



Revista Pistis & Praxis: Teología e

Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Mendoza-Álvarez, Carlos

Heidegger y la teología posmoderna: diálogo en torno a la situación histórica del tiempo
kairológico

Revista Pistis & Praxis: Teología e Pastoral, vol. 8, núm. 2, mayo-agosto, 2016, pp. 337-
365

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449755226011>

- 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



Heidegger y la teología posmoderna: diálogo en torno a la situación histórica del tiempo kairológico

*Heidegger and postmodern theology:
a dialogue about kairological time*

Carlos Mendoza-Álvarez*

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, DF, México

Resumen

El presente artículo busca analizar la relación que guarda la filosofía de Martín Heidegger con el cristianismo en un contexto de *modernidad tardía*; más específicamente entre las nociones de olvido del Ser de Heidegger y de tiempo mesiánico (encuentro tiempo kairológico) de Giorgio Agamben. En otras palabras, el artículo trata de la relación entre la filosofía existencial alemana y la teología postmoderna, sobre la idea de tiempo. Para tal, se ha propuesto tres cuestiones básicas: 1) Que implicaciones históricas puede haber la “superación de la metafísica” de Heidegger a la luz de una historia marcada por la guerra y la violencia? 2) El llamado “fin de la metafísica” implica el abandono de la tradicional idea de Dios? 3) Pueden ponerse en diálogo la teología cristiana y la filosofía de Heidegger? Si la respuesta es si, entonces: que contribuciones

* CMA: Doutor em Teologia, e-mail: carlos.mendoza@uia.mx

este diálogo puede nos aportar, en tiempos de violencia sistemática? Desde estas cuestiones sigue el desarrollo de la reflexión.

Palabras-clave: Existencialismo alemán. Tiempo kairológico. Olvido del Ser. Violencia sistemática.

Abstract

This article analyzes the relation between the idea of forgetfulness of Being of Martin Heidegger and the idea of messianic time (specifically: kairological time) of Giorgio Agamben; in other words, this paper explores the relation between existential German philosophy and postmodern theology on the idea of time. For this it establishes three basic questions: 1) What historical implications involve the “overcoming of metaphysics” of Heidegger’s philosophy in the light of a history marked by war and crime? 2) The “end of metaphysics” implies the abandonment of the traditional conception of God? 3) Can Christian theology and Heideggerian philosophy dialogue? If so, what understanding could this dialogue bring in times of systematic violence we live now? In the paper, the reflection follows such questions.

Keywords: German existentialism. Kairological time. Forgetfulness of Being. Systemic violence.

Introducción¹

La teología cristiana no puede permanecer indiferente ante un pensar que, en medio de un cambio epocal sin precedentes como el que vivimos en el siglo XXI, persevera en la pregunta por lo divino. Ahora bien, el interés que la teología fundamental posmoderna puede procurar por la filosofía de Heidegger no puede ceñirse a una intención

¹ Agradezco la colaboración del Lic. Rodrigo Palomar Méndez quien, como asistente de investigación de verano 2015, contribuyó con la indagación bibliográfica sobre Heidegger. Se trata de la parte filosófica de un argumento que como autor he desarrollado en su conjunto desde la perspectiva de la teología fundamental en contexto moderno tardío.

apologética, como proponen algunos autores en Europa y América Latina o, aún más, al propósito de corregir en su pensamiento algún error o alguna imprecisión teológica fundamental con respecto al concepto de Dios o de lo divino. Surge de la vocación que orienta a la teología cristiana en estos tiempos de crisis de los meta-relatos, y que mueve a cualquier investigación científica en general, a saber, mantener una disposición abierta para escuchar, en un mundo que se abre a tránsitos sin precedentes, sobre problemáticas que tiempos pasados no conocieron y que, por tanto, exigen una profunda renovación de nuestros parámetros habituales de comprensión y de diálogo.

Si en todo caso fuera perfectamente posible que la teología fundamental asumiera una postura de indiferencia o de absoluta extrañeza en lo que concierne a ese *pathos* apocalíptico de nuestro tiempo, habría que preguntarse entonces, qué tan preparada se encuentra para dialogar y corresponder a un mundo que, en menos de dos siglos, ha experimentado la realización de crímenes sin precedentes. Un pensamiento en estado de vigilancia crítica para responder a preguntas históricas tan esenciales, tales como si es posible una historia en común después de que los mecanismos miméticos sobre los que se ha asentado hasta ahora nuestra comunidad histórica y espiritual han conducido a un grado de victimización global y sin precedentes. ¿No dice algo significativo este cuestionamiento para la teología fundamental? ¿Le es completamente ajena esa angustia que Heidegger ha puesto en el centro de su meditación filosófica onto-histórica? ¿Puede seguir siendo aquella angustia de la época para la teología posmoderna una consecuencia del ateísmo o del error que comporta haber dado la espalda a Dios o el alejarse de una antropología teológica del mundo y de la historia?

El propósito de este ejercicio reflexivo es ensayar la posibilidad de que la teología posmoderna pueda escuchar y dialogar con la filosofía de Heidegger en torno a la esencia de esta angustia que, como hemos anticipado, no puede serle completamente extraña o ajena sin que ello tenga repercusiones esenciales en cuanto a su vocación de diálogo con nuestro tiempo de fragmentos y de incertidumbre. En este sentido, el esclarecimiento de esta cuestión eje y fundamental pasará por las siguientes tres preguntas conductoras:

- 1) ¿Qué implicaciones históricas tiene el tránsito que supone la “superación de la metafísica” en Heidegger, esto es, qué puede enseñar la filosofía de Heidegger, a la luz de una historia marcada por la guerra total, por el crimen lógico o sistemático?
- 2) ¿Puede considerarse desde la teología cristiana como ateo el pensar que, en el tránsito del fin de la metafísica, abandona la concepción tradicional del Dios como fundamento, pero persevera en la pregunta por lo divino como fuente y origen sin origen?
- 3) ¿Cuáles son las posibilidades que, en tiempos de la violencia sistémica, abren la teología cristiana y la filosofía de Heidegger en torno a esta crisis epocal que vivimos y cómo es que ellas pueden dialogar en un mismo camino sin convertirse (subsumirse) la una en la otra?

En la primera parte trataremos de exponer las directrices generales del pensamiento de Heidegger, bajo la conducción de las siguientes cuestiones: ¿en qué sentido puede considerarse como metafísica la pregunta que interroga por el sentido del ser? ¿en qué sentido la pregunta por el sentido del ser, que ya no es pregunta metafísica sino por la esencia de la metafísica, abre por primera vez la dimensión histórica como la instancia de su realización histórica como época, esto es, como el espacio-tiempo en que puede llegar a ser lo que es? ¿Qué relación guarda *el olvido del ser* con la angustia que atraviesa históricamente la época?

La segunda parte tratará de esclarecer el sentido religioso o a-religioso de este pensar inaugurado por Heidegger, así como las significación que pueda tener ésta para la teología fundamental en tiempos de modernidad tardía. En este sentido nos preguntamos: ¿qué relación guarda la pregunta que persevera en la divino con la angustia que se abre particularmente a nuestro tiempo?

Así, en un tercer momento, que pretenderá ser ya conclusivo, trataremos de esclarecer la posible relación que guarda la concepción proto-cristiana de tiempo mesiánico (como una existencia vivida “entre la resurrección y la *parousia*”) y la temporalidad que abre en Heidegger el “otro comienzo”, como un “entre el ya no más del primer inicio de la metafísica y el aún por venir del otro comienzo”. En este punto, un fragmento de Heidegger podría abrirnos ya camino:

“Llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser cuyo poema inicial es el hombre”².

En el desarrollo de estas preguntas, confiamos, podremos contribuir a la apertura de nuevos caminos de pensamiento posmoderno y post-secular en donde sea posible la comunicación entre la teología y la filosofía, más allá de lo parámetros habituales.

