

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

RUBIO, ROBERTO

¿Continuidad de la cuestión de Dios en el pensar de Heidegger? La especificidad del planteo
heideggeriano tras la crisis de Ser y Tiempo

Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 3, 2008, pp. 289-303

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214686007>

- 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

Roberto Rubio

Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Alberto Hurtado

¿Continuidad de la cuestión de Dios en el pensar de Heidegger? La especificidad del planteo heideggeriano tras la crisis de *Ser y Tiempo* (1)

La cuestión de Dios ha inquietado constantemente el pensar de Heidegger. A lo largo de su obra, este ha reflexionado permanentemente sobre el sentido que la experiencia humana de Dios puede ofrecer a la filosofía. Las notorias variaciones en la concepción heideggeriana de la filosofía y en la selección de la experiencia religiosa paradigmática e incluso el rechazo de todo recurso filosófico a la experiencia de Dios, planteado por Heidegger durante un período de su pensar, no hacen sino confirmar la vigencia ininterrumpida de la cuestión.

Con respecto al modo en que Heidegger desarrolla tal cuestión, se pueden distinguir al menos tres grandes momentos. En primer lugar, los “orígenes teológicos”. Se trata del proceso que comprende los esfuerzos del estudiante Heidegger por pensar el diálogo entre filosofía y teología católica, y luego, durante los primeros años como docente en Friburgo, su ruptura con el “sistema del catolicismo” (2), su creciente interés por Lutero y la apropiación positiva de la experiencia religiosa del cristianismo primitivo para una fenomenología de la vida fáctica.

El segundo momento gira en torno al programa ontológico de *Ser y Tiempo*. La relación con la cuestión de Dios en este período tiene una impronta predominantemente negativa. Los análisis del *Dasein* no consideran expresamente la experiencia de Dios, aun cuando muchas de sus estructuras proceden de aquellos estudios iniciales sobre la experiencia protocristiana. Tales estructuras reaparecen transformadas, despojadas de su significación religiosa (3). Asimismo, en su conferencia de 1927, *Fenomenología y Teología*, Heidegger subraya la diferencia radical entre la teología, en tanto ciencia óptica, y la filosofía, en tanto ontología. En el mismo año, durante su lección *Historia de la Filosofía desde Tomás de Aquino a Kant*, afirma que la filosofía es

(1) El presente trabajo corresponde al Proyecto Fondecyt 11060023, con el apoyo de Fondecyt (Chile).

(2) Véase la carta a Karl Löwith del 9.1.1919, citada en Ott, H.: *Martin Heidegger, Éléments pour une biographie*. Paris 1990, pp. 112-113.

(3) Así, por ejemplo, la apertura al advenir no es considerada ya en relación a la *parousía* del Resucitado, sino como el “estar vuelto hacia la muerte”.

“atea” y “carente de Dios” (4). Las primeras expresiones de Heidegger sobre el “ateísmo” de la filosofía se remontan, por su parte, a los estudios sobre Aristóteles de 1921-22, los cuales marcan el inicio del programa de *Ser y Tiempo* (5).

El tercer momento corresponde al “pensar del acontecimiento” (*Ereignis-Denken*), surgido en la década del treinta, luego de la crisis de *Ser y Tiempo* y de la transición que ocupó el lustro posterior a la publicación de la obra capital. Situado bajo la doble influencia de Nietzsche y Hölderlin, el nuevo programa filosófico muestra una apropiación afirmativa de la experiencia de Dios, pero con una clara modificación de la experiencia paradigmática. Heidegger no se dirige ya a la fe de los primeros cristianos, sino a la experiencia poética de lo sagrado (6).

Ahora bien, tras considerar las variaciones en el desarrollo de la cuestión, la pregunta por la continuidad reaparece con una nueva significación. El problema es el siguiente: ¿Cómo hemos de entender el recurso afirmativo a la experiencia de Dios tras la crisis de *Ser y Tiempo*? ¿Es que Heidegger retomó el curso original de su pensar, del cual se había apartado durante la aventura malograda de la ontología fundamental? ¿O se trata más bien de un desarrollo *sui generis* surgido tras la crisis de *Ser y Tiempo*, que solo puede ser explicado si se tiene en cuenta el proceso mismo de crisis y transición?

El presente trabajo defiende la segunda hipótesis. A continuación se intentará mostrar que la referencia explícita a Dios y lo divino realizada por Heidegger a partir de los años treinta, más allá de toda posible vinculación retrospectiva que pudiera tener con los “orígenes teológicos”, tiene una especificidad que no puede entenderse como un carácter previo a *Ser y Tiempo*, sino como posterior a este.

1. LA PREGUNTA DE *SER Y TIEMPO*

En términos generales, el programa de *Ser y Tiempo* puede resumirse del siguiente modo: La cuestión directriz es la pregunta por el sentido del ser en general. Para desarrollarla se programan dos tareas correlativas: por una parte, el estudio de las estructuras ontológicas del ente abierto comprensivamente al ser, esto es, la “analítica del *Dasein*”; por otra parte, la revisión crítica de la tradición ontológica, es decir, la “destrucción histórica de la ontología”. De acuerdo al plan presentado en el texto de 1927, la analítica del *Dasein* debería culminar en un estudio acerca del ser en cuanto tal, titulado “tiempo y ser”. Este debería preceder a la segunda parte, destinada a la discusión con la historia de la ontología.

Como sabemos, la tesis fundamental de la investigación heideggeriana consiste en la afirmación de que el sentido del ser en general es el tiempo. Pero ¿qué busca

(4) Heidegger, M.: *Geschichte der Philosophie. Vom Thomas von Aquin bis Kant*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 23, editado por H. Vetter, 2006, pp. 77, 221. (GA 23).

(5) Heidegger, M.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 61, editado por W. Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns, 1985, p. 197 (GA 61); *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 62, editado por G. Neumann, 2005, p. 363 (GA 62).

(6) En este sentido, E. Brito habla de una “teología de poeta”. Ver Brito, E.: “Les théologies de Heidegger”, en: *Revue théologique de Louvain*, 27, 1996, 455.

Heidegger al preguntar por el “sentido” del ser? Dice el filósofo alemán: “Y cuando preguntamos por el sentido del ser, la investigación no se torna por ello más profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del *Dasein*” (ST, 175).

