

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

DE LA MAZA, LUIS MARIANO
Comentario a "La cuestión de Dios en Heidegger" de Néstor Corona
Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 3, 2008, pp. 279-283
Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214686005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Luis Mariano de la Maza

Instituto de Filosofía

Pontificia Universidad Católica de Chile

Comentario a “La cuestión de Dios en Heidegger” de Néstor Corona

De la exposición del profesor Corona se desprende claramente que el pensamiento de Heidegger no es ateo ni antirreligioso, como a veces se sostiene en manuales de poca monta. Pero también se desprende que la cuestión de Dios es planteada por él de una manera extremadamente compleja y matizada, a veces ambigua y frecuentemente polémica. Ciertamente no se trata de un tema que lo deje indiferente o frente al cual adopte una postura neutral. Sin embargo, al mismo tiempo es notoria una cierta indefinición o una voluntad de eludir cualquier asomo de compromiso con una determinada opción religiosa o concepción de Dios.

Esta actitud elusiva se relaciona con el hecho de que la pregunta por Dios está inseparablemente unida a la crítica de la metafísica tradicional. Si pudiera señalarse un hilo conductor de esta crítica habría que mencionar sobre todo la insistente referencia al carácter objetivante de la metafísica, que aparece en más de una ocasión y con distintos matices en la ponencia del profesor Corona. ¿Qué significa esta objetivación? Procuraremos resumirla en los siguientes puntos:

En primer lugar, la objetivación apunta en Heidegger a la falta de atención o al olvido de la diferencia ontológica entre ente y ser, en virtud de la cual el ser que desencubre o saca a luz los entes es tratado como si fuera él mismo un ente en sentido eminentí, un ente supremo o el Dios de los filósofos y los teólogos.

Otro sentido de la objetivación se relaciona, además, con el modo teórico y demostrativo de ver las cosas, que no compromete afectivamente a quien lo realiza. Por eso puede tratar a Dios como fundamento de todas las cosas, en vez de la relación práctica y vital que se manifiesta en la oración, el caer de rodillas, los cánticos de alabanza, los sacrificios, etc.

Otro sentido de lo objetivo alude a una forma impropia o inauténtica de relacionarse el hombre con las cosas y consigo mismo, en la medida que está sumergido en aquellas y se ve a sí mismo como una cosa más entre las cosas.

La objetivación se refiere, además, a una manera de considerar las cosas que reduce la verdad a la presencia fija ante los ojos, y por ende privilegia injustificadamente el presente temporal sobre el futuro y el pasado.

El saber objetivante es, a su vez, un saber al servicio de la dominación sobre las cosas, un saber técnico que no deja ser a las cosas lo que son, sino que busca disponer de ellas para fines relativos a la voluntad subjetiva de los seres humanos.

Por otra parte, la objetivación se refiere a un saber que pretende decir claramente lo que las cosas son, es decir, un saber proposicional o enunciativo, que abstrae del contexto de uso de las cosas y las nivela como objetos de contemplación ante los ojos.

Por último, la objetivación se relaciona con una forma de entender las cosas que no se cuestiona su ser, es decir con una certeza o confianza que Heidegger aplica tanto al saber de las ciencias particulares como a la teología, en tanto que presuponen su objeto como simplemente dado.

¿Es cierto que la alternativa al pensar objetivante de la metafísica se encuentra en el pensar poético ejemplarmente representado por Hölderlin, y que por lo tanto el pensamiento filosófico sobre Dios debe ser un pensamiento en pos del pensar poetizante?

¿No existe otra forma de pensar filosóficamente que no incurra en los defectos o unilateralidades señaladas? Al parecer Heidegger concluye finalmente que no. Pero ¿no paga entonces el precio de que la alternativa a la metafísica sea un pensar demasiado estrecho, que desecha posibilidades de la filosofía que aún quedan por explorar? Aun si reconociéramos la validez de la crítica a la metafísica planteada por Heidegger, deberíamos preguntarnos acaso no existen dentro de las diversas tradiciones del pensar propiamente filosófico recursos alternativos a los de un pensar poetizante, sin que ello signifique excluir, pero tampoco privilegiar unilateralmente este último.

