

NÉSTOR A. CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*. Buenos Aires, Biblos, 2002, 239 pp.

Este trabajo contiene un análisis pormenorizado de la cuestión de Dios en Heidegger. Para ello, el Autor, que constantemente demuestra un notable dominio de los textos heideggerianos, establece como hilo conductor de este análisis, la génesis de las diversas perspectivas y posiciones que el filósofo alemán ha manifestado sobre el particular. La tarea no resulta ciertamente sencilla considerando la gran complejidad, no exenta de ambigüedades, de una obra que el célebre Friburgués ha desarrollado durante prácticamente cinco décadas. Por otra parte, al tratar la cuestión de Dios en Heidegger no puede evitarse su vinculación con la crítica pronunciada por el filósofo contra la metafísica tradicional, en tanto su versión de lo divino surge, en principio, como provocada por el contraste y distanciamiento respecto de la metafísica, que, ulteriormente, lo conducirá a una peculiar sintonía con el auténtico poetizar.

Así, el Autor distingue etapas en el pensar de Heidegger en torno a Dios, siendo evidente ya desde sus primeras lecciones su preocupación por lo religioso. Luego, en *Ser y Tiempo*, parecerá proceder de modo exclusivamente filosófico sin hacer mención a aquella cuestión, pero ésta volverá a emerger cuando el trayecto del pensar que ya se insinúa, lleve a Heidegger a explicitar su divergencia respecto de la metafísica tradicional a la que reprochará haberse convertido en una "onto-teo-logía", es decir, en un pensar que ha considerado no sólo la totalidad de lo real, sino a Dios mismo, como mero ente conceptualizable y como tal, objeto de dominio para el sujeto racional. En tal planteo, el ente objetivable campea en desmedro del ser como tal y este olvido del ser como diferente del ente y fuente abismal de todo cuanto es, también acarrea la ausencia de un Dios verdaderamente "divino" que nunca admite su

reducción a mero objeto. Sin embargo, esta crítica a la concepción metafísica imperante sobre Dios no resulta la última palabra pronunciada por Heidegger al respecto. Las consideraciones positivas sobre lo religioso aparecerán en sus reflexiones sobre lo dicho en el poetizar, cuyo paradigma encuentra el Friburgués en la poesía de Hölderlin (13).

Ese trayecto es el que se propone recorrer el Autor a través de los cinco medulosos capítulos que componen este estudio.

En el primero de ellos (centrado particularmente en *Vom Wesen des Grundes*, *Der Satz vom Grund* y *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*) trata sobre la crítica heideggeriana a la metafísica habida hasta el presente. Ella ha terminado identificando ese fundamento con un ente o una parte objetiva de los entes que pueden resultar conceptualizados y dominados por la razón, sin advertir que el ser como tal, único fundamento infundado, no tiene carácter entitativo, sino que, siendo su fuente, difiere de todo ente. El ser, pues, no cae, como el ente, en el ámbito de vigencia del principio de razón. El ser no es "fundamento racional", no es "razón", sino el fondo o abismo inabarcable (*Ab-Grund*) por el cual se torna posible la presencia de todo ente. Pero identificando el fundamento con algo entitativo, la metafísica ha hecho además de Dios un ente supremo, causa primera productora de todo ente. Sin embargo, esta representación metafísica de Dios, accesible al dominio del sujeto racional, nada tiene que ver con el "Dios verdaderamente divino" del hombre religioso. Así, parece que resulta preciso abandonar la concepción filosófica del Dios ente-objeto-causa suprema para poder dar lugar al Dios divino, anterior a toda representación racional objetivante.

