

A través de la nada de la angustia a Dios, "Pastor del ser"

Con Martin Heidegger en camino hacia el Dios divino en aras del hombre humano

1. La pregunta sobre Dios y la dignidad del hombre

¿Existe Dios? El hombre nunca dejará de plantearse esta pregunta, a no ser que retrocediera volviéndose un animal ingenioso e inteligente y olvidara su ser hombre, según explica KARL RAHNER en su obra *Grundkurs des Glaubens*¹. El hombre es hombre sólo con Dios: sin la capacidad de trascender espiritualmente la realidad finita como acontece en el conocer y en el "tender a" no podría entrar en relación libre con la totalidad de la realidad. Si nosotros por ser hombres estuviéramos totalmente entrelazados con nuestro entorno de forma que no pudiéramos tomar cierta distancia respecto a todo ente y, sobre todo, respecto a nosotros mismos, entonces no nos diferenciaríamos de forma esencial de un animal. No podríamos situarnos ante nosotros mismos de una forma consciente, ni tampoco podríamos comprendernos en nuestra unicidad personal.

También la negación propia de la visión que rechaza la distinción esencial del hombre con respecto al animal, confirma una vez más la posibilidad que posee el hombre de definirse a sí mismo; lo que a su vez sólo es posible en virtud de una relación libre con la propia existencia. Mas la condición de posibilidad de esta actitud libre con respecto a uno mismo es la elevación del espíritu humano sobre su propia facticidad finita. La crítica al dinamismo transcendental del espíritu humano, que diferencia esencialmente al hombre del animal, presupone, por lo tanto, justo lo contrario y pierde por este motivo su pretensión de verdad.

1. Cf.: KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg e.o., 101978, 58. (*Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto del cristianismo*, Barcelona 41989, 69.)

* Véase ESPIRITU XLVI/116 (1997), pp. 169-181

Las bases para una sociedad humana en el próximo milenio dependen de que nos apartemos de la reducción que entiende al hombre como un animal mejor. Únicamente la libertad humana, que es base del dinamismo trascendental del espíritu, prohíbe disponer del ser humano como si fuera una planta o un animal.

Las llamadas sociedades occidentales están, por una parte, orgullosas de haber concebido y acogido en el derecho constitucional el principio de la inviolabilidad de la dignidad humana², por otra, tienden a descuidar o extinguir la fundamentación metafísica de la inviolable dignidad humana³, si bien se quiere obligar a otras sociedades no occidentales a que tengan en cuenta los Derechos Humanos, y esto se hace precisamente con un celo, que podríamos llamar misionero. Parece que haya llegado a dominar una forma de pensar escéptica y "finitista", esto es, dependiente de lo finito y unidimensional, y que sólo tolera pretensiones parciales de verdad y no deja lugar para una fundamentación racional de validez general de la transcendencia del espíritu humano. La metafísica y teología filosóficas se ven arrastradas al terreno de lo irracional y puramente subjetivo, de lo que no se deja transmitir universalmente, y abandonadas a la discreción de la popularidad postmoderna. Pero si gradualmente eliminamos del discurso teórico la fundamentación metafísica de los Derechos Humanos, o incluso conscientemente la destruimos, entonces ponemos en peligro también la casa que se apoya en este fundamento y que además pretende hacer propaganda de su orden interno a nivel mundial: la Casa Europea, una casa común.⁴

Las siguientes reflexiones referidas a MARTIN HEIDEGGER (1889-1976) apuntan a un alumbramiento de la capacidad humana para la transcendencia. Hei-

2. Cfr. *Ley Fundamental para la República Federal de Alemania* 23.05.1949, Art. 1 (1): "La dignidad humana es intangible. Respetarla y protegerla es obligación del poder público", *Declaración universal de los Derechos Humanos* por la Asamblea General de las Naciones Unidas del 10 de diciembre de 1948, Art. 1: "Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros".

3. En el preámbulo a la *Ley Fundamental* alemana se invoca el nombre propio de Dios en una ocasión: "Consciente de su responsabilidad ante Dios y ante los hombres ... ,el pueblo alemán, ... se ha otorgado la presente Ley Fundamental". Tras las experiencias de tiranía nociva para el ser humano en el Tercer Reich y de abuso del Derecho por los nacionalsocialistas, los editores se ven movidos a marcar los límites de la violencia invocando el nombre de Dios. Cfr. PETER BADURA, *Staatsrecht. Systematische Erläuterungen des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland*, München 1986, 53. Al mismo tiempo se clarifica el hecho de que la Ley Fundamental se alimenta de presupuestos que no se dejan fundamentar por el Derecho positivo. Cfr. ERNST-WOLFGANG BOKENFORDE, *Iglesia y conciencia moderna*, en: *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des Gegenwärtigen Zeitalters*, ed. por P. Kolowski, R. Spaemann y R. Löw (= CIVITAS Resultate; 10), Weinheim 1986, 103-29.