Heidegger: la dimensión histórica de la pregunta que interroga por el sentido del ser

No cabe duda que los principales impulsos de la filosofía de Heidegger se encuentran en la situación histórica y espiritual de su tiempo que es distinto al nuestro. Su propia época se abrió al pensar como un camino nunca antes transitado y que reclamaba, por tanto, una auténtica transformación. Más aún, en estos tránsitos que entonces se abrieron y que carecen de precedentes, el pensar pretendió alcanzar los impulsos necesarios para constituirse de una vez por todas en un quehacer esencialmente histórico y no sólo con una historia. Pero a más de medio siglo de la propuesta heideggeriana, podemos advertir nosotros ahora desde las epistemologías del Sur³ que un pensar histórico sólo puede constituirse como un pensar anti-hegemónico y contra-cultural.

En relación al contexto del propio Heidegger, mucho se ha hecho notar y con toda razón sin duda, el silencio que sostuvo el pensador alemán ante los efectos políticos del nazismo en Europa después de 1946. Sin embargo, de ello no tendríamos que deducir necesariamente que la obra de Heidegger no muestra un interés peculiar por la época y, mucho menos, que sea indiferente ante ella. Si algún propósito cumple o pretende cumplir la filosofía de Heidegger es el de alcanzar un *pensar histórico*, es decir, un pensar que esté en correspondencia con los impulsos esenciales de su época. En este sentido, sería absurdo pretender rechazar su

² Martín Heidegger. *Desde la experiencia del pensar*. Madrid: Abada, p. 15.

³ Cf. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses. *Epistemología del sur. Cuestiones de antagonismo*. Trad. Antonio Jesús Abiló. Madrid: Akal, 2004.

propuesta o descartarla de antemano por la aparente indiferencia ante los hechos políticos de su tiempo. Contra lo que podría pensarse, un pensar histórico no busca hechos y, mucho menos, explicaciones de los hechos; un pensar histórico es algo mucho más originario que los hechos históricos y sus diversas explicaciones: un pensar histórico es un alcanzar a preguntar históricamente, esto es, un corresponder a las preguntas que nos abre la propia época y a esto, sin duda, se ha ceñido el itinerario de la filosofía en Heidegger: pensar el ser, el asunto destinal de la historia occidental europea, desde el horizonte de la temporalidad; ésta, sin duda, constituye una de sus más profundas tareas.

En esta breve exposición de la filosofía de Heidegger por tanto, trataremos de determinar la relación que guarda la pregunta por el sentido del ser -la cuestión central de la filosofía según Heidegger- con nuestro tiempo moderno tardío vivido desde el reverso de la historia hegémónica. En este sentido, nuestra exposición de la propuesta general de Heidegger habrá de orientarse hacia una cuestión definitiva: ¿podríamos hallar en la pregunta fundamental de la metafísica algo que sea significativo a la luz de esa violencia sistémica y sin precedentes que marca crucialmente nuestra historia política más reciente bajo el doble signo de la globalización y la exclusión? ¿Podría enseñarnos algo esa filosofía en relación a la angustia particular que irrumpió como la amenaza de una deshumanización radical y casi definitiva o irreversible?

La pregunta pareciera trascender al propio Heidegger. Como ya hemos mencionado, después de 1946, Heidegger no tuvo ningún pronunciamiento en los hechos políticos de Alemania. No podría considerarse estrictamente pública la entrevista que en 1966 publicó la revista *Der Spiegel* en donde Heidegger habla directamente de los hechos relacionados a aquellos aciagos años. No podría ser considerada pública, pues la condición que impuso Heidegger para ofrecerla, fue que sólo fuera publicada de manera póstuma. Todo esto es cierto, sin embargo, aquí no está de por medio un juicio moral sobre Heidegger.

Por el contrario, ante el posible reclamo que pueda suponer la relación Heidegger y el nacionalsocialismo en vistas de nuestra principal tarea, bien podríamos decir lo siguiente: que Heidegger no se pronunciara sobre los acontecimientos dramáticos de su tiempo no implica

que haya sido indiferente ante la situación histórica que vivió su época. Precisamente callar es un signo de que los hechos no le fueron indiferentes, pues callar no es un pasar desapercibido, sino una disposición de respeto frente a lo que se impone con pavor y espanto. Por tanto, de ningún modo es legítimo suponer que el silencio de Heidegger desacredita la posibilidad de que en su pensar podamos alcanzar elementos significativos para comprender la *angustia* esencial de su época; esta angustia que, como hemos dicho, tiene la forma peculiar de una amenaza sin precedentes, de una amenaza que tiempos pasados no conocieron y que nosotros ahora, cincuenta años después, percibimos solamente como el inicio de la violencia sistemática del *estado de excepción*⁴ que ahí se fraguó como expresión primera del biopoder y que hoy se extiende como lógica hegémónica por toda la aldea global.

La cuestión que aquí perfilamos sobre Heidegger no pretende ponernos por encima del autor haciéndole una pregunta que nunca se planteó. Por el contrario, la angustia que entraña esta amenaza sin precedentes significa que hoy, a diferencia de épocas pasadas, existe una posibilidad latente la aniquilación de la humanidad. Se trata de pensar la angustia que entraña la culpabilidad de una época que en doscientos años ha experimentado el asesinato y la deportación sistemática, porque constituye un núcleo esencial en el despliegue del pensar onto-histórico de Heidegger y nos parece pertinente para nuestro tiempo de violencia global por paroxismo de la lógica de la dominación.

Se trata aquí de pensar la angustia de la época presente ante una amenaza sin precedente. O dicho de otra manera, el terror inaudito que experimenta nuestro tiempo podemos interpretarlo a la luz de este particular tránsito que Heidegger pensó como “otro comienzo” o como “sobreposición de la metafísica”. Para Heidegger ahí radicaba la tarea actual y futura del filosofar.

¿Cómo asumir esa historia rota de la humanidad que nos ha conducido a la perplejidad presente y a la violencia más radical, a la luz de ese pensar que Heidegger ensaya como una superación de la metafísica? ¿No

⁴ Cf. Giorgio Agamben. *Home sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2006.

implica esta superación de la metafísica un atravesar la dimensión más esencial de la angustia histórica de toda época? Y en su sentido más radical en tanto fuente del ser en devenir, ¿qué podría significar esto a la luz de la mirada *teológica* que en medio del horror, anuncia la irrupción de un tiempo mesiánico y kairológico donde acontece la redención?

El despliegue de la pregunta por el ser como superación de la onto-teología

El pensamiento de Heidegger se cumple como un tránsito o movimiento que va de la pregunta de la metafísica a la pregunta por la esencia de la metafísica. Cualquier significación que tenga el concepto de superación histórica de la metafísica como onto-teología (*Überwindung, Aufhebung*) en Heidegger depende de este movimiento.

Ahora bien, el pensar que transita en el abandono de la metafísica, esto es, que transita en la superación de aquella idea de metafísica o en el otro comienzo, es un pensar que de algún modo ya no es propiamente metafísico. Se trata de un pensar que se halla por encima de esa metafísica y, sin embargo, es un pensar que es capaz de acompañar históricamente el cumplimiento epocal de la metafísica, de acompañar la propia historia de la metafísica sobre los tránsitos en donde se encuentra su culminación, su realización histórica en cuanto tal.

Pero, ¿qué es un preguntar propiamente metafísico? ¿Qué entiende Heidegger por metafísica y cómo es que el pensar puede encontrar en la esencia de la metafísica el impulso de su propia superación-realización? Transitar de la pregunta metafísica a la pregunta por la esencia de la metafísica, dice Heidegger, es transitar y acompañar a la propia metafísica sobre esas posibilidades que para él se abren hoy al pensar por primera vez⁵. Sobre las preguntas aún no planteadas, aún no formuladas, es donde la metafísica alcanzará su realización más esencial.

