tiene algo que decirnos este pensar de nuevo cuño sobre estas otras cuestiones? Antes de ensayar una respuestas a estas cuestiones, conviene tener presente una observación general, una advertencia más bien, sobre la que Heidegger insiste numerosas veces: la filosofía, o su filosofía (a diferencia de lo que Heidegger mismo pensaba a inicios de la década de los años 30, en el momento de su compromiso político con el nacionalsocialismo), tiene, sobre todo, una función crítica, casi puramente negativa, orientada a deconstruir lo que normalmente pensado o suponemos al pensar. Los efectos que ella puede producir en el ámbito de las creencias y de la praxis, por lo tanto, son muy limitados, aunque no insignificantes, de modo que sus afirmaciones deben ser tomadas sólo como indicaciones (nunca como partes de una filosofía de Heidegger, que no existiría¹³) para pensar por sí mismo hacia la cosa indicada, nunca de un modo dogmático¹⁴.

¿Cuáles serían entonces esas indicaciones sobre Dios, la teología y la fe? No son muchas aunque existen. De modo sintético diría lo siguiente.

A. *Sobre Dios*: Heidegger diferencia de un modo nítido entre el Dios de la fe y la teología, el Dios de la filosofía y el Dios futuro. Sobre el primero, Heidegger piensa que puede decir sólo algunas cosas, pocas y siempre ajenas a la cosa misma (en la medida que es asunto de la fe y la teología); sobre el segundo, la filosofía ha dicho mucho, aunque se trata de un Dios no divino sino sólo el Dios funcional a la filosofía en tanto metafísica; sobre el tercero, por último, Heidegger tampoco se atreve a decir mucho, aunque sí cree que se puede anticipar algo interesante. Me parece claro, en todo caso, que el Dios de la fe (y de la teología cristiana) y el Dios futuro no coinciden, aunque ambos se diferencian del Dios de la filosofía.

⁸ “¿Para qué poetas?” en *Hitos*.

⁹ “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, p. 97.

¹⁰ ¿Qué significa pensar?

¹¹ *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, p. 91.

¹² “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*, p. 281

¹³ “Fenomenología y teología”, apéndice (*Hitos*, p. 67): “Debe evitarse la impresión de que se tratara de una presentación de tesis dogmáticas extraídas de esa filosofía de Heidegger que no existe”

¹⁴ Véase, carta-prólogo de Heidegger al P. Richardson S. J., del año 1964. Lo mismo en la entrevista en *Der Spiegel*: *Sólo un Dios puede salvarnos*.

Sobre el Dios de la filosofía, en concreto, los filósofos -desde Platón a Nietzsche (que es el período que Heidegger identifica como el estadio metafísico de la filosofía)- han dicho numerosas cosas; ante todo, que se trata del ente supremo, fundamento de lo real o causa prima (ese ‘ente’ máximo que es plenitud de ser)¹⁵. Lo interesante, en todo caso, es que según Heidegger ese Dios, el Dios de la filosofía, hace su aparición porque viene exigido por el entramado metafísico de la filosofía, es decir, sólo una vez que ésta ha adquirido su estructura onto-teo-lógica. Es decir, Dios, en el sentido de un principio fundamentador, entra en la filosofía (con Platón y Aristóteles, y desde ahí se ‘infiltra’ en la Teología) porque su propio modo de ver al ente exige que éste venga puesto en el horizonte de su fundamento. Esto es lo que significa la expresión onto-teo-logía: un modo de pensar y decir (logos) lo que es (onto) a la luz de su fundamento (teo), y donde queda, como hemos visto, no pensado su proveniencia esencial (la verdad del ser).