A partir de esta crítica, el segundo capítulo se plantea el vínculo entre el ser, comprendido ahora como diferente de lo entitativo objetivable, y el "Dios divino" del hombre religioso. Al respecto, Heidegger se refiere

al ser como lo que instauro al mundo permitiendo así el manifestarse de los entes y, con ello, la posibilidad de experimentar la cercanía de lo Sagrado; en efecto, sólo la verdad del ser permite pensar propiamente la esencia de lo Sagrado, que conduce a la esencia de la Divinidad, desde la cual, a su vez, recién podría pensarse lo expresado en la palabra "Dios". Parece, pues, que Heidegger abandona la concepción metafísica del Dios ente supremo, para permitir un acercamiento a otro modo de pensar en el que Dios pudiera manifestarse más auténticamente.

Así, en el tercer capítulo, el Autor se adentra en un nuevo modo de pensar que paulatinamente va cobrando perfiles más definidos en la obra del Friburgués. Escritos como *Bauen, Wohnen, Denken*, o *Das Ding*, o *...dichterisch wohnt der Mensch*, muestran ahora un pensar que ha hallado en la poesía, sin identificarse con ella, un lenguaje alternativo. Este "pensar en pos de la poesía", que parece apartarse progresivamente de la cuestión, más cercana a la metafísica, del ser y el ente en su diferencia, descubre ahora al Cuarteto (*Geviert*) de Cielo y Tierra, Divinos y Mortales, como horizonte de despliegue de la existencia humana manifiesto en toda cosa. La "cosa" no designa ni el objeto dominable por la razón, ni el recurso disponible al poder de la técnica, sino lo familiar, lo cercano, lo entrañable que nos adviene y cabe lo cual somos, que sólo se revela ante una mirada y una palabra poéticas, como horizonte en el que se conjuga el silencioso diálogo de lo celeste y lo terreno, de nuestra mortalidad y lo divino. En esta interrelación cuaternaria son los "Divinos" los que hacen señas hacia un Dios que constantemente se manifiesta permaneciendo, sin embargo, oculto. Los Divinos son anuncios o señales de una Divinidad que, en tanto propiamente Dios, permanece siempre lejano y accesible tan sólo en los signos que deja ver en las cosas. "En estos escritos el pensamiento de Heidegger se halla íntimamente cualificado por el poe-

zar de Hölderlin" (87), instancia particularmente decisiva puesto que, a partir de aquí comienzan a perfilarse los rasgos del Dios divino tal como Heidegger lo entiende más allá de su oposición al Dios de la metafísica o de su genérica comprensión como Aquel ante el que el hombre ora, ofrece sacrificios, cae de rodillas, toca instrumentos y danza. Este Dios divino se anuncia, ha de venir, y en tal sentido, parece distanciarse igualmente de lo divino griego como del Dios cristiano, entendidos ya como los dioses "sidos". Éste, en cambio, es un Dios lejano que se acerca manifestándose en las cosas, pero permaneciendo desconocido (132). Es entonces cuando el pensar heideggeriano remite a un acontecimiento fundante que trasciende incluso el ser y se encuentra más allá de él.

A este misterioso *Ereignis* está dedicado el cuarto capítulo. "Más allá del ser' se muestra a este pensamiento -progresivamente- lo *Ereignis*, y ello acontece en un cierto nuevo lenguaje" (133) que, en ocasiones, parece entrar en paradójal contradicción con los modos de expresarse anteriores a esta etapa. El ente es por el ser, pero el ser propiamente no es: el ser se da (*Es gibt Sein*). Esta donación proviene de un acontecimiento original (*das Ereignis*) a partir del cual resultan posibles ser y pensar en su mutua copertenencia. Sin embargo, este acontecer donante es propiamente inaccesible al pensar y al lenguaje, se sustrae al pensamiento objetivante y sólo da lugar al prestar oído pensante del poetizar para conducir a lo sin nombre donde únicamente cabe la escucha silenciosa en total serenidad (*Gelassenheit*). Paradójicamente, es la época de la técnica, que ha extremado la consideración de lo real como lo puramente disponible, la que, provocando el peligro más amenazante, ha abierto el camino hacia el develamiento de esta experiencia radicalmente diferente que, por lo demás, significa la salvación respecto del dominio manipulador de la técnica.