⁵ Una primera vez para Heidegger que, a nuestro juicio, desconoce la metafísica del ser sobreabundante que caracterizó a la metafísica de los Padres griegos como el Pseudo-Dionisio. Dicha metafísica que no identifica a Dios como ente, ni como el ser, sino como la fuente del ser, es la que asumió Tomás de Aquino en su arquitectura de pensamiento metafísico, a diferencia de sus lectores tomistas que hicieron de su

En todo caso, la propuesta de Heidegger transita de la pregunta por el ser del ente a la pregunta por la verdad del ser. En este planteamiento yace el núcleo de la propuesta que piensa como *superación de la metafísica*. Lo que podamos pensar de aquella situación histórica, pende en la posibilidad de que el pensar transite de una a otra pregunta. Veamos.

Para Heidegger, la pregunta metafísica por el ser del ente marca el primer inicio de la filosofía griega. Se trata del comienzo de una época atravesada destinal o históricamente por el olvido del ser en aras del discurso sobre los entes.

En la tradición metafísica griega, en la pregunta por el ser del ente, advierte el autor de *Ser y tiempo*, se hace patente el completo y absoluto olvido del ser. Sin embargo, esto que fue olvidado desde los inicios del pensar occidental, dice Heidegger, es lo que queda por pensar, lo que se abre al pensar como un camino, a su entender, nunca antes transitado. Pero este olvido del ser, que hoy se abre por primera vez al pensar occidental, si bien es lo que se presenta como lo por pensar, está ahí desde el comienzo. El olvido del ser, en tanto la partida que dispone la historia occidental del primer inicio, es pensado como origen, más aún, como retorno del propio origen. El propio Heidegger lo plantea con toda profundidad en éstos términos: “Lo más antiguo de cuanto es antiguo viene en nuestro pensar tras de nosotros y hacia nosotros. Por esto el pensar se da en el advenimiento de lo sido y es repensar”⁶.

Pero, ¿qué puede decirnos este olvido del ser que impera desde el comienzo de la metafísica occidental?

Desde el pensamiento de los antiguos griegos, con la llamada filosofía presocrática, el pensamiento se ha abocado casi exclusivamente a lo ente, a preguntar sobre lo ente, a conocer lo ente, a dominarlo, a manipularlo. Sin embargo, se ha olvidado casi por completo del ser.

Heidegger pretende hacernos ver cómo es que en el propio olvido el ser nos interpela. No se trata de cubrir esa ausencia del olvido con alguna imagen de la memoria, sino de atender el propio olvido, como algo históricamente positivo por medio del cual entramos en relación *histórica* con el ser. El ser, podríamos anticipar, habla a la época a partir de su olvido.

pensamiento una doctrina de los entes, sobre todo después de Suárez. Véase: Carlos Mendoza-Álvarez. *El Dios escondido de la posmodernidad*, cap. 2, p. 95-163, en particular notas 34-36, p. 131-132.

⁶ Martín Heidegger. *Desde la experiencia del pensar*, p. 14.

En el olvido del ser, propone Heidegger, yace el punto de vinculación histórica con el ser, y así, el destino en que habrá de cumplirse histórica o epocalmente la metafísica, ya sea en el modo del agotamiento de la metafísica y su primer inicio (algo que bien podríamos nombrar como la saturación de lo ente), o bien como otro comienzo (una historia fundada en la verdad del ser).

Pero, ¿qué relación guarda el olvido del ser con el destino que nos depara la metafísica del ente? El nombre de ese olvido, dice Heidegger, se llama metafísica. En ella, que ha dominado la interpretación del ser a lo largo del tiempo, el olvido del ser se hace patente de un modo peculiar. ¿Pero acaso no ha hecho la metafísica más que hablar del ser? ¿No aporta ella misma la proposición fundamental sobre el ser en tanto que fundamento de todo lo que es? ¿Cómo es que en ella puede hacerse patente el olvido? Precisamente en su propio fundamento, dice Heidegger, en la propia proposición que ha enseñado desde los comienzos, a saber, que *el ser es fundamento*. Precisamente en esta proposición, observa Heidegger, se hace patente ya el *olvido del ser*. Desarrollemos esto con mayor cuidado: si el ser es fundamento, entonces el ser es lo presupuesto sin más. Si la metafísica se sustenta en ese principio, entonces ella misma está imposibilitada para hacer y plantear la pregunta por el ser, pues si el ser es lo presupuesto, entonces lo único que se abre es lo ente, más aún, si el ser es lo presupuesto, entonces él mismo no puede presentarse en sus cuestionabilidad, ni animar un preguntar genuino y fundamental. Más bien, para que el ser sea cuestión de un preguntar fundamental es preciso que se muestre en su cuestionabilidad y no como lo presupuesto sin más.

Bajo el principio “todo ente tiene una razón de ser” o “el ser es principio”, se vela al pensar la dimensión del ser y se concreta tan sólo en lo ente. El ser queda como principio y, por tanto, como un ente ya sea en el modo del fundamento que todo lo reúne o como el ente supremo que todo lo soporta (ente sumo o supremo). Así lo expresa Heidegger: “A la metafísica se le oculta el ser como tal, el ser permanece olvidado de manera tan decisiva que el propio olvido del ser cae él mismo en el olvido: se olvida el desconocido impulso del preguntar metafísico”⁷.

⁷ Martín Heidegger. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa 2003, p. 27.

Heidegger ha repasado con profundidad la concepción del ser que ha dominado la metafísica griega desde sus comienzos⁸. El otro comienzo que se abre en la superación de la metafísica no puede entenderse como una ruptura con la metafísica para pasar, de la noche a la mañana, a otra cosa. Entre el primer inicio de la filosofía y el otro comienzo media una relación de tránsito cuya conducción depende de la posibilidad de que en la pregunta por el ser del ente, que marca las posibilidades históricas del primer inicio, puede hacerse patente lo aún no pensado e interrogado en ella, lo que en ella ha sido olvidado desde sus comienzos y que ahora se presenta como “lo por pensar”.

En este sentido, la formulación del tránsito en la superación de la metafísica sólo puede abrirse como un replanteamiento o re-enunciación de la pregunta por el ser del ente, una reformulación que alcanza a ver en ella, lo que aún no ha sido pensado desde el principio. Por tanto, un repaso por la formulación que propone la metafísica tradicional, es imprescindible para comprender lo que Heidegger piensa bajo el concepto de *superación* de la metafísica o *tránsito* en otro comienzo.

Si nos dejamos orientar por lo que comenzó siendo en los inicios del filosofar de Occidente, la metafísica es la pregunta por el ser del ente.

En efecto, desde los comienzos del pensamiento filosófico occidental la metafísica se ha constituido como la indagación que piensa lo ente desde la generalidad que le corresponde en cada caso. Se trata de la pregunta por aquello que permite más que otra cosa que lo ente pueda ser pensado como aquello que *es*. Así lo vemos en Aristóteles: la metafísica, como el estudio “del ente en que tanto que *es*”, se propone pensar el ser del ente a partir de aquello que se corresponde como lo mismo en cada caso, como el *fundamento* que unifica a todo lo ente en su totalidad. “Hay una ciencia que contempla al Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos ciencias particulares, pues ninguna de las otras, especula en general

⁸ Aquí es importante advertir de nuevo la relación, con frecuencia ignorada, que guarda la concepción heideggeriana del ser, como diferencia ontológica, con la tradición patrística en que Dios no es considerado como ente supremo que todo lo soporta sino como fuente del ser. Asimismo, es importante destacar la relación que acusa la ontología fundamental de *Ser y tiempo* con la mística de Meister Eckhart, en relación al concepto de la nada como fuente del ser.

acerca del ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado una parte de él, consideran los accidentes de éste”⁹.