Para Heidegger, todo ente se manifiesta a partir de un horizonte de comprensibilidad, esto es, a partir de un sentido correspondiente. Lo que tradicionalmente se denomina “determinaciones de ser” es entendido, desde este enfoque, como las condiciones para la manifestación del ente a la comprensión. Por otra parte, Heidegger sostiene que toda experiencia de entes se funda en una comprensión de ser dada de antemano. En tal comprensión previa se abre la dimensión de ser en cuanto sentido y fundamento del ente. El término “comprensión de ser”, tomado en sentido amplio, indica precisamente la dinámica unitaria en la que el ser se da como sentido y el *Dasein* lo comprende. Dicha dinámica no es otra cosa que la “inmersión” del ser en la comprensibilidad del *Dasein*, a la que aludía la cita antes mencionada.

El “sentido del ser” no es entonces algo que esté detrás de la dimensión de ser, sino que se trata del ser mismo. Más precisamente: es la dinámica en que este se abre a la comprensión. Se trata del proceso de configuración del ser en su carácter de sentido. Esta dinámica de configuración es, según Heidegger, el tiempo.

Los estudios sobre el tiempo parten de la estructura temporal del *Dasein* –más específicamente, del *Dasein* de la *praxis* prefilosófica (7)–, para luego explicitar el carácter temporal de otros modos de ser y de la dimensión del ser en general. Esta diferencia de enfoque en los análisis del tiempo queda plasmada en las expresiones “temporeidad” (*Zeitlichkeit*) y “temporariedad” (*Temporalität*).

Como sabemos, el texto publicado de *Ser y tiempo* termina abruptamente antes de la sección “tiempo y ser”, destinada al paso de los estudios de la temporeidad a aquellos sobre la temporalidad. Esto deja abierta la siguiente cuestión, que pende como espada de Damocles sobre la filosofía heideggeriana: ¿es posible explicitar apropiadamente la configuración de la dimensión del ser como sentido recurriendo a los conceptos obtenidos en la Analítica del *Dasein*?

A continuación veremos cómo Heidegger, en los años inmediatamente posteriores a la publicación de su obra capital, intenta responder afirmativamente tal pregunta, y cómo finalmente advierte la imposibilidad de su intento. Nos concentraremos en los textos redactados entre 1927 y 1932, los cuales testimonian el desarrollo trunco y la crisis del programa de *Ser y Tiempo*, así como la transición hacia nuevos caminos (8).

(7) Debido a la requerida brevedad del presente artículo, no es posible desarrollar la afirmación de que la temporeidad corresponde a la estructura de la *praxis*. Para este punto véase Figal, G.: “Die Intuition einer radikal historischen Philosophie. Sprache und Zeit in der Philosophie Martin Heideggers”, en: Rudolph, E. (ed.): *Sagen, was die Zeit ist. Analysen zur Zeitlichkeit der Sprache*. Stuttgart, Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1992, p. 49; Figal, G.: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim: Beltz Athenäum, 2000, pp. 273-294.

(8) En su escrito “Meditación” (*Besinnung*), Heidegger data en 1932 el comienzo de un nuevo planteo en su pensar: “El plan, cuya primera configuración se encuentra en el proyecto “Del Ereignis”, está fijado en rasgos generales desde la primavera de 1932”. Heidegger, M.: *Besinnung*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 66, editado por F.-W. von Herrmann, 1994, p. 424 (GA 66).

2. DESARROLLOS DEL PROGRAMA DE *SER Y TIEMPO*

Los análisis temporarios del ser en general, anunciados pero no realizados en el texto de 1927, son desarrollados en la Lección del mismo año *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*. Destaca allí la caracterización de la dinámica temporal como “autoproyecto” (9). Sin embargo, la elaboración presentada resulta también fragmentaria. Asimismo, en varias lecciones del período Heidegger hace mención al carácter temporal de la dimensión del ser en general, pero no realiza un análisis detenido (10). Sobre las dificultades de tal empresa da testimonio un breve pasaje de la Lección del semestre de verano de 1928. Allí, Heidegger afirma:

“No quiero adentrarme en la comparación [con la Monadología de Leibniz / R.R.], sobre todo no quiero adentrarme en la pregunta: en qué medida (...) se puede captar en sentido ontológico-universal la interpretación del *Dasein* como temporeidad –una pregunta que yo mismo no logro decidir, que aún me resulta completamente oscura” (GA 26, 271).

Uno de los elementos más destacados de la reflexión heideggeriana sobre tiempo y ser es su interpretación de la doctrina kantiana del esquematismo trascendental. La recepción del esquematismo aparece en la lección de lógica de 1925, en la lección sobre la *Crítica de la razón pura* de 1927/28 y en el libro sobre Kant, publicado en 1929. En estos escritos Heidegger desarrolla el programa consistente en explicar la configuración de sentido de ser en términos de esquematismo temporal. Dejando muchos aspectos aún sin elaborar, Heidegger abandona este programa ya en 1930 (11).

Ahora bien, la tarea de avanzar sobre problemas de ontología general a partir de los estudios del *Dasein* es abordada no solamente al nivel de los análisis del tiempo, sino también al nivel de los estudios sobre la comprensión de ser. Paulatinamente, Heidegger redirecciona la terminología de la analítica del *Dasein* hacia el darse del ser como sentido en el proceso de la comprensión de ser. Así, las nociones de “ser en el mundo” (12) y “trascendencia” (13) son empleadas para describir la

(9) Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 24, editado por F.-W. von Herrmann, 1975, pp. 437, 444 (GA 24).

(10) En el texto *De la esencia del fundamento* Heidegger afirma: “En el presente estudio dejamos de lado completamente y con intención la interpretación temporaria de la trascendencia” (Heidegger, M.: *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 9, editado por F.-W. von Herrmann, 1976, p. 166. (GA 9). En la Lección *Introducción a la filosofía*, el autor se propone analizar la filosofía desde tres puntos de vista, a saber: en su conexión con la ciencia, con la cosmovisión y con la historia (Cf. Heidegger, M.: *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 27, editado por O. Saame e I. Saame-Speidel, 1990, p. 10 (GA 27). Sin embargo, el último punto queda sin desarrollar. Asimismo, de los tres conceptos fundamentales de la Metafísica que componen el tema de la Lección homónima de 1929-30, el filósofo alemán desarrolla en detalle solamente el primero, es decir, el concepto de mundo. Los restantes, el de finitud y soledad, no son tematizados.

