

“TEOLOGÍA EN OBRAS FUNDAMENTALES DE HEIDEGGER”

JORGE VÉLEZ

Monografía para optar por el título de Magíster en Teología
Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología

DIRECTOR

ALBERTO PARRA M., S.J.

BOGOTÁ
SEPTIEMBRE 18 DE 2009

Sustentación de Jorge Vélez Teología en Obras Fundamentales de Heidegger

Del programa de Maestría Don Jorge Vélez quizás no haya recibido todo el acumulado de conocimiento sobre Martín Heidegger demostrado en su monografía. La maestría seguramente lo acercó al pensar hermenéutico, que proviene de la ontología de la comprensión del Dasein y del modo fenomenológico como camino para la exégesis del acto de vida. La Maestría quizás también le dio motivo a Don Jorge para llevar a Heidegger al terreno de la teología.

En el epígrafe de su monografía, Don Jorge Vélez refiere la sentencia que Gadamer puso en boca de Heidegger: "Soy teólogo cristiano". Si eso afirmó Heidegger de sí, sabría él por qué decirlo, pues la generalidad de los estudiosos de Heidegger se ufanan en suscribir al ateísmo confeso del maestro, su crítica sin contemplaciones a la religión y, particularmente, al catolicismo después de su clamoroso rompimiento con él, por razones de todos conocidas.

El valor que subyace a la monografía de Don Jorge es triple:

1. Citar a Heidegger en la arena teológica.
2. Mostrar los asomos, o más que asomos, de antropología teológica en Sein und Zeit, que pudiera ser, para algunos, el texto más anti-teológico. Llevar a Heidegger a sus estadios diversos a Sein und Zeit, a obras del maestro que, como anota muy bien Don Jorge, se han venido publicando en alemán y traduciendo al castellano en un orden extraño, que el mismo Heidegger dispuso para su publicación. En ese desorden es posible comenzar a establecer un orden de pensar en término relativos a la teología, desde los años en que Heidegger construyó Fenomenología de la Religión y Mística Medieval, y luego las Contribuciones a la Filosofía, hasta las Interpretaciones sobre la poesía de Hölderling. Me hubiera tomado en consideración el escrito de 1927, reconocido por Heidegger en 1970, Fenomenología y Teología.

Que análisis heideggeriano del Dasein conforme una antropología y que de esa antropología se sigan incisivos diseños de moral personal existencial, ese es el primer argumento convincente de esta monografía.

Que la crítica a la metafísica clásica haya sido, tanto en *Sein und Zeit* y los luego en los *Bairtrage*, punto de partida para desestimular de modo definitivo la ontoteología y las “pruebas” filosóficas sobre Dios, esa fue una clara intención del maestro y una oportuna memoria de esta monografía.

Y en fin, que si el Dasein no tiene un lenguaje, sino que habita mundos que son lenguaje y que el mundo del lenguaje poético acerca lo que ni ciencia ni filosofía pueden tematizar; y que la evocación poética es la forma única de acercar lo que poéticamente nombramos Dios: esa es una oportuna vía que se trabaja en esta monografía, en pleno momento de lingüistificación del ser, del pensar y del existir y en pleno momento de volver a valorar el sentido y el alcance del lenguaje sapiencial y poético para la génesis y destino de la teología

Yo felicito a Don Jorge Vélez, por su excelente trabajo y me felicito a mí mismo por la ocasión brindada de acompañar y examinar esta monografía. Valoro mucho los planos coherentes de la composición, la agudeza y claridad para captar un pensar que es por naturaleza complejo, la contribución que esta monografía puede dar a los estudios heideggerianos en línea teológica. Para eventual publicación, el trabajo tendría que ser sometido a una buena revisión de redacción y de estilo.

Quisiera, a guisa de examen, pero sobre todo de diálogo, preguntar al candidato a Magister por qué razón, dado que analizó, aunque a vuelo de pájaro, las páginas 137(fin) y 138 (comienzo) de *Ser y Tiempo*, no se elaboró en la monografía ninguna perspectiva de moral social y de ética de correlación, dado que ese es un elemento muy destacado en eso que la monografía presenta como una moral de Heidegger.

Quisiera, además que en la página 38 de la monografía, explicara cómo del análisis de un posible. Esquema moral del Dasein, pasa a inferir en *Ser y Tiempo* “un asomo a la divinidad”.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	4
CAPITULO I	
COMPOSICIÓN MORAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE SER Y TIEMPO.	
Introducción	
Preliminar a <i>Ser y Tiempo</i>	7
1.1 Moral casuística.....	8
1.1.1 Explorar en Ser y Tiempo una propuesta ética.	
1.1.2 La cura y los otros.....	10
1.2 Moral dinámica.....	15
1.2.1 Camino recto y desviaciones.	
1.2.2 El Ser sí mismo, eje de un planteamiento moral en Heidegger.....	16
1.2.3 Caminos a la vida impropia.....	18
1.2.3.1 La Cotidianidad	
1.2.3.2 La Curiosidad.....	19
1.2.3.3 La Ambigüedad.....	20
1.2.4 La caída.....	21
1.2.5 El salir de la vida impropia.....	22
1.2.6 La culpa.....	25
1.2.7 El Estado de resuelto.....	29
1.2.8 Una moral dinámica.....	30

1.3 Moral personalista.....	36
“No me ocultes tú rostro” (Salmo 29)	
1.4 Conclusiones.....	38

CAPITULO II

IMPOSIBILIDAD DE CAMINO HACIA DIOS POR LA METAFÍSICA CLÁSICA, POR LA ONTOTEOLÓGÍA Y POR LA METAFÍSICA RECIENTE

Introducción

Preeliminar en torno a <i>Los aportes a la filosofía</i>	40
2.1 Primer Comienzo.....	43
2.1.1 El movimiento y el tiempo en el inicio de la filosofía.....	45
2.1.2 Se esfuma el “Ser” en la filosofía Aristotélico-Platónica	
2.1.3 El nominalismo.....	48
2.1.4 Descartes.....	49
2.1.5 Leibniz.....	51
2.1.6 Kant y el análisis que realiza Heidegger acerca del pensamiento sobre el ser.....	55
2.1.7 Hegel.....	61
2.1.8 Nietzsche o el fin de la metafísica.....	65
2.2 El primer comienzo y la técnica como subproducto.....	66
2.3 Superación de la metafísica.....	70
2.4 Conclusiones.....	73

CAPITULO III

EL CAMINO HACIA DIOS COMO FORMA POÉTICA Y QUÉ PUEDE SABERSE DE DIOS TEOLÓGICAMENTE.