Las críticas a algunos de los rasgos del saber objetivante arriba señalados tienen antecedentes importantes en pensadores como San Agustín, Pascal, Rousseau, Jacobi o Kierkegaard, quienes anteponen, cada uno a su manera, el “corazón” o la “fe” a una razón abstracta y formal, incapaz de dar cuenta de la hondura del drama del hombre individual y concreto abismado frente a la infinitud del universo, herido por el pecado, abrumado por estructuras sociales opresivas, o enfrentado al sinsentido de construcciones sistemáticas ajenas a la vida. Pero también filósofos aparentemente tan fríos y rigurosos como Kant, Hegel y Husserl pueden ser contados entre los críticos a algunos de aquellos rasgos.

Kant rechaza la posibilidad de que Dios sea conocido con los procedimientos del saber teórico y sostiene que solo una fe racional enraizada en la conducta moral del hombre permite abordar adecuadamente su existencia. Hegel, a quien Heidegger considera como la expresión culminante de la metafísica, rechaza tajantemente aquella vertiente de la misma que reduce la razón a un lenguaje proposicional que pretende exponer la verdad mediante formulaciones abstractas, fijas y excluyentes. Husserl enfrenta el objetivismo de las ciencias positivas procurando iluminar las fuentes subjetivas y experienciales de las que brotan los conceptos y las teorías.

Si menciono estos antecedentes no es con la intención de relativizar o minimizar la originalidad y profundidad de la posición de Heidegger, sino para rescatar algunos aspectos de la tradición del pensamiento filosófico que a mi juicio merecen seguir siendo valorados y profundizados, incluso en vistas a una mejor comprensión de la experiencia de Dios. Considero que para pensar a Dios hay por lo menos dos

características de la filosofía que no pueden soslayarse sin que el precio de la pérdida sea mayor que la ganancia esperada de un pensar poetizante.

El pensar filosófico se distingue desde sus orígenes por su carácter reflexivo, que desdobra la realidad en dimensiones y aspectos que escapan a la mirada común y que no constituyen simplemente algo dado, sino una perspectiva nueva que debe ser justificada con buenos argumentos. El pensar reflexivo toma distancia de la realidad, no para alejarse o desentenderse de ella, sino para verla mejor y poder responder también mejor a lo que ella demanda. Pero para la filosofía lo real no se reduce a la representación que de ello se hace el que lo contempla, y en ese sentido la reflexión conduce a la especulación, cuyo objetivo es restablecer la unidad en la diferencia de lo duplicado. Las demarcaciones o límites que la reflexión produce o constata, tanto en su objeto como en sí misma, no son impedimentos para pensar, sino que son más bien aquello que el pensamiento, junto con reconocer, procura trascender para interpretar lo dado en una perspectiva de unidad y radicalidad, aunque esta nunca pueda ser definitivamente lograda.

La reflexión se orienta en el pensamiento griego al ámbito objetivo de la naturaleza, desdoblando lo esencial de lo inesencial, lo permanente de lo transitorio, lo sustancial de lo accidental; y en el pensamiento moderno apunta principalmente al ámbito subjetivo de la conciencia, desdoblando lo que es en sí y lo que es para la conciencia, lo natural y lo espiritual, lo sensible y lo racional. Pero la reflexión también vincula lo objetivo y lo subjetivo, constituyendo un centro especulativo que puede ser Dios en el pensamiento medieval, el Absoluto en el idealismo alemán o el lenguaje en el pensamiento contemporáneo.

En el sentido señalado, considero que la filosofía de Heidegger es un pensar reflexivo y especulativo, en tanto que apunta al acontecer apropiador, el *Ereignis* o el acontecer fundante y a la vez carente de fundamento que comparece y se oculta en el lenguaje poético, iluminando el sentido de todas las cosas. Heidegger inicia una nueva especulación, ciertamente diferente y en gran medida opuesta a la de la metafísica griega y moderna; pero esta diferencia depende también esencialmente de otro componente filosófico, aunque su origen es anterior e independiente de la filosofía, y ha sido elaborado por esta en gran parte gracias a la decisiva contribución del propio Heidegger. Me refiero específicamente a la hermenéutica, cuyo influjo es reconocible desde la temprana formación teológica de nuestro autor.