(11) Sobre las preguntas pendientes en el esquematismo heideggeriano, ver Köhler, D.: *Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnitts von “Sein und Zeit”*, Bonn, 1993.

(12) Cf. GA 24, 425 sg.

(13) Cf. GA 24, 423-429; Heidegger, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 26, editado por K. Held, 1990, pp. 203-218, 215, 234 (GA 26).

dinámica global que abarca el darse de la dimensión de ser a la comprensión y junto con ello la aparición del ente desde su ser y en diferencia respecto a este. Para precisar dicha dinámica, Heidegger acuña las expresiones “formación de mundo” y “proyección de mundo” (14).

La idea heideggeriana, según la cual la ontología general trata de la formación de mundo, se fue gestando en un proceso complejo, caracterizado por constantes cambios y revisiones. A la base del mismo se encuentra la cuestión programática de saber exactamente en qué dirección y respecto a qué cuestiones centrales de la ontología debían expandirse los análisis realizados en *Ser y Tiempo*. El paso inicial consistió en la idea de que el tránsito al plano ontológico-general implica desarrollar la cuestión del *ente en total*. Así, la Lección del semestre de verano de 1928 caracteriza la extensión de los estudios sobre el ser más allá de la ontología fundamental como el cambio, *μεταβολή* o *Kehre* de la Ontología Fundamental en la pregunta “metaontológica” por el ente en total (15). Dice Heidegger:

“Precisamente en el horizonte del problema del ser radicalmente planteado, se muestra que todo esto solamente es visible y puede ser comprendido como ser, si ya está ahí una totalidad posible del ente. De ello surge la necesidad de una problemática peculiar, que tiene por tema al ente en total. Este planteo nuevo tiene su esencia en la ontología misma y resulta de su cambio, de su *μεταβολή*. Caracterizo a esta problemática como Metaontología” (GA 26, 199).

Un semestre después, la cuestión del ente en total sigue siendo considerada como una cuestión central de la ontología, pero aparece junto a otras cuestiones igualmente relevantes, reunidas todas ellas bajo el título “el problema del mundo”:

“Todas estas cuestiones, el problema del fundamento y con ello de la libertad, el problema de la nada, de la irrupción de la transcendencia en el ente, el ente en total según sus fuerzas (no regiones) esenciales que dominan el todo, se concentran en lo que llamamos el problema del mundo”. (GA 27, 393 s.)

Se advierte aquí la estrategia de Heidegger: la noción de mundo es potenciada de tal modo que ofrece el punto de vista global para los problemas ontológicos. Esto permite un cambio de acento: ser-en-el-mundo significa ahora, más que el modo de

(14) GA 27, 314: “Ser-en-el-mundo como transcendencia, como juego trascendental, es siempre formación de mundo”.

(15) El programa de la Metaontología, a la cual Heidegger llama también “Óptica Metafísica” (GA 26, pág. 201), es interpretado por lo general en relación con el proyecto, presente en *Ser y Tiempo*, que pretende analizar los diversos modos del ente a partir de los resultados de los estudios de la temporalidad (*Temporalität*) y así fundar las ontologías regionales a partir de la Ontología Fundamental. (Cf. *Wahrheit – Freiheit – Geschichte*. Frankfurt: Klostermann, 2002, pp. 210 sg.) A favor de esa lectura está el hecho de que Heidegger incluye la Ética en el campo de la Metontología (Cf. GA 26, p. 199). Por otra parte, sin embargo, el planteamiento heideggeriano de la totalidad como tema de la metontología anticipa el potenciamiento del concepto de mundo, que habrá de aparecer en la Lección del semestre siguiente. Un análisis de las diversas interpretaciones posibles del programa metaontológico se encuentra en Crowell, S.: *Husserl, Heidegger and the space of meaning*. Illinois: Northwestern University Press, 2001, pp. 228-233.

ser de un determinado ente, el acontecer en el que se abre el horizonte total de los modos de ser de los entes: “Mundo es el todo de la constitución de ser (...) la totalidad específica de la multiplicidad de ser, comprendida unitariamente en el ser con otros, ser cabe ... y ser sí mismo” (ib., 309).

Como parte del potenciamiento del concepto de mundo hay que destacar la noción de juego: “el mundo tiene carácter de juego” (ib. 310); “‘Mundo’ es el título del juego que juega la trascendencia. El ser-en-el-mundo es el originario jugar el juego” (ib., 312). El recurso a la noción de juego apunta a destacar la unidad entre “el jugar el juego y el juego del jugar” (ib. 316), entendidos como un “acontecer en sí originariamente indisociable”. Este acontecer es denominado precisamente “formación de mundo”: “Ser-en-el-mundo como trascendencia, como juego trascendental, es siempre formación de mundo” (ib., 314).

Ahora bien, para entender verdaderamente el surgimiento del planteo acerca de la “formación de mundo” hay que tener en cuenta que los desarrollos comentados hasta aquí tienen lugar conjuntamente con la apropiación positiva de la metafísica tradicional por parte de Heidegger. Este recurre especialmente a dos momentos en la tradición: en primer lugar, al planteo aristotélico dual de una ciencia del ente en cuanto tal y de una teología, unificado tras la compilación de Andrónico de Rodas bajo el título de “metafísica”. En segundo lugar, Heidegger interpreta la fundamentación de la metafísica realizada por Kant en su filosofía trascendental.

Lo que atrae a Heidegger es la tensión entre unidad y dualidad al interior del proyecto metafísico. Precisamente aquello que él posteriormente habrá de criticar como la constitución onto-teológica de la metafísica, es lo que motiva aquí su acercamiento a esta. En la tensión planteada en Met. VI 1 entre la ciencia del ente en cuanto ente y la teología encuentra Heidegger la indicación sobre cómo continuar los estudios ontológicos más allá de la ontología fundamental. En términos generales, la clave de su recepción consiste en traducir dicha tensión a la tensión entre la ontología fundamental y la pregunta por el ente en total. En la lección del semestre de verano de 1928 esto es presentado como el giro de la ontología fundamental a la metaontología, mientras que al semestre siguiente Heidegger lo plantea como la tensión entre la pregunta por el ser y el problema del mundo.