3.1	Desarrollos del Ser.....	75
3.1.1	La Poesía, Nuevo camino al pensar y a la Divinidad	
3.1.2	¿Qué podemos saber de Dios por el poetizar?	80
3.1.3	La cuaternidad.....	87
3.1.4	Construir y el Habitar.....	88
3.1.5	De Ser y Tiempo a la cuaternidad.....	90
3.1.6	La Teología de la cultura como fondo de pensamiento de la cuaternidad de Heidegger.....	92
3.1.7	La distancia.....	93
3.2	El Ser en los últimos tiempos.....	99
3.2.1	El Esenciarse del ser	
3.2.2	Los futuros y el ultimo Dios.....	103
3.2.3	Los Tiempo Venideros.....	106
3.2.4	El Viraje en el evento.....	107
3.2.5	El ultimo Dios.....	108
3.3	Conclusiones.....	112
	CONCLUSIÓN GENERAL.....	115
	BIBLIOGRAFÍA.....	117

INTRODUCCIÓN GENERAL

“Soy un Teólogo Cristiano”

(acerca de Heidegger en H.G. Gadamer 2002: 153)

La lectura con un fondo religioso de “Ser y Tiempo” de Heidegger, ofrece un gran panorama de estudio, pues aunque hace años algunos tratadistas señalaron esas posibilidades, sólo ahora se emprende tal tarea. Circunstancias varias influyeron en el poco adelanto de esos estudios. La de mayor importancia se relaciona con calificar a Heidegger como uno de los pilares del existencialismo, generalmente entendido como movimiento intelectual ateo y desesperanzador, nacido en la posguerra. Otra causa para el retraso en la lectura religiosa, debió relacionarse con la forma que por disposición póstuma, ordenó Heidegger la publicación de sus obras, y que se ha realizado lentamente, en orden extraño.

Ese retardo en la aparición de obras con plena orientación religiosa, como la “Introducción a la fenomenología de la religión” publicada en, Alemán, como parte de las obras completas, sólo en 1995 y en español en 2005, o los “Estudios sobre mística medieval” con primera edición en Alemán en 1995 y primera en español en 1997, demoraron mucho la comprensión del pensamiento Heideggeriano.

Hoy, por ejemplo, al contar con los “Estudios de mística medieval” se logra, con mayor facilidad, acceder a una lectura religiosa de “Ser y Tiempo” y

determinar el influjo recibido por Heidegger, proveniente de Agustín, respecto a una conducta, que el hombre debe asumir, y que puede calificarse de moral.

A este enfoque de lectura de “Ser y Tiempo” ayuda la distancia que toma Heidegger del existencialismo ateo. Igualmente es importante para comprender esa interpretación, la lectura de “La fenomenología de la Religión” que explica la manera de darse y estudiarse fenomenológicamente el sentir religioso.

La tardía publicación de las “Contribuciones” viene a encajar y dar luz sobre el rechazo de Heidegger para seguir la vía, de acercarse a Dios, señalada por la metafísica.

El nuevo comienzo que asume nuestro pensador, en las “Contribuciones”, es el de la profunda inquietud que lo lleva a subsanar el olvido del ser y de la mano, de esos afanes, explorar las nuevas posibilidades para aproximarse a Dios. Las “Contribuciones” son un propósito muy vasto de pensamiento, de aquí que se acuda a otras obras de Heidegger escritas con posterioridad a *Los aportes*, pero que aclaran o desarrollan temas de esta gran obra. Primordialmente nos referimos a las relacionadas con la poesía y el sentimiento, en la estructuración del sujeto, y en la contemplación de Dios en la existencia.

Desde casi los inicios de la teología se ha presentado un dialogo, una mutua influencia entre filosofía y teología. Muchos de los grandes teólogos usaron, al formular sus racionalidades teológicas, las herramientas que las distintas corrientes filosóficas les ofrecían.

Uno de los grandes filósofos del siglo XX, es Martín Heidegger. De hecho importantes teólogos tomaron contribuciones de la obra de ese gran pensador en la elaboración de sus aportes. Pero aún resulta relevante encontrar una línea conductora del pensamiento teológico que, en lo posible recorre paralelamente las obras con algún sentido religioso de Heidegger; primordialmente explicando si

puede unir esa línea de pensamiento las dos obras que fueron cruciales en la trayectoria del pensador: Ser y Tiempo y Los Aportes a la filosofía.

Dos trabajos que durante décadas permanecieron inéditas y que vieron la luz pública, en alemán en 1995, “Estudios sobre mística medieval” e “Inducción a la fenomenología”.

Podrán aclarar relaciones de pensamiento entre Heidegger y dos gigantes de la reflexión cristiana: San Pablo y San Agustín. Es posible que permitan claves para leer y entender teológicamente las obras que fueron consideradas preponderantes del pensador de la existencia.

Si quisiéramos resumir los propósitos de este trabajo diríamos que se pretende afianzar la idea de Heidegger como un pensador con mucha inquietud por la reflexión religiosa, mucho mas inclinado en fundamentar la vida del hombre en la esperanza en Dios que en mostrar a los humanos como enfrentados a una vida absurda sin horizontes, como fue la leyenda oscura que cubrió al existencialismo.

Igualmente queremos investigar si es cierta la opinión generalizada de carecer la obra de Heidegger de una expresión ética. Casi todos los grandes filósofos se ocuparon del comportamiento ético, por eso pretendemos encontrar manifestaciones de esa inquietud, sobre todo en “Ser y Tiempo”.

Esperamos determinar las relaciones de Dios y el ser en Los Aportes a la filosofía.

CAPITULO I

COMPOSICIÓN MORAL DESDE LA ANTROPOLOGÍA DE SER Y TIEMPO

INTRODUCCIÓN

PRELIMINAR A *SER Y TIEMPO*

Pocos libros ejercieron tanta influencia en las formas culturales del siglo XX. En desarrollo de interpretaciones de la filosofía de ese escrito se formó, sobre todo después de la segunda guerra, el movimiento existencialista con pensadores tan importantes como Sartre, Jaspers, Marcel. Tal vez en la literatura de ese tiempo, teatro y novela, primordialmente, el influjo definió las características dominantes. No podemos olvidar los “caminos de la razón” de Sartre ni es fácil desconocer el dominio alcanzado por autores como Camus.

La lectura inicial de “Ser y Tiempo” indicó para muchos, que la existencia del hombre está enfrentada a la orfandad de cualquiera manifestación divina, afrontando la angustia, el absurdo y la muerte sin horizonte.

El sombrío panorama de la posguerra encontró en lo aparente de “Ser y Tiempo” la mejor expresión de sus tribulaciones. Con el paso del tiempo, y mediante una apreciación de tanta producción intelectual, se ha venido abriendo la posibilidad de nuevas lecturas de “Ser y Tiempo”. Debe destacarse cómo el pensamiento de Heidegger, a pesar de una presentación inicial tan sombría frente al fenómeno religioso, cautivó, desde muy temprano, Teólogos tan importantes

como Bultmann, Rahner, Von Balthasar, tal vez despertando la intuición de éstos acerca de la presencia en la obra de Heidegger subyace una gran cantera de pensamiento que conduce, por la fe, a nuevos horizontes para ensayar originales acercamientos a la divinidad. Define Mariano Álvarez, esta situación: “Los grandes filosofías - la de Heidegger lo es sin duda alguna - se caracterizan entre otras cosas porque hablan una y otra vez de nuevo, porque siempre tienen, algo que decir o, dicho de otra forma, porque a través de ellos habla la verdad misma. (Álvarez, 2004: 315)

1.1 MORAL CASUÍSTICA

1.1.1 Explorar en ser y tiempo una propuesta ética.

Heidegger describe el ser del hombre como cura o cuidado. En esa estructura, en primer lugar, se define la forma en que el “ser-ahí” afronta el manejo de las cosas que lo rodean, afirmando que se ocupa de ellos siempre como (Besorgen) ocuparse de algo... “Ocuparse de algo “se usa en la, presente investigación como termino ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar en el mundo”. (Heidegger, 2003: 83).

