

HEIDEGGER Y EL CRISTIANISMO

Eduardo Carrasco Pirard
Universidad de Chile

1

RE Nuestro propósito inmediato aquí no será entrar en la comprensión del pensamiento de Heidegger de la historia del ser —que trataremos en otro escrito— sino darlo por supuesto, para ocuparnos únicamente de las conclusiones que resultan de ello para un ordenamiento en épocas de lo que comúnmente se llama “historia de la filosofía”. Esto nos permitirá abordar el tema de la ubicación que ocupa el cristianismo dentro de este esquema, lo cual, por su parte, nos ayudará a comprender la confrontación entre filosofía y cristianismo que, como veremos, resulta de la particular interpretación de Heidegger sobre el rol que juega este movimiento religioso en la historia de Occidente. Por supuesto, una comprensión cabal de las relaciones entre el cristianismo y el pensamiento de Heidegger está fuera del marco limitado de este trabajo. A pesar de ello, estas breves páginas pueden valer como una primera introducción al tema.

Podemos hacernos una idea bastante clara del ordenamiento en épocas que debería corresponder al modo según el cual Heidegger entiende finalmente la historia del pensamiento. Es verdad que este ordenamiento no ha sido nunca expuesto por el propio pensador, y una tarea como ésta pareciera hasta oponerse a su propósito, pues su interés mayor siempre estuvo precisamente en superar las limitaciones metafísicas de la historiografía. Sin embargo, un ordenamiento de este tipo, a pesar de todo lo esquemático e insuficiente que pudiera resultar, no tiene necesariamente un sentido historiográfico y puede ser de utilidad para quienes deseen acercarse a una comprensión del pensamiento de Heidegger. No puede negarse, además, que una tal sistematización resulta necesariamente de su particular forma de comprender la historia desde la historia del ser.

Lo primero que es necesario aclarar es que Heidegger, para nombrar el intento específicamente occidental de dar una respuesta a las interrogantes fundamentales que surgen de la condición humana, usa a veces la palabra “filosofía” (*Philosophie*), y a veces la palabra “pensamiento” o “pensar” (*Denken*). Esto ha ocurrido así, porque en el camino de su pensar, y como resultado de una reinterpretación de los

presocráticos, le ha sido necesario distinguir como una forma particular de pensamiento, esa modalidad dominante a partir de Platón que ha sido universalmente llamada hasta ahora “filosofía”. Ésta, de acuerdo con su interpretación, no debiera asimilarse, ni a la forma anterior a ella, ni a la forma que pudiera valer como posterior. Este pensamiento intermedio, también caracterizado por Heidegger como “metafísico”, puede quedar provisoriamente definido como el pensamiento que se mueve a partir de la diferencia ontológica sin llegar a pensarla, o como el pensamiento que piensa el ser del ente sin llegar a ocuparse de la pregunta por el ser mismo, o, en tercer lugar, como el pensamiento que se ejerce como una onto-teología, esto es, como un pensamiento que interpreta el ser del ente comprendiendo como su fundamento un ente superior. Finalmente, tomando la perspectiva de la historia del ser, que según lo dicho es la base heideggeriana para la comprensión de la historia en general y de la historia del pensamiento en particular, esta modalidad del pensamiento aparece correspondiendo al largo período del ocultamiento o del “olvido” del ser, acontecimiento cuya interpretación en cierto modo incluye también todas las caracterizaciones recién mencionadas.

Según esta definición provisoria, el propio pensamiento de Heidegger tampoco debería ser asimilable a una “filosofía” en el sentido preciso surgido de la diferenciación anterior, y en contraposición a ella se podría definir como un pensamiento que piensa la esencia de la diferencia, que dirige su esfuerzo a pensar el ser mismo y que abandona definitivamente el terreno de la onto-teología. Esta caracterización por oposición señala que es precisamente desde el territorio abierto por el pensamiento de Heidegger que el pensamiento anterior resulta comprendido como “metafísico”, pues esta modalidad únicamente puede mostrar sus rasgos esenciales una vez que se la ha abandonado. Esto quiere decir que el pensamiento de Heidegger pretende atravesar la metafísica hacia otro territorio, razón por la cual puede él hablar de un “fin de la filosofía” y de una tarea que surge para el pensamiento a partir de este fin. Más aún, puede decirse que si hay un “fin de la filosofía”, ello se debe justamente a que hay un inicio de otra forma de pensamiento. El “fin de la filosofía” no clausura la historia del pensamiento, sino que, por el contrario, le abre a éste un horizonte de experiencias completamente nuevo que Heidegger se propone explorar por primera vez. Por consiguiente, si bien la palabra “filosofía” aparece a lo largo de su obra con diferentes significaciones y a veces incluso hasta es utilizada en su uso tradicional para denominar en forma general a estas distintas formas del pensamiento¹, en sentido más preciso, ella sirve para señalar este enorme período histórico ubicable entre Platón y Nietzsche y Marx, período que no por amplio resulta ser menos definido.

¹ Para no renunciar a la expresión “filosofía” comprendida en este sentido amplio, usaremos la palabra “filosofía”, entre comillas, para la acepción específicamente heideggeriana equivalente a “metafísica” y sin comillas para la acepción que cubre enteramente la historia del pensamiento. En el caso de las citas respetaremos la forma en que aparece esta palabra en el texto citado.

Si nombramos a Platón en primer lugar es porque de acuerdo con la interpretación de Heidegger, en su filosofía se forja este modo de pensar que las épocas posteriores reiterarán en lo esencial de diferentes maneras. Tanto Nietzsche como Marx, en cuanto definen sus pensamientos, como “antiplatonismo” el primero, y “antiidealismo” (materialismo) el segundo, quedan presos de aquello a lo que buscan oponerse, manifestándose sus pensamientos como formas extremas de lo que quieren negar. “De un cabo al otro de la filosofía, es el pensamiento de Platón el que en diversas figuras sigue siendo determinante. La metafísica es enteramente platonismo. Nietzsche mismo caracteriza su filosofía como inversión del platonismo. Con la inversión del platonismo ya cumplida con Karl Marx se ha alcanzado la posibilidad más extrema de la filosofía” (M. Heidegger, 1988, *ZSD*, p. 63). Esto significa que la filosofía de Platón es un modo de interpretación que se repite a lo largo de toda la historia del pensamiento, apareciendo esta última como una suerte de movimiento continuo de diferentes modalidades de reiteración de lo mismo. “De la interpretación platónica del ente resulta un modo de interpretación, que en el futuro domina radicalmente en diferentes figuras la historia de la pregunta conductora (la pregunta por el ser del ente) y con ello la filosofía occidental en su totalidad” (M. Heidegger, 1989, *BzPh*, p. 216, N°19).

De acuerdo con esta primera división del tiempo histórico del pensamiento, habría entonces tres épocas diferenciadas, correspondientes, cada una de ellas a una forma de pensamiento que la funda: la primera sería el inicio, el pensamiento presocrático que aún no es metafísico; la segunda, correspondería a lo que estamos llamando “filosofía”, es decir, a la “metafísica” (platonismo), y la tercera, que aún no se traduciría en hechos concretos que la historiografía pudiera consignar, ya se estaría anunciando en la nueva forma adoptada por el pensamiento, que atraviesa la “metafísica” para entrar en un territorio nuevo que, como veremos, el pensamiento de Heidegger prefigura, pero aparece más como una promesa que como una realidad desarrollada en plenitud².

2

Ahora bien, si analizamos las ideas que presiden este nuevo ordenamiento histórico, veremos que este esquema se hace más complejo. Estas ideas brevemente expresadas serían las siguientes:

² De acuerdo con esto, la palabra “época” adquiere aquí un sentido especial, pues no se refiere únicamente a la delimitación de un período histórico ya ocurrido, sino que incluye la posibilidad de un tiempo por venir. “Época”, más que una ordenación del tiempo ya sucedido, designa la duración de la vigencia de una forma que ha tomado la verdad en la historia de su manifestación. De ahí que, en cuanto la forma de verdad en que se sustentará ya se ha hecho presente, se pueda hablar de una época sin que ésta haya sucedido aún.

- a) El comienzo del pensamiento es un comienzo absoluto y este tiene lugar en Grecia y en ninguna otra parte. Esto significa que no existe nada que pueda comprenderse como instancia de la que el pensamiento surgiría, como podría ocurrir con el mito o las distintas formas de la religiosidad antigua, y que esta radical inicialidad, por eso mismo, transformaría desde sí misma todo lo anterior entregándole su particular sentido. Eso es justamente lo que significa que el pensamiento de los presocráticos sea un inicio: por obra suya, tanto lo anterior toma la forma de un “antes”, como lo posterior toma la forma de un “después”. Es el propio pensamiento occidental el que proporciona las bases para una consideración del pensamiento en general y para detectar como antecedentes suyos otras formas de comprensión con las que pudiera compararse. De ahí que si se puede hoy día hablar de un “pensamiento” chino o de un “filosofía” azteca, ello se debe a la universalidad propia de la tradición occidental, universalidad que no ha sido pensada en ninguna otra parte, ni en ninguna otra época anterior al comienzo griego. El pensamiento occidental es el único que trae consigo la posibilidad y la realización de una expansión planetaria y, por eso, únicamente desde él y desde su tradición se ha podido constituir una historia universal del pensamiento y se ha podido llegar a comprender en sus distintas variantes históricas eso que se ha llamado “pensamiento”.

Este comienzo absoluto explica la significación que tiene la expresión “pensadores mañaneros” con la que Heidegger designa a los pensadores que la historiografía tradicionalmente ha llamado “presocráticos”: ellos son los pensadores del alba de la historia a la que pertenecemos hoy día indistintamente todos los habitantes del planeta, historia cuya fuerza expansiva se manifiesta por lo menos en dos de las instancias integradoras de nuestro mundo y que surgen directamente de su influencia: la ciencia y la técnica. Dentro de estos pensadores del alba tiene una especial significación Parménides, en quien se muestra de manera más clara este carácter inicial, aunque esto no significa restarle importancia a Heráclito o a Anaximandro, que también son señalados como pensadores esenciales de esta época de primicias.

La razón de esta particular importancia que tiene Parménides está en el hecho de que él es el pensador que introduce por primera vez en la historia del pensamiento la palabra “ser” (*einai*), y él es quien también por primera vez descubre la relación particular de circularidad y copertenencia que une al ser y al pensamiento (*to autó*). Esta copertenencia ha quedado expresada en la frase: “*to gar autó noein estín te kai einai*” (“lo mismo es en efecto pensar que ser”), frase sobre la cual vuelve Heidegger en muchos de sus escritos y de la que ha hecho magistrales interpretaciones. Junto a este decisivo pensamiento, los pensadores griegos han sido los primeros en reconocer la pertenencia del ente al ser. “El ente (recogido) en el ser, he ahí lo que se transformó para los griegos en lo más asombroso” (M. Heidegger, 1960, *WdPh*, p. 22). Contrariamente a como tradicionalmente se lo ha comprendido, Heráclito puede interpretarse como un pensador muy cercano a Parménides, en cuanto él expone su pensamiento del *homologuein*, esto es, del hablar en unísono con el *Logos*, idea muy similar a lo que se muestra en el *to autó* recién mencionado.