Cabe aquí destacar lo siguiente: Heidegger explicita el carácter universal (καθόλου) de la teología aristotélica a partir de su interpretación de lo divino (θεῖον), tomado especialmente a partir del pasaje de Met. VI 1. Dice Heidegger: “Τὸ θεῖον significa: el ente por antonomasia – el cielo: lo abarcante y abrumador, aquello hacia lo cual y debajo del cual estamos arrojados, aquello que nos toma y nos asalta, lo suprapotente”. (GA 26, 13). A partir de esta concepción de la teología como “ciencia de lo suprapotente” (ib.), Heidegger llega a vincularla con la pregunta por el ente en total y con el problema del mundo. Así, la universalidad de la teología es entendida en el sentido de que lo suprapotente (*Übermächtiges*) determina al ente en total: “Ella [la ciencia primera / R.R.] es tanto “conocimiento del ente en cuanto ente (ὄν ἢ ὄν) como también conocimiento del ámbito más estimable del ente (τιμιώτατον γένος), a partir del cual se determina el ente en total (καθόλου)” (GA 3, 7) Para ratificar la conexión entre la teología y el problema del mundo, Heidegger refiere a De mundo: “El θεολογεῖν es una consideración del κόσμος (cf. De mundo 391 b 4)” (GA 26, 13).

El segundo momento central en la apropiación heideggeriana de la metafísica es Kant. Este representa el intento de fundar la metafísica mediante una reflexión sobre la comprensión finita de ser. Lo interesante aquí es que Heidegger no ve en Kant solamente la anticipación de la ontología fundamental, sino también la indicación para una expansión de la ontología general más allá de aquella. Una clave importante en esta dirección es la caracterización kantiana del “hombre de mundo” como “un jugador en el gran juego de la vida” (16). A partir de una peculiar recepción ontológica de estas consideraciones antropológicas de Kant, Heidegger encuentra apoyo para su noción de formación de mundo como juego.

Así Kant, junto a Aristóteles, le indica a Heidegger un camino desde los estudios del *Dasein* hacia el problema ontológico-general. Heidegger acuña para esta empresa en su conjunto el término “metafísica del *Dasein*”: con ello da a entender que ahora el *Dasein* es visto desde una perspectiva metafísica, y esto significa aquí: una perspectiva que se desplaza desde el estudio sobre el ser de un ente hacia la dinámica unitaria que involucra los modos de ser de los entes en su totalidad. En este sentido afirma Heidegger: “La ontología fundamental no agota el concepto de metafísica” (GA 26, 199); “La ontología fundamental es solamente el primer nivel de la metafísica del *Dasein*” (GA 3, 232).

Ahora bien, el desarrollo del programa de una ontología general dentro del marco de la recepción positiva de la metafísica experimenta un corte abrupto en la lección del semestre de invierno de 1929-30 (17). Allí sostiene Heidegger:

“Quizás se ha obstaculizado precipitadamente el problema de la diferencia de ser y ente en su problemática, al haberlo confiado a la ontología y al denominarlo así. Al final tenemos que desarrollar ese problema de modo aún más radical, con el riesgo de llegar a la situación en que *debamos rechazar toda ontología en su idea misma como una problemática metafísica insuficiente (...)* También la ontología y su idea deben caer, precisamente porque la radicalización de esa idea fue un estadio necesario del desarrollo de la problemática fundamental de la metafísica” (GA 29/30, 522).

Mientras las lecciones precedentes emprendieron la radicalización de la ontología fundamental bajo el título programático de “metafísica”, ahora Heidegger se despide de su programa anterior en pos de una mayor radicalidad. El pasaje citado no deja claro, sin embargo, si la radicalidad requerida implica abandonar ontología y metafísica conjuntamente o solo la primera. De todos modos, esta ambigüedad es un indicio de que se está gestando un cambio respecto a la concepción de la metafísica.

Tal indicio debe ser considerado en conjunto con el peculiar modo de presentar la metafísica en la mencionada lección de 1929/30. Allí Heidegger antepone al habitual comentario sobre Aristóteles una reflexión acerca de la φύσις en Heráclito. El concepto heraclíteano de φύσις es interpretado como el “imperar, que se forma a sí

(16) Kant, I.: *Anthropologievorlesung*, ed. por A. Kowalewski. Munich/ Leipzig 1924, pp. 71 sg. Pasaje citado por Heidegger en GA 27, pp. 299 sg.

(17) Heidegger, M.: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 29/30, editado por F.-W. von Herrmann, 1992 (GA 29/30).

mismo, del ente en total” (GA 29/30, 38). Heidegger ve allí una ambigüedad constitutiva, que estaría a la base del doble carácter, ontológico-teológico, de la pregunta aristotélica: φύσις indica tanto el imperar del ente en total, es decir, aquello que determina al ente como tal, cuanto lo imperante, el ente en total, en su imperar.

Pero más allá de ratificar la ambigüedad onto-teológica de la metafísica –tal como la entiende Heidegger hasta ese momento–, la introducción de la temática de la φύσις pone en el centro de la atención motivos de pensamiento que habrán de socavar el recurso positivo hacia la metafísica. En concreto, Heidegger destaca en Heráclito la conexión entre φύσις - λόγος - ἀλήθεια, y en particular la idea de que la φύσις tiende constitutivamente al ocultamiento, mientras que la verdad se genera como un robo al ocultamiento, robo en el cual toma parte el logos (18). Esta noción, expuesta aún de modo incipiente, se consolidará en la conferencia *De la esencia de la verdad*, de 1930 (19). Sobre este camino, Heidegger prepara una profunda transformación de la relación con la Metafísica clásica, como queda documentado en la lección sobre Platón del semestre de verano de 1931-32. Allí, Platón y Aristóteles son presentados como aquellos que iniciaron el olvido y la confusión respecto a la experiencia inicial de la ἀλήθεια y pusieron en marcha la consolidación de este olvido en la tradición.

3. LA CRISIS DEL PROGRAMA DE *SER Y TIEMPO* Y DE LA RECEPCIÓN POSITIVA DE LA METAFÍSICA

El carácter trunco del esquematismo heideggeriano, así como el corte abrupto en la recepción positiva de la metafísica, dan testimonio de la crisis en el programa de *Ser y Tiempo*. Numerosos intérpretes han hecho hincapié en el fracaso de diversos aspectos de dicho programa (20). En este trabajo se hace referencia especial-

(18) Ver GA 29/30, 38-48.