Es una manera determinada de relacionarse con los entes que rodean al hombre. Una conducta concreta, no indeterminada en la cual al hombre se le pide un esfuerzo para usar los útiles para lo que sirven, con un cierto grado de diligencia de tal manera que den el fin propuesto. Más que una técnica, que sería el cómo hacer las cosas, seguramente Heidegger se inspira en un enfoque ético de Aristóteles expresado en la *Ética a Nicomaco*.

Dice Aristóteles: “Establezcamos, pues, que son cinco los modos - y esto vale tanto para la afirmación como para la negación - por los cuales el alma tiene una toma en custodia el ente en cuanto desvelado: el proceder técnico productivo (TECNÉ), la determinación que observa, discute y demuestra (Episteme), la

circunspección propia de la solicitud (Frónesis), la comprensión propiamente intuitiva (Sofía), el intelegir puro (Nous) (Ética a Nicómaco 1139b 15-18)

Al hablar de cuidado o cura, y concretamente sobre la relación con los entes a la mano que denomina ocupación,

“Heidegger debe tener en mente el contenido de Frónesis. En principio Frónesis es prudencia y tiene un carácter marcadamente ético. Dice Heidegger: “La Frónesis custodia en su ser mas propio el hacia- que (su horizonte) en que se despliega el trato que la vida humana mantiene consigo misma, así como el modo de llevar a la práctica este trato”. (Heidegger, 2002: 68).

Distinguiendo la praxis de la frónesis dice Heidegger que la praxis es también un “trato que simplemente actúa, el trato que no responde al modo de la producción, sino que única y exclusivamente obedece al criterio de la acción. (Heidegger, 2002: 68). Un trato conlleva dos partes y cada parte tiene su identidad y su juego respectivo, si no hay igualdad el trato requiere reglas especiales que guarden a la parte más débil. Eso es lo que Heidegger quiere cuando exige que se proceda con los entes con cuidado. La frónesis es prescriptiva, presenta el ente bajo los rasgos de aquello de lo que es menester ocuparse, considera y mantiene cada determinación del instante desde las siguientes perspectivas: el cómo, el para-qué, el en-qué, medida y el por-qué.

El sentido ético de una conducta frente a las cosas del mundo, puede traslucirse de la forma de tratar, las cosas del sin cuidado, es decir un desvío de una conducta ideal. Dice así Heidegger:

“En virtud de una tendencia originaria de la actividad de la vida fáctica, el trato cuidadoso no solo dispone de la posibilidad de renunciar al cuidado estrictamente ejecutivo, sino que es propenso a comportarse de esta manera. Cuando el trato propio del cuidado se comporta así, se

transforma en un puro mirar en derredor, carente de orientación y sin ningún propósito ejecutivo”. (Heidegger, 2002: 36)

Otra forma de alejamiento del cuidado la describe Heidegger así; “En la actividad del cuidado se manifiesta una inclinación hacia el mundo que se plasma en una propensión a quedar absorbido por él, a dejarse arrastrar por él” (Heidegger, 2002: 38)

1.1.2. La cura y los otros

La otra forma del ser es la relacionada con los otros. La cura, el cuidado, se desdobra en “procura” (Fürsorge). Es una conducta de especial solicitud con los otros. El “quien” es el “Yo mismo”, en cada caso, el ser, es el mío. La unidad en los despliegues del ser es el sujeto que tiene el carácter del si mismo.

Pero como la esencia del “ser-ahí” se funda en su existencia, el “Yo”, como entidad para definirme, es muy rígido. Lo explica Heidegger:

“El “Yo” solo debe comprenderse en el sentido de un provisional índice formal de algo que quizá se desemboce como su “contrario” dentro del orden de fenómenos relativos al ser en el caso, sin que el “no –yo” quiera decir en manera alguna otro tanto que un ente por esencia privado del “ser-yo” sino que miente una determinada forma del “yo” mismo por ejemplo la pérdida del sí “mismo (Heidegger, 1962 :132)

La cuestión del “quien” no tiene mas que una respuesta y es la verificación fenoménica de una determinada forma del “Ser ahí”.” La respuesta al “quien” del “ser-ahí” resulta del análisis de aquella forma de ser en que inmediata y regularmente se mantiene el “ser-ahí”.

En el mundo del “ser-ahí” se da libertad a entes que no solo son distintos a los útiles y cosas, pues que como otros “ser-ahí” son ellos mismos, siendo en el

mundo. “Ser en el mundo” es el mundo en cada caso ya siempre aquel que comparto con otros.

“En virtud de este estar-en-el mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con otros. El mundo del Dasein es un mundo en común (Mitwelt). El estar en es un coestar con los otros. El ser-en-si intramundano de estos es la coexistencia (Mitdasein) (Heidegger, 2003: 144)

Los otros hacen frente destacándose del mundo en que se mantiene esencialmente el “ser-ahí” que “ve entorno”. Curándose de”. (Ser y Tiempo Gaos P 136). Los otros llaman la atención del “ser-ahí” en una forma especial, concentrando la atención.

“Ser-ahí Con”, es definido por Heidegger: aquel sobre la base del cual, son puestos en libertad dentro del mundo los otros que también son. Este “ser-ahí-con” de los otros sólo es abierto dentro del mundo para un “ser-ahí” y por ende también para lo que “son ahí con”, porque el “ser-ahí” es esencialmente en si mismo “ser-con” (Heidegger, 1962: 136)

El “ser con” y la facticidad del “ser uno con otro” no se fundan, por ende, en un “ser juntos ante los ojos” varios sujetos” (Heidegger, 1962: 137)

“El “ser con” es una determinación del peculiar “ser ahí” del caso; el “ser ahí con” caracteriza al “ser ahí” de otros en tanto que este es puesto en libertad, para un “ser con” por obra del mundo de este. El peculiar “ser ahí” solo es en tanto tiene la esencial estructura del “ser con” como “ser ahí con” que nace frente para otros” (Heidegger, 1962:137).

La manera de ser con los otros no es el escueto cuidado como se atiende a los entes que son cosas, por cuanto aquellos no son útiles; al contrario su ser es el del “ser-ahí”. A estos no se les cuida sino que se “procura por ellos” (Fürsorge).

El “procurar por”, en la vida real se mueve entre dos extremos. Uno en el que se va al extremo de tratar al otro como un incapaz de asumir su propia vida o sus propios asuntos asumiendo casi una curaduría, interviniendo en su ser, “poniéndose en su lugar, sustituyéndolo a él, en el “curarse de” “El otro resulta echado de su lugar, pasa a segundo término, para recibir posteriormente aquellos de que se curó como algo acabado y puesto a su disposición, o para quedar descargado totalmente de ello (Heidegger, 1962:138)

Se crea en esa forma una dependencia, una relación de dominante y dominado. El otro extremo se refiere a un anticiparse al otro, en su “poder ser” existencial, no haciéndolo a un lado, si no ayudándole a que lo asuma. Es un complemento al otro. Por eso está en la antesala de un sentimiento amoroso. “Por el contrario, el compromiso en común con una única causa se decide desde la existencia (Dasein) expresamente asumida. Sólo esta auténtica solidaridad hace posible un tal sentido de las cosas, que deja al otro en libertad para ser el mismo” (Heidegger, 2003 a: 147).