Esta modalidad del pensamiento, en cuanto ella expresa directamente la unidad con el ser mismo y no es entendida como el mero ejercicio de una facultad puramente humana que lo busca, es, además, la fuerza histórica esencial de Occidente, que hace que todo otro fenómeno histórico deba ser referido en último término a ella: "...el Occidente y Europa son, y únicamente ellos lo son, en lo que tiene de más interior su marcha histórica, originalmente "filosóficos". Es lo que atestan el nacimiento y la dominación de las ciencias" (M. Heidegger, 1960, *WdPh*, p.13). Esto significa que no existe influencia histórica de ninguna otra instancia que pueda compararse con la de la filosofía, que, en cuanto lugar del advenimiento de la verdad del ser, es el origen del ámbito permanente en que todo sucede y que por eso le da continuidad a la historia propiamente tal. Además de ello, en cuanto la filosofía es "lo más interior de la marcha histórica de Occidente", la acción de toda otra fuerza histórica pasa por ella, adquiriendo así su carácter "filosófico". Europa y Occidente son "filosóficos" porque constituyen el lugar espacio temporal donde ha sucedido y sigue sucediendo la historia de la verdad.

b) Esta primera época de inicios es sucedida por una segunda, cuyo primer momento es la sofística, que obliga al pensamiento a cambiar de giro hacia lo que posteriormente se llamará "filosofía". "Sin embargo, incluso los griegos debieron salvar y preservar en qué es fuente de asombro lo que hay de más asombroso —contra el ataque del entendimiento sofístico que tenía para todo una explicación que cualquiera podía inmediatamente comprender y que se llevaba al mercado" (M. Heidegger, 1960, *WdPh*, p. 23). La sofística es el comienzo de una distorsión que obliga al pensamiento a cambiar de rumbo. La salvaguardia de lo más asombroso hace salir a los pensadores de la situación de inmediata unidad con el ser, para transformar su propósito en una *tensión* hacia el *sophon*. La sofística rompe la jerarquía natural por la cual los pocos que dedican su vida al cultivo de la sabiduría son los que la administran, para ofrecer una opción popular y sin rigor que permite que, por lo menos en apariencia, cualquiera pueda acceder a ese saber. Los filósofos se ven obligados a defender su territorio, buscando desesperadamente hacer la diferencia, pero perdiendo con ello su posición original. Esta situación confusa es lo que explica la importancia que tanto Sócrates como Platón le han dado a la definición del filósofo frente al sofista. Por otra parte, también explica por qué los filósofos se han visto obligados a plantearse en esta época los problemas del poder y del rol de la sabiduría dentro de la organización social. Navegando en estas aguas turbias, la "filosofía" se ve obligada a buscarse a sí misma, y a intentar legitimarse frente a la sofística, que por su carácter propio puede ganar adeptos y adquirir influencia con mayor facilidad que ella. El saber solitario, difícil y oscuro de los filósofos se ve obligado a medirse con el saber práctico, fácil y al alcance de todos, de los sofistas.

El cambio que resulta de esta compleja confrontación es lo que da lugar a la "filosofía": "Ellos se transformaron así en los que *tendían* hacia el *sophon* y que por su propia búsqueda, despertaron y mantuvieron despierta en otros la *nostalgia* del *sophon*" (M. Heidegger, 1960, *WdPh*, p. 23). Este paso es el que da origen a lo que

Heidegger llama “filosofía”, conservando de este modo la idea tradicional de “tensión hacia el *sophon* determinada por el *Eros*” que se hace presente en el origen de la palabra griega que nombra este quehacer. “Es solamente en ese momento que el pensamiento llega a ser “filosofía” (M. Heidegger, 1960, *WdPh*, p. 24). Ni Parménides ni Heráclito pueden ser llamados “filósofos”, puesto que en ellos no existe esta distancia que caracteriza a la “filosofía”; en cambio, son Sócrates y Platón los que cumplen el paso hacia ella. Las ideas de “tensión” (*orexis*) y de “nostalgia” muestran claramente que el fenómeno esencial que ha ocurrido y que da origen a esta nueva época es la separación o el distanciamiento del pensamiento y del ser, frente al unísono (*to autó y homologein*) entre ambos que caracterizaba a la primera.

Este distanciamiento se traduce en el hecho de que la “filosofía” busca ahora comprender lo que es el ente en tanto que él es, abandonando imperceptiblemente su espontánea vinculación de esencia con la *Aletheia*, el *Logos*, la *Physis* y, en una palabra, con el ser mismo. Por tanto, la “filosofía”, en cuanto intento humano de comprender el ser del ente y no el ser mismo, es una dirección determinada que toma el pensamiento a partir de Platón y que se identifica con lo que se ha denominado “pensamiento metafísico” u “onto-teológico”. Este tipo de pensamiento, que funda la empresa de dominación del ente cuya consumación será la modernidad, cubre el más amplio período de la historia del pensamiento y corresponde en líneas gruesas, como ha quedado dicho, al platonismo y al aristotelismo, y, posteriormente, a la filosofía helenística, a la filosofía medieval y a la modernidad hasta mediados del siglo XX.

Si bien todo este largo período presenta una unidad, debemos distinguir por lo menos cuatro subépocas diferentes en su interior. La primera corresponde a lo que se ha llamado “época clásica” (filosofías de Platón y Aristóteles) y en ella, como ya lo hemos señalado, se constituye la forma esencial que adoptará el pensamiento en todas sus figuras posteriores hasta los confines de la modernidad. La segunda corresponde a la filosofía helenística y al largo período de decadencia de la filosofía griega en el que se le da continuidad a las filosofías platónica, aristotélica, estoica y epicúrea a través de las escuelas atenienses. Durante este período, cuyo fin podemos fechar con el término de las escuelas filosóficas, suprimidas por el emperador Justiniano en el año 529 d. C., ocurre paralelamente la romanización de la filosofía, que será la base para el advenimiento de lo que podríamos llamar “filosofía cristiana”. Esta romanización tiene como base la traducción de los conceptos griegos al latín, hecho decisivo que prepara el advenimiento de la asimilación de la “filosofía” por parte del cristianismo. “En el campo visual de la descripción historiográfica se ha llevado a cabo de este modo un paso del lenguaje conceptual griego al romano. Pero para medir suficientemente, aunque más no sea de manera historiográfica el alcance de este paso, es necesario considerar de inmediato lo romano en toda la riqueza de su despliegue histórico, de modo tal que abarque el elemento político imperial, lo cristiano de la iglesia romana y lo románico. Lo románico, con una peculiar fusión de lo imperial y lo curial, se convierte en el origen de esa estructura fundamental de la realidad experimentada de modo moderno que se llama *cultura* y que, por diferentes razones le es aún desconocida tanto al mundo griego como al romano, pero también a la Edad Media germánica” (M. Heidegger, 1961, *N*, tomo II, p. 412-413).

Durante este período de la romanización, en un ámbito en principio ajeno a la filosofía, ocurre este hecho histórico mayor que es el advenimiento del cristianismo, surgido en un primer momento al interior de la religiosidad judía y pasando a ser con posterioridad —fundamentalmente gracias a la prédica de San Pablo— una religión adoptada también por los “gentiles”. Su expansión, hasta alcanzar también a las clases intelectuales del mundo antiguo, es lo que explica la asimilación de la “filosofía” por parte del cristianismo. Las primeras relaciones entre los filósofos —en general paganos— y los cristianos, son de mutua oposición y dan lugar a una polémica que obliga a estos últimos a entrar en el terreno de la argumentación y de la defensa de su doctrina. Esta confrontación es un proceso muy complejo y comienza en el siglo II con la reacción de los filósofos paganos (Frontón, Celso y Profirio) ante el avance del cristianismo, quienes denuncian las debilidades e incongruencias de la nueva religión. Ante estos escritos, surgen las respuestas de los pensadores cristianos (“Apologistas”) quienes de este modo entran en el terreno de una discusión con la filosofía. A fines del siglo IV y comienzos del siglo V los papeles se invierten y son los filósofos paganos los que se ven obligados a defenderse de los ataques cristianos, cuya religión entretanto ha pasado a ser religión oficial del Imperio. La forma prototípica de esta confrontación es la polémica entre Símaco y Ambrosio en tiempos del emperador Graciano.

Lo decisivo es que, como lo afirma el propio Etienne Gilson en su estudio sobre la filosofía medieval: “la filosofía solo aparece en la historia del cristianismo en el momento en que ciertos cristianos han tomado posición con respecto a ella, sea para condenarla, sea para absorberla en la nueva religión, sea para utilizarla con los fines de la apologética cristiana” (E. Gilson, 1986, *FEM*, p.15). El cristianismo no es una filosofía y existe durante cerca de dos siglos sin ninguna necesidad de ella. Si se le hace necesario asimilarla, es porque existiendo ya ésta en el mundo en que él se despliega, tiene que, o bien invalidarla como opción opuesta, o bien apoderarse de su fuerza con el objeto de neutralizarla y superarla. El mismo Gilson da cuenta del sentido conflictual que presentan las relaciones entre filosofía y cristianismo desde un comienzo: “el término “filosofía” presenta desde esta época el sentido de “sabiduría pagana” que guardará durante siglos. Incluso en el siglo XII y XIII los términos *filosofi* y *sancti* significarán directamente la oposición entre las visiones del mundo elaboradas por los hombres privados de las luces de la fe y la de los Padres de la Iglesia hablando en nombre de la revelación cristiana” (E. Gilson, 1986, *FEM*, p. 15). Por tanto, como también lo verá Heidegger, el cristianismo, según su particular manera, se apropia de una determinada línea de la filosofía, pero dentro de una cierta artificialidad y sin que esta apropiación llegue a asumir en plenitud las exigencias propias del pensamiento autónomo. Y, a la inversa, la asimilación de la filosofía por parte del cristianismo incluye una deformación de este que en definitiva nunca terminará de resolverse: “existe la necesidad de un debate principal con la filosofía griega y con la deformación (*Verunstaltung*) de la existencia cristiana por ella” (M. Heidegger, 1920, *PhAA*, p. 91). El paso fundamental de asimilación de la filosofía griega por parte del cristianismo tiene lugar en el pensamiento de San Agustín, quien intenta pensar el cristianismo desde la filosofía neoplatónica, pero cuyas ideas no dejan de

constituir un alejamiento (deformación) de la forma no filosófica que ha tenido el cristianismo original.