(19) Heidegger dictó la conferencia *De la esencia de la verdad* en el año 1930 en reiteradas ocasiones. De acuerdo a la información suministrada por Hartmut Tietjen, la conferencia fue pronunciada por primera vez el 8 de octubre de 1930 en Bremen ante la Sociedad Filosófica. Una pequeña modificación de dicha conferencia es el manuscrito *Filosofar y creer (la esencia de la verdad)*, que Heidegger leyó ante la organización estudiantil de teología evangélica el 5 de diciembre de 1930 en Marburgo. Sobre la base de dicho manuscrito fue dada una conferencia el 11 de diciembre de ese año en Friburgo. Heidegger obsequió a Walter Biemel una versión mecanografiada del manuscrito. Agradezco a la Dra. Cathrin Nielsen la gentileza de haberme hecho llegar una copia de dicha versión.

(20) Pöggeler enfatiza los problemas de la doctrina de la historicidad (Cf. Pöggeler, O.: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg/München 1983, pp. 227 sg.). Figal recoge los argumentos de Pöggeler y pone de relieve el fracaso del intento heideggeriano por explicitar la filosofía a partir de las estructuras temporales obtenidas mediante el análisis del *Dasein* prefilosófico (Cf. Figal (2000), págs. 325-329, 273-275). Thurnher, por su parte, subraya la crisis del pensar de Heidegger posterior a *Ser y Tiempo*. En relación con ello, señala tres “caídas” (*Abstürze*) en el elaboración de *Ser y Tiempo*: la estructuración conforme al logos apofántico, la tensión entre la dirección ontológico-fundamental y la dirección hermenéutica y por último el predominio del modelo de la pregunta teórica (Cf. Thurnher, R.: *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach “Sein und Zeit”*, Tübingen 1997, pp. 19-21). En cuanto a la expresión “el fracaso de *Ser y Tiempo*”, esta ha sido considerada por la crítica especialmente en relación con los pasajes de la *Carta sobre el Humanismo*, donde Heidegger caracteriza el paso de la investigación hacia la Sección “Tiempo y ser” como *Kehre* y señala que,

mente al fracaso del intento por explicitar la configuración de la dimensión del ser como sentido mediante el recurso a los conceptos obtenidos en la Analítica del *Dasein*.

¿Por qué fracasó ese intento? ¿Cuáles fueron los motivos determinantes de la crisis?

La principal fuente de dificultades fue la *concentración* de la pregunta por el ser en el *Dasein*. Ella trajo problemas en dos frentes: por una parte, problemas internos que imposibilitaron el cumplimiento del propio programa; por otra, problemas del modelo explicativo para dar cuenta de nuevos fenómenos relevantes.

Con respecto a los problemas internos, la dificultad más evidente es la falta de claridad en relación a la diferencia entre ser y *Dasein*. Esta falta de claridad se manifiesta, por una parte, en el hecho de que Heidegger caracteriza horizonte y sentido como estructuras del *Dasein* o existenciales (*Existenzialien*). Aquí la dificultad se puede formular del siguiente modo: Si el horizonte y el sentido son existenciales, ¿no queda reducida la dimensión de ser a una característica del *Dasein*? ¿Cómo podría tematizarse entonces la diferencia entre ser y *Dasein*? En otras palabras, ¿cómo podría la ontología abordar el exceso de la dimensión de ser respecto al poder comprensor del *Dasein*?

La segunda dificultad interna corresponde a la ambivalencia del planteo sobre la autoformación del tiempo. Como ya hemos indicado, Heidegger caracteriza la génesis del tiempo como “autoproyecto”. Esto corresponde, por una parte, a la perspectiva unitaria de la comprensión del ser en sentido amplio, que refiere tanto al *Dasein* cuanto a la dimensión de ser. Por otra parte, sin embargo, sugiere que el carácter de sentido del ser debe interpretarse exclusivamente a partir de la efectua-ción de la comprensión por parte del *Dasein* (21). El propio Heidegger da cuenta de ello en una reflexión posterior:

“En *Ser y Tiempo* el término “sentido” tiene una significación muy precisa, que hoy ha devenido, sin embargo, insuficiente (...). “Sentido” debe comprenderse a partir de “proyecto”, y este se explica a partir de “comprensión”. Lo inadecuado de este planteo consiste en que este hace posible interpretar al “proyecto” como una realización humana, y por consiguiente el proyecto puede ser tomado como estructura de la subjetividad” (VS, págs. 72 s.).

debido al uso del lenguaje de la Metafísica, “el pensar fracasó al intentar decir esa *Kehre* de modo suficiente” (Cf. GA 9, pág. 328). Este modo de presentar la cuestión vincula las limitaciones del programa de la Temporalidad con la compleja problemática de la *Kehre* y más específicamente con el problema de la “superación de la Metafísica”. Esto excede claramente la constelación de pensamiento generada en los textos de transición, a la cual está dirigido el presente trabajo.

- (21) Los análisis de *Ser y Tiempo* acerca de la mundanidad, la facticidad y la historicidad legitiman la enfática distinción propuesta por Heidegger entre el *Dasein* y la estructura de la subjetividad. Por otra parte, sin embargo, el concepto englobador “autoproyecto”, al cual conduce la ontología fundamental, pone el acento en el poder comprensor del *Dasein*. Esta tensión atraviesa el desarrollo del programa de *Ser y Tiempo*. Thurnher refiere a ella como la tensión entre la ontología fundamental y la amplitud originaria de los estudios sobre el *Dasein*. La primera, orientada a la estructura de la temporeidad, entiende a la filosofía como una ciencia con pretensión de validez universal. Frente a ella, Thurnher resalta la orientación fenomenológico-hermenéutica, la cual entiende a la filosofía como una praxis, destacando su facticidad e historicidad (Cf. Thurnher (1997), pp. 14, 16, 19 s.).

El segundo frente de dificultades surge cuando la investigación de Heidegger, al reanudar análisis anteriores, enfrenta fenómenos que ponen en evidencia los límites del modelo explicativo. Debido a la brevedad requerida para el presente trabajo, nos concentraremos en dos de ellos: la naturaleza y la sustracción de mundo.

En *Ser y Tiempo*, la naturaleza es considerada en el marco de la diferencia entre el ser-en-el-mundo y los entes intramundanos. La naturaleza resulta analizada en relación con los modos de ser del ente intramundano, a saber: el estar-a-la-mano (*Zuhandenheit*) y el estar-ahí (*Vorhandenheit*). Así, la Analítica del *Dasein* distingue entre la naturaleza del mundo circundante (*Umweltnatur*) (22) y el mundo natural (*Naturwelt*) (23). La primera es el horizonte inmediato de la experiencia de los productos de la naturaleza en el mundo del trabajo, mientras que el segundo es el horizonte resultante del proyecto de naturaleza de la Física moderna, a partir del cual se muestra la cosa natural como objeto de conocimiento.