Si nos ceñimos a lo que la metafísica griega ha sido, entonces habremos de señalar que es ontología. Sin embargo, la acepción de metafísica, que bien podríamos obtener de la tradición aristotélica, no es tan clara y precisa. Hay en la propia investigación de Aristóteles así como en la tradición que ella secunda, un espacio de ambigüedad que lo pone todo de cabeza. Así como esa metafísica es ontología, también es teología del ser supremo y todopoderoso.

Según podemos ver en la acepción tradicional, metafísica también nombra la pregunta por el ser a partir del *ente supremo* que todo lo fundamenta. En este punto no tendríamos por qué darle prioridad a una acepción sobre la otra para terminar de esclarecer el concepto de metafísica onto-teológica. Así previene Heidegger al respecto de esta doble acepción de la metafísica:

Esta doble caracterización de la metafísica no implica una doble serie de ideas diametralmente opuestas e independientes la una de la otra, ni se puede atenuar o eliminar una en favor de la otra, ni mucho menos se presta ese dualismo aparente para fusionarlo precipitadamente una unidad. Es preciso, más bien, aclarar a partir del problema central de una filosofía primera del ente, la razón de ese dualismo aparente y la naturaleza de la conexión que hay entre las dos definiciones. [...] La dualidad mencionada no surge en Aristóteles, sino que domina el problema del ser desde los comienzos de la filosofía antigua.¹⁰

La pregunta por la metafísica, como la característica histórica de Occidente, sigue siendo pregunta, esto es, una cuestión abierta y por resolver. Por tanto, el desinterés por la metafísica como algo pasado no supone mayoría de edad intelectual, sino una frivolidad inaudita. Se trata de una cuestión que sigue siendo pregunta, pero además, una pregunta que abre los tránsitos en que se cumple y realiza algo así como nuestro tiempo, pues la metafísica no es la posibilidad de una disciplina más entre otras, sino el

⁹ Aristóteles. *Metafísica*. Gredos Editorial. Madrid, 1998, 1003^a 21.

¹⁰ Martín Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCF, 2005, p. 17.

destino que delimita las posibilidades más íntimas de nuestra realización histórica como época, más aún, el predicamento en que transita nuestra época y que bien podríamos formular así: que el pensar dentro de la metafísica no encuentre otro tránsito para su realización que el de la radicalización del dominio sobre lo ente, y más allá de él, de nada más.

Como hemos visto, la tradición filosófica hegemonicía, tal y como hemos planteado, no nos ofrece una definición definitiva de lo que la metafísica es. Si seguimos a Aristóteles, entonces metafísica es teología y, aún más, ontología. Y ni la una ni la otra pueden agotar el sentido esencial de la metafísica, pues ninguna de ellas alcanza a pensar la esencia de la metafísica, esto es, ninguna de ellas, dice Heidegger, alcanza a preguntarse por la verdad del ser. Una y otra permanecen en la pregunta metafísica por el ente, sin dar el paso a la pregunta por el ser, como lo radicalmente diferente al ente.

Pero, ¿en qué radica la imposibilidad de la ontología y de la teología del fundamento para pensar la esencia de la metafísica? Como hemos visto, tanto la teología del Dios todopoderoso como la ontología del ente permanecieron en la pregunta por el *fundamento* y no por el *ser*. Pero ¿no son dos formas de decir lo mismo? ¿Acaso no se ha enseñado a lo largo del tiempo a pensar el ser como fundamento? En efecto, sobre esta proposición se ha sostenido el dominio de la metafísica onto-teológica, sin embargo, sobre esta proposición la metafísica ha terminado de agotar sus posibilidades. Para Heidegger, mantenerse en la pregunta metafísica supone perpetuar las posibilidades del dominio sobre lo ente, pero éstas dan indicios muy claros de agotamiento. El olvido del ser ha alcanzado ya sus posibilidades definitivas en la situación histórica mundial. Este signo claro de agotamiento es lo que Heidegger nombra como el fin de la metafísica. Pero, ¿qué entiende Heidegger por esto?

El pensar que transita de la pregunta metafísica a la pregunta por la *esencia* de la metafísica, es un pensar que transita ya en el *fin* de la metafísica. Aquí hemos de evitar imprecisiones. El pensar que transita en el fin de la metafísica no es un pensar que la haya dejado atrás, como se deja cualquier cosa en el olvido. No. El pensar que transita en la superación de la metafísica se encuentra en el fin de la metafísica. Fin de la metafísica, dice Heidegger, “es el instante histórico en que están agotadas todas las

posibilidades esenciales de la metafísica, en el sentido de su disolución definitiva”¹¹.

Pero, ¿qué nombra aquí “posibilidades más esenciales”? La metafísica onto-teológica, en posibilidad de preguntar por la verdad del ente – en tanto entitatividad, sustancia o ser supremo – lleva consigo misma la imposibilidad para preguntar por la verdad del ser, esto es, para preguntar por su propio origen o, lo que es lo mismo, para conducir a la metafísica a la pregunta en que alcance su propia realización.

Por eso, pensar en el fin de la metafísica supone transitar en una posibilidad sin precedentes que tiempos pasados no conocieron e implica una profunda renovación del pensar. Es precisamente en estas posibilidades, y no en la ya ensayadas, donde la metafísica alcanzará a ser lo que es, a constituirse en otro comienzo y no en una perpetuación de la misma posibilidades cuyo eje es el dominio cada vez más radical sobre lo ente, a costa del olvido cada vez más radical del ser en favor del control sobre lo ente.

En este sentido, para Heidegger *fin* no es culminación de la metafísica. El fin marca el tránsito hacia la culminación. Culminación o superación aquí comporta un doble movimiento. Superación no es cese o fin definitivo que pueda quedar atrás, sino realización y cumplimiento, por una parte, y conservación esencial de lo superado, por otra. Por tanto, culminación de la metafísica o superación no es un dejar atrás, sino un *llegar a ser* lo que se es.

En este sentido, es preciso mantener una diferencia capital entre el fin de la metafísica y su culminación. El fin todavía es el tránsito que desde la metafísica se abre al pensar como un preguntar nunca antes planteado en toda su radicalidad según Heidegger. Se trata de un pensar que acompaña a la metafísica al cumplimiento de sus más íntimas posibilidades, en ese tránsito sin precedente en el que puede llegar a ser lo que es y convertirse en el comienzo de otra historia.

La superación de la metafísica entonces, no implica ruptura ni continuidad en sentido unívoco. Ninguno de estos conceptos puede hacernos pensar con precisión lo que Heidegger propone en este tránsito particular del pensar. No se trata de romper con el primer inicio de la metafísica, con esa historia

¹¹ Martín Heidegger. *Aportes a la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003, p. 74.

cifrada en la pregunta por el ente, para comenzar por otra parte. Heidegger lo plantea en términos muy claros: “El pensar transitorio transita desde el preguntar conductor al preguntar fundamental y prepara, con ello, el tránsito al otro inicio, a partir de la superación del planteamiento de la pregunta conductora”¹².

No se trata aquí de dos historias alternas, de dos comienzos que convivan simultáneamente. Del primer inicio al otro media un tránsito que marca el fin del primer inicio al término de su realización como otro comienzo.

El fin de la metafísica es la radicalización del olvido del ser. Éste, como destino, no es más que la instancia en donde la metafísica, como el olvido del ser, puede alcanzar su instancia de realización como época.

Olvido del ser es destino, en tanto que yace ahí desde los inicios del primer comienzo, pero así mismo está como meta, como aquello que en todo caso está por pensarse. Así, olvido del ser es, por una parte, la proposición del fundamento en que se sostiene la historia de la metafísica, pero así también, el agotamiento que marca la imposibilidad de la metafísica para pensar lo que queda por pensar. En este respecto, Heidegger propone:

Si bien es cierto que la pregunta por el Ser mismo sólo es posible y comprensible sobre la base del final de la metafísica, la pregunta metafísica por el ser del ente que ha llegado a su fin está enmarcada dentro de la imposibilidad de la metafísica para pensar su propia historia, su propio origen, sólo visible en una relación esencial con la posibilidad de plantear la pregunta por el Ser mismo”¹³.