Para Heidegger, siguiendo en esto las ideas de Lutero, cuya religiosidad él ha comprendido como una vuelta al cristianismo de las primeras comunidades cristianas predicado por San Pablo, es fundamental la afirmación de la oposición entre cristianismo y filosofía, contradicción que puede testificarse desde ambas caras de la moneda: para la filosofía el cristianismo es impensable y para el cristianismo la filosofía es una locura. De ahí la importancia que Heidegger le ha asignado a las palabras de San Pablo en Corintios, I, 1:20, que expresan precisamente la impotencia de la filosofía ante las respuestas cristianas que conciernen a Dios y a la vida humana: “¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el letrado? ¿Dónde el disputador de las cosas de este mundo? ¿No ha hecho Dios necedad la sabiduría de este mundo?” Esa es la razón por la cual, sin desconocer la importancia histórica que puede tener la entrada del cristianismo en la filosofía, el pensador alemán en definitiva ha mirado con bastante escepticismo sus resultados teológicos: “... siempre allí donde la teología emerge, Dios ha emprendido ya su partida” (M. Heidegger, 1984, *HHA*, p. 132). Nótese que esta frase está dicha con el objeto de salvaguardar la autenticidad de lo religioso y en ningún caso para esgrimir la autoridad del pensamiento frente a la religión: la relación con los Dioses no puede estar mediada por el pensamiento, y a la inversa, el pensamiento no puede tomar sus puntos de apoyo en la experiencia religiosa. Es la razón por la cual una de las más importantes tareas de la empresa de “destrucción” de la historia planteada en *Ser y tiempo* es la de extraer de la filosofía las implicancias teológicas que pueden distorsionarla: “La afirmación de “verdades eternas” como también la confusión de “idealidades” fenoménicamente fundadas del *Dasein* con un sujeto absoluto idealizado, cuentan entre los restos de teología cristiana que quedan dentro de los problemas de la filosofía y se hallan aún muy lejos de estar radicalmente eliminados de la problemática filosófica” (M. Heidegger, 1963, *SZ*, p. 229).

Digamos, finalmente, que para Heidegger el sentido de la experiencia religiosa cristiana primitiva, y por tanto, de lo que para él es el cristianismo auténtico, no se aleja mucho de la interpretación que entrega Nietzsche sobre ella, aunque sin hacerse cargo de sus críticas y demolidores ataques: “Lo que se encuentra en el seno de la vida de la comunidad cristiana primitiva equivale a una transformación radical de las orientaciones de la vida, pensadas entonces en su mayor parte a partir de la negación del mundo (*Weltverneinung*) y del ascetismo” (M. Heidegger, 1993, *GdPh*, p. 61-62). Esto significa que, tal como lo afirmaba su predecesor, son precisamente estas ideas de negación del mundo las que a la filosofía le resultan por completo ajenas.

Con posterioridad a este complejo segundo período de la “filosofía” vendría, en tercer lugar, la Edad Media, marcada fundamentalmente por esta particular asimilación de lo griego a lo cristiano, donde el impulso de pensamiento independiente específicamente griego se oculta, por no decir, se pierde. A pesar de ello, los resultados de la ontología platónica y aristotélica se mantienen, aunque dentro de un sistema dogmático ajeno a su espíritu inicial. “Esta ontología griega, arrancada de sus raíces, se convierte durante la Edad Media en una doctrina fija. El sistema de ésta es cualquier cosa menos un ensamblaje de piezas tradicionales en una construcción. Dentro

de los límites de una recepción dogmática de las concepciones fundamentales de los griegos acerca del ser, hay todavía en este sistema mucho trabajo nuevo y desconocido. En la acuñación escolástica pasa la ontología griega, en lo esencial, por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la “metafísica y filosofía trascendental de la Edad Moderna, y determina aún los fundamentos y las metas de la “Lógica” de Hegel” (M. Heidegger, 1963, SZ, p.22).

Es importante hacer notar la ambigüedad de esta etapa, en la que si bien los límites en que puede ejercerse el pensamiento se han acotado, este no cesa, asegurándose de este modo la continuidad de su historia. Esto explica la creatividad que podemos también constatar en este período, donde no se trata simplemente de ensamblar piezas que la tradición haya establecido, sino también de efectivos avances en los que se descubre “mucho trabajo nuevo y desconocido”. Sin embargo, la parte dogmática proveniente del carácter propio de la religión establece límites precisos en que debe ejercerse el pensamiento, lo que muestra la duplicidad de exigencias de la filosofía medieval, que se ve obligada a servir a dos amos al mismo tiempo y, por tanto, ve trabada su expansión como filosofía propiamente tal. En esta época medieval la verdad es entendida como “revelación” y el ser del ente pasa a ser interpretado como *ens creatum*, idea en la que se sintetizan las enseñanzas de la religión con la filosofía platónica (aristotélica): “el ente es el *ens creatum*, lo que es creado por el Creador, Dios personal actuando en tanto causa suprema” (M. Heidegger, 1950, HW, p. 83). De este modo se construye una peculiar forma “filosófica” para una enseñanza cuyo origen es religioso, pero al mismo tiempo no se detiene el impulso filosófico, que no cesa porque tenga que enmarcarse dentro de los dogmas de la religión.

Finalmente, como cuarto período final de la forma “filosófica” del pensamiento viene la Modernidad, que se inicia con el pensamiento de Descartes. En esta época, lo decisivo es el cambio operado en cuanto a una nueva determinación de la esencia del ente y a un nuevo modo de advenimiento de la verdad. En el primer aspecto, el ente deja de ser el *ens creatum* de la Edad Media, para transformarse en “representación” (*Vorstellung*). “Que el ente llegue a ser ente en y por la representación, he ahí lo que hace de la época que llega a ello una época nueva en relación con la precedente” (M. Heidegger, 1950, HW, p. 83). El nuevo modo que adopta la verdad y que corresponde a esta modalidad de determinación de la esencia del ente es la “certidumbre” o la “certeza”, tal como ella queda definida en las *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, esto es, como afirmación que lleva a cabo el sujeto, independientemente de toda autoridad, de lo que se presenta clara y distintamente a su conciencia. Esta última época, además, es el comienzo de un resurgir del espíritu de la auténtica filosofía: “Mientras que en el mundo medieval el camino de salvación y el modo de transmisión de la verdad (*Doctrina*) estaban precisamente fijados, ahora se vuelve decisiva la búsqueda de nuevos caminos”. (M. Heidegger, 1950, HW, p. 113). “La norma, que para la puesta en orden y la configuración de la verdad y el saber, hasta ese momento pertenecía exclusivamente al magisterio doctrinal de la Iglesia, es quebrantada y cede ante la preponderancia de la investigación fundada sobre ella misma, que va creciendo (M. Heidegger, 1971, Sch, p. 37). En el seno de esta época surge la filosofía trascendental que da la impronta de la ontología moderna: “La forma moderna de la ontología

es la filosofía trascendental que se transforma ella misma en teoría del conocimiento” (M. Heidegger, 1954, *VA*, p. 72).

A pesar de estos cambios, el cristianismo no deja de prolongarse dentro de esta nueva forma que adopta el pensamiento, que continúa desarrollándose por una especie de doble vía, en la que como hemos señalado, la fuerza autónoma de lo griego no llega a expresarse jamás en la plenitud de su esencia. El momento de suprema realización de la esencia moderna de la filosofía iniciada con Descartes tiene lugar en el idealismo alemán. “El *idealismo alemán* es aquél que, esbozado a través de Leibniz, intenta, sobre la base del paso trascendental kantiano, más allá de Descartes, pensar absolutamente el *ego cogito* de la apercepción trascendental y, al mismo tiempo, concibe el absoluto en dirección de la dogmática cristiana, de modo que ésta alcanza en esta filosofía su propia verdad llegada a sí misma, es decir, *cartesianamente* (i), la suma de la autocerteza”. (M. Heidegger, 1989, *BzPh*, p. 202). Esto significa que el idealismo alemán, no solamente lleva hasta su extremo a la modernidad, sino que, junto con ello, realiza la forma superior de la dogmática cristiana, que de este modo alcanza su “verdad llegada a sí misma”, esto es, su forma suprema de expresión filosófica.

Existe entonces, según esto, una versión filosófica de la dogmática cristiana, que —aunque como toda filosofía cristiana es esencialmente contradictoria, pues, como hemos visto, incluye dentro de sí dos modalidades opuestas de abordar la solución a la pregunta por el ser del ente— conduce a la “filosofía” misma hasta el extremo de sus posibilidades, señalando con este límite la necesidad de su superación. Esta forma suprema de la filosofía cristiana que conduce la modernidad hasta su límite posible coincide con el agotamiento del modo de pensar inaugurado por Platón. “El extravío de este idealismo alemán, si de algún modo se puede juzgar así en estos ámbitos, no reside en que estuviera muy “alejado de la vida”, sino que, por el contrario, se movía completa y plenamente en la vía del ser ahí moderno y del cristianismo, en lugar de plantear más allá del ente la pregunta por el ser” (M. Heidegger, 1989, *BzPh*, p. 203). Únicamente con el fin de la modernidad, el espacio de un nuevo comienzo que consistirá en “plantear la pregunta por el ser” volverá a abrirse con una fuerza renovada, que presupone a su vez el comienzo del fin de la influencia directa de Platón y del cristianismo en el pensamiento.

La modernidad alcanza su fin en una época particular que Heidegger denomina “la consumación (*Vollendung*) de la metafísica”, que, como lo dice su nombre, constituye el fin del proceso iniciado con la filosofía de Platón. Este acabamiento comienza con la filosofía de Hegel: “La consumación de la metafísica comienza con la metafísica hegeliana del saber absoluto entendido como la voluntad del espíritu” (M. Heidegger, 1954, *VA* p. 74). Este proceso se termina con las filosofías extremas de Nietzsche y Marx ya citadas, fenómeno que explica las grandes catástrofes que ha vivido el siglo XX, pues es la propia verdad de la metafísica la que ha perdido su vigencia. “La declinación de la verdad del ente tiene lugar de una manera necesaria como consumación de la metafísica. La declinación se cumple a la vez por el derrumbamiento del mundo marcado por la metafísica y por la devastación de la tierra, resultado de la metafísica” (M. Heidegger, 1954, *VA*, p.70). Esta consumación de la

metafísica también es identificada por Heidegger con lo que él ha denominado “la técnica”, que corresponde al momento en que predomina por todas partes el cálculo y la organización, suprema forma del antropocentrismo desencadenado: “La forma fundamental bajo la cual la voluntad de voluntad aparece y calculando se instala ella misma en la no historicidad del mundo de la metafísica consumada, puede ser nombrada con una palabra: ‘la técnica’” (M. Heidegger, 1954, *VA*, p. 78). Es importante notar aquí que para Heidegger la “no historicidad” coincide con la ausencia de destino, esto es, con el pensamiento de que todo lo que ocurre solo tiene lugar como acontecimiento que compromete exclusivamente los planes y propósitos del hombre, sin siquiera la sombra de una sospecha de que en estos mismos sucesos pueda estar manifestándose la verdad del ser (historia del ser). Así, la “no-historicidad” es una forma de pensamiento metafísico, en cambio, el pensar histórico presupone el inicio del pensamiento del ser y la comprensión de su historia a partir de él mismo.