En la lección del semestre de verano de 1927, en la lección del semestre de verano de 1928 y en el tratado *De la esencia del fundamento*, Heidegger desarrolla un concepto diferente de naturaleza, que va más allá de la doctrina sobre el ente intramundano. Por naturaleza “en sentido originario” (GA 9, pág. 155), se entiende ahora un especial modo del estar-ahí (*Vorhandenheit*), a saber: el del ente natural. Lo peculiar de este consiste en que se nos muestra en una experiencia preteórica como independiente de nosotros. Para hacer justicia a esa experiencia, Heidegger se ve obligado a relativizar la tesis según la cual la naturaleza está constitutivamente vinculada al *Dasein*. La solución de Heidegger es la siguiente: el ser del ente natural no es constitutivamente relativo al *Dasein*, pero esto solo puede saberse al tener un acceso descubridor al ente natural. Recién en el descubrimiento del ente natural por parte del *Dasein* se anuncia la diferencia entre naturaleza e intramundinidad.

En directa relación con esta concepción, el filósofo alemán plantea lo siguiente: el ente natural no es, en tanto tal, intramundano, sino que se vuelve intramundano, ingresa en el mundo. El ingreso al mundo (*Welteingang*) es el acontecimiento en el que se dirime la diferencia entre naturaleza y relatividad al mundo; acontecimiento en el cual, por su parte, dicha diferencia se pone de manifiesto (24). Se plantea entonces la siguiente cuestión: ¿Qué significa que el ente “sea”, aunque no acontezca el ingreso al mundo, es decir, aunque no haya sido descubierto aún por el *Dasein*? Heidegger da una respuesta expresa a esto, al recurrir al concepto de ἀλήθεια:

(22) Cf. Heidegger, M.: *Sein und Zeit*. Tübinga: Niemeyer, 17ª edición, 1993, p. 71 (SZ); Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, trad. de J. E. Rivera, 2002, p. 98 (ST).

(23) Cf. SZ, p. 112; ST, p. 137.

(24) “Lo-que-está-ahí [*Vorhandenes*] es el ente, como el que es y lo que es, aunque no se vuelva intramundano, aunque no acontezca con él el ingreso al mundo ni haya oportunidad alguna para ello. La intramundinidad no pertenece a la esencia de lo-que-está-ahí en tanto tal, sino que es solamente la condición transcendental de posibilidad, tomado esto en sentido originario, para que lo-que-está-ahí se pueda manifestar en su en-sí, es decir, la condición para que el *Dasein* existente lo capte y experimente en su en-sí. El ingreso al mundo y su acontecer es el presupuesto, no para que lo-que-está-ahí se convierta en lo-que-está-ahí y alcance lo que se nos revela como su estar-ahí y lo que comprendemos como tal, sino para que lo-que-está-ahí se manifieste en su prescindencia del ingreso al mundo con respecto a su propio ser” (GA 26, p. 251).

“El ente está sencillamente oculto, mientras no ocurra el ingreso al mundo. Con respecto a ello, hay una profunda intuición en la palabra griega para verdad: ἀ-λήθεια. El ente debe, ante todo, serle arrebatado al ocultamiento, debe ser apartado de este. Esto sucede cuando la temporeidad que temporacía se convierte en la oportunidad del ingreso al mundo” (GA 26, 281).

Un nuevo golpe a la concepción ontológica centrada en el *Dasein* tiene lugar en la lección de 1929-30 con el análisis sobre la sustracción de mundo (*Weltentzug*), desarrollado en el marco de los estudios sobre el tedio profundo como disposición afectiva fundamental (*Grundbefindlichkeit*). Los análisis de Heidegger reconocen dos momentos del tedio profundo: el primero es el vacío del mundo, también llamado “vacuidad”. La afirmación sobre el “quedarse vacío” del mundo refiere al siguiente fenómeno: las posibilidades de actuar con el ente pierden su contexto de significatividad. El obrar propio cae entonces en la indiferencia. El segundo momento es caracterizado como el “tener en suspenso”. Quien se encuentra en tedio profundo se mantiene en suspenso en su ser, en tanto le es requerido, durante el vacío de significatividad, quebrar la cotidianidad y ser sí mismo.

La noción de “vacío de mundo” remite claramente a la noción de insignificatividad presentada en los análisis de la angustia de en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, hay una novedad importante: Heidegger explica la vacuidad del mundo indicando que este se nos deniega, es decir, se sustrae en su totalidad (25). La experiencia de que los nexos de sentido cotidianos se vuelven irrelevantes es descripta ahora en referencia a una dinámica de autoocultamiento de sentido. La experiencia de tal sustracción de mundo queda documentada para Heidegger en la indiferencia respecto a los entes, en la experiencia de no poder ni siquiera “matar el tiempo”. Dice Heidegger: “esto [que uno no pueda ni siquiera matar el tiempo] significa que nos abandonamos a este tedio como a algo que obtiene en nosotros una supremacía, como a algo que en esa supremacía en cierto sentido comprendemos, pero sin poder ni tampoco querer explicarlo en el tedio” (GA 29/30, pág. 209).

La indicación acerca de la supremacía o sobrepotencia (*Übermacht*) del tedio profundo da a entender que se trata de una experiencia de la propia impotencia (*Ohnmacht*). El uso de esta semántica del “poder” (*Macht*) corresponde a una concepción en la que se enfatiza la diferencia, no ya entre el *Dasein* y la intramundinidad, sino entre el *Dasein* y la dimensión de ser como tal (26).

4 NUEVOS CAMINOS TRAS LA CRISIS

¿Qué dirección tomó el pensar de Heidegger luego del análisis de los fenómenos mencionados?

(25) Cf. GA 29/30, pp. 206-210, 218, 221 s.

(26) Cf. Barbaric, D.: “Sein als Übermacht. Zu Heideggers Lehre von der Temporalität als der Anlaß zur Kehre”, en: Vetter, H (ed.): *Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke*. Frankfurt: Lang, 2003, págs. 125-139.