4. Cfr. las conocidas palabras de G. W. F. HEGEL en el prefacio a la primera edición de su *Lógica: Logik I* (= Werke in zwanzig Bänden 5, ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel), Frankfurt/M, 1969, 13. (G.W. F. HEGEL, *Lógica I*, trad. por Augusta y Rodolfo Mondolfo, ed. Solar S.A., Argentina 1968, 27) "Si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica ...". Cfr. sobre el peligro de una fragmentación del sentido en el pensar del hombre moderno y posmoderno, así como sobre el éxito de la convivencia en la sociedad y del diálogo a nivel mundial sobre los derechos y valores fundamentales JOHANNES PAUL II, *Fides et ratio*, n° 3, 6, 85, 89-92.

degger tematiza determinadas experiencias, como, por ejemplo, el fenómeno de la angustia, a través del cual queda al descubierto el dinamismo trascendente del espíritu humano. Por lo demás, los análisis heideggerianos del "ser-ahí" permanecen fragmentarios; deben ser prolongados considerando la meta del dinamismo trascendente: Dios. Partiendo de esta meta reflexionaremos de nuevo sobre la interpretación de las experiencias analizadas por Heidegger, así mostraremos la necesidad de modificar estas interpretaciones y ampliarlas sirviéndonos del análisis de otros.

2. La angustia y la nada

Nosotros, en cuanto hombres, somos los únicos seres vivientes sobre la tierra que establecemos una relación consciente con el tiempo. Este hecho se pone especialmente de manifiesto en que no sólo consideramos explícitamente momentos relevantes, sino que incluso los conmemoramos: el día de nuestro nacimiento, el día de la boda, un aniversario cualquiera, o por ejemplo el paso a un nuevo milenio, ante el que precisamente nos encontramos.

Sin embargo, este comportamiento consciente con respecto al tiempo no sólo predispone nuestro ánimo para la celebración. Más de uno celebra su cumpleaños con un estado de ánimo melancólico, es decir, poseído por la angustia. Siente de repente y de forma especialmente intensa eso que en sí ocurre siempre y en todas partes, pero que precisamente por este motivo suele pasar inadvertido: que el tiempo de la vida se esfuma para siempre.

Este esfumarse de nuestro tiempo vital nos ofrece la posibilidad de asomarnos a un abismo en cuyo vacío todo se hunde, se vuelve fútil. Nuestra vida se precipita en la nada. Heidegger habla de que nuestro "ser-ahí" (*Dasein*) no es otra cosa que un "estar sosteniéndose dentro de la nada"⁵.

Esta nada la experimentamos en la angustia indeterminada. Heidegger diferencia entre miedo y angustia, como ya había hecho anteriormente el filósofo y teólogo danés Sören Kierkegaard (1813-1855)⁶. El miedo teme siempre algo determinado. Yo tengo miedo de hablar español siendo alemán, temo no ser entendido o no poder entender a otros en su lengua.

En la angustia ocurre justamente lo contrario. Uno no se angustia ante algo determinado: nada concreto se dirige a mí amenazadoramente, como podría ser la fecha de un examen. En la angustia todo me abandona. Todo se vuelve fútil, indeterminado. Esta nada futiliza el ser y el tiempo. El mundo no ofrece ningún soporte más, el "ser-ahí", mi propio "ser-ahí" se me presenta como un caer en el vacío. En efecto, en el doble sentido de la palabra, "nada" es eso que

5. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, en: *Wegmarken* (= Gesamtausgabe 9), ed. por F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M 1976, 114. (*¿Qué es metafísica?*, trad. por Javier Zubiri, ed. Cruz del Sur, Santiago de Chile - Madrid 1963, 41).

6. Cfr. SÖREN KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*, Kopenhagen 1844 (= *Gesammelte Werke*, ed. por E. Hirsch y H. Gerdes), Güterloh 41995, 40. (*El concepto de la angustia*, ed. Espasa Calpe, México Buenos Aires 1952, cap. I). Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, (= Gesamtausgabe 2), op. cit., 161984, §40: 190 Anm. 1; (*El ser y el tiempo*, trad. por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México - Buenos Aires 1962, §40); id., *Was ist Metaphysik?*, en: *Wegmarken*, op. cit., 110-121. (*¿Qué es metafísica?*, op. cit., 32-56).

me produce angustia, y que no es nada concreto, sino simplemente "nada". Es la nada en su indeterminación. También la experiencia de lo extraño nos podría aclarar lo que queremos decir. En "lo extraño" experimentamos cómo el mundo, que otras veces nos era familiar, se convierte en intranquilizador, se nos sustrae.