- c) Finalmente, con el pensamiento de Heidegger se anunciaría una nueva época, época en la que, como ha quedado dicho, el pensamiento se libera de la dualidad y abandona el terreno de la metafísica para entrar en lo que Heidegger denomina el “pensamiento tautológico”, o el “otro comienzo”, que en cierta medida es una suerte de redescubrimiento y de reiteración del inicio, esto es, de la filosofía de Parménides. “Según mi opinión, la entrada en el dominio del *Dasein*, esta entrada de la que tratamos al final de la sesión de ayer —esta *Einkehr* que hace posible la experiencia de la instancia en el claro del ser, es únicamente posible por el desvío de una vuelta al comienzo. Pero esta “vuelta” no es un “retorno a Parménides”. No se trata de volver a Parménides. Es preciso simplemente volverse *hacia* Parménides” (M. Heidegger, 1986, *SThZ*, p. 394). Este “volverse hacia Parménides” termina con la mutua exterioridad y la unilateralidad que caracteriza la relación entre pensamiento y ser en el período de la metafísica y consecuentemente con la antropomorfización y la humanización característica de la época técnica.

Lo esencial de esta nueva apertura epocal está pensado por Heidegger con la palabra “*Ereignis*”, concepto que a su manera expresa este volverse hacia el inicio y que en líneas muy generales podríamos definir así: “El *Ereignis* es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica” (M. Heidegger, 1988, *ID*, p. 89). Según esto, el nuevo pensamiento restablece el lazo de mutua copertenencia entre ser y pensamiento y, por eso, puede ser considerado como una vuelta al origen griego, un nuevo comienzo, sin que esto deba entenderse como una simple repetición. El hombre se transforma en “ser-ahí” al ser definida su esencia por su relación con el ser y, por su parte, el ser aparece como la instancia que se transpropia en la esencia del hombre para así alcanzar su manifestación propia. Hombre y ser pasan ahora a verse con su esencia transpropiada en el otro y pierden las características substancialistas (de autonomía de esencia) que les prestó la metafísica. El acontecimiento de esa mutua transpropiación es a partir de ahora la gran perspectiva abierta a la historia, perspectiva que no está necesariamente ganada (es en este sentido que es un ámbito oscilante), que sigue siendo una posibilidad y que

desde el punto de vista que hemos tomado, así como tiene que aparecer como superación de la metafísica –que por los avatares de la historia se ha cristianizado– también puede comprenderse como una superación del cristianismo.

El *Ereignis*, entre otras cosas, termina con la forma teológica de pensar, en cuanto a partir de él se hace imposible la explicación del ser del ente en la fundación operada por un ente supremo. Esto tiene directamente que ver con la interpretación heideggeriana del nihilismo y su forma particular de comprender la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche, quien a su manera presintió el carácter transitorio que tenía su época. En el plano del nuevo pensamiento, la “muerte de Dios” es identificable con la imposibilidad de pensar en una causa primera, en un demiurgo, en una entidad creadora que dé cuenta de la existencia del mundo, pensamiento que es interpretado como la forma extrema del predominio de lo entitativo que coincide con el “olvido del ser”. Pero también se hace imposible pensar en un Dios que es “persona”, pues esto sería el colmo de la antropomorfización de lo divino. El *Ereignis*, en cuanto lazo que une a hombre y ser (“ser-ahí”), presupone el redescubrimiento de la esencia del ser como irreductible a toda entidad y de la esencia del ser-ahí (hombre) como irreductible a toda sustancialidad. Sin embargo, esto no significa que queden descartados nuevos dioses que pudieran hacerse presente. Ya Hölderlin presintió la presencia de lo divino más allá de la huida de los dioses y también Nietzsche se atrevió a hablar como discípulo de un Dionisios vuelto a la vida desde el fin del Dios cristiano. Heidegger habla del “último Dios” que corresponde a la experiencia radical de la muerte del Dios cristiano y que en los *Beiträge* se nombra así: “El totalmente otro ante los que han sido, sobre todo ante el cristiano” (M. Heidegger, 1989, *BzPh*, p. 403). Esto señala la magnitud del error de quienes han intentado escuchar en las frases de Heidegger sobre el “último Dios” una significativa vuelta hacia el cristianismo o que, por otra parte, han identificado lo que Heidegger denomina “ser” con el Dios monoteísta.

El origen griego de la filosofía se muestra de este modo como la instancia irrebasable que le da continuidad a la historia occidental, la cual parece como la historia de eso que así se muestra en este proceso, el ser mismo. La historia tiene un sentido porque tiene un origen, interpretación que podría entenderse como exactamente opuesta a la interpretación cristiana de la historia, para la cual el sentido está dado por el final ya anunciado por la venida de Jesús: la salvación, la resurrección de los muertos, el juicio final, el “reino de Dios”. Así, la historia, en un sentido cristiano, puede comprenderse como una línea que va desde la creación hacia la salvación, es prospectiva; en cambio, en Heidegger la historia aparece como una dirección que parte del inicio y se mantiene en el inicio en cuanto este no es un punto de partida que posteriormente se abandone, sino un verdadero origen, que por mantenerse actuante durante todo el proceso le da a este una dirección sin final. En Heidegger hay sentido en la historia, porque es la verdad misma la que se está manifestando en ella, pero precisamente por eso, nada puede afirmarse con respecto a las formas que ella no ha adoptado, y muy poco y con mucha cautela con respecto a las que se anuncian pero aún no han tenido lugar. En la historia del ser, a diferencia de la historia de la salvación, no es el final lo que da sentido, sino la retroreferencia necesaria y constante hacia

el inicio. Por eso, el sentido es eso mismo que va apareciendo en la historia, que precisamente por este motivo es “historia del ser”.

Ahora bien, si tomamos en consideración que la idea que preside este ordenamiento epocal no solo vale para la historia del pensamiento, sino, correlativamente, para la historia del ser mismo –pues lo esencial aquí es no volver a separar lo que la comprensión metafísica de la historia separa, esto es, ser y pensamiento– podemos afirmar que dentro de este cuadro el cristianismo aparece como un fenómeno histórico secundario o exterior, en cuanto su influencia y su fuerza de expansión son explicables a partir de la verdad del platonismo, que es el hecho sustantivo en el que se manifiesta en ese momento la verdad del ser mismo. No olvidemos que “el interior de la marcha histórica de Occidente” es filosófico y no religioso, lo cual significa que la consistencia histórica del cristianismo está dada por aquello de lo cual él es una forma popular, esto es, el pensamiento de Platón. Es la “historia del ser” lo que ha intentado describir Heidegger como este proceso interior y toda la fuerza de su interpretación reside en ello. Esta es la razón por la cual en su pensamiento aparece el cristianismo como una instancia en cierto modo perturbadora y responsable de uno de los fenómenos más notables de la modernidad, el “desdiosamiento” (*Entgötterung*). Esta interpretación, como acabamos de afirmar, está en la línea de continuidad con la ya citada experiencia de Hölderlin de la “huida de los dioses” y la de Nietzsche de “la muerte de Dios”. “El “desdiosamiento” es el proceso de doble faz por el cual, de un lado, la idea general del mundo se cristianiza, en la medida en que el fundamento del mundo es puesto como infinito, como incondicionado, como absoluto, y por el otro lado el cristianismo transforma su ideal de vida en una visión de mundo (la visión cristiana del mundo) y así se acomoda a los tiempos nuevos. El “desdiosamiento” es el estado de indecisión con respecto a Dios y con respecto a los dioses. El cristianismo es el principal responsable de su advenimiento” (M. Heidegger, 1950, *HW*, p. 74).

El “desdiosamiento” coincide con el cristianismo, en cuanto este piensa a su Dios como fundamento del mundo. Esto implica dos cosas: por una parte, que la entidad, el ser ente, se extiende a toda forma de manifestación, de tal modo que la explicación de cualquier fenómeno se ve reducida a la posición de un cierto tipo de relación entre entes. Solo hay entes y relaciones entre ellos, no hay ser. Por eso es que Dios mismo se transforma en un ente. Y por otra parte, como según la dogmática cristiana Dios se ha hecho hombre, la divinidad pierde su esencia propia y se antropomorfiza. Esta dirección hacia la total humanización genera en definitiva esa “indecisión con respecto a Dios y con respecto a los Dioses”, pues la verdadera experiencia de lo divino se pierde. La recuperación de una nueva experiencia de lo divino se hace posible a partir del pensamiento del ser mismo y especialmente del “olvido del ser” en el que consiste la esencia de la época anterior. El “último Dios” surge como un presentimiento a partir de ello. Por lo tanto, tal como lo afirma el propio Heidegger, no puede imaginarse nada más alejado del cristianismo que este Dios presentido precisamente a partir de la experiencia de la muerte del Dios anterior.

Por otra parte, no debemos olvidar que por los motivos recién señalados, según la interpretación de Heidegger existe una importante y decisiva relación entre

cristianismo y modernidad. Podría decirse que el cristianismo, en cuanto expresión religiosa del platonismo, es lo que en su expansión ha llevado a la modernidad a su forma final, esto es, al antropocentrismo y a la ceguera completa en relación con el ser (nihilismo) haciendo necesaria su superación. De ahí que Heidegger relacione en sus escritos la metafísica en su forma moderna, de extremo nihilismo, con el cristianismo. El fenómeno del “desdiosamiento” que, como hemos visto, está directamente vinculado con la expansión del cristianismo, está nombrado en *La época de la imagen del mundo* como uno de los cinco principales fenómenos que definen la modernidad. Por lo tanto, la superación de la modernidad que adopta la forma de superación de la metafísica tiene que ser necesariamente también superación del cristianismo.

3

Dentro de este ordenamiento que hemos esbozado, la filosofía medieval ocupa un lugar importantísimo, pues ella corresponde a un momento crítico del pensar en el que este parece haber abandonado su vocación primera, transformándose peligrosamente su propósito. En ella se ve más claramente que en ninguna otra época de la metafísica la oposición entre filosofía y cristianismo. Entre la filosofía griega y la filosofía moderna, la filosofía medieval parece una pérdida de ruta, una distorsión, un camino desviado. Sin embargo, no debe dársele a este desvío una interpretación negativa, en el que se pongan en juego cuestiones de responsabilidad, como si fuera un camino elegido, pues toda época de la historia corresponde a una necesidad que brota de la forma de expansión del ser mismo y bajo ningún respecto puede ser atribuida a una deficiencia humana. Si hablamos de “desvío”, ello se debe a la comparación que surge de toda época posterior con respecto al inicio, que por el hecho de serlo, se transforma en un hito determinante e imposible de superar y, además, regulador de todo el proceso. Nuestro propósito es mostrar de qué manera se entiende este “desvío” y qué razones ha tenido Heidegger para considerarlo así. En realidad, para ser más precisos, deberíamos decir que en cierto sentido se trata de *dos* desvíos de naturaleza diferente: uno es el que encuentra su origen en Platón y que Heidegger ha caracterizado con la expresión “olvido del ser” y que cubre en general todas las épocas de la “filosofía”. Este es quizás el más radical y el con mayores consecuencias históricas, puesto que como ya lo hemos dicho, tiene directamente que ver con la interpretación heideggeriana del fenómeno del nihilismo denunciado por Nietzsche: “*La metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propio*” (M. Heidegger, 1961, *N*, tomo II, p. 343). Este desvío nace en el propio camino griego del pensamiento, el que sigue una ruta en la que se olvida momentáneamente eso mismo que le ha dado inicio, el ser.