No obstante, observa el Autor, cuando Heidegger habla de lo *Ereignis*, de este acontecer donante que aparece como "lugar de silencio" y "corazón sereno del desocultamiento", no habla de Dios. Qué relación tiene lo allí dicho con Dios y qué podría significar propiamente Dios en el marco del pensamiento heideggeriano, es el tema central del quinto y último capítulo que, dejando de lado las posibles objeciones a la concepción filosófica tradicional de Dios, intenta establecer puntos de contacto, pero también diferencias esenciales entre dos versiones del Dios "divino" (esto es, no filosófico-racional), confrontación que por la indudable "coexistencia" de ambas en nuestro horizonte -e incluso, con toda evidencia, en la propia experiencia vital y pensante de Martin Heidegger- no puede evitarse: por una parte, el Dios de la fe bíblica (en tanto Dios creador y trascendente, a la vez manifiesto y hecho efectivamente presente en un momento concreto de la historia humana) y, por otro lado, el Dios Lejano y desconocido del pensar heideggeriano, Dios hacia el que señalan las cosas en el juego cuaternario de Cielo, Tierra, Mortales y Divinos que en ellas se revela, pero totalmente inaccesible incluso al pensar poetizante, cuyo último confín se encuentra en la serena escucha que no puede avanzar más allá de lo *Ereignis* como misteriosa donación que hace posible ser-tiempo y pensar. En este sentido, el Dios heideggeriano es el "último Dios", no como término de una serie, sino como aquel en que se llega a la experiencia de un límite insuperable. No obstante, la posibilidad de vislumbrar a Dios en esta ultimidad es algo que no se ha dado desde siempre, sino que se abre recién en esta época de sofocante dominación técnica.

Ahora bien, parece evidente que ese Dios no puede ser entendido ni como un retorno de los dioses griegos, ni como el Dios de la fe judeo-cristiana (217-218). En particular con respecto a este último, señala el Autor que, si bien el encuentro de la filosofía griega con la fe bíblica promovió una metafísica que ha pensado en pos

de la fe, siempre fue claro que la teología racional resultante no agotaba el misterio divino. El Dios de la fe (Yahweh-Cristo) es un Dios que crea (no como mero hacer-productir de un ente-causa primera, sino como donación difusiva del acto de ser) y que, a la vez, salva, haciéndose Él mismo concretamente presente en la historia. Este Dios, al par Ser y Amor, sobrepasa a todas luces la estrecha concepción metafísica denunciada por Heidegger, y no se identifica con el Dios *causa sui* fijado por la filosofía moderna. Incluso se pregunta el Autor cómo sería posible comprender el donar proveniente de aquello último (llámese *Ereignis* o como sea) eludiendo una cierta continuidad “de naturaleza” entre la intimidad de lo último y su donar, que es la esencia del crear (189). El problema de la analogía entre la fuente y lo fundado, tan propio de la metafísica inspirada en la fe, se halla silenciado en Heidegger. En todo caso, tan sólo puede hablarse de una analogía en el plano de la significación, pues los Divinos “hacen señas” hacia el Dios Lejano, pero no guardan comunidad alguna con Él mismo. Son un recordatorio, son signos no efectos: en ellos se da la “palpitante ausencia” de Dios mismo, en ellos se acerca incesantemente el Lejano sin hacerse nunca presente. En cambio, “para la fe en Jesús como el Cristo, Dios y su figuración *histórica* coinciden en una misma presencia: este aquí es -se hace presente como- figura (hombre) y Dios. Ya no hay la distancia entre dos presencias -que sólo se continúan como lo que señala y lo señalado: los Divinos y Dios-: en una presencia se unen íntimamente y así ‘comunican’ Dios y figura humana.” (194).