En la angustia todo se nos vuelve intranquilizador (*unheimlich*) porque nos encontramos inseguros al estar sin hogar (*Heim*) y sin casa. Por eso evitamos la angustia y evitamos la nada que en ella se manifiesta. Nos precipitamos en la actividad; organizamos nuestro tiempo; nos acomodamos en él, lo convertimos en habitable y nos familiarizamos con él; elaboramos pronósticos para el Tercer Milenio; despojamos al tiempo de su ocultamiento en la medida en que queremos tenerlo bajo control planificándolo y superándolo con la técnica. El tiempo que "yace ante nosotros" (*vorhandene Zeit*) ha de convertirse para nosotros en tiempo del que podemos disponer, esto es, que está "a mano" (*zuhandene Zeit*).⁷ Esta cualidad de nuestro "ser-ahí" es denominada por Heidegger inautenticidad (*Uneigentlichkeit*).⁸ Ya que, auténticamente somos seres de la angustia y de la nada, seres en un mundo desenraizado y que se nos sustrae. De tal forma que lo auténticamente nuestro lo experimentamos y captamos sólo en la angustia: de cara a la nada, cuando no nos refugiamos en la organización del tiempo y en el dominio del mundo y de la vida.⁹ Nuestra *autenticidad* la experimentamos en la angustia ocasionada por un mundo fútil que se repliega, pues gracias a este repliegue del mundo somos devueltos a nosotros mismos y nos vemos aislados. Y precisamente porque somos devueltos a nosotros mismos y estamos aislados podemos comprendernos como individuos únicos, esto es, yo soy este y no aquel. Es así como podemos sustraernos a la *dictadura del se* –ese continuo "se dice, se debe", y ser nosotros mismos.¹⁰ Sin el retrotraerse del mundo, que sufrimos en la angustia, permaneceríamos siempre sustraídos a nosotros mismos, no podríamos llegar a nuestra individualidad.

Por otra parte, si nunca se nos sustrajera nuestro "ser ahí" y nunca se nos presentara como algo extraño y distinto, no podríamos relacionarnos de forma alguna con nosotros mismos, seríamos incapaces de captarnos conscientemente, y sobre todo no seríamos realmente libres. Libertad presupone siempre distancia respecto del mundo y también de nosotros mismos, justamente una especie de distanciamiento de sí mismo. Sólo de esta manera está el hombre determinado a "ser en el mundo"; sólo así está en condiciones de proyectar su mundo.¹¹

Nosotros experimentamos la independencia y libertad de este mundo cuando éste como totalidad se hunde en la nada. De la misma manera experimenta-

7. Sobre *Vorhandenheit* ("yacer ahí") y *Zuhandenheit* ("estar a mano") de la realidad finita, cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §22: 102ss (*Ser y tiempo*, §22: 117ss).

8. Cfr. id., §36: 170-173, §65: 328, §§66ss: 331-339. (*Ser y tiempo*, §36: 189-192; §65: 355s, §§66ss: 359-379).

9. Cfr. Interpretación de la técnica en Heidegger: EMIL KETTERING, *NÄHE. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987, 238-248.

10. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§25ss: 114-130 (*Ser y tiempo*, §§25ss: 129-142).

11. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, en: Wegmarken, op. cit., 171ss.

mos el tiempo como tiempo: el tiempo que se nos arrebatara –el futuro del que no podemos disponer– nos pone en relación con él mismo, con el presente. Sólo el tiempo, que se acerca y disipa a un mismo tiempo, nos posibilita una autenticidad libre al devolvernos a nosotros mismos.

Según Heidegger, la nada experimentada en la angustia juega, como consecuencia, un papel central para la percepción y comprensión de la misma realidad. Es gracias únicamente a que en la nada de la angustia se nos arrebatara y desaparece este mundo y toda la realidad, por lo que se nos abre también la realidad como tal; en su totalidad. Precisamente porque en la angustia nos distanciamos más de todo, podemos también aparecer ante todo, nos podemos presentar (*stellen*) ante todo y hacernos de todo una representación (*Vorstellung*).

Ahora bien, ¿cuál es la representación que obtenemos de la realidad cuando gracias a la nada somos trasladados ante ella en su totalidad? Heidegger expresa esto de forma casi mística: "En esa clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria "potencia" del ente como tal ente: que es ente y no nada".¹² La noche de la nada en la angustia es clara porque conduce a un entendimiento claro. La realidad es ente (*Seiendes*), la realidad es algo, la realidad no es la nada. La nada conduce al conocimiento del ser, manifiesta al ser, lo descubre, lo saca a la luz, esto es, a su verdad: $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ ¹³.

Por esto la angustia, y eso que en ella nos conduce a la nada, nos hace regresar de nuevo al ser y al tiempo. La angustia no nos hace atemporales ni nos saca del mundo, sino que más bien nos inicia en nuestra realidad, a la que Heidegger determina como un "ser en el mundo". La sustracción del mundo en la angustia proporciona la referencia libre al mundo.

Es precisamente en la noche clara de la nada de la angustia, donde la revelación originaria y la verdad del ente afronta que el ente es y no es la nada, pero también es aquí donde se descubre la limitación de este ser. Sólo debido a esta limitación del ser y del tiempo puede sustraerse todo en la angustia y puede volverse extraño e inquietante el propio "ser-ahí". El ser, el tiempo y el "ser-ahí" no resisten ante la nada, pues ni el mundo ni el "ser-ahí" son portadores de su propio fundamento. Todo carece de un fondo, por este motivo se precipita, por así decirlo, a través del propio "ser-ahí", en el abismo de la nada. La falta de fundamento del ente origina la pregunta por el porqué del ente: "¿Por qué es el ente y no más bien la nada?".¹⁴ ¿De dónde toma el ente el ser, si no se lo da a sí mismo, si, como hemos dicho, carece de fundamento y de fondo y por lo tanto está sumergido en la nada, según nos muestra la experiencia del miedo?