El otro “desvío” sucede en el círculo de influencia del primero y es en cierto modo posibilitado por él: es el surgimiento del cristianismo, su romanización y su expansión hasta transformarse en religión directriz de toda Europa, pero, además, su transformación desde un ideal de vida (cristianismo primitivo) hasta una forma típicamente

moderna de “visión de mundo”. Esto significa que de un modo semejante a la subordinación a la filosofía establecida por Nietzsche en su pensamiento del cristianismo como un “platonismo para el pueblo”, en Heidegger lo decisivo de la influencia de esta religión en la historia occidental también se explica por su subordinación al desvío metafísico que le ha prestado su fuerza determinante. En este sentido, como ya ha quedado dicho, la historia occidental es fundamentalmente “filosófica” en cuanto la ley interna que la rige en todo momento, incluso en la época en que la filosofía como disciplina autónoma declina y hasta desaparece, tiene que ver con la expansión del inicio griego del pensamiento. Por consiguiente, si bien desde el punto de vista de la influencia inmediata que ha tenido en la historia occidental el cristianismo es un factor decisivo en ella, su potencia fundante no alcanza la del pensamiento, en cuyo inicio se establece el “testamento” (en el sentido metafórico de *testamentum*, de acuerdo inicial) entre el ser y el hombre, que es el origen mismo de la historia (*to autó*). El cristianismo es también por ello “filosófico”, como todo fenómeno histórico esencial, aunque, como ya hemos visto, esto no significa que su esencia pueda ser concordante con el carácter propio del pensamiento. “Con este despliegue del primer final del primer inicio (con la filosofía platónico-aristotélica) se ha dado la posibilidad de que entonces *ella* (esta filosofía) y en *su* forma, en adelante la filosofía griega en general dé el marco y el dominio de fundamentación para la fe judeo (Filón) – cristiana (Agustín); y en verdad, vista desde esta perspectiva, ella puede ser considerada hasta como precursora del cristianismo, o bien, en tanto “paganismo”, tenida por superada” (M. Heidegger, 1989, *BzPh*, p. 211 N°9).

A pesar de este doble desvío señalado, el uno dentro del otro, en ninguno de estos dos casos debemos comprender el movimiento resultante como una distorsión que tuviera por causa simplemente una decadencia humana bajo la forma de una pérdida de fuerza, como la entiende Nietzsche, o bajo cualquier otra forma. En realidad, puesto que la idea base de toda la interpretación heideggeriana de la historia es la historia del ser, aunque en distintos niveles de profundidad, ambos fenómenos forman parte del “suceder” del ser mismo y no pueden ser interpretados como fallas humanas, sino como destino del propio ser. Ni la metafísica ni el cristianismo pueden ser llevados al tribunal de la historia para llevar a cabo defensas o condenaciones, como lo hace Nietzsche en su famosa página final del *Anticristo* (“Ley contra el cristianismo”). Ambos fenómenos son igualmente destinales y deben ser comprendidos como formando parte necesaria del camino que ha seguido el ser mismo en su camino de manifestación. Solo comprendidos de ese modo se puede aquilatar su importancia en la historia humana, que, por lo demás, nunca es unilateralmente “humana”, puesto que en ella constantemente está en juego la verdad del ser. “La metafísica, bajo todas sus formas y en todas las etapas de su historia, es una única fatalidad, pero tal vez también la fatalidad necesaria de Occidente y la condición de su dominación extendida a toda la tierra” (M. Heidegger, 1954, *VA*, p. 89).

Pero una vez dicho esto, también tenemos que afirmar que en la filosofía de Heidegger –que en esto también puede ser comprendida como una continuidad de la filosofía de Nietzsche– el cristianismo aparece claramente pensado como una opción esencialmente contrapuesta a la filosofía (entendida en la universalidad de su trayectoria).

Y es que el cristianismo, en cuanto movimiento fundado en la fe, se mueve en un terreno que hace inútil el pensamiento, o, al menos, lo saca de sus impulsos esenciales. Si la filosofía es la dirección autónoma que toma el pensamiento para responder a la pregunta que interroga por el ser del ente, el cristianismo, en este sentido, no puede jamás ser filosófico, pues como doctrina supone haber ya respondido dicha pregunta. Esto es lo que sin ambages se afirma en el segundo tomo del libro sobre Nietzsche: “Sin embargo, parece que entretanto, con el cristianismo, se ha respondido definitivamente a la pregunta acerca de qué es el ente y eliminado así la pregunta misma, y todo esto desde un lugar que es esencialmente superior al opinar y errar contingentes del hombre” (M. Heidegger, *N*, II, p. 131). “Eliminar la pregunta misma” quiere decir en el lenguaje de Heidegger, “eliminar la filosofía”, de modo que aquí se muestra claramente de qué modo el carácter dogmático del cristianismo es una fuerza que pone la existencia misma de la filosofía en cuestión.

Pero esta oposición en ningún caso debe ser comprendida como un juego de posiciones contrarias que adoptasen los individuos creyentes frente a los individuos filósofos, como opciones personales que éstos tomaran en el camino de la vida. La oposición es en el nivel más íntimo de la historia y debe ser comprendida como enfrentamiento de fuerzas internas que siguen direcciones contradictorias de expansión. Por esto, lo decisivo aquí es comprender en qué sentido es el pensamiento y no la religión el lugar donde se juega esa unidad (*to autó*) que es el origen mismo de la historia. O, para decir las cosas más precisamente, en qué sentido la religión adquiere su poder determinante desde el pensamiento (en su relación esencial de unidad con el ser) y no desde sí misma. El pensamiento, contrariamente a las religiones de creencia, habita precisamente en ese lugar que el cristianismo abandona, en el territorio del “opinar y errar contingentes del hombre”. El pensamiento no accede, ni siquiera pretende de ningún modo hacerlo, a ese territorio superior en el que se mueve la fe. Por tanto, ambos se muestran como antitéticos, aunque para que ello se cumpla, como en toda posición de fuerzas contrarias, se hace necesario que ambos tengan algo en común: y esto es lo que efectivamente sucede, la fe cristiana pretende haber respondido ya a eso que el pensamiento busca con ahínco, constituyéndose en la esencia misma de su propósito. Esto significa que la fe entra en el terreno de la filosofía haciéndose pasar por ella. Pero la fe da por respondida la pregunta que le da su dirección esencial a la filosofía, hasta el punto de eliminarla, lo que en definitiva viene a significar que en el período que se inicia con el definitivo asentamiento del cristianismo como religión que le da su impronta al movimiento histórico del mundo occidental, la filosofía independiente consecutivamente desaparece. Esta es la razón por la cual una vez que el cristianismo se sienta en Roma como religión imperial, la filosofía se le aparecerá como una fuerza enemiga que deberá ser eliminada, propósito que se hace efectivo durante el reinado de Justiniano. Allí donde reina el cristianismo no hay cabida para la filosofía y allí donde reina la filosofía no hay cabida para el cristianismo. La filosofía, en cuanto impulso de pensamiento autónomo y que no le da cuentas a ninguna instancia que no sea ella misma, solo ha resurgido en el momento histórico marcado por el comienzo de la muerte del cristianismo (“muerte de Dios”), esto es, por la transformación de la verdad, de verdad revelada, en verdad obtenida a través del proceso autónomo de la razón que busca lo evidente para el sujeto que se descubre a

sí mismo como un punto de partida absoluto. Pero en el período en el que reina sin contestación la verdad religiosa, esto es, en la Edad Media, la filosofía propiamente tal, desaparece.

Así, filosofía y religión cristiana son dos direcciones opuestas que se toman frente a la pregunta que interroga por el ser del ente. Se supone, entonces, que detrás de ambas está la pregunta, que en el caso de la religión se da por respondida con la revelación y en el caso de la filosofía se intenta responder quedándose en el límite de lo humano. De ahí que en la filosofía tenga tanta importancia la pregunta misma de la que constantemente ella se nutre. En la religión, por el contrario, la pregunta queda abolida y en algunos casos, los más frecuentes, hasta se podría interpretar esta abolición como una singular manera de eludirla sin afrontarla, de darla por supuesto antes de que las facultades humanas lleguen a ponerse en funcionamiento para intentar responderla. En este preciso sentido, el cristianismo no es filosófico, porque es una respuesta, y la filosofía no puede ser cristiana, porque es una pregunta que debe quedarse en el ámbito de acción de su modo de ser pregunta (preguntabilidad). Pero lo interesante de esta oposición es que ella muestra que el desarrollo de la religión cristiana la ha obligado a entrar en el terreno de la filosofía (como respuesta a sus preguntas) de esta única manera impropia en que ella era capaz de hacerlo. De ahí que toda la historia de la filosofía que puede considerarse cristiana es la historia de una oposición que nunca se resuelve y que hace que ni la filosofía pueda llegar a la plenitud de su esencia en el marco de la religión, ni la religión pueda cumplir su esencia propia en el ámbito de la filosofía. Esta oposición ha sido señalada constantemente por Heidegger en su camino de pensamiento. “Una “filosofía cristiana” equivale a “hierro de madera” y es un equívoco” (M. Heidegger, 1935, *EM*, p. 9).

A pesar de esta oposición, Heidegger no invalida la posibilidad de una teología, pero para legitimarse, ésta debería mantenerse alejada de la filosofía y jamás confundirse con ella: “En verdad, existe cierta elaboración intelectual e interrogadora propia del mundo cristianamente experimentado, es decir, del mundo de la fe. Pero eso es teología. Solo épocas que ya no creen en la auténtica grandeza de la labor teológica llegan a la opinión perniciosa de que se podría lograr, o inclusive reemplazar una teología mediante la filosofía, capaz de proporcionar una supuesta renovación, que la tornaría adecuada a las necesidades contemporáneas. Para la fe originalmente cristiana, la filosofía es tontería” (M. Heidegger, 1935, *EM*, p. 9)³.

³ El estatuto de la teología en el pensamiento de Heidegger requeriría de un estudio especial que no podemos hacer aquí y que debería partir de la idea ya aludida de la importancia que tiene para este pensador el carácter no filosófico del cristianismo primitivo.