Los dos extremos el sustitutivo-dominante y el anticipativo liberador, abren el abanico de las formas del convivir cotidiano. “Si el al ocuparse, como modo de descubrimiento de lo a la mano, le es propia la circunspección, de igual manera la solicitud está regida por el respeto (Rücksicht) y la indulgencia (Nachsocht) “La apertura – implicada en el coestar de la coexistencia de otros, significa: en la comprensión de ser del Dasein ya está dada, puesto que su ser es Coestar, la comprensión de otros”. (Heidegger, 2003: 148). Se trata no de un dato del conocimiento sino de “un modo de ser originario y existencial”.

No siempre están tendidos los puentes. Generalmente hay indiferencia, ocultamiento y simulación que requiere sanear el camino que acerque y clarifique lo que distancia.

Heidegger acude, no sin provocar discusión, al concepto de empatía “como lo que “inicial” y originariamente posibilita y constituye a relación con los otros”. “Debería - agrega Heidegger - , en cierto modo por primera vez, tender ontológicamente el puente desde el propio sujeto, dado primeramente solo, hacia

el otro sujeto, que empezaría por estar enteramente cerrado” (Rivera P 149) “En el estar con otros y vuelto hacia atrás hay según esto, una relación de ser de Dasein a Dasein” (Heidegger, 2003: 149).

Esta relación de ser enfocada a los otros es una proyección “a otro” del propio ser para consigo mismo. Lo lejos que vaya esa relación, en tal forma, dependerá de la profundidad que alcance el conocimiento de sí mismo. O en otros términos que sea-el-sujeto-transparente para si mismo y tenga franqueza con los otros.

Volviendo a la empatía dice Heidegger: “no es la “empatía” la que constituye el coestar, sino que ella es posible tan sólo sobre la base de éste y se toma ineludible por el predominio de los modos deficientes del coestar (Heidegger, 2003: 149)

El ser del Dasein se podría presentar de muchas o maneras que frecuentemente “falsean y deforman el convivir y el correspondiente conocimiento mutuo debilitando la “comprensión y desviando” la atención hacia sucedáneos. Se presentan actuaciones desviadas de las conductas ideales señaladas por Heidegger, en las relaciones entre los hombres. Esas estructuras del ser, ideales, no son tan fuertes como para que siempre sean observadas.

No es necesario que el hombre actué dentro que los modos de ser señalados como “cura” o “cuidado”. El comportamiento humano sufre modificaciones al caer en la cotidianidad y dejarse encasillar en el “uno”. Ya no procederá a solicitud frente a los otros, habrá abandonado el cuidado de “si mismo” y probablemente tratará con descuido a los entes que lo rodean.

Miremos otras conductas que presentan dualidades, por ejemplo la que ocurre entre son ahí con” y el “ser con”. Este ultimo parece ser el ideal por cuanto el “son ahí” con” implica indiferencia y extrañeza. Representa un modo de ser que va en contravía de una sana organización social.

El “ser sólo” es una forma deficiente del “ser con”. Su posibilidad es la prueba de la realidad del último. El “ser uno para otro”, “uno contra otro”, “uno sin otro”, el pasar “del largo el uno con otro”, el “no importarle nada “uno a otro” son modos

posibles del “procurar por”, son todas ellas conductas que no favorecen el orden social, ni facilitan y procuran un buen desempeño comunitario. Claramente tienen que constituir conductas que van contra la ética. (Heidegger, 1962: 137-138)

Otra forma de proceder el “ser uno con otro”, es una forma de existir el “ser –ahí” que con lleva conductas no aceptables es una recta convivencia y que claramente tienen una significación ética, puesto que se señalan dos vías, una aconsejable y una no afortunada. Oigamos lo que dice Heidegger:

“El ser uno con otro” que surge del hacer lo mismo, no sólo se mantiene por lo regular dentro de límites superficiales, sino que tiene lugar en los modos de la “distanciar” y “la reserva”.

El “ser uno con otro” de aquellos que se ocupan en la misma cosa solo se alimenta frecuentemente de desconfianza. A la inversa, el común entregarse a la misma causa emana del “ser ahí” realmente “empuñado” en cada caso. Solo esta verdadera unión hace posible la justa objetividad que deja al otro en plena libertad para consigo mismo” (Heidegger, 1962:139)

Como si fuera poco en el señalamiento de conductas no propicias a la vida en comunidad, Heidegger da caminos para corregir conductas contra sociales adoptadas por el “ser-ahí”

“Ha menester el inmediato y esencial conocerse de un aprender a conocerse. Y puesto que, por encima, el conocerse se pierde en los modos del “ser reservado, la simulación y la hipocresía, ha menester el “ser uno con otro” de caminos especiales para acercarse a los otros o “penetrar en ellos”. (Heidegger, 1962: 140) Se refiere a la empatía antes comentada.

Debemos nombrar otra conducta que no aparece como la mejor en la realidad social. La señala Heidegger así: “ahora bien, en esta distanciamiento inherente al “ser con” entra esto: en cuanto cotidiano “ser uno con otro” está el “ser

ahí” bajo el señorío de los otros. No es el mismo, los otros le han arrebatado el ser” (Heidegger, 1962: 143). Esta realidad es la de estar enajenando a otros estando, en tal forma, restringidas las posibilidades del sujeto para su personal realización.

Otro principio que ha dado pauta para hablarse de un contenido ético en “ser y tiempo” es el de tomar la muerte en una forma determinada de ser, en una forma propia.

“El <ser ahí> está constituido por el estado de abierto, esto es por un comprender encontrándose. Un “ser relativamente a la muerte” propio no puede esquivarse ante la posibilidad más peculiar, irreferente, encubriéndola en esta fuga e interpretándola torcidamente o al alcance de la “comprensividad del uno.

1.2 MORAL DINÁMICA

1.2.1 Camino recto y desviaciones

Creemos ver que en la elaboración de “Ser y Tiempo” hay una inspiración que va mas allá de un criterio ético de normas que serian ideales en la conducta de los hombres, hay además una “realidad dinámica y tensional hacia el futuro, ” que indica una vía para el mejoramiento del hombre.

A pesar de los frecuentes rechazos de Heidegger al pensamiento tomista, debemos reconocer que en este es manifiesto el sentido de lucha del hombre por superarse, por encontrar un buen camino en un mundo que lo tienta permanentemente al mal. Afirma Marciano Vidal en su Nueva Moral fundamental:

“La comprensión de la persona como realidad tendente hacia el futuro no debe quedar reducida a la consideración de la importancia del fin último en la moral Tomasiense. Descubre, más bien, un trazo decisivo tanto de la antropología teológica como de la moral de Santo Tomas: el

sentido de dinamicidad. La moralidad reside en la continua tensión del hombre hacia el futuro escatológico, en concreto hacia Dios” (Vidal, 2000: 220)

Vamos a revisar todo un camino que señala Heidegger en el cual se muestra una conducta ideal y la forma como se pierde ese ideal central de comportamiento, al estar en el mundo y la vida cotidiana, llegando en el “uno” a perder nuestra donación mas intima de la libertad. Lo más curioso resulta al descubrir como este hombre desorientado, siente angustia. Posteriormente existe una manifestación de conciencia que nos coloca en la encrucijada de sentirnos culpables, recortados, portadores de un “no”.