12. MARTIN HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, en: Wegmarken, op. cit., 113 (*¿Qué es metafísica?*, op. cit., 40).

13. Es de todos conocido que Heidegger entiende verdad en el sentido de la etimología griega de la palabra $\pi\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ - como *no-oscuridad* (*Unverborgenheit*) ($\lambda\eta\theta\omega$ / $\lambda\alpha\nu\theta\alpha\nu\omega$ - oculto, no ser notado [verborgen, unbemerkt sein], $\pi\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$, lo no oculto [Unverborgene]). Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, en: Wegmarken, ed. cit., 186.

14. MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 41976, 1 (*Introducción a la metafísica*, ed. Nova, Buenos Aires 1959, 39).

3. *El callar de Heidegger y la elocuencia del ser*

Heidegger sabe que en este lugar se impone inevitablemente la pregunta por Dios, pero no quiere introducirlo como fundamento del ente infundado, sino que prefiere "callar sobre Dios en el ámbito del pensamiento".¹⁵ Pues el pensamiento occidental ha objetivado a Dios y lo ha pensado como un ente: como el valor supremo o como *causa sui*. Pero no se puede rezar ni a un valor supremo, ni a un motivo o causa *sui*¹⁶. Heidegger decide guardar silencio en lo que se refiere al tema de Dios puesto que se ha perdido su divinidad.

Según Heidegger el olvido del ser en el pensamiento cristiano es culpable de la pérdida de la divinidad de Dios, esto es, de la objetivación de Dios. Pues por medio de la confesión de este como Creador se vuelve totalmente obsoleta la seria pregunta por el ser. La respuesta: *todo ente procede de Dios, el Ente Supremo*, acalla cualquier pregunta sobre el ser.¹⁷ La teología cristiana, junto con la metafísica a ella unida, no reflexiona expresamente sobre el ser y pasa por alto la diferencia ontológica entre el ser y el ente, favoreciendo así el olvido del ser. Debido a esto malogra la oportunidad de alcanzar una noción de la peculiaridad de Dios partiendo de la singularidad del ser frente al ente, que le permitiera hacer justicia a la divinidad de Dios. Por el contrario, se ha situado a Dios y al ente en una relación mutua de causa-efecto, comprensible para el ser humano, como si se tratara de dos objetos. Se le ha ido quitando a Dios su divinidad, al entregarlo al horizonte de visibilidad del ser humano y colocarlo como piedra final de un mundo diseñado y construido técnicamente por éste. Nietzsche entonó por esto, con razón, el *requiem aeternam Deo*: "Dios ha muerto". Dios "como realidad eficaz de todas las realidades"¹⁸ "falta".¹⁹ El olvido del ser conduce a la falta de Dios. Por consiguiente, el pensamiento cristiano metafísico ha favorecido de forma trágica el nihilismo y el ateísmo de los modernistas.

Con independencia de la postura que se adopte ante los análisis heideggerianos del pensamiento cristiano, la pregunta permanece sin respuesta: ¿Por qué es el ente y no la nada? Si el ente carece de fundamento en sí mismo, ¿de dónde recibe entonces su ser? La nada misma no parece poder llegar a ser considerada como fundamento del ente, sólo una realidad absoluta puede serlo. Naturalmente esta realidad absoluta no puede ser pensada como objeto causal situado a la misma altura que el ente.

Antes de continuar preguntándonos por la procedencia del ente podemos plantearnos la pregunta dándole la vuelta, esto es, cuestionándonos el a dónde

15. MARTIN HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 61978, 45.

16. Cfr. id., 24.

17. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., 5 (*Introducción a la metafísica*, op. cit., 45).

18. MARTIN HEIDEGGER, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, en: id., Holzwege, Frankfurt/M 61980, 249 (*La frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"*, en: *Sendas perdidas*, trad. por José Rovira Armengol, Lozada S.A., Buenos Aires 1960, 212).

19. MARTIN HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (= Gesamtausgabe 4), op. cit., 21996, 28 (*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, trad. por José María Valverde, ed. Ariel, Barcelona 1983, 48s).

del ente, y especialmente del hombre. Heidegger considera que el ser humano establece una elección auténtica con su propio "ser-ahí" en el momento en que se anticipa a la muerte, a esa nada futura.