De acuerdo con lo que se ha venido afirmando, la filosofía medieval no sería una verdadera filosofía, pues en ella el pensamiento se encuentra subordinado a la fe. La *doctrina* de los *doctores* es lo que enseñan los doctores (ambas palabras latinas derivadas de *docere*, enseñar), esto es, los escolásticos que por su fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia han llegado a ser honrados con ese título honorífico. Tanto la *doctrina* como los *doctores* remiten a la confiabilidad que les presta la Iglesia, institución que resguarda la fidelidad a lo que se ha establecido como enseñanza válida y coherente con los principios de la fe. La *doctrina* es el saber ortodoxo, el cuerpo de enseñanzas que se consideran coherentes con la tradición y los *doctores* son quienes las enseñan. En la medida en que estas enseñanzas deben ser resguardadas y protegidas de posibles herejías, toda afirmación nueva que pudiera hacerse debe ser expuesta en tal forma que quede perfectamente aclarada su forma de integración al saber ortodoxo. Como el saber en lo fundamental ya ha sido alcanzado, su transmisión toma la forma escolar o escolástica. Así, la *doctrina* de los *doctores* se reúne en *sumas* donde el interesado puede encontrar la totalidad del saber, resumido en lecciones. Dado que este saber se asienta en la revelación, toda la operación adquiere un carácter teológico. “El mundo medieval y su historia están contruidos sobre esta *doctrina*. La única forma adecuada en la que puede expresarse de modo completo el conocimiento en cuanto *doctrina* es la “*summa*”, la reunión de escritos doctrinales en los que la totalidad del contenido doctrinal transmitido y las diferentes opiniones doctrinales son examinadas, empleadas o rechazadas en función de su concordancia con la doctrina eclesiástica.” (M. Heidegger, 1961, *N*, tomo II, p.132)

Esto muestra que desde un principio la asimilación de la filosofía por parte del cristianismo se hace de un modo un tanto forzado, pues se trata constantemente de someter el pensamiento a la medida de la fe. Así, aquellos filósofos cuyas enseñanzas no corresponden al espíritu del cristianismo se rechazan, en cambio los otros que sí pueden ser asimilables, se aceptan y se incluyen dentro de la doctrina. Al mismo tiempo, adquieren gran importancia los estudios formales del pensamiento, como la lógica, la retórica y todo lo que permita reforzar las argumentaciones. Como se trata de demostrar constantemente, o bien la coherencia de un pensamiento con la fe, o bien su incoherencia, la interpretación de las escrituras y de las enseñanzas de los filósofos se someten a procesos de prueba donde adquieren gran importancia la precisión de ciertos conceptos y las distintas formas de argumentación. De este modo, la escolástica hace que se transformen completamente los tipos de expresión del pensamiento filosófico, adquiriendo gran importancia los procedimientos discursivos formales, y hace además que se modifique completamente el concepto mismo de enseñanza que se aleja tanto como es posible pensarlo de la antigua *Paideia* griega⁴.

⁴ En este sentido puede ser ilustrativo comparar la idea de *Paideia* expresada en el libro VII de la *Politeia* de Platón, entendida como un movimiento de liberación individual, y el carácter de la

La fe debe responder a varias exigencias que son ajenas a la filosofía. La primera de ellas es la validez universal, en el sentido de la aceptación de sus afirmaciones por parte del colectivo de los fieles. El carácter “católico” de la doctrina cristiana significa que ella es necesariamente válida para todos los hombres y que debe ser predicada con el objeto de que los que aún no la acepten, la conozcan y la abracen. La universalidad de la filosofía es completamente diferente, pues ella jamás pretendió constituirse como una doctrina presente en las conciencias de todos los hombres y asumida por ellas. Los filósofos jamás tuvieron pretensiones apostólicas o hicieron proselitismo con sus ideas. Por el contrario, las escuelas filosóficas atenienses existieron durante siglos como comunidades de hombres retirados en sus lugares de estudio, con muy pocas relaciones con el exterior. Aún hoy día, en un mundo en que el poder de los medios de comunicación parece determinante en todos los ámbitos de la realidad, ningún filósofo serio podría pretender que sus obras fuesen inmediatamente comprendidas y juzgadas correctamente por las grandes mayorías, y es completamente absurdo pensar que la *Crítica de la razón pura* de Kant, *La Ciencia de la Lógica* de Hegel o *Ser y tiempo* de Heidegger vayan a ser libros alguna vez leídos por más de un puñado de lectores u objeto de espectaculares programas estelares de televisión. La religión, en cambio, no puede prescindir de estos medios, pues su objetivo es llegar a las conciencias de todos los hombres.

Por eso, otra de las características principales de la escolástica es la “comunidad en la verdad” (*doctrina*) que es el presupuesto básico de todas sus afirmaciones. Esto es un hecho completamente ajeno a la filosofía, que no puede poseer jamás algo común que no sea lo que simplemente se pone ante la mirada de los que se interesan en su particular forma de ver. En el caso de los diálogos platónicos, lo común es lo que se busca, el problema, la pregunta, y una afirmación que sea compartida desde el comienzo de la búsqueda es tan ajena a su propósito, que en muchos casos ni siquiera es muy importante que eso común se encuentre al final del proceso. En los diálogos aporéticos la respuesta es más bien el ahondamiento en la pregunta. En cambio, en la Edad Media se desarrollaron todo tipo de formas autoritarias de exposición y de enseñanza, en las cuales pasó a ser de suma importancia el análisis lógico de las afirmaciones. Tanto en la *lectio* como en la *questio* o en la *disputatio*, el hecho fundamental estaba en la exposición de la doctrina y en la comparación con pensamientos que se consideraban erróneos. El juego lógico entre *defendans* y *arguens* se juega en un terreno casi formal, pero cuyo único norte es asentar las verdades establecidas por la Iglesia.

“Los que tratan de este modo acerca de qué es el ente en su totalidad son “teólogos”. Su “filosofía” sólo tiene de filosofía el nombre, porque una “filosofía

enseñanza en la escolástica, donde más bien se trata de que el discípulo se someta a la *doctrina* que el maestro expone. Esta modalidad autoritaria de la enseñanza tiene aún una fuerza determinante en nuestras escuelas, universidades y, en general, en el régimen todavía imperante de administración del saber.

“cristiana” es un contrasentido aun mayor que la idea de un círculo cuadrado. El cuadrado y el círculo todavía concuerdan en que son figuras espaciales, mientras que la fe cristiana y la filosofía son abismalmente diferentes. Incluso si quisiera decirse que en ambos casos se enseña la verdad, lo que quiere decir “verdad” en cada una de ellas es totalmente diferente. El hecho de que los teólogos medievales a su manera, es decir, cambiándoles el sentido, estudiaran a Platón y a Aristóteles, es equivalente a la utilización de la metafísica de Hegel por parte de Karl Marx para su cosmovisión política. Pero bien mirado, la *doctrina cristiana* no quiere transmitir un saber sobre el ente, sobre lo que éste es, sino que su verdad es por completo una verdad de salvación. Se trata del aseguramiento de la salvación de las almas inmortales individuales. Todos los conocimientos están referidos al orden de la salvación y están al servicio del aseguramiento y la protección de la misma. Toda historia se convierte en historia de la salvación: creación, pecado original, redención, juicio final. Así también queda establecido de qué único modo (es decir, con qué único método) tiene que determinarse y transmitirse lo que es digno de saberse. A la *doctrina* le corresponde la *schola* (la instrucción); por eso los doctores de la doctrina de la fe y la salvación son “escolásticos” (M. Heidegger, 1961, *N*, tomo II; p. 132).

La interpretación escolástica de Aristóteles o Platón es interesada y, por consiguiente, distorsionada. El pensamiento se encuentra instrumentalizado en función de un propósito que él mismo no puede compartir y que menos todavía puede surgir de su seno o asumir. La verdad de salvación se contraponen en forma radical con la filosofía, cuyo propósito esencial es exclusivamente fenomenológico. La filosofía no puede prometer nada que no se presente ante la mirada de los hombres como advenimiento de algo cuyos signos se han hecho ya presentes. Por eso, de la filosofía no se puede esperar nada, su rol no tiene nada que ver con los deseos que pueda hacerse el hombre. La filosofía consiste en no subordinarse, de donde la contradicción de esencia en una “filosofía religiosa” en la que el ver humano está necesariamente subordinado a la esperanza de salvación.

“La revelación bíblica, que, según ella misma lo indica, se apoya en la inspiración divina, enseña que el ente ha sido creado por el Dios creador personal y es conservado y dirigido por él. Gracias a la verdad revelada, proclamada como absolutamente vinculante por la doctrina de la Iglesia, aquella pregunta —qué es el ente— se ha vuelto superflua” (M. Heidegger, 1961, *N*, tomo II, p. 131). Por consiguiente, lo común entre ambas es que ellas responden a un mismo problema, pero lo hacen desde territorios diferentes. La filosofía intenta responder esta pregunta manteniéndose dentro de los límites de lo humano. El pensamiento es un pensamiento desde lo finito, desde el “opinar y el errar (*Meinen und Irrren*) humanos”, no puede pretender jamás atravesar estos límites, porque ello sería abandonar su propia esencia. La fe, en cambio, responde esta misma pregunta desde una revelación directa asegurada por la “inspiración divina”, abandona por tanto el ámbito de lo humano para establecer su respuesta como un mensaje directo de Dios. Y en eso precisamente está la oposición, en que la filosofía es la palabra del hombre y la fe cristiana es la palabra de Dios. Pero la respuesta que da la religión cristiana al problema de qué sea el ente no hace otra cosa que radicalizar la idea platónica de que la explicación del ente está en otro ente supremo

capaz de dar cuenta de su existencia. “El ser del ente consiste en su ser creado por Dios (*omne ens est ens creatum*)”. Así, la idea de creación que preside la explicación del origen del mundo y del hombre en el cristianismo es, bajo la apariencia de un ropaje filosófico, una afirmación que el hombre jamás podría hacer desde sí mismo y, por tanto, una idea que destruye e inhabilita al pensamiento. El cristianismo, al transformar la respuesta platónica en doctrina de fe, toma la forma de la filosofía para dispensarse de la filosofía.

En efecto, algo como la creación solo podría ser constatado por la filosofía en caso de que el filósofo hubiera presenciado el hecho, pues no existe ninguna forma de experiencia directa que pudiera llevar al pensamiento a esta idea. Tampoco hay huellas de la creación en lo creado, de modo que no es posible remontarse desde el mundo hacia la acción creadora de Dios. Un libro como la “*Introducción del símbolo de la fe*” de Fray Luis de Granada, por ejemplo, en el que se pretende descubrir la gloria de Dios en la visión de las supuestas maravillas del orden natural, solo ha sido posible porque previamente se ha presupuesto la fe. Sin la fe jamás se podría descubrir en un hormiguero, en un panal de abejas, en la sucesión del día y de la noche o en el orden de los planetas en su girar en torno al sol, la mano de Dios o los rastros de un diseño divino en la naturaleza. Por eso, la creación es un escándalo para el pensamiento y solamente puede ser afirmada por la fe, esto es, por la confianza entregada a la palabra revelada de Dios. La revelación, además, tampoco puede ser algo que se le presente al pensamiento en su camino hacia la dilucidación de sus problemas, puesto que este, por principio la excluye. El pensamiento se asume a sí mismo desde sí mismo y excluye toda intervención que no surja de él mismo como una necesidad suya. La filosofía no puede echar mano a una ayuda distinta del pensamiento, porque ella es la vocación de quedarse dentro de los límites finitos del hombre.

De ahí que el impulso propiamente filosófico se extinga durante la Edad Media o tenga que disfrazarse para no contravenir las enseñanzas de la Iglesia. “Si el conocimiento humano quiere experimentar la verdad sobre el ente, solo le queda como único camino confiable, recoger y conservar fervientemente la doctrina de la revelación y su tradición por parte de los doctores de la Iglesia. La auténtica verdad es transmitida solo por la *doctrina* de los *doctores*. La verdad tiene el carácter esencial de “doctrina” ” (M. Heidegger, 1961, *N*, tomo II, p. 132).