De esta crisis salimos con una determinación que podrá llevarnos a un claro objetivo de superación, denominado por el filósofo, “estado de resuelto”. En esta forma nos reencontramos. En la revisión de los textos se irán señalando los influjos teológicos que sobresalen en la construcción Heideggeriana.

1.2.2. El ser si mismo, eje de un planteamiento moral en Heidegger

En el número 9 del “Ser y Tiempo”, Heidegger nos recuerda que “El ente cuyo análisis constituye nuestra tareas lo somos cada vez nosotros mismos. El ser de este ente es cada vez el mío. En el ser este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser”. (Heidegger, 2003: 67)

El hombre es un ente a quien va en juego permanente la vida por la acción de su ser. Ese ser nos afianza en nuestra entidad, en nosotros mismos o nos deshace y envuelve con otros comprometiendo gran parte de lo que somos como entes.

El “ser-Ahí” está en todo momento lanzado a la acción, y por lo tanto es un centro donde se consideran a todo momento las posibilidades, por lo tanto soy un

proyecto y no algo terminando y definible a cabalidad. El “ser-ahí”, con estas posibilidades logra escoger caminos en que puede como dice Heidegger; “Escogerse, ganarse a sí mismo, pero también puede perderse, es decir no ganarse jamás o solo ganarse aparentemente.

Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en qué por su ausencia, puede ser propio, es decir, en la medida en que es suyo” (Heidegger, 2003:68)

De todas formas en el fragor de la vida no debemos olvidar qué somos, por qué luchamos, procuraremos siempre recordar qué nos define y tener en la mano la conducción de nuestros destinos.

La existencia propia se relaciona con la un ser que lucha por ser el mismo, por centrarse y encontrarse en si mismo. “La existencia es así lo mas intransferible, lo que menos se puede delegar, aquello en lo cual nadie puede desplazarme; tomar mi lugar; y entonces, aquello sobre lo que se sostiene (formalmente) todo sentido de responsabilidad”. Así describe ese eje del pensamiento Heideggeriano Mauricio González R (González, 2005: XIII – XIV).

La construcción de la existencia debería conservar ese sentido de manejo autónomo, propio, sin perder el centro. Otros trataran de manejar a un semejante, de inmiscuirse en la intimidad de la existencia propia de otros. Ese peligro de vivir cotidianamente posibilita una vida en la impropiedad.

En esta forma afrontamos un dilema de ser propio o impropio, en cuanto el “Ser Ahí” esta determinado por el ser-cada-vez-mío. La impropiedad del “Ser-Ahí”, no implica un ser de menos categoría o inferior. Explica Heidegger: “Por el contrario, la impropiedad puede determinar al “Ser-Ahí” en lo que tiene más concreto, en sus actividades, motivaciones, intereses y goces” (Heidegger, 2003: 68)

1.2.3. Caminos a la vida impropia

1.2.3.1 La cotidianidad

La habladuría como primer panorama que facilita la vida impropia. El “Ser-ahí” difícilmente permanece en la existencia propia. Regularmente se deja absorber por la conducta dominante de los otros tornándose en uno del montón.

Como el hombre culturalmente se desenvuelve en un lenguaje, mediante éste encuentra una comprensión del Dasein y de su conexión con su medio que le permite al hombre deslizarse con facilidad y sin mayor esfuerzo en el desempeño de sus papeles sociales y de civilización. Define Heidegger

“Todo el convivir se mueve en el hablar de los unos con los otros y en la preocupación por lo hablado.” (Heidegger, 2003:191). Hay un discurso dominante, unos modos de ser y convivir que me condicionan a través de la difusión y repetición. Los círculos en los cuales desarrolla su vida el hombre difunden ese común denominador de formas de actuar sobreentendidas que conllevan cierto grado de autoridad. El hombre termina por asimilar todo ese bagaje, perdiendo la noción de los logros personales y de los automatismos adaptados por la repetición. La “Habladuría”, en esa forma descrita, permite cubrir de las conductas audaces, de los fracasos y coloca a todos en la medianía y la cotidianidad

Define Heidegger esta clase de existencia: “Pero, en lo obvio y auto seguro del estado interpretativo medio se desliza la fatalidad de que bajo su amparo, se oculta al propio Dasein lo desazonante de este estar en suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento” (Heidegger, 2003: 193)

1.2.3.2 La curiosidad

Este aporte en “Ser y Tiempo” numero 36, nos pone ante una conducta familiar del “Ser-ahí” sumido en la cotidianidad, y que tiene que ver con la tendencia al “ver”. Este ver se refiere a tener claridad sobre algo en sentido interno es decir de la forma en que la intuición da a la mente una comprensión.

Según lo trae a colación Heidegger, San Agustín, en los Confesiones, tiene en el “ver” el centro de la concupiscencia. “Por eso se llama “Concupiscencia de los ojos a la experiencia de todos los sentidos en general, porque, cuando se habla de conocer, los otros sentidos hacen suya, por una cierta analogía, la operación de ver, en la que los ojos tiene la primacía (Heidegger, 2003: 194)

¿Pero cuál es la incidencia de este concepto en la aclaración de lo que es la vida cotidiana? Cuando la curiosidad está enseñoreada del ser-ahí ya no tiene nada “a la mano” de cuyo acercamiento haya de curarse.

Se recrea en un ver cuanto pueda superficialmente el “ser-ahí”, captar pasando de una a otra cosa en, aspecto fugaz.

“Pero la avidez de novedades que ha quedado en libertad no se cura de ver para comprender lo visto, es decir, para entrar en un “Ser relativamente a esto”, sino sólo para ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo”. (Heidegger, 1962: 191)

No se demora para dedicarse a la observación contemplativa siempre es el afán por seguir tras algo nuevo. La avidez de novedades hace que el “Ser-ahí” esté en todas partes y en ninguna en especial. Este afán presenta un “Ser en el mundo” cotidiano, en el cual no hay amarras ni arraigo para el hombre.

Hay una extraña interacción entre los Habladurías y el afán de novedades. Todo indica que los Habladurías inspiran el carrusel del afán de encontrar novedades. La avidez de novedades, a la que nada le resulta cerrado, las

habladurías, a las que nada les queda por comprender se dan, es decir, dan al “Ser –ahí” que es así, la seguridad de una presuntamente autentica “vida viva”.

1.2.3.3 La ambigüedad

Un raro modo de ser referido por Heidegger en el cual acaba por desaparecer la creación individual, el aporte personal, la originalidad. Así expresa el filósofo:

“Ahora bien, dado que el tiempo del “Ser-ahí” emprendedor en la silenciosidad de la realización y del genuino fracasar es distinto del de las habladurías; que visto desde la publicidad, es un tiempo esencialmente más lento que el de las habladurías, que “viven más de prisa-hace siempre mucho que éstas ya pasaron a otra cosa, la más nueva en cada caso. Lo anteriormente sospechado y un buen día realizado llega demasiado tarde en comparación con lo más nuevo.” (Heidegger, 1962:193).