Aunque fuera así y sólo consiguiéramos ganar distancia respecto a nuestra vida temporalmente finita en vistas a la nada y sólo desde su fin nos fuera posible el captarla y abarcarla en su totalidad, parece imponerse la necesidad de confrontar las reflexiones de Heidegger con el hecho de que la nada de la muerte destroza precisamente la totalidad de la vida.²⁰ Si el "a dónde" de nuestro "ser-ahí" fuera la mera nada anonadada, entonces volveríamos a perder la totalidad de nuestro "ser-ahí" precisamente en el momento en que creyéramos ganarlo gracias a la nada. Por lo tanto, si en la nada de la angustia no aparece ningún fundamento que proporcione sentido y apoyo a nuestro "ser-ahí", ahí precisamente, donde todo se disuelve en la nada, entonces tampoco nos es posible anticiparnos en el presente a la totalidad de nuestro "ser-ahí". Este anticipo a la totalidad de nuestro "ser-ahí" solamente resiste a la contradicción interna si se dirige a un absoluto que garantice la totalidad del "ser ahí" en vistas a la muerte. El hombre puede ser definido con Heidegger como ser para la muerte, con sentido, sólo si se le comprende al mismo tiempo como ser para la vida eterna, vida que sólo Dios puede fundamentar.²¹

Tanto en la pregunta por el "de dónde" del ente como también en la pregunta por el "a dónde" del "ser ahí" humano se llega inevitablemente a la pregunta por el fundamento del ser divino. Ni siquiera la advertencia preventiva ante una posible forma de representación de Dios unidimensional y objetivadora como fundamento del ser y del tiempo impide la pregunta misma sobre el fundamento divino. Ahora, y con razón, podemos afirmar que Heidegger tiene que plantearse esta pregunta y debería poder planteársela, ya que conoce la dificultad de pensar al Dios divino más allá de las categorías objetivadoras del pensamiento. El mismo confirma la imposibilidad de llevar a cabo esta pretensión en su *Carta sobre el humanismo* (1946) con estas palabras con tanta frecuencia citadas: "Sólo partiendo de la verdad del ser puede ser pensada la esencia del santo. Sólo desde la esencia del santo puede ser pensada la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede pensarse y decirse lo que la palabra "Dios" debe designar"²². Esta interpretación del ser parece insinuar que Heidegger conoce ahora el camino para hacer pensable a Dios a partir de la verdad del ser.

En "Ser y tiempo" (1927) Heidegger reflexiona sobre el ser partiendo del "ser-ahí" humano, lo que descubre una cierta apertura en dirección a la filosofía subjetivista de la modernidad. Heidegger, con su llamado *viraje* (1930), entiende al hombre más bien a partir del ser; como existencia (*Dasein*) y disposición a través del ser que acontece y se destina-envía (*durch das sich zuschickende, ereignende Sein*)²³. De este modo tampoco es ya la nada la que descubre al "ser-ahí" y

20. Cfr. esta reflexión crítica sobre Heidegger en WOLFHART PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 136.

21. Cfr. sobre esto EDITH STEIN, *Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben* (= Edith Steins Werke 6, ed. por L. Gelber y R. Leuven), Freiburg 1962, 110s.

22. MARTIN HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, en: Wegmarken, op. cit., 347s.

23. Sobre la interpretación del *viraje* cfr. EMIL KETTERING, *NÄHE*, 90-95.

hace al ente visible como tal. En 1943 Heidegger llama a la nada, que se experimenta en la noche clara de la angustia, también "velo del ser".²⁴ El ser es lo otro frente al ente. El ser aparece como la nada, que por otra parte no es algo.²⁵ Tanto en la *Carta sobre el humanismo* de 1946, como en la conferencia conservada de 1962 *Tiempo y Ser* Heidegger reflexiona sobre la frase "hay ser", "se da el ser" (*es gibt das Sein*).²⁶ Aquello que se da es, en la *Carta sobre el humanismo*, el ser; éste "se da" en su estar descubierto (=Verdad), dispone al hombre para el destino del ser. En *Tiempo y ser* Heidegger intenta sacar a la luz "el se" y su "dar" (de la expresión "se da").²⁷ El ser tiene lugar como un "darse" y ofrecer del ente. De acuerdo, pero ¿quién o qué es el "se" (*es*) que da (*gibt*) el ser?, o dicho de otra forma, ¿es sólo el ser o algo distinto y que a su vez se encuentra detrás?

4. *El ser - el camino hacia Dios*

Muchos filósofos de orientación cristiana (G. Siewerth, B. Welte, C. Fabro, J.B. Lotz, H.U. v. Balthasar, P. Coda e.o.) han visto en estas expresiones, al menos insinuado, que el pensamiento de Heidegger sobre el ser se mueve en la antesala de la idea de creación. Muy bien podemos afirmar con Heidegger que "el ser no es Dios ni tampoco un fundamento del mundo".²⁸ Pero ¿no se revela Dios en cada donación del ser? ¿No es Dios el que hace de la nada el "velo del ser", al regalar el ser al hombre y garantizarle la totalidad de su "ser-ahí" justamente en la muerte, que es donde se le arrebata el ente y se le deja sumergirse en el no ente?