Con la religión, la verdad, en cuanto “doctrina” se establece, adquiere un sentido permanente, se ubica fuera de la historia y del cambio, se hace ajena a la forma histórica y finita que caracteriza la esencia humana. Esto hace que la propia asimilación de la tradición filosófica por parte del cristianismo adquiera también este carácter y, de este modo, lo que aparece como “pensamiento cristiano” comienza a intentar erigirse en una verdad absoluta y definitiva resguardada por la institución eclesiástica. La doctrina es protegida de las herejías y se constituye en un cuerpo prácticamente inmodificable que se perpetúa a través de los siglos. Es lo que pasa con el tomismo al interior del catolicismo, pero también con la pretensión sistemática de las distintas filosofías cristianas, pretensión que alcanza su forma más elevada en la filosofía de Hegel. La forma más dramática en que se expresa esta contradicción entre religión y filosofía es, quizás, la búsqueda constante y siempre conducente a un fracaso del

imposible sistema de Schelling. Para el cristianismo, la verdad sobre el ser del ente ya ha sido alcanzada y únicamente se trata de preservarla e interpretarla correctamente. La verdad puede alzarse ante el hombre que la busca como una cosa hecha, de la cual hay que ocuparse, pero que está definida antes de que el hombre se ocupe de ella. El pensamiento, en cambio, está obligado a pensar la verdad como algo por hacer, o haciéndose, construyéndose paso a paso a medida que el hombre se interna en ella y es esta idea la que Heidegger ha intentado radicalizar con su pensamiento. Por eso, el pensamiento, así como el ser y su verdad, son para Heidegger necesariamente históricos, esto es, finitos.

5

Al interior de la época cristiana, la filosofía existe en esta doble condición de responder a exigencias que brotan de su propia esencia, pero, a la vez, a exigencias que provienen del territorio ajeno, el de la fe, que nada tiene que ver con lo filosófico. Esta duplicidad, a través de la modernidad va desequilibrándose en favor de la filosofía, hasta que ésta alcanza nuevamente su plena autonomía. Habrá que esperar hasta Nietzsche para ver aparecer de nuevo una filosofía que se desmarca de toda exigencia externa a la filosofía misma y que vuelve a asumir el orgullo, la autonomía, como carácter esencial del filósofo. Esta conciencia se expresa tempranamente en su obra y puede decirse que la preside desde un comienzo. Ya en la *III Consideración Intempestiva*, trabajo dedicado a presentar la figura del filósofo tomando como ejemplo la vida y la obra de Schopenhauer, esta idea aparece claramente formulada: “Acabamos de enumerar algunas de las condiciones que hacen al menos posible en nuestra época el nacimiento del genio filosófico a pesar de las nefastas influencias contrarias: libertad viril del carácter, conocimiento precoz de los hombres, educación que no busca la formación de un sabio, ausencia de toda estrechez patriótica, de toda obligación de ganar su pan, de obediencia al Estado —en breve, libertad y siempre libertad; ese mismo elemento maravilloso y peligroso en el seno del cual los filósofos griegos han podido crecer” (F. Nietzsche, 1954, *UB*, III, 8, p. 351). Pero de acuerdo con Heidegger es en su propio pensamiento, en “el otro comienzo”, donde se da finalmente el paso decisivo: “Como transeúntes de este tránsito tenemos que pasar a través de una meditación esencial sobre la filosofía misma, para que obtenga el comienzo desde el que, no menesterosa de apoyo alguno, nuevamente pueda ser por entero ella misma” (M. Heidegger, 1989, *BzPh*, N°89, p. 176). El pensamiento debe pensar la filosofía misma para descubrir en ella su autonomía decisiva, autonomía que no tiene que ver únicamente con la religión, que es el tema que aquí nos interesa, sino además con la ciencia. La filosofía vuelve a ser una meditación “no menesterosa de ayuda alguna”. Es de ese modo que la filosofía en el ahondamiento en su propia esencia puede “volver a ser por entero ella misma”.

Pero esto quiere decir que no existe una continuidad directa, sin distorsiones, en la historia del mundo occidental. La filosofía nacida en Grecia, que se constituye como la unidad motriz de toda la cultura antigua, sufre una suerte de distorsión debida

al cristianismo, que absorbe la filosofía desde la fe perturbando así su desarrollo autónomo⁵. Solo con el término de esta desviación a comienzos de la época moderna, la filosofía vuelve a reapropiarse lentamente de su esencia hasta adquirir su entera autonomía. Este camino va haciéndose en forma paralela al proceso de formación y desarrollo de las ciencias, que surgidas del espíritu filosófico, conservan de éste la vocación de autonomía e independencia, de modo que ya en el siglo XX encontramos dos procesos paralelos de autonomía, el de la ciencia, que ha encontrado a partir de su propio desarrollo sus propias formas de proceder, y el de la filosofía, que por su parte se ha independizado de las exigencias provenientes de la fe y de las de la propia ciencia, que gracias a sus indiscutibles logros, en un cierto momento se le ha aparecido a ella misma como un modelo (recuérdese *La filosofía como una ciencia estricta* de Husserl). En cuanto representante de esta tendencia independiente, puede observarse en esto hasta qué punto el pensamiento de Heidegger se constituye en ciertos aspectos como una total confrontación con la filosofía de su maestro, quien en la dirección exactamente contraria reitera la filosofía de Descartes (*Meditaciones cartesianas*) transformándose su pensamiento en una reafirmación de las bases mismas de la modernidad.

A pesar de ello, lo dicho no se opone a que en otro sentido también el pensamiento de Heidegger pueda verse como la continuidad con la línea de pensamiento surgida en la modernidad, en cuanto en su decurso la filosofía moderna ha afirmado su autonomía con respecto a la religión y ha dado lugar al laicismo, línea que, por su parte, también tiene sus raíces en Descartes y en las corrientes liberales de la filosofía francesa. A pesar de ello, es necesario hacer aquí una aclaración en cuanto toda laicidad se define como un acto de independencia frente al predominio de las posiciones religiosas. En este sentido, la laicidad, tal como generalmente se la entiende, no es todavía la verdadera independencia, pues su definición implica una dependencia de aquello que ella niega: el laicismo entendido de esta manera corresponde al período en que la filosofía ha buscado su especificidad en una suerte de oposición a las formas dogmáticas de la religión cristiana (siglo XVII y XVIII). La verdadera autonomía del pensamiento es en realidad completamente indiferente con respecto a las definiciones provenientes de la religión, es simplemente otro punto de partida, otro ámbito que encuentra su especificidad en sí mismo y no por relación a cualquiera otra instancia, “otro comienzo” como Heidegger no se cansa de repetir.

Las ideas de Heidegger que hemos expuesto, en su mayor parte han sido publicadas en 1961 y corresponden a escritos que datan de 1946-49. Pero ellas retoman en lo esencial lo ya expresado en el célebre curso de “*Introducción a la metafísica*” de 1935 y publicado en 1952, en el que se afirma lo siguiente: “Para algunos, por ejemplo, en la Biblia está la revelación divina y la verdad, la cual, antes de todo

⁵ Nosotros hemos llamado a esta forma autónoma de la filosofía, “filosofía filosófica”, en cuanto precisamente por haber vuelto ella a encontrar su propia esencia, abandona cualquier adjetivación que pudiera volver a inducir a nuevas distorsiones.

preguntar, ya tiene respuesta a la pregunta “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?”: el ente, cuando no es Dios mismo, ha sido creado por él. Dios mismo “es”, entendido como creador increado. Quien esté sobre la base de tal fe podrá, por cierto, imitar y cumplir con nosotros la pregunta de nuestro preguntar, pero no interrogará en sentido propio, salvo que renuncie a sí mismo en tanto creyente, con todas las consecuencias que acarrea este paso. Solo podrá actuar “como si...”. Pero, por otra parte, si aquella fe no se expusiese constantemente a la posibilidad de la incredulidad, no sería fe alguna, sino comodidad o convenio consigo mismo de atenerse en lo futuro a la doctrina como a algo admitido. En tal caso, esto no es fe, ni preguntar, sino indiferencia, y ésta puede ocuparse de todo e, inclusive, interesarse mucho, tanto en ella como en el preguntar” (M. Heidegger, 1952, *EM*, p. 8-9)

Como se ve, se reitera aquí la total incompatibilidad entre la filosofía y la fe, pero se incluye una importante precisión sobre la posibilidad de pensar desde la fe. Ésta, curiosamente, es la condición de que la fe se exponga a la incredulidad. Solo de ese modo ella puede acceder al pensamiento. Pero, extrañamente, para Heidegger la verdadera fe es precisamente la que se expone a tal posibilidad. La fe entregada a sí misma es fanatismo o comodidad, en todo caso una actitud de huida frente a lo problemático de la existencia humana. La fe que constantemente se expone a la incredulidad, esto es, la fe que asume la desesperación que incluye íntimamente su esencia, puede ser capaz de poner el pie en el terreno abrupto del pensamiento, pero ésta no es otra que la que renuncia a sí misma en cuanto creencia “asumiendo todas las consecuencias que acarrea este paso”. Esta fe angustiada es la única verdadera fe, porque ella es coherente con la incertidumbre de la esencia humana. La fe entendida como una forma fanática de afirmación no es otra cosa que la expresión de un deseo ciego, de una esperanza, pero que no asume los riesgos y la inseguridad que estos implican. Una fe como ésta es la que Heidegger ha visto en Sören Kierkegaard, el “pensador religioso”, que con su pensamiento llega hasta el borde mismo de la filosofía, aunque sin trasponerlo jamás. Ello muestra, paradójicamente, que la verdadera fe es aquella que es capaz de acercarse al terreno del pensamiento, pero esto se hace posible únicamente en la medida en que ella sea capaz de renunciar a sí misma, lo que demuestra la irreductibilidad de una a la otra.

Pero lo interesante en todo esto es que frente a la fe, que en cuanto fe solo puede unir a los creyentes que pertenecen a tal credo, la filosofía es una verdadera opción de unidad entre los hombres, porque si bien éstos jamás pueden unirse universalmente en la seguridad de la fe, sí pueden unirse en la inseguridad que está en la raíz misma del pensamiento. Solo el pensamiento puede unir verdaderamente a todos los hombres, pues solo él los lanza hacia el reconocimiento del radical desamparo de su esencia. Solo en el dolor del límite de ser hombre se unen los hombres, solo en ello pueden todos reconocer su común condición. El fondo de la condición humana es “filosófico”, no religioso, inquisitivo, no dogmático, por eso puede decirse que la filosofía es “superior” a la religión. Pero dicho esto, no debemos olvidar que ni una ni otra son opciones que se elijan, pues el hombre no es libre de tener un Dios o de no tenerlo, de poseerlo o de perderlo, como tampoco es libre de seguir o no el camino de la filosofía. En ambos casos es la vocación la que decide, la fuerza del destino individual.