Lo decisivo, por lo tanto, es preguntar no tanto cómo y cuándo entra el Dios en la filosofía (lo hace con Platón y Aristóteles, justo cuando nace la filosofía como metafísica)¹⁶ sino, más bien, de dónde procede la constitución onto-teo-lógica de la metafísica (que es la que exige el ingreso de ese Dios y le asigna una bien precisa función); sólo que clarificar de dónde le viene a la filosofía esa particular constitución, sin embargo, supone llevar a cabo lo que Heidegger llama ‘el paso atrás’ (que es algo así como salir de la metafísica, pero retrocediendo hacia un nuevo comienzo)¹⁷. De esta idea relativa al ‘paso atrás’, que se sitúa fuera de la metafísica, Heidegger extrae una conclusión muy interesante, especular respecto de la anterior (aquella sobre la necesidad de pensar el horizonte metafísico antes que al Dios que viene exigido por éste): que antes de saber sobre el Dios futuro, el divino, hay que ocuparse del nuevo horizonte que se abre tras el fin de la filosofía como metafísica. Es decir, del Dios divino por ahora no se puede hablar, o muy poco, porque ante todo es necesario ocuparse de aquello que viene después de la filosofía, que es justamente donde eventualmente podría aparecer (por cuanto es siempre un ente, no el ser mismo)¹⁸ el Dios divino. Una cosa sí resultaría evidente: que “tal vez el pensar sin Dios (das gott-lose Denken), que se obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino (göttlichen Gott). Pero esto sólo quiere decir aquí que tiene más libertad de lo que la onto-teo-logía querría admitir”¹⁹.

El esquema que sigue Heidegger entonces descansa en una idea básica, relativa a la tarea asignada a la filosofía: antes que ocuparnos del Dios futuro (que no es el Dios de la metafísica pero tampoco el Dios de la fe cristiana), es necesario ocuparse del ser mismo, en cuya verdad aquél podría llegar a aparecer. En un texto previo, del año 1946, Heidegger, en efecto, ya había declarado que “lo sacro (das Heilige), que es el único espacio esencial de la divinidad (Wessenraum der Gottheit), que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los Dioses (die Götter) y el Dios (der Gott), sólo llega a manifestarse si, previamente, tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro (das Sein selbst sich gelichtet hat) y llega a ser experimentado en su verdad”. Es decir, “sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra «Dios»”²⁰.

En Heidegger, por lo tanto, no hay ningún desinterés o falta de resolución para pronunciarse sobre (el) Dios (divino), el único, en todo caso, ante el cual el hombre puede caer temeroso de rodillas, hacer sacrificios, tocar instrumentos y bailar²¹. Se trata, más bien, de constatar lo siguiente: “Que el Dios (ob der Gott) viva o que siga muerto, no se decide ni por la religiosidad de los hombres ni, menos aún, mediante las aspiraciones teológicas de la filosofía y de las ciencias naturales. Que Dios sea Dios acontece (ob Gott Gott ist, ereignet sich) desde la constelación del ser y dentro de ella”²².

¹⁵ La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, en *Identidad y diferencia*, p. 147.

¹⁶ ¿Qué es eso de la filosofía?

¹⁷ La constitución onto-teo-lógica de la metafísica, en *Identidad y diferencia*, p. 123.

¹⁸ El giro

¹⁹ “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, p. 153.

²⁰ *Carta sobre el humanismo*, p. 287.

²¹ Cfr. “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, p. 153.

²² “El giro” en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 194

El hombre, por lo tanto, no decide nada. Pero eso no quiere decir que el hombre no tenga nada que hacer. Al contrario: el ser humano, en tanto ser pensante²³, tiene la responsabilidad de plantear alguna vez el problema de la verdad del ser precisamente porque es allí donde puede ocurrir el advenimiento del Dios futuro. Nada es tan fácil como parece, en todo caso: porque al mismo tiempo que se nos invita a preparar ese pensar en cuyo ámbito podría advenir el Dios divino, se nos advierte sobre el peligro que acecha, justamente allí: pues justamente allí, en el ámbito de la verdad del ser, acecha el peligro en su versión más extrema, también en lo que se refiere a Dios. En efecto, “en cualquiera de los modos en que pueda imperar el destino del desocultamiento, el desvelamiento en el que todo lo que es se muestra en cada caso, está contenido el peligro de que el hombre se equivoque en lo desvelado y lo malinterprete. Así, cuando todo lo presente se concibe a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios (Gott) puede perder, para el representar, todo lo sagrado y alto, su lejanía plena de misterio. Dios (Gott) puede, a la luz de la causalidad, decaer en una causa, la *causa efficiens*. Entonces, incluso dentro de la teología, [Dios] se convierte en el Dios de los filósofos”²⁴.