El retorno al origen, este reconducir a la metafísica a su origen como instancia de su propia realización o culminación, no es vuelta del pensar hacia atrás, sino retorno del propio origen. Es decir, si bien es cierto que la pregunta por la verdad del ser se abre ahora a nosotros por primera vez, y como un preguntar inexplorado, ella misma está ahí desde el comienzo, como el presupuesto de todo pensar metafísico en cuanto tal. En la pregunta por la verdad del ser no hacemos más que cumplir el destino que inicialmente se impuso a la filosofía a través de la pregunta por el ser del ente, a saber, el olvido del ser.

Pasar de la pregunta metafísica a la pregunta por la esencia de la metafísica, por tanto, no puede ser pensado como un dejar la historia atrás, sino

¹² Martín Hiedegger. *Aportes a la filosofía*. p. 104.

¹³ Martín Hiedegger. *Aportes a la filosofía*. p. 174.

llevar la historia de la metafísica a su culminación en tanto su propia realización. Así lo advierte Heidegger con toda precisión: “El primer inicio no es simplemente superado por el otro inicio, sino que éste lo requiere como su punto de partida, con el fin de realizar su salto a la verdad del Ser”¹⁴.

Sobre la base de esta exposición sobre la esencia de la metafísica más allá de la onto-teología, retomemos nuestra cuestión eje: ¿qué relación puede guardar el olvido del ser con la angustia que nos acecha particularmente bajo amenazas sin precedentes? ¿Cómo entender esta crisis apocalíptica de la violencia global a partir de lo que Heidegger nos propone como otro comienzo, o como superación sobreposición de la metafísica? ¿Es posible que un pensar que vive ya en el agotamiento de las posibilidades que comporta la tesis del ser-Dios (*o causa sui*), pueda acompañar a la metafísica en esas posibilidades en que se cumple y se realiza?

El pensar en el olvido del ser, como esencia o destino de la metafísica, es un transitar en medio de una *angustia radical*, a saber, la angustia que supone la amenaza de que el pensar no encuentre otro dominio que el de lo ente en su totalidad. Esto es, que la metafísica no sea el comienzo de otra historia distinta a ésta que se ha cumplido en los escenarios más aterradores de nuestra historia política presente en tiempos del colapso.

Con esta cuestión nos proponemos anudar el diálogo *teológico* con la filosofía de Heidegger. Se trata de preguntarnos si la angustia que se abre al pensar en el fin de la metafísica es un pensar que ha cerrado ya las posibilidades de Dios y de la redención en el mundo.

¿Qué significación puede tener, para la teología cristiana moderno-tardía, que el pensar de Heidegger sea un pensar que, si bien se da en el agotamiento de las posibilidades que comporta la tesis Dios-ser como fundamento, conserva la preocupación por *lo divino*? ¿Qué puede significar en Heidegger *lo divino* en un mundo desfondado?

La pregunta por *lo divino* en el pensar onto-histórico

Al hablar del fin de la metafísica, Heidegger piensa en la instancia transitiva en la que se encontraba el filosofar hace medio siglo. Pero fin de la

¹⁴ Martín Heidegger. *Aportes a la filosofía*, p. 195.

metafísica no pretende tener solamente una significación historiográfica o de hecho. Nadie podría decir que el final de la metafísica se ha dado y que, por tanto, hoy en día nos encontramos ya en otra cosa. En la conferencia sobre Hegel, titulada *La constitución ontoteológica de la metafísica*, Heidegger visualiza la culminación de la metafísica desde el fin de la metafísica, esto es, sobrentendiendo ya la diferencia entre el fin y la culminación de la metafísica:

Nadie puede saber si, cuándo, dónde, ni cómo, se desarrolla este paso del pensar hasta convertirse en un auténtico camino, pasaje y construcción de sendas [...]. Podría ocurrir que se consolidara antes el dominio de la metafísica, bajo la forma de la técnica moderna y de sus desarrollos de incalculable rapidez. También podría ser que todo lo que aparece en el camino del paso atrás, sea simplemente usado y elaborado a su manera por la metafísica, que aún perdura, a modo de producto de un pensar representativo.¹⁵

Como establecimos ya en el apartado anterior, fin de la metafísica marca el tránsito del pensar hacia sendas nunca antes transitadas, en caminos los que el pensar queda al asecho de amenazas sin precedentes. La amenaza que aquí hemos planteado como *fondo* de la crisis epocal de Occidente es la amenaza que entraña que hoy, a diferencia de épocas y tradiciones pasadas, es una posibilidad que el pensar no encuentre otro camino de liberación que el de la des-humanización en la forma de la violencia sistémica que conocemos. Más aún, que permite que la comunicación pueda hundirse definitivamente en los mecanismos de la barbarie técnica y que el diálogo con otros pueblos y tradiciones sea imposible del todo; que la posibilidad de dialogar con nosotros mismos, como contemporáneos, como comunidad histórica, pueda cerrarse definitivamente¹⁶.

¹⁵ Martín Heidegger. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1990, p.155.

¹⁶ En este punto bien valdría considerar la entrevista a Martín Heidegger publicada bajo el título *Der Spiegel*. Si bien es cierto que ella tiene el propósito de aclarar la posición que tuvo Heidegger como rector de una universidad alemana ante el nacionalsocialismo, lo cierto es que la exposición transcurre sobre la siguiente pregunta eje: ¿qué puede hacer la filosofía en el contexto político de su tiempo? Es decir, ¿cómo es que el filosofar puede contribuir en la configuración del orden político en que se encuentra? La respuesta de Heidegger es contundente: “mediante otro pensamiento es posible un efecto indirecto, pero ninguno directo, como si el pensamiento pudiera ser la causa de un cambio del estado de cosas del mundo”. (Martín Heidegger. “La entrevista del Spiegel” en *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Trad. Ramón Rodríguez. Madrid: Técnicos, 1966.) Es claro que esta enseñanza ya la pronunciaba Heidegger desde antes. Hacia el comienzo de la *Carta sobre el humanismo* (1946), advierte que mientras la acción no salga del dominio técnico, esto es, mientras el valor de la acción no esté fundado en la utilidad según el cálculo

Sin embargo, bajo toda amenaza se oculta también una posibilidad de vinculación. Hoy en día y en medio de esta precariedad sin precedentes, es posible constituir nuestro suelo histórico y espiritual en común. Para otras épocas, que no transitaron bajo el acecho de estas amenazas, el suelo histórico y espiritual en común fue una condición dada, para nosotros, por el contrario, constituye una tarea por realizar. La filosofía de Heidegger, sin duda, contribuye al posible esclarecimiento de esta altísima posibilidad de vinculación que nos abre la propia época a partir de esta angustia sin precedentes. ¿Acaso no sería pertinente para teología fundamental moderno-tardía reconocer esta posibilidad como el despliegue que da paso a la esperanza como experiencia de gratuidad desde la precariedad, como “contracción del tiempo” mesiánico en el corazón de la espiral de violencia?

Pero ¿cómo pensar esta apertura esencial de la época posmoderna y post-secular? ¿Puede acaso pensarse, en medio de esa angustia, una posibilidad para Dios y lo divino como redención *anticipada*? ¿No pide la superación de la metafísica una superación de toda preocupación esencial por Dios y lo divino?