Por eso, piensa el Autor, el Dios Lejano de Heidegger que se manifiesta en las cosas y en la intimidad de la experiencia de nuestra mortalidad, resulta ajeno a un compromiso con la historia singular y concreta porque su manifestación nunca llega a ser la presencia personal de Dios mismo. Lo Lejano y Sereno sin nombre, ante todo manifiesto a los poetas en las cosas, se halla

cerca del Dios cristiano por su carácter misterioso e inobjetivable. Pero ante el Dios presente en la vida de los cristianos, aparece "como lo indeterminado respecto de lo determinado, y así podría ser visto, por la fe cristiana, como la cualidad religiosa precristiana de nuestra época posmetafísica, postécnica y -desde la visión de Heidegger- poscristiana" (220). Y luego agrega: "Un sin nombre soberano que todo lo da y que se acerca y manifiesta en las cosas en un momento de la historia -manteniendo sin embargo su intimidad en retiro, más allá de esa manifestación- es, visto así modélicamente, como un cierto precursor del Dios cristiano -en rigor tanto del Dios del Antiguo como del Nuevo Testamento-, que la teología puede reconocer como tal" (220).

Por otra parte, es cierto que, tanto el pensador cristiano -filósofo y teólogo- como Heidegger piensan en pos de una experiencia y un lenguaje religiosos, pero mientras desde la fe bíblica no se renuncia al discurso metafísico del ser, sino en todo caso, se lo amplía y sobrepaja, desde la palabra poético-religiosa el pensamiento heideggeriano cree necesario un nuevo lenguaje y, finalmente, el silencio. Esa elección preferencial por los poemas de Hölderlin en lugar de los escritos bíblicos ha sido provocada en Heidegger por un "ateísmo metodológico", por una decidida prescindencia de la caracterización del Dios de la fe. Nada se dice al respecto; tan sólo se rechaza su elaboración metafísico-teológica. ¿Por qué Heidegger, que poseía una formación teológica cristiana, finalmente no ha abordado su crítica a la metafísica desde la palabra bíblica como parecía anunciarse en el comienzo de su trayectoria filosófica y tal como, de hecho, resulta posible hacerlo? (226). Y, sobre todo, concluye el Autor, "¿por qué declarar más originario y 'más divino' lo que se manifiesta en la poesía que lo que se manifiesta en la poesía bíblica?" (227).

Espléndidamente conducido, acaba aquí el trayecto

de este estudio doblemente meritorio: por un lado, despliega paso a paso la progresiva conformación de la óptica heideggeriana sobre aquello que hayamos de llamar Dios y, por otro, pone en evidencia la elección de criterios que el pensador Friburgués nunca se ha ocupado de justificar y que, quizás, puedan resumirse en la recusación de todo contenido de la fe como objeto de reflexión en el plano del filosofar. Por qué la poesía debería sustituir a la fe como fuente inspiradora de un pensar acerca de lo divino es algo que obedece a una decisión extrafilosófica de carácter último.

Con ello se llega probablemente al límite de la cuestión y al fin de este estudio que ha avanzado tan lejos como ha sido posible. Otras perspectivas interpretativas siempre serán factibles, pero el carácter amplísimo y ordenado del análisis abordado en este libro lo convierten en una obra de particular interés sobre el tema.

Silvana Filippi

ANA MARTA GONZÁLEZ, *En busca de la naturaleza perdida. Estudios de bioética fundamental*. Pamplona, Eunsa, 2000, 176 pp.

Esta obra de la Prof. González prolonga el desarrollo de una ininterrumpida tarea científica y académica en el área de la *filosofía práctica* que ella liga -en una inseparable relación- a la metafísica y la antropología filosófica clásicas, sin hablar, claro está, de la historia de la filosofía en su totalidad hasta nuestros días. Su meditación filosófica nos ha entregado ya valiosos trabajos que se suceden con admirable regularidad en el tiempo; así entre los últimos cabe recordar aquí: *Natu-*