Heidegger llama al hombre el "pastor del ser"²⁹, porque el ser se asoma en el hombre, vuelve a sí y es reconocido; el hombre es el ahí del ser, el "ser-ahí". Pero si el hombre no es el origen del ser, mucho menos lo es el mundo, si el ser no es Dios pero sostiene al ser y al ente y lanza al hombre al "ser-ahí", entonces podemos aceptar que Dios es el "se" que da el ser: "que da la vida a los muertos y llama a la existencia (al ser-ahí) a lo que no es" (Rom 4, 17). Ese Dios es el primer pastor del ser; el hombre su imagen y fiel retrato.

La angustia puede, por lo tanto, ser un camino que nos conduzca a Dios, pastor del ser, pasando por la nada, que es el velo del ser. Este Dios ha de ser naturalmente el Dios divino. Pensar negándole no le parece a Heidegger un camino sin salida, siempre y cuando se piense al ser como aquello no asequible y que dispone sobre el ente más allá del pensar.

En el siglo XIII TOMÁS DE AQUINO pensó este ser en su diferencia con el ente, esto es, como el don divino que se dirige al ente en proporción a su esencia y

24. MARTIN HEIDEGGER, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"*, en: Wegmarken, 304, 310.

25. Heidegger escribe la palabra "ser" tachada con una cruz para combatir la tendencia que entiendo al ser como un ente o como un objeto: MARTIN HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, en: Wegmarken, op. cit., 331.

26. MARTIN HEIDEGGER, *Humanismus*, en: Wegmarken, op. cit., 405s.

27. MARTIN HEIDEGGER, *Zeit und Sein*, en: id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 31988, 5.

28. MARTIN HEIDEGGER, *Humanismus*, en: Wegmarken, op. cit., 328. Cfr. JOHANNES BAPTIST LOTZ, *Martin Heidegger und Tomas von Aquin*, Pfullingen 1975, 57ss, 63-90.

29. MARTIN HEIDEGGER, *Humanismus*, en: Wegmarken, op. cit., 328. Cfr. JOHANNES BAPTIST LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfullingen 1975, 57s., 63-90.

que hace posible el pensar.³⁰ Entendió al ser como corriente de vida, que en su sencillez no existe para sí mismo, esto es, no es un ente y por lo tanto se asemeja, como no ente a la nada, pero de tal forma que es un puro donar que no se ciñe a sí mismo.³¹ El ser del ente es el acto del ser (*actus essendi*), que como paso dinámico, y no susceptible de ser fijado objetivamente, de Dios al ente, otorga la existencia a este ente.³² El ser, como dador de la realidad a todo acto del ente, es ser y no simplemente idéntico a Dios. Si Dios fuera el ser del ente, entonces sería Dios el acto de las cosas y el mundo sería en cierto modo el cuerpo de Dios.³³ El ser en cuanto ser no es en manera alguna idéntico a una esencia única o a la suma de todas las esencias, puesto que la esencia finita limita al ser general, le convierte en acto concreto de este ente concreto. De lo que se sigue que el ser trasciende al ente; es "supraesencial".³⁴ Pero como no subsiste por sí mismo, el espíritu humano no puede reconocer en él el último fundamento de la subsistencia de esencialidades finitas. El ser inválido, que sin embargo posee actualidad, debe ser elevado a un ser puro, actual y real. El ser remite a la subsistencia interminable (o realidad) de la actualidad de Dios, y esto es posible en virtud de su invalidez, esto es, de su insubsistencia, y en virtud de su sentido originario –ser real y actualidad pura universal– que se da a conocer en el ente real.³⁵ El ser es como lo otro del ente, como la nada en el sentido de la no subsistencia y como acto dador de realidad al camino que conduce a Dios.³⁶

El reproche de Heidegger no puede afectar a Tomás de Aquino puesto que éste destaca, por medio de la analogía, lo inabarcable para el espíritu humano de la realidad de Dios y su misterio. Su pensamiento metafísico ha fijado a Dios en una relación causa-efecto objetivizada y lo ha entendido como *causa*

30. Cfr. S. th. I 4, 1; 44-45; De ver. 1,1: "Illud ... quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens. ... ens sumitur ab actu essendi sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis". Cfr. HEINRICH BECK, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*, München 1965, 34-61; LEO ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive I: Das ens commune*, Salzburg e.o. 1987, 284-295.

31. "Esse significat aliquid completum et simplex, sed non substens" de pot. 1, 1. Cfr: S. th. I 45. Cfr. GUSTAV SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, en: id., *Gesammelte Werke 1: Sein und Wahrheit*, ed. por Behler y A. v. Stockhausen, Düsseldorf 1975, 673.