Como ya hemos advertido, la angustia onto-histórica es una angustia entre el *ya no más* del primer inicio de la metafísica y el *aún no* del otro comienzo. El posible diálogo que pueda darse entre la teología cristiana posmoderna y el pensar onto-histórico de Heidegger, ha de tener presente esto: la amenaza que abre este “entre el ya no más del primer inicio” y “el aún no del otro comienzo”, no relega lo divino del preguntar; en el pensar que transita en esta amenaza se preserva una preocupación esencial por lo divino. Ya no se trata de Dios como una idea, sino como *vivencia* desde otro modo de temporalidad (mesiánica y kairológica).

instrumental, entonces todo pensar tendrá la propensión de caer en una jerga de escuela y, podríamos agregar, en una lucha ideológica por el control. (Martín Heidegger. “Carta sobre el humanismo” en *Hitos*. Trad. Arturo Leyte y Helen Cortés. Madrid: Alianza editorial, 2001.) Así mismo, en *La pregunta por la técnica*, Heidegger se ha pronunciado en términos incontrovertibles: “De este modo, la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico. Por esto nunca experienciaremos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos”. (Martín Heidegger. “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y Artículos*. Trad. Eustaquio Berjau. Barcelona: Editorial Serbal, 1994).

Sobre el concepto de *lo divino*, y no sobre la disputa del teísmo contra el ateísmo, pueden la filosofía de Heidegger y la teología cristiana tener un espacio propicio de intercambio y comunicación viva. Al respecto de ese diálogo, el propio Heidegger se pronunció en términos muy claros:

[...] el que por medio de una larga tradición haya conocido tanto la teología de la fe como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios. Pues el carácter ontoteológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar y no debido a un tipo de ateísmo, sino debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la ontoteología la unidad aún impensada de la esencia de la metafísica¹⁷.

Como ya hemos advertido, el pensar onto-histórico de Heidegger está fundado en lo que desde el comienzo, desde el primer inicio, ha quedado como lo impensado, en lo que desde el comienzo de la metafísica hegemónica de lo ente, ha pasado desapercibido, como lo más universal y vacío. A la luz de este olvido del ser, de esto que en el pregunta conductora de la metafísica por el ser del ente, es que el pensar prefiere callar cuando se habla de Dios en términos de su existencia o in-existencia. El pensar onto-histórico de Heidegger se mantiene *abierto* a la problemática de Dios, sin embargo, el concepto de Dios como *causa sui*, como fundamento o ente supremo, se ha tornado cuestionable a la luz del ser.

La pretensión de Heidegger en la superación de la metafísica no es negar la proposición onto-teológica fundamental, sino pensarla a la luz del ser. Ésta posibilidad se abre hoy al pensar por primera vez en su radicalidad kenótica para la teología: que el pensar sea capaz de transitar en ella, depende o no que en medio de la angustia epocal, que en medio de la amenazas sin precedentes que nos acechan haya todavía espacio para la pregunta por Dios y por lo divino en términos de donación desde la vulnerabilidad asumida. Se trata, desde el punto de vista de una teología fundamental posmoderna, de un preguntar fundado en los actos de *temporalidad mesiánica y kairológica* que viven los justos, los inocentes y las víctimas de la violencia global cuando logran pasar de la lógica de la reciprocidad violenta a la lógica de la donación amorosa.

¹⁷ Martín Heidegger. *Identidad y diferencia*, p. 123.

Es claro que Heidegger empleó la expresión “Dios ha muerto” en varias ocasiones. Pero me parece que es importante reparar en lo que quiere decir con esta expresión y no suponer de inmediato que se trata de los gritos de un loco en la plaza pública. Precisamente en su conferencia “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, nos ofrece algunas consideraciones importantes. Para Heidegger, una de las principales aportaciones de Nietzsche están en plantear que la muerte de Dios no tuvo su causa en un ateísmo que hubiese negado a Dios como fundamento, sino en los propios “creyentes y teólogos, que al adorar a Dios como principio, han caído en la idolatría de pensarla como si se tratara de un ente”¹⁸. Para Nietzsche, la causa del Dios ha muerto es el propio cristianismo, más aún, el ateísmo no es la antípoda o la ruptura del teísmo o su contraparte, sino su consecuencia más radical. En este sentido, la muerte de Dios no tiene su causa en la inversión que el ateísmo ha hecho de la proposición teológica “Dios, en tanto que ser supremo, es causa de todo”. La muerte de Dios ya es el destino que cifra las posibilidades del primer inicio de la filosofía, bajo el principio de ser es fundamento, bajo el principio desde el cual parte.

Dios ha muerto, podríamos decir, es para Heidegger la propia instancia de lo divino. Sólo en ella es posible que los seres de la historia mundial en tiempos del fragmento y del colapso, puedan plantearse la pregunta por Dios.

La pregunta por Dios ya no puede ser pensada en los términos y categorías de una teología racional o de la metafísica de la sustancia fundamento. Para esta metafísica Dios no puede ser más que un ente. Ante un dios *causa sui*, dice Heidegger, uno no puede arrodillarse o elevar cánticos o danzas. El hombre de la actual historia del mundo, dice Heidegger, sólo puede hacerse la pregunta por Dios en la dimensión de *lo divino*, esto es, asumiendo en la propia muerte de Dios, en el propio abandono kenótico, lo divino que conduce a Dios en la historia del mundo sometido a la violencia global.

Pero ¿acaso con esto no terminamos por identificar la angustia de la época con lo divino? ¿No estamos a un paso de afirmar que lo divino, en tanto instancia de la pregunta por Dios, es propiamente la muerte de

¹⁸ Cfr. Martín Heidegger. La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” en *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza editorial, 1998.

Dios? ¿Acaso no terminamos de aceptar así que lo divino sólo puede abrirse en la angustia que atraviesa nuestra época?

En *Carta sobre el humanismo* Heidegger, a propósito de la réplica que hace a Sartre en torno al problema del ateísmo en la ontología fundamental de *Ser y tiempo*, Heidegger nos ofrece algunas claves para pensar nuestra pregunta:

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 lo divino. Sólo a partir de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra “dios”. ¿O acaso no debemos comenzar por escuchar y comprender todas estas palabras, para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres existentes, una relación de Dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae, cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en la que es posible preguntar esa pregunta? Pero esta es la dimensión de lo sagrado, que permanece incluso cerrada como dimensión, si el espacio abierto del ser no está aclarado y en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea este el único mal¹⁹.

Para Heidegger la pregunta por Dios hoy en día, sólo es posible en la dimensión de la pregunta por la verdad del ser. Pero esta dimensión, como ya hemos podido ver, es la dimensión de la angustia que atraviesa nuestro tiempo, de la angustia en virtud de la cual nuestro tiempo oscila entre el ya no más de un primer inicio y el aún no del otro comienzo. En este sentido, a la pregunta ¿puede considerarse la angustia de la época, según Heidegger, como la imposibilidad de todo pensamiento sobre el Dios y lo divino? bien podríamos responder con sus propias palabras: “Tal vez un pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino”²⁰. Pero ¿qué podemos entrever de este Dios divino del que nos habla Heidegger? El mismo nos da una clave genuina para ello en la citada entrevista publicada en *Der Spiegel*:

¹⁹ Martín Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial, 1998, p. 70.

²⁰ Martín Heidegger. *Identidad y diferencia*. p. 153.

La filosofía no podrá provocar directamente un cambio de estado presente del mundo. Y esto no es válido sólo para la filosofía sino también para toda actividad del pensamiento humano. Sólo un Dios puede aún salvarnos. La única posibilidad que nos queda, en el pensamiento y en la poesía, es preparar nuestra disponibilidad para la manifestación de ese Dios o para la ausencia de Dios en tiempo de ocaso; dado que nosotros, ante el Dios ausente, vamos a desaparecer²¹.