Esta condición social de la ambigüedad en la que convergen las habladurías y la curiosidad permite, como, ejemplo histórico, pensar en naciones que por cerrarse al trato internacional quedan estancadas, sin desarrollos técnicos, incapaces de competir en mercados internacionales.

“Esta ambigüedad presenta siempre a la avidez de novedades el espejismo de lo que busca y les da a las habladurías la ilusión de que todo está resuelto en ellas” (Heidegger, 1962: 194)

Las relaciones de “Ser uno con otro” aparecen empañadas por la acción de las habladurías, que con gran solicitud describen al otro, lo sitúan en su mundo, lo

carnetizan. La atmosfera social se torna pesada, pues todos querrán predecir el comportamiento de los otros.

“Cada cual está inicial e inmediatamente al acecho del otro, de qué hará y qué dirá. El “ser uno con otro” en el uno no es, en absoluto, una apretada, pero indiferente compañía, sino un tenso, pero ambiguo, acecharse uno a otro, un secreto aguzar los oídos mutuamente. Tras la máscara del “Uno para otro” actúan un “Uno contra otro”. (Heidegger, 1962:194)

1.2.4. La caída

La define Heidegger: “El estado de caído” “en el mundo” mienta, el absorberse en el “ser uno con otro” en tanto éste resulta gobernado por las habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad”. (Heidegger 1962, 195)

La caída en el mundo, para Heidegger, tiene un claro tinte Agustiniano. Se cae en el mundo por tentación. El mundo ofrece al hombre un panorama en que aparecen resueltas la mayoría de las inquietudes, zozobras e incertidumbre. El alma por la vida como en Fausto. El precio es la autenticidad, el ser propio. Heidegger trata de asegurar que la caída no es de un “estado primitivo” más alto y puro. Tampoco quiere indicar una mala y lamentable propiedad óptica que quizás pudiera eliminarse en estados más avanzados de la cultura humana”. Pero de todas formas es un estado diferente de donde se cae. Y se cae a una disminución del sí mismo, con sus secuelas de pérdida de la libertad, además de caer de una vida autentica a una inauténtica. Resulta imposible eludir una valoración ética.

La familiaridad con el lenguaje agustiniano es innegable:

“Pero el que este mismo se dé a sí mismo en las habladurías y el público “estado de interpretado” la posibilidad de perderse en el uno, de caer en la falta de base, quiere decir esto: el “ser ahí” se está deparando a sí mismo la constante tentación de la caída. El “ser en el mundo” es en sí mismo “tentador”. (Heidegger 1962: 197)

Una vez caído el “Ser ahí” encuentra que todas sus inquietudes y dudas le son resueltas por las habladurías y ambigüedad. Ellas tienen todo visto y comprendido y en tal forma, dan al “ser ahí”, “la seguridad, genuidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser”.

El uno tiene la sensación de estar en la autentica vida viviendo “de la mejor manera”, dando un “aquietamiento” al “ser-ahí”.

Tenemos tres conceptos que le vienen a Heidegger de su exploración agustiniana: vida beata o vida auténtica, caída para Agustín en el pecado, para Heidegger en la vida inauténtica, el otro es la tentación, que aparece, también definida por Heidegger: “lo bajo atrae, busca rebajar lo alto”.

Cómo no pensar en lo similar de la vida en el pecado y la vida inauténtica del uno; dice Heidegger: “Lo bajo tiene su fuerza en su capacidad de atracción, en su bloqueo de la comprensión autentica y en el oscurecimiento de esta. (Heidegger, 1997: 121).

Una vez el hombre se encuentra incurso en ese mundo impropio, alienado, cada vez más, se ve impelido a una forma de ser el mismo, enredado en sus contradicciones. De esta manera afronta el “Derrumbamiento”: “El Ser ahí” se derrumba de sí mismo en sí mismo en la falta de base y el “no ser” de la cotidianidad impropia” (Heidegger, 1962: 198).

1.2.5. El salir de la vida impropia

El hombre no está condenado a permanece en la impropiedad. Heidegger propone la forma para encontrar un poder ser propio que sea atestiguado por el

“ser ahí” mismo. En otras palabras que pertenezca a la constitución del “ser ahí”.

Así lo expresa Heidegger:

“a este ser arrastrado sin elegir por el nadie, por obra del cual se hunde el “ser ahí” en la impropiedad, sólo puede hacerse dar marcha atrás retrocediendo expresamente el “ser ahí” en busca de sí mismo desde el “estado de perdido” en el uno (Heidegger, 1962: 292)

Un paso adelante que da el “ser ahí” para salir del “Uno” es el de hallarse que implica que él se vea en su posible propiedad. Estamos en la antesala de la consideración de la conciencia que es auto interpretación cotidiana del “ser-ahí”.

La conciencia abre, comunica algo, y lo hace invocando, llamando al “ser-ahí” a su “poder sí mismo”.

No es fácil que el “ser-ahí” se concentre a oír el llamado de la conciencia pues se encuentra sumido en la publicidad del “uno” y sus habladurías. Anota Heidegger: “Si es que ha de poderse hacer volver al “ser-ahí” de este “estado de perdido” del dejar de oírse - y de poderse por obra de él mismo – es necesario que pueda ante todo hallarse a sí mismo, a quien ha dejado de oír por oír al uno” (Heidegger, 1962: 295)

Finalmente por la vocación la conciencia logra que el perdido retroceda en busca de sí mismo. Para comenzar, nuestro filósofo establece como base de la conciencia, el hecho de que ella abre, y por tanto pertenece al círculo de los fenómenos existenciales que constituyen el ser del “ahí” como estado de abierto. Esas estructuras son: la del encontrarse, el comprender, el habla y la caída.

El análisis de la conciencia lleva adelante el estudio del “estado de abierto”. Mediante esta aclaración elude Heidegger cualquier planteamiento de la conciencia como una facultad del alma, el entendimiento, la voluntad o el sentimiento.

El filósofo quiere tomar distancia de una conciencia moral. Pero bien vale la pena anotar que la conciencia de Heidegger es útil en la corrección del rumbo de

la existencia caída en la vida inauténtica, como igualmente la conciencia, en la vida creyente trata de recuperar al hombre caído en el pecado. Son demasiadas coincidencias que permiten concluir que el esquema agustiniano de recuperación moral y el de Heidegger de superar la inauténticidad tienen alguna relación, a más de permitir afirmar que sí existe un trasfondo moral en “Ser y Tiempo”.

¿Cómo negarlo al ver el papel de la conciencia que retrotrae al hombre, perdido en las habladurías de los inauténticos a su prístino sí mismo donde campea su verdadera esencia y libertad?

Retornando al análisis de la conciencia debe recalcarse que ella “carece de toda clase de fonación. Más bien suscita a un soliloquio para que el “ser-ahí” se vuelva “hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar “poder ser”.