La reacción de Heidegger consistió en situar la relación entre manifestación y autoocultamiento de sentido en el centro de su filosofía. De allí resultó la siguiente concepción, que a partir de 1930 se fue articulando con creciente claridad: El Ahí del ser, es decir, el espacio de la manifestación de sentido de ser, no se puede explicitar solamente con recurso a la apertura de sentido por parte del *Dasein*. En toda formación de mundo toma parte la dimensión del ocultamiento. Ella es la instancia de lo inaccesible y no fundamentable, que sin embargo está en relación con la apertura misma.

La conferencia *De la esencia de la verdad*, cuya primera versión se remonta a 1930, desarrolla esta concepción de modo ejemplar. Mediante la nueva interpretación del concepto de esencia (*Wesen*), la estructura de la formación de mundo es incorporada en el contexto más amplio de la conexión entre descubrimiento y ocultamiento de sentido. Al comprender el término *Wesen* acentuando su carácter de verbo, Heidegger gana un medio conceptual para extraer la cuestión del ser de su estrechamiento en la conceptualidad de los existenciales. El desarrollo de la *Seinsfrage* no se articula ya en existenciales, sino que hace mención a rasgos de esenciamiento que refieren unos a otros, recíprocamente. Así, Heidegger explicita la pregunta por el esenciamiento de la verdad como la cuestión de la conexión entre la libertad que abre sentido (esencia de la verdad) y el ocultamiento de ser (contra-esencia de la verdad).

El planteamiento de la tensión *aléthica* entre rasgos de esenciamiento marca el camino para la nueva concepción acerca de la dinámica unitaria en la que se efectúa la apertura del mundo y la manifestación del ente. Para entender cómo se desarrolla esta nueva concepción hay que considerar una segunda innovación: el abandono del concepto de “formación de mundo” (*Weltbildung*) y la concomitante reelaboración de la noción de “formación” (*Bildung*).

Como hemos visto, la confrontación con fenómenos como la experiencia del ente natural y la indiferencia frente al ente en el tedio profundo, en los cuales ocurre a la vez la accesibilidad e inaccesibilidad del ente para el *Dasein*, lleva a Heidegger a abandonar el modelo centrado en el *Dasein* como “autoproyecto” que forma el horizonte general de accesibilidad. Esto no significa, sin embargo, que Heidegger haya dejado de lado el motivo de pensamiento de la producción de imágenes o figuras —en alemán se usa una sola expresión para ambas, el término *Bild*. Por el contrario, el abandono del modelo de producción de *Bild* en el sentido de imagen lo lleva a pensar un modo diferente de “formación” (*Bildung*).

Como lo testimonia claramente la primera versión de la conferencia “El origen de la obra de arte” de 1931, Heidegger piensa la producción de “*Bild*” ya no como la producción de esquemas o imágenes puras, sino como la producción de figuras en la escultura, la arquitectura y la poesía. Se trata del paso desde una concepción óptica, orientada a la esquematización de horizonte, hacia una concepción plástica, basada en una analogía entre la escultura y la arquitectura, por un lado, y la poesía, por otro. “En la obra del construir, del decir y del formar se disputa el Ahí (...) en el cual y desde el cual funda un pueblo su habitar histórico” (EA, 13).

En este trabajo no podemos entrar en detalles respecto a tal analogía. Sí cabe destacar, en cambio, que el descubrimiento de la plasticidad, en unión con la nueva conceptualidad referida a rasgos de esenciamiento, converge en un nuevo modelo

filosófico: el arte, en particular la poesía. El poetizar (*Dichten*) es entendido por Heidegger como el modo de formación de figuras en el cual se lleva a cabo el esenciamiento de la verdad. Ya no se trata de la producción de un horizonte de manifestación, sino de la formación de la obra de arte, en la cual convergen instancias o “fuerzas”. La tensión o “lucha” entre estas fuerzas es la *a-letheia* como tensión entre la apertura de un espacio de sentido y el autoocultamiento de sentido. Bajo influencia de Hölderlin, Heidegger da nombre a las instancias *aléthicas* puestas en juego en el poetizar: el mundo y la tierra. El primer término nombra el espacio de apertura para toda manifestación, mientras que el segundo indica la φύσις en el sentido heracliteano de la movilidad de autoocultamiento (27).

Son notorios los esfuerzos de Heidegger por despojar al concepto de “poetizar” de cualquier connotación que refiera a actividades de un sujeto fundador. Si bien se mantiene el sentido de *poiesis* como producción, ahora “producción” (*Herstellung*) no indica la actividad de un productor, sino un rasgo de esenciamiento: el poner-desde la tierra, en conflicto con el poner-en-lo-abierto al mundo.

Tampoco se trata de que el *Dasein* forme la obra de arte. Por el contrario: *Dasein* –entendido ahora como el acontecer histórico de una comunidad– se funda en la peculiar dinámica del poetizar. Para tal dinámica Heidegger reserva la expresión “esencia del arte”: “Poesía –la esencia del arte– es institución del Ser” (EA, 18); “Más real que todo esto es la poesía [de Hölderlin / R.R.], porque en ella se les prepara a los alemanes el centro aún no ocupado de su mundo y su tierra (...)” (EA, 15).

Dentro de este nuevo modelo de configuración de sentido, orientado al arte, la esfera de lo sagrado y Dios adquiere clara relevancia. Un momento del poner en lo abierto al mundo es el “erigir”, consistente en la “consagración” (*Weihe*) y “glorificación” (*Rühmung*): “Consagrar significa ‘sacralizar’ en el sentido de que, al llevar ahí al modo de la obra, lo sagrado es inaugurado como sagrado y el dios es impulsado hacia lo abierto de su presencia. De la consagración forma parte la glorificación, en tanto que reconocimiento de la dignidad y esplendor del dios” (EA, 9). Asimismo, sostiene Heidegger: “El decir proyectante es poesía, es la saga del mundo y de la tierra y con ello del espacio de juego de la cercanía y lejanía de los dioses” (EA, 18).

Esta rehabilitación de la cuestión de Dios y lo sagrado remite a múltiples motivos e influencias: el descubrimiento de la plasticidad y la orientación al arte, la referencia al carácter religioso de este, la recepción del programa poético-nacional de Hölderlin y de su teología. Ahora bien, cabe resaltar que todo ello se articula sobre el despliegue de una nueva reflexión acerca de la configuración de sentido de ser, entendida ahora como un acontecimiento de desocultamiento en el cual convergen diversas instancias o fuerzas.