Como hemos advertido, la relación que guarda el olvido del ser con la angustia de la época sólo puede ser pensada en términos de olvido. En el olvido del ser transitamos hacia una angustia sin precedentes, a saber, que el pensar no encuentre otro modo de fundación histórica que el del dominio técnico sobre lo ente. La angustia de la época, podríamos decir, es la angustia por lo divino, esto es, por esa instancia de abandono en la cual y sólo sobre la cual es posible la pregunta por Dios hoy en día. El pensar onto-histórico es un abrirse en lo divino, en tanto que lo divino queda como la instancia desde la cual, y sólo desde la cual, puede decidirse nuestra época en lo que refiere a la pregunta por Dios.

Ahora bien, al plantearnos una relación esencial entre lo divino y la angustia esencial de la época, no podemos suponer que lo divino aquí es el dispositivo para inhibir la angustia de la época o la fórmula para preservarse en la dimensión de lo salvífico (“Tal vez este sea el único mal” dice Heidegger). Lo divino no nos va conduciendo a una instancia de completo aseguramiento, en donde quedamos ya libres de toda amenaza. El pensar de lo divino, en Heidegger, no nos desplaza a un ámbito donde quedamos ya a salvo de la amenaza que abre este “entre el ya no más del primer inicio y el aún no del otro comienzo”. “Sólo un Dios puede salvarnos”, a la luz de lo que hasta ahí hemos expuesto, no significa un Dios como *causa sui*, como principio o fundamento, sino el espacio de una amenaza inaudita en la cual quedamos a merced de una posibilidad histórica y sin precedentes. Se trata de la posibilidad que se abre a un pensar que, en medio del agotamiento de las posibilidades de

²¹ Martín Heidegger. “La entrevista del Spiegel en la Autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado 1933-1934. Entrevista del Spiegel. Madrid: Técnos, 1996, p. 154.

la metafísica, ha encontrado en el propio abandono kenótico de Dios, en su propia ausencia, un ámbito desde el cual re-pensarlo y planteárselo como cuestión kairológica.

Conclusiones

Como hemos indicado al comienzo, el propósito esencial de este artículo fue el de entablar un diálogo entre la teología fundamental propia de la era de la razón post-secular y posmoderna con el proyecto filosófico de Martín Heidegger. Con este propósito pretendemos contribuir con elementos más claros y precisos en la elaboración y planteamiento de preguntas tales como: ¿Qué puede significar para la teología fundamental la angustia con la que Heidegger caracterizó nuestro tiempo en medio de la barbarie pero antes de su escalada violenta global? ¿Puede ser esta angustia un punto de ruptura entre ambas concepciones? ¿Es pertinente seguir planteando la angustia ontológica y la esperanza cristiana de los tiempos mesiánicos como radicalmente contrapuestas?

Si alguna aportación significativa hemos podido desarrollar en el presente artículo es la de desvincular la relación entre la angustia heideggeriana y un supuesto ateísmo. Como quedó asentado, la angustia en Heidegger, no es el producto de una negación radical de lo divino. En todo caso, decíamos, esta negación radical de Dios como fundamento, no implica una ruptura con el pensar onto-teológico, sino el agotamiento de sus propias posibilidades. La angustia en Heidegger, más bien, apunta a un tiempo presente que se abre entre el *ya no más* de la historia cifrada en el pensamiento onto-teológico de la metafísica de la sustancia, en el agotamiento y disolución de sus posibilidades epistémicas y místicas, y el *aún no* del otro comienzo, esto es, en el *aún no* kairológico de una historia fundada en la verdad del ser. Una cuestión que queda por desarrollar en una próxima investigación.

En este sentido, mucho más significativa que la controversia entre el posible teísmo o ateísmo en Heidegger como pregunta conductora en el diálogo con la teología fundamental moderno tardía, está la cercanía que acusa la concepción de tiempo presente en Heidegger, como un tránsito en posibilidades que, si bien no tienen precedentes, ponen en vilo el

sentido de la totalidad histórica de Occidente, y abren una posibilidad para repensar la vigencia y actualidad de la concepción proto-cristiana y paulina del *tiempo mesiánico* en su talante kairológico como “contracción del tiempo” realizada por los justos de la historia anticipando la redención en medio del colapso de la temporalidad cronológica. ¿Puede haber alguna relación entre la angustia que se vive entre el ya no más del primer inicio y el todavía no del otro comienzo, con lo que san Pablo propone como la *tribulación* propia del tiempo mesiánico, esto es, como un situación entre la resurrección y la *parousía*.

Karl Löwith, sin duda un alumno destacado de Heidegger, propuso una veta interpretativa que bien valdría planteárnos ahora décadas después. La concepción de la historia en Heidegger, nos propone, constituye una secularización del tiempo cristiano²². Lo que es válido para la filosofía de la historia en el siglo XIX, a saber, que ha nacido de una representación cristiana del tiempo y que comporta los presupuestos de una fe revelada tal como la visión de lo histórico como una totalidad o la concepción del presente como un punto crítico del que depende el todo, es válido también para el pensar onto-histórico de Heidegger.

Pero, ¿qué puede significar esto? ¿Qué implicaciones tiene el hecho de inscribir el pensar onto-histórico de Heidegger, dentro del horizonte cultural e histórico del cristianismo en tiempos posmodernos? En su breve, pero profundo estudio sobre Nietzsche y el cristianismo, Karl Jaspers definió ya esta problemática en términos inequívocos. Así lo advierte:

La filosofía de la historia, ese conocimiento total de índole profana, nació de una representación cristiana de esa índole, aunque ha sido profundamente transformada. Herder, Kant, Fichte, Hegel y Marx descienden de ella en línea directa, y con ellos Nietzsche. El elemento decisivo en todos ellos es una visión de la totalidad. Conciben la época actual situada en un lugar determinado dentro del conjunto, y ello siempre en la forma de una crisis, de una transición de la que depende el todo: en algún punto del pasado está la salvación, y consideran luego esa salvación como una posibilidad abierta en la época actual. Todos interpretan la historia según el esquema siguiente: hubo una época de verdad, de santidad, luego se produjo

²² Cf. Karl Löwith. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. México: FCF, 2006.

algún acontecimiento que hizo del hombre un ser extraño a sí mismo, alguna intervención del mal; la situación anteriormente sana ha sido arruinada, disgregada y corrompida, y ahora es preciso re-establecerla²³.

¿Puede pasarnos inadvertido que, al igual que el tiempo presente, según la concepción paleocristiana en san Pablo, al igual que el que nos propone Heidegger, sea un época marcada bajo el rasgo de una *transición*, crisis o predicamento, en la que pende el sentido o la significación de la totalidad de lo histórico acontecido?

Es un hecho que la tesis que nos propone Löwith encuentra un considerable refuerzo si consideramos la asiduidad y la cercanía que mantuvo Heidegger con san Pablo. Conocida y muy comentada en su tiempo, fue la lección que Heidegger preparó en el semestre de invierno de 1920-1921, en torno a la concepción de la *vida fáctica* según la *temporalidad mesiánica* de san Pablo. Lo que fascinó al joven Heidegger del pensamiento paulino fue, sin duda, la concepción de una existencia marcada por la *tribulación* ante la inminente venida del mesías. Así dicta Heidegger:

No hay seguridad para la vida cristiana. [...] Lo inseguro no es casual sino necesario. Esta necesidad no es lógica sino natural. [...] Los que dicen paz y seguridad se entregan a lo que la vida les da; están en tinieblas. Se dejan absorber por lo que la vida les da; están en tinieblas en lo que hace al saber sobre ellos mismos. Los creyentes, por el contrario, son hijos del día y de la luz. La respuesta de san Pablo a la pregunta por la paraousía es, por tanto, exigir que permanezcan sobrios y vigilantes²⁴.

Ahora bien, aquí no pretendemos asegurarnos en una tesis tan definitiva como la que ha propuesto Löwith en torno al pensamiento histórico de Heidegger. La cercanía entre un planteamiento y el otro no puede servir aquí más que para perfilar un punto de encuentro entre la teología fundamental en tiempos de la razón tardomoderna y la filosofía de Heidegger. No se trata, por tanto, de terminar subsumiendo el pensar onto-histórico de Heidegger en el cristianismo o viceversa, concluyendo que solo en el

²³ Karl Jaspers. *Nietzsche y el cristianismo*. Trad. Daniel Cruz Machado. Buenos Aires: Editorial Levitan, 1990, p. 24.