B. Sobre la teología. No sólo el pensar filosófico, entonces, está expuesto al peligro de la incomprensión, tomando al Dios divino por el Dios *causa sui*. También la teología corre el riesgo de dejarse arrastrar por esta incomprensión, tomando al Dios de la filosofía por el Dios de la fe. Creo, en este sentido, que todo el esfuerzo de Heidegger respecto de la teología (cristiana) va en la dirección de hacer ver la necesidad que la teología permanezca fiel a sí misma, es decir, a la fe de la que depende y a la que debe servir (desde donde puede extraer su propia idea de Dios). Es lo que podemos ver en el texto “Fenomenología y teología”, del año 1927, así como en una carta, del año 1964, que Heidegger dirige a los asistentes a un congreso de teología en USA²⁵), donde, más allá de cierto cambio de énfasis²⁶, la perspectiva me parece que es siempre la misma: la teología y la filosofía son, a juicio de Heidegger, radicalmente distintas, en la medida que aquélla es una ciencia óptica mientras que ésta es una ciencia ontológica (la única, para ser preciso); todo lo cual lleva a Heidegger a decir, inicialmente, que, desde este punto de vista, la teología está más cerca de la química que de la filosofía. Algo similar sucede, a su vez, entre el núcleo existencial de la fe y el núcleo existencial de la filosofía: son, en tanto formas alternativas de vivir la existencia, enemigos mortales. ¿Cabe pensar, entonces, algún tipo de relación positiva entre estas esferas (ciencia óptica y ciencia ontológica; formas existenciales alternativas)? Heidegger piensa que sí.

La teología es una ciencia (óptica), es decir, es una ciencia que se ocupa de una específica región del ente que ya, de algún modo, se le desoculta. El entramado general del ente que así se desoculta es el contenido *positivo* de la ciencia teológica; ese contenido, sin embargo, no se lo da la teología a sí mismas sino que le viene de la fe, que no es sino una forma de existencia posible para el Dasein en cuanto tal (que, en y con ella, viene traspuesto ante el Dios crucificado, tal como se revela únicamente en y para la fe). La teología, en este sentido, no es ciencia acerca de la fe sino ciencia *de* la fe, fe desde donde la teología extrae el criterio último de su verdad. En este sentido, la teología (aún) no necesita de la filosofía (ciencia ontológica) sino que, hasta cierto punto, más bien debe protegerse de ella, como de cualquier otra ciencia óptica que pretenda anteponerse e imponerle, desde fuera a ella misma, los criterios de su legitimidad. La fe, la necesita incluso menos. Para decirlo de otro modo: desde el punto de vista de su ‘contenido’ existencial (Jesús es el Cristo, pecado, redención, etc), ni la fe ni la teología necesitan de la filosofía. Pues la fe toma su ‘dirección primaria’ de la revelación, en tanto la teología toma la suya de la fe.

Otra cosa sucede, en cambio, cuando se aborda el problema de la dimensión *científica* de la teología; porque ahora, en tanto ciencia óptica, es decir, ciencia *positiva*, la teología necesita de la filosofía

²³ ¿Qué significa pensar?, *Serenidad*.

²⁴ “La pregunta por la técnica”, en *Ensayos y conferencias*, p. 28.

²⁵ Ambos textos en *Hitos*.