(27) Si bien en la primera versión de “El origen de la obra de arte” no se hace mención explícitamente al concepto de φύσις, la noción heracliteana subyace en la comprensión heideggeriana de “tierra”. A favor de esta interpretación juega el hecho de que, tanto en la segunda como en la tercera versión, Heidegger introdujo explícitamente sobre el texto de la primera versión, y sin alterar la argumentación correspondiente, referencias a la φύσις de Heráclito. Cf. Heidegger, M.: *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, Edición Integral vol. 3, editado por F.-W. von Herrmann, 1994, p. 28.

CONCLUSIÓN

La investigación sobre el proceso de crisis y transición en el lustro posterior a la publicación de *Ser y Tiempo* nos ofrece elementos para comprender el recurso positivo a la cuestión de Dios desarrollado por Heidegger a partir de los años treinta.

Hemos visto que la transición tuvo como motivación principal la búsqueda de un modelo de configuración de sentido no centrado en la autoproyección del *Dasein*. La estrategia de descentramiento desarrollada por Heidegger condujo a una reelaboración de la doctrina sobre la configuración de sentido de ser. Paulatinamente, la doctrina sobre el *Dasein* proyectante dio paso a la teoría sobre el acontecimiento de sentido en el que confluyen diversas instancias.

La caracterización de tales instancias, como así también de la dinámica en que estas se vinculan entre sí, fue el resultado de la reelaboración de planteos y conceptos previos a la luz de nuevas influencias. Así, durante la transición Heidegger pone en el centro de su filosofía la noción de ἀλήθεια y subraya –bajo la influencia de Heráclito– la originariedad del autoocultamiento. Para dar cuenta de la dinámica aléthica, vuelve sobre su concepto de “formación” (*Bildung*), pero lo reelabora con vistas a la producción de figuras en las artes plásticas y la poesía. Bajo influencia de Hölderlin, Heidegger equipara las instancias o “rasgos de esenciamiento” del proceso de la ἀλήθεια –apertura y autoocultamiento– con los rasgos de esenciamiento de la formación de la obra de arte: mundo y tierra.

En el marco de este modelo de fuerzas en pugna que dan lugar al surgimiento del *Dasein* histórico se realiza el recurso positivo a la cuestión de Dios. En la primera versión de *El origen de la obra de arte*, Heidegger habla sin mayores precisiones de Dios, lo sagrado y los dioses, haciendo suya la terminología de Hölderlin. Lo importante es que considera a la relación con la esfera de lo divino como un momento constitutivo de la apertura de sentido. Su pensar se encuentra ya en el camino que lo conducirá hacia el punto más alto de su estrategia de descentramiento, esto es, la teoría de los “cuatro”: tierra, cielo, mortales y divinos.

Con esto se muestra que la elaboración de la cuestión de Dios a partir de los años treinta no puede entenderse como un regreso hacia instancias previas al programa de *Ser y Tiempo*, pues el ámbito de su surgimiento corresponde al contexto específico de la crisis de dicho programa y de los intentos por salir de ella.

Queda, por último, destacar otro elemento que refuerza esta interpretación: durante el desarrollo del proyecto de *Ser y Tiempo*, Heidegger recibe positivamente el programa ontológico-teológico de la metafísica tradicional. Una idea clave es que la teología aristotélica indica el camino para ir más allá de la ontología fundamental. Si bien finalmente Heidegger abandonará el recurso a la metafísica y a la teología que forma parte de ella, sin embargo muchos elementos de su reflexión sobre la teología de Aristóteles servirán de guía para el recurso positivo a la cuestión de Dios, ya fuera de la metafísica tradicional y en cercanía a Hölderlin. Así, la concentración del enfoque en la noción de lo divino (θεῖον), la caracterización de este como la suprapotente y la vinculación entre este y la apertura del mundo son motivos que Heidegger reelabora constantemente y a los que da su formulación más influyente en su recepción de Hölderlin.

RESUMEN

Si se considera que Heidegger ha reflexionado permanentemente sobre el sentido que la experiencia humana de Dios puede ofrecer a la filosofía, incluso durante aquella fase de su pensamiento en la que rechazó el recurso filosófico a la experiencia de Dios, entonces se puede hablar de una continuidad de la cuestión de Dios en el pensar de Heidegger.

Ahora bien, esta noción amplia de continuidad requiere un análisis más detenido. El problema es el siguiente: ¿Cómo hemos de entender el recurso afirmativo a la experiencia de Dios tras la crisis de *Ser y Tiempo*? ¿Es que Heidegger retomó el curso original de su pensar, del cual se había apartado durante la aventura malograda de la ontología fundamental? ¿O se trata más bien de un desarrollo *sui generis* surgido tras la crisis de *Ser y Tiempo*, que solo puede ser explicado si se tiene en cuenta el proceso mismo de crisis y transición?

El presente trabajo defiende la segunda hipótesis. Se intentará mostrar que la referencia explícita a Dios y lo divino realizada por Heidegger a partir de los años treinta, más allá de toda posible vinculación retrospectiva que pudiera tener con los "orígenes teológicos", tiene una especificidad que no puede entenderse como un carácter previo a *Ser y Tiempo*, sino como posterior a este.

Palabras clave: Heidegger, cuestión de Dios, metafísica, transición.

ABSTRACT

If we consider that Heidegger has permanently reflected on the meaning that the human experience of God can offer philosophy, even during that phase of his thought in which he rejected the philosophical recourse to the experience of God, then we can speak of a continuity of the question of God in the Heidegger's thinking.

Now, this expansive notion of continuity requires a more considered analysis. The problem can be expressed as follows: How are we to understand the affirmative recourse to the experience of God after the crisis of *Being and Time*? Is it because Heidegger took up once again the original course of his thinking, which he had set aside during his badly-handled venture into fundamental ontology? Or are we dealing instead with a development *sui generis* born of the crisis of *Being and Time*, which can only be explained if the process itself of crisis and transition is taken into account?

The present work defends this second hypothesis. The author of this article will attempt to show that the explicit reference to God and to the divine, made by Heidegger from the 1930s on, beyond all possible retrospective connection that it could have had with its "theological origins", has a specificity that cannot be understood as characteristic previous to *Being and Time*, but only after it.

Key words: Heidegger, Question of God, Metaphysics, Transition.