¿Pero ese íntimo llamado es de quién? Contesta el filósofo:

“ser-ahí” voca en la conciencia a sí mismo. La vocación se produce en mí y su impacto es sobre mí. El vocador “es - realmente es el “ser-ahí” en su inhospitalidad, original y yecto “ser en el mundo” como “no en su casa”, el nudo hecho de “que” se es en la nada del mundo. El vocador no es familiar al cotidiano “Uno mismo”- es para éste algo así como una “voz” extraña” (Heidegger, 1962: 301).

Ese llamado se acentúa de angustia, afectivamente, al pedir que el ser ahí se proyecte a sí mismo sobre su más peculiar poder ser. Otro aspecto que tiene que ver con un tema moral, es el cargo que hace la conciencia, al vocar de deudor al “ser-ahí”. El concepto de deudor está, para Heidegger profundamente enraizado en el “ser-ahí”. Es el no que nos indica que carecemos de algo. Esa capacidad de carecer de algo es la base de la conciencia que nos señalara siempre que algo nos falta. Estará actualizada siempre en el curso de nuestra vida. Seremos deudores con nosotros mismos de algo que nos falta, por ejemplo, por haberlo perdido.

Oigamos a Heidegger:

“La retrovocación prevocante de la conciencia da a comprender al “Ser-ahí” que éste –fundamentado, afectado de no ser, de su proyección, afectada de no ser, subsistiendo en la posibilidad de su ser-debe retroceder del “estado de perdido” en el uno en busca de sí mismo, es decir que es deudor” (Heidegger, 1962: 312)

1.2.6. La culpa

Este ente -“Ser-ahí” – siquiera necesita cargarse con una “deuda” por obra de yerros u omisiones, le basta ser propiamente el deudor-que él es”. (Heidegger, 1962: 312). Siguiendo la vocación el “Ser-ahí” se ha escogido a sí mismo este “querer tener conciencia es “el más original supuesto existencial de la posibilidad del fáctico hacerse deudor”. (Heidegger, 1962: 313).

El aceptarse así mismo crea el marco en el cual el hombre realmente es libre y por lo tanto, puede ser responsable. En esa forma, frente a los otros, sus acciones resultan ser buenas o malas, en un sentido moral, y cargan con una deuda frente a sus congéneres.

La culpa es casi la conciencia de la limitación estructural de la persona. Frente a la vida somos seres restringidos, cortos y mortales. La culpa se transforma de original a propio cuando mis acciones, tomadas en libertad, afectan a mis semejantes.

Todo esto lo dice Heidegger, en su lenguaje difícil:

“Comprendiendo la vocación hace el “Ser-ahí” que el más peculiar “sí mismo” obra sobre sí partiendo de su elegido “poder ser”. Sólo así puede el “Ser-ahí” ser responsable: Pero todo obrar es con fáctica necesidad un obrar “sin conciencia, “no sólo porque no evita un fáctico hacerse deudor en sentido moral, sino porque sobre la base del fundamento, afectado de “no ser”, de su proyectar, afectado de “no ser”, se ha vuelto en el “ser con”

otros, deudor en cada caso ya para con ellos. Así se convierte en “querer tener conciencia” en la esencial falta de conciencia dentro de la cual, y únicamente dentro de la cual, se tiene la posibilidad existencial de ser “bueno” (Heidegger, 1962: 313).

Nos resulta enriquecedor, a esta altura de la investigación, pasar revista a la Doctrina Cristiana sobre el pecado y la culpa, visto el interés de Heidegger en el asunto y mirando el paralelismo tal vez existente, con algunos principios cristianos de los cuales nuestro filósofo nunca negó su influjo en su formación intelectual.

El hombre a más de ser libre es histórico. Por ello el hombre hereda el resultado de la acción libre de los hombres. Coexistiendo, en esa herencia, los aciertos las equivocaciones, maldad y bondad que se han objetivado.

Rahner expresa esa interrelación con la historia así:

“Sabe por su propia experiencia trascendental que hay libertad, que tal libertad se objetiva mundanamente, en el espacio, en el tiempo y en la historia, y que la libertad tiene también la posibilidad de la decisión radicalmente mala, y supone que en este mundo tan insuficiente y doloroso se encuentran objetivaciones de decisiones acontecidas de hecho y realmente malas a nivel subjetivo” (Rahner, 1998: 138)

En el caso de Rahner la culpa original, o “Pecado original” está radicada en la Historia, mientras para Heidegger, quien no habla de pecado sino de culpa original, este se encuentra un poco más en lo íntimo del hombre, en su libertad, pues es capaz en su decisión de escoger un “no” en lugar de un “sí”, es decir de negar la acción positiva, que más conviene que más aporta, que se abre a los otros. La posición de la iglesia, parece estar en la misma dirección de Heidegger, aunque pone más énfasis en la historia como fuente de la culpa original.

Para Rahner “culpa original” implica “pecado original”:

“La universalidad y el carácter insuperable de la determinación de la situación de la libertad por la culpa en la historia una de la humanidad implica una determinación originaria de la situación de la humanidad por la culpa dada ya juntamente al principio, implica un “pecado original” (Rahner, 1998: 140)

El concepto de “Pecado Original”, reconoce Rahner, aunque tiene mucha raigambre en la tradición, todo el contenido, “lo permanente, lo válido y el sentido existencial del dogma del pecado original podrían expresarse de todo punto sin esa palabra”. (Rahner, 1998:142).

La motivación de este pensamiento de Rahner sobre el sentido del “Pecado original” la extiende al diferenciarlo del pecado personal:

“Entonces sería comprensible de antemano que el “pecado original”, en todo caso por lo que respeta a la libertad, a la responsabilidad, a la posibilidad y forma de erradicarlo, y a la manera de concebir las consecuencias del pecado- llamados pena- es esencialmente diferentes de lo que significamos cuando hablamos de culpa y pecado personales que, partiendo de la experiencia transcendental de la libertad en nosotros, concebimos como posibles o dados”. (Rahner, 1998: 142)

Siguiendo con la conciencia, podemos ver cómo una interpretación vulgar de ella, es la fundamentada en la forma como la cotidianidad toma al “Ser ahí” a la manera de algo a la mano, que es susceptible de administrarse y calcularse, como si la vida fuera un negocio de pérdidas y ganancias.

La interpretación de la conciencia, desde la cotidianidad contradice las ideas de Heidegger sobre ella. La forma de pensar sobre los remordimientos es rechazada por nuestro pensador:

“La vivencia de conciencia” emerge tras del acto o la omisión cometida. “La “voz” sigue al yerro y apunta retrospectivamente al suceso anterior con el que el “ser ahí” se cargó de una deuda..... “La “voz voca ciertamente hacia atrás, pero saltando por encima del acto acaecido, hasta el ser deudor yecto que es anterior a todo contraer una deuda” (Heidegger, 1962:316)

Los remordimientos no pueden dirigirse reprendiendo hacia el encuentro original que hace el hombre de sus limitaciones y culpa. Mira hacia delante, hacia el encuentro con sus posibilidades y los afectados que resulten de sus acciones. La otra forma de ver la conciencia desde lo cotidiano se relaciona con la “tranquilidad de conciencia”, que denotaría un “ser bueno”. Esto sería un olvido de la vocación original de la conciencia, que nos encuentra deudores peculiares. Desde lo cotidiano “los remordimientos de conciencia” no van al fondo del fenómeno humano. Se sigue pensando en la tradición egipcia de un libro de cuentas con “debe” y “haber” donde se carga y compensa.