32. Cfr. JOSEF STALLMACH, *Der "actus essendi" bei Thomas von Aquin und das Denken der "ontologische Indifferenz"*, en: id., *Suche nach dem Einen. Gesammelte Abhandlungen zur Problemgeschichte der Metaphysik*, ed. por N. Fischer, Bonn 1982, 198-208. Cfr. GUSTAV SIEWERTH, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, en: id., *Gesammelte Werke 1: 668ss.*

33. Así GUSTAV SIEWERTH, id., 656, 667.

34. Sobre la "supraesencialidad" del ser cfr. id., 679.

35. Gustav Siewerth habla, partiendo de aquí, de una diferencia entre actualidad y subsistencia del ser, que le conduce una visión del misterio trinitario de Dios: la actualidad interminable de la única esencia divina es sólo real como una subsistencia tripersonal del Padre, del Hijo y del Espíritu. El ente subsistente, junto a la actualidad del ser supraesencial que trasciende al ente, refleja análogicamente esa diferencia dentro de lo divino (formal) del ser. Cfr. GUSTAV SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, en: *Gesammelte Werke*, op. cit., 3: 467ss.

36. Cfr. id., 665-670. También HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik 3: Im Raum der Metaphysik*, Einsiedeln 21975, 945-957.

sui.³⁷ Sólo la distinta forma de ser del *actus essendi* frente al ente impide un concepto de ser unívoco y específico. Por este motivo no puede entenderse a Dios como subespecie de un concepto de ser abstracto y unívoco diseñado por el pensamiento humano. De esto se sigue que el pensamiento nunca alcanza un criterio absoluto a partir del cual se puedan ver y relacionar Dios y lo finito.

La crítica de Heidegger a la metafísica afecta más bien a una teología y metafísica cargadas de conceptos que se agotan en el análisis de puras esencialidades y contenidos conceptuales y que definen al ser como pura aplicación arbitraria y contingente de la esencialidad en sí perfecta y determinada, pero no como acto universal que refiera a Dios. INMANUEL KANT conocía sólo una metafísica en la que el ser quedaba olvidado,³⁸ por esto niega que el ser sea un predicado, esto es, la aplicación de una cosa totalmente determinada por medio de los predicados de su esencia.³⁹ Si el ser no sale al encuentro del conocer y del pensar en el ente, es sólo una aplicación sin perfección,⁴⁰ entonces pierde el espíritu humano el fundamento ontológico de su movimiento transcendente: no llega al fundamento divino del ser. El conocimiento de Dios será imposible, del mismo modo que la metafísica y la teología como ciencia.

Heidegger no remite con claridad el ser del ente al fundamento del ser divino, por esto permanece su pensamiento en una cierta suspensión precristiana. El ser gana los rasgos de lo divino que configura al ente.⁴¹ Una equiparación implícita y fáctica del ser y de lo divino conduce de hecho a un olvido del ser, esto es, a la pérdida del Dios divino.

37. Cfr. LEO ELDERS, *Die Metaphysik des Thomas von Aquin*, op. cit., 2: 57ss., 102-106, 134, 143-146, 155, 156, 201, 204-221.

38. Cfr. MICHAEL SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologischen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jünger, K. Rahner und H.U. v. Balthasar*, (= Münchener Theologische Studien 53), St. Ottilien 1997, 87-97.

39. Cfr. INMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787) B 626 (= Werke in zehn Bände, ed. W. Weischedel, Darmstadt 1975, 4: 533). (*Crítica de la razón pura* 2, trad. por Juan B. Bergua, Clásicos Bergua, 253): "Ser no es ... un predicado real, es decir, un concepto dealgo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí". Ya Johannes Duns Scoto entiende el ser del ente como algo contingente y como una mera *positio*: LUDGER HONNEFELDER, *Sciencia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)* (= Paradeigmata 9), Hamburg 1990, 496, constata que por esto la comprensión del ser en Duns Scoto y Kant coinciden. Tanto para Kant como para Duns Scotus la esencia inteligible conceptualmente es la parte del ente científicamente interesante. Duns Scotus no desarrolla una ciencia del ser; cfr. id., 105ss. Cfr. también ROLF SCHÖNBERGER, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (= OSP 21), Berlin - New York 1986, 331ss.; MICHAEL SCHULZ, *Ontologische Bedingungen christlicher Gotteslehre bei Johannes Duns Scotus und Immanuel Kant*, en: Für euch Bischof - mit euch Christ. Festschrift für Fiedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag, ed. por M. Weitlauff y P. Neuner, St. Ottilien 1998, 675-694.

40. Sobre el problema de la falta de perfección del ser cfr. GUSTAV SIEWERTH, *Die Differenz von Sein und Seiende*, en: Gesammelte Werke, op. cit. 3, Düsseldorf 1971, 45.