²⁶ En la conferencia, Heidegger describe a la teología como una ciencia óptica; en la carta afirma, en cambio, que la Teología no es una ciencia. Se trataría de un cambio muy significativo; pero ya en la conferencia Heidegger distingue claramente entre la teología y todas las demás ciencias ópticas, con lo cual, a su modo, se aproxima de un modo único a la ciencia ontológica.

como ciencia ontológica, para lo que Heidegger llama su *corrección* formal. El núcleo del asunto es saber cómo se articulan *dirección primaria* y *corrección*. El argumento es como sigue: en la medida que la fe es una posibilidad existencial del Dasein en cuanto tal, aún en la existencia del cristiano (nivel óntico) sigue implícita la existencia del Dasein en cuanto tal y su estructura (nivel ontológico). Dicho de otro modo: desde el punto de vista formal, es decir, no desde el punto de vista del contenido de su forma de vida concreta (que depende únicamente de la fe), el cristiano (nivel óntico) es siempre un Dasein (nivel ontológico). Por eso afirma Heidegger que “cuanto más originariamente y de modo más adecuado y en sentido auténticamente ontológico se saque a la luz la constitución fundamental del Dasein en general, cuanto más originariamente se conciba por ejemplo el concepto de culpa, tanto más claramente puede funcionar éste como hilo conductor de la explicación teológica del pecado”²⁷. Pues “todos los conceptos teológicos encierran dentro de sí, de manera necesaria, esa comprensión del ser que el Dasein humano tiene de por sí desde el momento en que existe en general”²⁸. En este sentido, la filosofía es “el posible correctivo ontológico que indica formalmente el contenido óntico, es decir, precristiano, de los conceptos teológicos fundamentales”²⁹. Pero nada más, pues la filosofía (que por otro lado no necesita ser ese correctivo para ser lo que es de suyo, es decir, ciencia ontológica) no decide nada sobre el contenido de los conceptos teológicos, de modo que, por ejemplo, “el pecado no debe ser deducido racionalmente del concepto de culpa”³⁰.

La teología, entonces, necesita de la filosofía como ciencia ontológica (analítica del Dasein) en tanto indicación puramente *formal*; pero en tanto ciencia *de* la fe, la teología debe permanecer fiel al propio ámbito óntico y su modo de desocultamiento. Es lo que Heidegger afirma en la carta del año 1964, cuando sostiene, en medio de otras cosas, que la misión principal de la teología “no consiste en apoyarse en la filosofía y las ciencias para extraer de ellas las categorías de su pensar y la naturaleza de su lenguaje, sino en un hablar y pensar de modo conforme al asunto a partir de la fe y para ella misma [...pues...] el auténtico pensar y hablar teológicos no necesitan ningún recurso o preparación especial [distinto al propio] para tocar al hombre y encontrar en él un oído atento”³¹.

En síntesis. ¿Qué posibilidades ofrece a la teología, entonces, el fin de la metafísica o, mejor dicho, el pensar postmetafísico de Heidegger? En lo que se refiere a Dios, ese pensar postmetafísico constituye un llamado de atención ante el riesgo, siempre presente, de un pensar onto-teo-lógico de carácter idolátrico, que tendería a reducir el Dios de la fe (inefable en su misteriosa proximidad) al Dios de los filósofos (funcional), de un modo análogo a como nos recuerda la necesidad de no identificar a la naturaleza con lo que la física moderna identifica por tal o a el lenguaje con lo que de él piensa la lingüística o la cibernética; en lo que se refiere a la teología, a su vez, parece primar el propósito de liberarla del yugo de la filosofía (en tanto pensar calculante) para devolverla a sus fundamentos bíblicos y a la fe como forma de vida, aunque sin que esto implique, necesariamente en mi opinión, reducirla a un discurso puramente místico de carácter fundamentalista.

²⁷ Ídem.

²⁸ “Fenomenología y teología”, p. 63

²⁹ ídem

³⁰ ídem

³¹ Ídem, p. 67