Esta contraposición entre pensamiento y cristianismo se manifiesta también en el hecho de que ambas direcciones son la expresión de dos direcciones históricas fundamentales, el pensamiento teniendo su origen en la manifestación del ser como tal y de su unidad con él, y la dogmática cristiana correspondiendo a la tendencia hacia el extremo abandono del ser y la absorción de todo en la entidad, que caracterizan a la metafísica. “El abandono del ser es el máximo allí donde se esconde más decididamente. Acaece esto donde el ente se ha convertido, y tenía que convertirse, en lo más corriente y habitual. Ello acaeció primero en el cristianismo y en su dogmática, según la que el ente es explicado en su origen como *ens creatum* y, puesto que el creador es lo más cierto, todo ente resulta el efecto de esa causa máximamente entitativa. Pero la relación causa efecto es la más común, grosera y próxima, de la que se vale todo cálculo humano y pérdida en el ente para explicar algo, es decir, mover a la claridad de lo común y habitual. Aquí donde el ente tiene que ser lo más habitual es necesariamente el ser (Sein) lo realmente corriente y lo más corriente” (M. Heidegger, 1989, *BzPh*, p. 110).

Con esta afirmación vemos nuevamente que Heidegger, en lo esencial, claramente repite lo ya afirmado por Nietzsche sobre el carácter metafísico (platónico) del cristianismo. La idea de la creación, en cuanto explicación según el esquema de la causa-efecto corresponde a la “más común, grosera y próxima” de las explicaciones. Lo cual no hace más que reeditar lo que ya hemos afirmado, el cristianismo, mirado desde el pensamiento, es una forma popular y vulgar del platonismo, esto es, de la metafísica.

“Abandono del ser del ente: que el ser se ha retirado del ente y que el ente en primer lugar (cristianamente) se ha convertido en lo hecho solo por otro ente. El ente supremo como causa de todo ente asumió la esencia del ser (Sein)” (M. Heidegger, 1989, *BzPh*, p. 111). Todo esto vuelve a aclararnos que nada es más ajeno al pensamiento de Heidegger que el intento realizado por algunos intérpretes católicos de su filosofía de asimilar el ser a Dios. Diríamos que esto no solo es una mala comprensión de lo esencial, sino que una inversión completa de la dirección claramente no cristiana del pensamiento de Heidegger. Este “no” respecto del cristianismo –insistimos en ello– no debe comprenderse como una actitud personal que tome o haya tomado el pensador durante su vida frente a esta doctrina, como si la filosofía tuviese que estar “tomando posición” frente a tal o cual experiencia diferente. El “no” se refiere más bien a la idea de que en la confrontación entre pensamiento y cristianismo se juega algo fundamental para el destino de Occidente, destino que en cierto modo ya está jugado en favor de la filosofía, en cuanto ésta ha reencontrado su esencia propia en el nuevo comienzo. Si Heidegger puede hablar en sus escritos más íntimos del “nuevo Dios”, este concepto es tan ajeno al cristianismo que, como ya lo hemos visto, podría hasta decirse que es contrario, en cuanto este último Dios es el Dios avizorado en el fondo del extremo nihilismo, cuyo principal responsable es, como demuestran estas citas, el propio cristianismo.

La filosofía solo puede constituirse como vocación de un individuo, jamás puede institucionalizarse. Las formas institucionales existentes enmascaran lo esencial y denominan “filosofía” a una ocupación que solo tangencialmente tiene que ver

con ella. Heidegger entiende la filosofía como una vocación que está en pie de igualdad con la religión y con el arte, aunque no se confunde con ellas: "...la comparación de la filosofía con el arte y con la religión significa poner, de manera justificada y necesaria, sus esencias sobre un pie de igualdad. Pero igualdad no quiere decir aquí uniformidad". La vocación filosófica no es una voluntad desde la cual la filosofía se eche a andar para después dejarla atrás y transformarse en un oficio. La vocación es la esencia misma a partir de la cual la filosofía se constituye. Solo existe la filosofía de los que están llamados a realizarla: los demás, por importante que sea su labor auxiliar, hacen un trabajo de apoyo o de desarrollo a partir del pensamiento que verdaderamente ha llegado a ser creador. La filosofía es la decisión personal e irrenunciable del que es llamado a pensar. Dicha decisión tampoco debe ser modernamente comprendida como un acto voluntario y unilateral de un individuo a partir de sí mismo. Vocación significa precisamente lo contrario de esto, la respuesta a un llamado que no se explica únicamente en el marco de las decisiones personales, sino que lo desborda ampliamente buscando una unidad con aquello desde donde el llamado surge. ("El preguntar de esta pregunta está, en cuanto modo de *ser* de un ente, él mismo determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él —por el ser" (M. Heidegger, 1963, *SZ*, p. 17). Pero lo que así llama no es un Dios ni una voz que pronuncie palabras claramente descifrables, sino una necesidad de ser leal consigo mismo hasta el extremo posible y una exigencia de no salir jamás ni por ningún motivo de los límites de la extrema finitud del hombre. Por eso, en la filosofía hay quien llega solamente hasta el vestíbulo y otros que atraviesan hasta los rincones más apartados de su recinto. Se puede pensar, es cierto, rehaciendo el camino que otro ha hecho, pero a condición de que cada paso dado sea un paso hacia sí mismo.

La filosofía de Heidegger, contrariamente a como a veces se la ha presentado, no es pesimista porque no sea cristiana. Tampoco es optimista, pues un pensamiento utópico tendría que ser necesariamente metafísico. Ella se limita a constatar en el extremo de la devastación del mundo de la que ha sido testigo durante las dos guerras mundiales, que con ellas no solo se han derrumbado los edificios, las instituciones, los sistemas políticos y las diversas formas de organización social que se habían dado los hombres hasta el siglo XX, sino también la verdad en que todo esto se sostenía. La verdad de la metafísica, así como el Dios del cristianismo, ya no tienen vigencia: esto no porque nadie ejerza ya el oficio de pensar metafísicamente o porque la fe en dicho Dios se haya terminado. Por el contrario, es posible que ambas cosas nunca hayan tenido mayor cantidad de adeptos que hoy día. Lo que ocurre más bien es que estas formas de la verdad se han agotado, han mostrado sus peligros y sus limitaciones y al hacerlo han abierto una verdad nueva que Heidegger insiste en intentar mostrarnos. Esta verdad nueva, según Heidegger, consiste en que hay un "nuevo comienzo" y este consiste en ser capaces de pensar que en la historia humana se juega la verdad del ser.

"La declinación ya se ha producido. Las consecuencias de este acontecimiento son los grandes hechos de la historia mundial que han marcado este siglo. Ellos indican solamente el curso último de lo que ya ha terminado. Este fin de carrera es ordenado según la técnica de la "historia" y en el sentido de la última fase de la

metafísica. Tal puesta en orden es el último acto por el cual lo que ha terminado es instalado en la apariencia de una realidad cuya operación es irresistible, porque ella pretende ignorar un develamiento del *ser del ser*, y esto de una manera tan resuelta que todo presentimiento de este develamiento le parece superfluo” (M. Heidegger, 1954, *VA*, III, p. 71). De lo que se trata, entonces, es de llegar a poder pensar si lo que ha visto Heidegger se ha cumplido, se está cumpliendo, o bien, si otras perspectivas se han abierto en nuestro horizonte histórico. Si es *el ser del ser* lo que se ha develado al pensamiento, pareciera entonces que la historia del develamiento del ser del ente ha dado paso a una época nueva, cuyo impulso hacia nuevas transformaciones y revoluciones es tan radical que ni el más avezado futurólogo o escritor de ciencia ficción sería hoy día capaz de imaginarlo. Pero para decidir esto es necesario mirar las cosas con altura, instalarse más allá de las confrontaciones y discusiones de los interesados en imponer sus puntos de vista, más allá de los que piensan todavía que el poder de un pensamiento reside en que más o menos individuos lo sostengan, más allá de las luchas entre ideologías y creencias, y saber ubicarse allí desde donde Nietzsche pretendía observar nuestro mundo, “sobre una elevada cima, entre dos mares”, y desde donde tal vez una fe que entusiasmó a los hombres durante algunos siglos solo aparezca como un breve instante en la insondable inmensidad de la historia del ser.

Referencias bibliográficas

Obras de Heidegger

- GA* M. Heidegger (Stand: April 1984), *Gesamt Ausgabe*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- ZSD* M. Heidegger (1988), *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemayer Verlag.
- BzPh* M. Heidegger (1989), *Beiträge zur Philosophie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag.
- WdPh* M. Heidegger (1960), *Was ist das, die Philosophie?* Pfullingen: Günther Neske Verlag.
- N* M. Heidegger (1961), *Nietzsche*. Pfullingen: Günther Neske Verlag.
- PhAA* M. Heidegger (1920), *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, (GA 59).
- HHA* M. Heidegger (1984), *Hölderlins Hymne Andenken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag (GA 52).
- SZ* M. Heidegger (1963), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer Verlag.
- GdPh* M. Heidegger (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag (GA 58).
- HW* M. Heidegger, (1950), *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag.

- Sch* M. Heidegger (1971), *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Max Niemayer Verlag.
- VA* M. Heidegger (1954), *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske Verlag (GA 7).
- SThZ* M. Heidegger (1986), *Seminare: Freiburg (Heraclit; Le Thor-Zähringen (1966-1973))*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag (GA 15).
- ID* M. Heidegger (1988), *Identidad y diferencia* (edición bilingüe de Arturo Leyte. Trad. Arturo Leyte y Elena Cortés). Barcelona: Editorial Anthropos.
- EM* M. Heidegger (1952), *Einführung in die Metaphisik (Sommersemester 1935)*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag (GA 40).

Otros autores

- FEM* E. Gilson (1986), *La filosofía en la Edad Media*. Paris: Éditions Payot.
- UB* F. Nietzsche (1954), *Unzeitgemässe Betrachtungen*. "Schopenhauer als Erzieher", en Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden* (edición de Karl Schlechta). München: Karl Hanser Verlag.

Resumen / Abstract

El propósito de este trabajo es extraer las conclusiones que resultan del pensamiento de Heidegger de la historia del ser para establecer un ordenamiento en épocas de lo que comúnmente se llama "historia de la filosofía". Esto hace posible abordar el tema de la ubicación que ocupa el cristianismo dentro de este esquema, lo cual, por su parte, ayuda a comprender la confrontación entre filosofía y cristianismo que resulta de la particular interpretación de Heidegger sobre el rol que juega este movimiento religioso en la historia de Occidente y ayuda también a establecer de qué manera la superación (ir más allá) de la metafísica constituye necesariamente una superación del cristianismo.

We derive the implications of Heidegger's idea of a History of Being for an ordering of epochs in the so-called 'history of philosophy'. Thanks to this, we can place Christianity within that scheme of epochs, which in turn assists us in understanding (i) the opposition of philosophy and Christianity that results from Heidegger's interpretation of the role played by this religious movement in the history of the West, and (ii) that the overcoming of metaphysics is also necessarily an overcoming of Christianity.