Lo que la hermenéutica aporta a la especulación filosófica es, por de pronto, la conciencia de que el saber es interpretación arraigada en una experiencia que concierne vitalmente al ser humano históricamente condicionado, consciente de su finitud y preocupado de sí mismo. En tanto que se basa en la experiencia, la hermenéutica está siempre abierta a nuevas experiencias, pero no se diluye en la multiplicidad de las mismas y sus interpretaciones, sino que se caracteriza esencialmente por la vocación de alcanzar y profundizar verdades compartidas a través del diálogo con otros y con las tradiciones que vienen del pasado. De esta manera contrapesa cualquier pretensión de llevar la especulación a un saber absoluto y definitivo; pero al mismo tiempo la filosofía hermenéutica recibe de la especulación la consistencia de un pensar que no se limita a interpretar textos, sino que se abre al ser que comparece en el lenguaje y se pliega en el elemento del lenguaje al movimiento de las cosas mismas.

Es desde una hermenéutica especulativa así entendida que quiero referirme a aquello que me parece más interesante y valioso, pero también a lo que me parece más discutible en el pensar de Heidegger sobre la cuestión de Dios.

Por de pronto parece importante recoger la idea de que el camino de la negación de lo no verdadero de la concepción de Dios es, desde el punto de vista filosófico o pensante, una forma de afirmación superior a aquella que se queda sin cuestionarlas en las representaciones habituales que se tienen de Dios, y que en ocasiones alejan de una experiencia viva y auténtica.

También parece muy fructífera la afirmación, señalada al comienzo y reafirmada al final de la ponencia del profesor Corona, de que Dios solo es Dios en la medida que se manifiesta a los hombres para que puedan relacionarse con Él a través de actos de culto y configurar su vida de acuerdo a una expectativa de plenitud. Y que, al mismo tiempo, para ser Dios y no un mero objeto disponible para uso de las voluntades particulares debe permanecer en una altura en cierto modo lejana y parcialmente oculta.

No menos importante que lo anterior me parece ser el hecho de que la intimidad oculta de Dios se da o envía al hombre en la naturaleza, pero sobre todo históricamente. La relación que establece Heidegger entre *Schickung*, envío o destinación, y *Geschichte*, historia, es especialmente significativa para una hermenéutica especulativa que se hace cargo históricamente del sentido del ser y de la experiencia de Dios en el horizonte de esa historia. La experiencia de Dios no puede darse de otra manera que no sea histórica, y por tanto, tensionada expectantemente hacia un futuro condicionado por la presencia del pasado en forma de tradiciones y prejuicios.

Por otra parte, si desde la perspectiva de la experiencia hermenéutica no hay meros objetos externos al hombre, sino cosas entrañables que le conciernen vitalmente, esto tiene que valer de modo eminente a la experiencia de Dios como un camino de encuentro que no depende de la mera voluntad del caminante, sino de algo que le sobreviene y lo transforma, y que implica en este sentido un padecer. Por eso mismo no es suficiente un lenguaje representativo, enunciativo o demostrativo, sino que es necesario también un lenguaje que sugiere, expresa, indica, evoca, exhorta, alaba, pide y agradece, como hace el lenguaje poético, pero no solo el lenguaje poético, sino también diferentes de formas del lenguaje de la fe, como por ejemplo el lenguaje profético, sapiencial o kerigmático.