41. Cfr. esta observación en HANS URS VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, op. cit., 783ss.

5. *La experiencia de la angustia, la seguridad originaria del ser y el pastoreo ejercido por el ser humano.*

EDITH STEIN, conocida de Heidegger y también miembro del círculo de estudiantes que se formó en torno a EDMUND HUSSERL, convertida a la fe católica y en 1942 víctima de la cámara de gas de Auschwitz como judía y carmelita, destaca, al considerar el análisis heideggeriano de la angustia, que la experiencia de ésta va acompañada de una segunda, todavía más originaria; se trata de la experiencia de ser como hombre.⁴² Sin duda el ser propio es limitado y en esta medida también está "sosteniéndose" (*hineingehalten*) dentro de la nada. Pero precisamente la experiencia de ser mantenido momento a momento en el ser, remite a un fundamento del ser absoluto y digno de confianza. La seguridad originaria del ser⁴³ que caracteriza al ser humano no tiene por eso que surgir de una despreocupación inauténtica y superficial y de una actitud vital indiferente. Edith Stein remite esta seguridad del ser más bien a una confianza del hombre en Dios, que es originaria y, con frecuencia, inconsciente. Se podría hablar de una fe filosófica en el poder eficiente de Dios que sostiene en el ser. Las pruebas para la existencia de Dios muestran la racionalidad de esa confianza ontológica originaria y de la fe. Estas pruebas nos garantizan también la lógica interna de la fe sobrenatural. En el análisis heideggeriano del miedo reconoce Edith Stein una descripción filosófica del hombre no redimido y caído por el pecado original.⁴⁴

Con Edith Stein hay que afirmar que el hombre individual no está sometido de forma primaria a la nada ni tampoco es lanzado al "ser-ahí" por medio de un ciego destino del ser. Más bien es cada uno lanzado a Dios: "Desde el útero fui entregado a ti, desde el vientre de mi madre tú eres mi Dios." (Sal. 22,11) De todo miedo ante el disiparse del tiempo en la nada libera la eternidad de Dios, en ella son rescatados el ser y el tiempo finitos del ser humano. La nada puede, finalmente, ser observada como idea de la razón humana que introduce en la comprensión del sentido del ser; esto es, que el ser no tiene nada que ver con la nada. Así pues, también Dios sabe de la nada en la medida que sabe que él y la nada no tienen nada que ver.⁴⁵

La referencia a la transcendencia del hombre, que se manifiesta primeramente en la seguridad del ser y de forma secundaria en la angustia, prohíbe la reducción técnico-funcional y utilitarista. Dado que el hombre traspasa la finitud pura en su tendencia hacia Dios, encontramos en él huellas y acontecimientos de lo divino. Estas huellas son la infinitud relativa de su espíritu y la necesidad de su dignidad.

42. Cfr. EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (= Edith Steins Werke 2), Freiburg e.o., 53-54. Cfr. id., *Welt und Person*, op. cit., 103-111. Sobre Edith Stein frente a Heidegger cfr. RAMIRO FLÓREZ, *Edith Stein y Martín Heidegger*, en: Tradición y actualidad en el pensamiento de Edith Stein (= XIV ciclo de pensamiento) Madrid 1998.

43. EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, op. cit., 58.

44. Cfr. EDITH STEIN, *Welt und Person*, op. cit., 99ss.

45. Cfr. GUSTAV SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik*, 574-580; EDITH STEIN, *Welt und Person*, 133ss.; MICHAEL SCHULZ, *Sein und Trinität*, 270-279.

Pero también la realidad finita no humana refleja en su ser la infinita plenitud del ser en Dios. Toda realidad es por esto imagen de la invulnerable santidad de Dios. De ahí que el mundo no sea para el hombre materia a su disposición sin más, no es mero "estar a disposición", como afirma Heidegger. Al hombre, más bien, se le ha confiado la tarea de ser el pastor del ser. Si uno se confía al soporte del "ser-ahí" y Dios salvador, entonces no es necesario refugiarse en una "angustia ante la angustia", en la actividad laboriosa del mundo, ni tampoco en el dominio técnico del mundo. Tampoco se debe despreciar al mundo ni minusvalorarlo por el hecho de que no ofrezca ningún apoyo último. En Dios se gana libertad para relacionarse con toda la realidad de la forma correcta. La fundamentación metafísico-ontológica de la relación transcendente del hombre fundamenta al mismo tiempo la relación humana de los hombres con ellos mismos y su misión de pastores frente a toda realidad finita. El futuro de Europa en el Tercer Milenio depende de forma decisiva de la aceptación interior de la consideración de que el hombre es una "esencia de la trascendencia"⁴⁶.

La interpretación del ser heideggeriano ofrece, por lo tanto, la posibilidad de pensar al Dios divino en virtud del hombre humano. En una entrevista publicada por la revista alemana *Spiegel* el 23 de septiembre de 1966 se pone a la luz que a la filosofía le compete la tarea de preparar la disposición para que el hombre esté abierto en su pensamiento a la llegada o demora de Dios. Sólo Dios libera al hombre de su inautenticidad y caída. "Sólo un Dios puede salvarnos"⁴⁷.

DR. MICHAEL SCHULZ
Universidad de Munich
 (Traducido por María A. Góngora R.)

46. KARL RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, op. cit., 42 (*Curso fundamental de la fe*, op. cit., 50).

47. Conversación en el *SPIEGEL* con Martín Heidegger el 23 de septiembre de 1966. "Sólo un Dios puede salvarnos todavía", en: *DER SPIEGEL*, 30. Jg., Nr. 23, 31. Mai 1976, 193, 209. Cfr. también sobre esto PERO BRKIC, *Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung* (= TSTP 8), Mainz 1994, 58-63.