²⁴ Martín Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: FCF, 2006, p. 133.

planteamiento de Heidegger es posible comprender adecuada o “correctamente” el sentido mesiánico del tiempo según el cristianismo. Ninguna de estas dos vetas interpretativas nos parece conveniente. Más que una tesis tan general como la de Löwith, aquí nos interesa una pregunta concreta: a la luz de esta cercanía que acusa la concepción heideggeriana del tiempo presente como *tránsito* en el fin de la metafísica con la concepción del tiempo mesiánico, ¿podemos mantener una contraposición tan radical entre la *angustia*, tal y como al concibe Heidegger, y la *esperanza*, tal y como puede concebirse desde el tiempo mesiánico y kairológico?

Debemos a Giorgio Agamben un estudio profundo y claro sobre la concepción mesiánica del tiempo kairológico en san Pablo que, sin duda, contribuye al planteamiento de nuestra cuestión²⁵.

Si Agamben tiene razón, y el tiempo mesiánico no es propiamente el final de los tiempos sino *el tiempo del final*, si es verdad que lo que le interesa al apóstol san Pablo no es tanto el último día cronológico, el juicio o el día de la cólera, sino “el tiempo que se contrae y comienza a terminarse”²⁶, entonces, ¿no termina apuntando la escatología posmoderna hacia ese punto crítico al que nos ha conducido el pensar onto-histórico de Heidegger en relación al tiempo presente, a saber, a ese presente que se resuelve entre dos tiempos o historia, a un presente que transita sobre posibilidades insólitas de las que pende la significación de la totalidad histórica de lo acontecido?

Para Agamben, entre el tiempo profano y el tiempo de la eternidad en san Pablo, media el *tiempo mesiánico*, pues éste sólo se abre cuando el tiempo profano o cronológico, ese que va de la creación a la resurrección de Cristo, “se contrae” y “comienza a acabarse”. Este tiempo que *comienza su fin* en la resurrección de Jesús y de los justos de la historia, es anticipación kairológica de la *paraousia*.

Una de las principales confusiones que ha generado la interpretación de san Pablo es la de identificar el tiempo mesiánico con la escatología futura o, como advierte Agamben, el tiempo del fin con el fin del tiempo: “No la profecía, que se refiere al futuro, sino el apocalipsis, que contempla el fin de los tiempos, es la peor y más insidiosa interpretación del anuncio mesiánico”²⁷.

²⁵ Giorgio Agamben. *El tiempo que resta*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 67.

²⁶ Ibídem.

²⁷ Giorgio Agamben. *El tiempo que resta*. p. 67-68.

La estructura interna del tiempo mesiánico es, tal y como podemos leer en *El tiempo que resta*, una tensión paradójica “entre un ya y un aún no”. Esto significa para el creyente que el evento mesiánico se ha cumplido, sin embargo, “para completarse, la salvación precisa de un tiempo ulterior”²⁸. Así nos advierte Agamben: “Estamos habituados a que nos digan repetidas veces que en el momento de la salvación es preciso mirar el futuro y lo eterno. Por el contrario, para Pablo, recapitulación, *anakephalaiosis*, significa *ho nyn kairos*, el tiempo presente, es una contracción del pasado y del presente, y que, en la instancia decisiva, debemos arreglar cuentas sobre todo con el pasado”²⁹.

A la luz de este planteamiento que distingue entre el tiempo mesiánico y la *parousía* y fin último de los tiempos como temporalidad kairológica, preguntemos a manera de conclusión: ¿Qué diferencia podría salvarse entre la tesis que propone Heidegger de un fin de la metafísica en que transita hoy el pensar y la concepción del tiempo mesiánica o kairológica como una contracción del tiempo mesiánico? ¿No nos enseñan una y otra concepción a pensar el tiempo presente como una *crisis* sin precedente, insólita en tanto que inesperada, de la que pende el sentido y la significación de la totalidad de lo histórico acontecido? Más aún: ¿Acaso el tiempo mesiánico, lo mismo que el tránsito en el final de la metafísica, no nos enseña a pensar el presente, en una posibilidad inédita en la que, sin embargo, todo el pasado, tanto el tiempo profano según san Pablo, como la historia del primer inicio, encuentran una instancia esencial de realización y de cumplimiento?

El propio Agamben nos plantea con toda precisión al respecto lo siguiente: “El tiempo mesiánico no es en san Pablo un tercer *eon* entre dos tiempos. Más bien es una cesura que divide la división misma entre los tiempos, introduciendo entre ellos un resto, una zona indistinguible, en la cual el pasado queda traslado al presente y el presente, extendido en el pasado”³⁰.

En este sentido, el sujeto mesiánico dice el autor de las *Profanaciones*, no es un ser que contemple la salvación como un hecho consumado más allá de la *parausía*. Como si el tiempo mesiánico fuera una dimensión de completo y absoluto aseguramiento. No. Más bien, el sujeto mesiánico,

²⁸ Giorgio Agamben. *El tiempo que resta*. p. 69.

²⁹ Giorgio Agamben. *El tiempo que resta*. p. 81

³⁰ Giorgio Agamben. *El tiempo que resta*. p. 78.

“contempla la salvación sólo mientras se pierde en lo insalvable [...] Así de difícil es permanecer en la llamada”³¹.

Dicho lo anterior, ¿no termina por haber una relación íntima entre la *angustia* en que transita el pensar onto-histórico de Heidegger y la *tribulación* del tiempo mesiánico en san Pablo, es decir, no termina por desplegarse la esperanza cristiana desde la angustia ante un tiempo que se abre a lo insólito e inesperado a partir de la temporalidad kairológica marcada por la experiencia de la kénosis de donación?

Referencias

- AGAMBEN, G. *El tiempo que resta*. Trad. Antonio Piñero. Madrid: Editorial Trotta, 2006.
- AGAMBEN, G. *Homo sacer*. El poder soberano y la nuda vida. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2006.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- SOUZA SANTOS, B. de; MENESSES, M. P. *Epistemología del sur*. Cuestiones de antagonismo. Trad. Antonio Jesús Abiló. Madrid: Akal, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía*. Trad. Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Caminos de Bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 1998.
- HEIDEGGER, M. *Desde la experiencia del pensar*. Madrid: Abada, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia*. Trad. Arturo Leyte y Helena Cortés. Madrid: Anthropos, 1990.
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la fenomenología de la religión*. México: F.C.E, 2006.

³¹ Giorgio Agamben. *El tiempo que resta*. p. 49.

HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica*. Trad. Angela Ackerman Pilarí. Barcelona: Editorial Gedisa, 2003.

HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Greb Ibscher Roth. México: F.C.F, 1996.

HEIDEGGER, M. La Autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado 1933-1934. *Entrevista del Spiegel*. Trad. Ramón Rodríguez. Madrid: Técnos, 1996.

JASPERS, K. *Nietzsche y el cristianismo*. Trad. Daniel Cruz Machado. Buenos Aires: Editorial Leviatan, 1990.

LÖWITH, K. *Heidegger*, pensador de un tiempo indigente. Sobre el posicionamiento de la filosofía en el siglo XX. Trad. Román Setton. Buenos Aires: F.C.E., 2006.

MENDOZA-ÁLVAREZ, C. *El Dios escondido de la posmodernidad*. Deseo, memoria e imaginación escatológica. Ensayo de teología fundamental posmoderna. Guadalajara: SUJ-Cátedra Kino 2010.

Recibido: 29/06/016

Received: 06/29/2016

Aprobado: 15/08/2016

Approved: 08/15/2016