Llama la atención que Heidegger en su obra tardía, que es la que se ha considerado preferentemente en la exposición del profesor Corona, prácticamente no se refiera a la experiencia de la fe. Ello podría explicarse en parte recordando que en una conferencia de 1927 sobre Fenomenología y Teología, Heidegger relacionaba la fe con el *positum*, el dato positivo de la revelación, análogo a los datos positivos en los que se basan ciencias empíricas, como la biología y la química, pero del que carece por completo la filosofía. Heidegger sostenía en esa conferencia que el filósofo y el creyente son dos formas de existencia excluyentes, por cuanto la primera, la del filósofo, está obligada a enfrentar la realidad prescindiendo de cualquier supuesto que condicione la libre apertura a las cosas mismas, mientras que la segunda, la del teólogo, ofrece la seguridad de una verdad ya revelada e incombustible, que predetermina un cierto modo de ver las cosas e inhibe su libre inspección. En

ese sentido declaraba Heidegger que una filosofía cristiana es tan contradictoria como un círculo cuadrado.

Lo que para él resulta problemático en la fe no es la actitud subjetiva del creyente, sino la referencia a un contenido objetivo, a un depósito de la fe. Ello es en cierto modo congruente con lo que se ha expuesto anteriormente, pero al mismo tiempo me parece que pone de manifiesto una cierta debilidad o unilateralidad en la posición de Heidegger, en la medida que su interpretación de la fe solo ve en ella un estrechamiento o una limitación del saber, y no la posibilidad inversa de una ampliación o elevación de la mirada, que descubre una dimensión de profundidad de las cosas humanas que trasciende su fenomenalidad inmediata, como lo hace el lenguaje poético, pero también a su manera el lenguaje especulativo.

Junto con prescindir de los contenidos de la fe, Heidegger no se ocupa de las diferencias entre los dioses y las religiones. Pero cabe preguntar acaso no incurre con ello en el peligro de que por evitar la objetivación y el disponer de Dios vacíe su concepto de contenido. ¿Es posible en ese caso mantener un verdadero interés en Dios? El profesor Corona aludió a la diferencia entre compromiso e interés. Para el filósofo sería posible interesarse en una cosa sin comprometerse con ella. La diferencia parece clara, como cuando decimos que nos interesamos en la política sin comprometernos con un partido político. ¿Pero son realmente comparables las dos situaciones? Recordemos que se dijo que una cosa interesa auténticamente cuando pone en vilo nuestra existencia, es decir, cuando otorga lucidez a nuestra existencia sobre el alcance y los límites de sus posibilidades. Ahora bien, ¿de qué posibilidad existencial se trata en la experiencia de Dios? Heidegger ha dejado en claro que no se trata de cualquier posibilidad, sino de aquella que dice relación con la mortalidad del hombre, esto es, con la posibilidad última e irrebasable que determina todas las demás posibilidades, y con ello la existencia en su conjunto como una existencia auténtica o inauténtica. Si es eso lo que está en juego, ¿puede compararse con cualquier otro interés no comprometido? ¿Es posible pensar interesadamente a Dios sin comprometerse a favor o en contra de determinadas concepciones de Dios? ¿No lleva la falta de compromiso en el pensar de Dios finalmente a una falta de interés en Él? ¿No es una exigencia del pensar filosófico procurar discernir lúcidamente entre diferentes formas de relacionarse con Dios para corregir desviaciones tales como la idolatría, la superstición, el fanatismo, el fundamentalismo? ¿No implica ello aventurarse en la comparación de las religiones reales, en su forma peculiar de manifestar a Dios y de contribuir a la humanización del hombre?

Heidegger justifica el silencio sobre Dios diciendo que solo puede callar el que tiene algo que decir. ¿Pero significa eso que debe callar o justamente lo contrario, decir lo que tiene que decir? ¿Se manosea o instrumentaliza a Dios cuando se dice algo más concreto y determinado de Él que alusiones sugestivas y vagas al futuro advenimiento de un “último Dios”? Sabemos que frecuentemente se lo instrumentaliza, pero si se ha dicho que Dios solo es Dios en la medida que se manifiesta al hombre y que el hombre define las posibilidades últimas de su existencia en relación a lo divino, entonces se trata de un riesgo que no debe ser evitado, sino asumido adecuadamente.