Se objeta que no dispongamos de un contenido positivo en lo vocado: “La esperanza de una indicación utilizable en cada caso acerca de posibilidades del “obrar” de que se pueda disponer y con que se pueda contar de un modo seguro” (Heidegger, 1962: 320)

No se debe acudir a un consumismo moral que esté contemplado en la posibilidad del existir. Si todo se regula es poco lo que resta de posibilidades de acción humana, de libertad. El hombre debe tener un derrotero que le asegure permanecer en lo propio.

Refiriéndose al clamor de normas dice Heidegger:

“Semejantes indicaciones “prácticas” no las da la vocación de la conciencia, y no los da únicamente porque la vocación de la conciencia avoca al “ser ahí” a volverse a la existencia, al más peculiar “poder ser sí mismo”. Con las esperadas máximas inequívocadamente calculables le

rehusaría la conciencia a la existencia nada menos que la posibilidad de obrar” (Heidegger, 1962: 320)

Se abre opuestamente el horizonte que la conciencia facilita con una “vocación bien comprendida, lo más positiva, es decir, la posibilidad más peculiar que el “ser ahí” puede darse a sí mismo, la prevocante retrovocación a volverse al “poder ser sí mismo” fáctico del caso.

Hay una llamada a una moral de conservación de una vida “propia”. Es una moral de una tendencia, no de una caída puntual, casuística pero de todas maneras es una moral que muestra el mejor camino.

1.2.7. El estado de resuelto

Se había antes establecido que el querer tener conciencia, el comenzar la vida que lleva al auto conocerse es un modo de ser, un modo del “estado de abierto” de “ser ahí”. El comprender es el estado de ánimo que instala al “ser ahí” ante su singularidad más propia que seguramente resulta inhóspita. De esta manera se propicia el surgimiento de la angustia. Se debe, a que la conciencia transmite su mensaje en silencio. Haciendo un recuento del “estado de abierto” del “ser ahí”, al “querer tener conciencia, destacamos sus elementos constitutivos: la angustia, “el comprender como proyectarse sobre el más peculiar “ser deudor”, y por el habla, en su rara expresión mediante el silencio. “Este señalado <estado de abierto> propio, atestiguado en el “ser ahí” mismo por su conciencia - el silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar “ser deudor” – lo llamamos el “estado de resuelto”. (Heidegger, 1962:323)

El “estado de resuelto” es un estado de abierto del “ser ahí”. Vale la pena recordar que con el estado de abierto se obtiene la verdad de la existencia pues así tenemos los objetos “a la mano” y todo el “ser en el mundo”. De tal forma que con el “estado de resuelto” logramos la verdad más original del “ser ahí” por ser la propia.

El “estado de resuelto” termina el proceso dirigido por la conciencia y que restaura al “ser ahí” a su estado ideal de vida propia, en el cual se vuelva a un contacto con las cosas a la mano, ocupándose de ellas, y en un coestar solícito con los congéneres.

Pero viviendo en el mundo el hombre tiene que ingeniarse, como hacerlo, desde el “sí mismo”, sin caer en el estado del uno. Heidegger aclara el estado del uno al que de nuevo puede caer el “ser ahí”.

“Para el uno es, por lo contrario, la situación esencialmente cerrada. El uno sólo conoce la “situación general”, se pierde en las “ocasiones” inmediatas y discute el “ser ahí” partiendo del cálculo de los “accidentes”, que tiene y da por su peculiar obra, desconociendo el carácter de los mismos” (Heidegger, 1962: 326)

En el “estado de resuelto” el “poder ser” propio cuenta con la conciencia que “no propone un vacío ideal de existencia, pero sí prevoca a la situación en sus peligros. Indica al hombre como eludir las circunstancias que ofrezcan riesgos de caer.

Es cuanto propone Heidegger en su planteamiento de dos clases de vida. Más allá no sigue:

“Exponer las posibilidades existenciales fácticas bajo el punto de vista de sus principales rasgos y relaciones y hacer la exégesis de su estructura existencial cae dentro del círculo de problemas de la antropología existencial temática” (Heidegger, 1962:327)

1.2.8. Una moral dinámica

La clave de la importancia del pensamiento de San Agustín en “Ser y Tiempo”, está en las citas que Heidegger hace de él. De allí debió obtener Heidegger este planteamiento moral de la caída a un mundo que termina por

cautivar al hombre, al precio elevado de perder la libertad y la satisfacción de ser sí mismo y de la manera mediante la cual, por la conciencia, puede reconquistar lo malogrado.

El esquema de una moral dinámica que se trasluce en *Ser y Tiempo*, coincide en mucha parte con los planteamiento de la denominada “Escuela de Tubinga”.

El teólogo B. Häring nos describe las características de esa escuela:

“Sienten estos – J. Sailer J. B. Hirscher- la viva necesidad de presentar una teología moral cuyo primer cuidado sea mostrar el ideal de la vida cristiana y el camino de su realización, abandonando esa otra Teología moral casuística que principalmente se ocupa en señalar los límites del pecado y que trae párrafos enteros de leyes positivas mudables, mientras las leyes eternas del ser y de la vida cristiana permanecen en la sombra”..... “La moral no es algo estático, una simple actitud de conformidad con unas normas generales y abstractas; es, por el contrario, algo dinámico, el combate de la gracia, que empuja hacia las cimas y reprime las fuerzas oscuras y degradantes del pecado”. (Vidal, 2000: 489)

Es lo más probable que Heidegger conociera esta escuela de moral de Tubinga por sus relaciones con los teólogos de las distintas universidades del sur de Alemania. Pero la mayor inspiración para ese proceso moral que recorre muchos partes del “*Ser y Tiempo*” proviene de San Agustín.

Ser y Tiempo es una analítica existencial, con apariencia cerrada, una lógica interna, con un vocabulario en muchos casos construido por Heidegger. A pesar de todo, al mirar con más detenimiento, se van descubriendo conexiones con la obra de San Agustín. Angustia y molestia; caída; conciencia; culpa y pecado; vida beata, vida autentica. La dinámica del hombre, entre la culpa y la recuperación, es adoptada por Heidegger, seguramente a raíz de los estudios sobre mística medieval adelantados por él en 1921 y publicados sólo en 1995.

En esa obra expone el filósofo de la existencia el sistema moral de san Agustín. Miremos el paralelismo. El hombre está inicialmente llamado a un tipo de vida que llama San Agustín: "Beata Vita": *Beate Vita est gaudium de veritate*. (Así, pues la vida feliz es el gozo de la verdad)

Comenta Heidegger:

"Pero la auténtica beata vita sólo la tendrá quien *sine interpellante molestia* [sin molestia turbadora], sin pesadumbre, sin cuanto lo retrae, sin inauténtica, cómoda y autoenmascaradora obcecación ama la veritas sola, *per quam vera sunt Omnia*. – (Solo verdad, que hace que sean verdaderas todas las cosas) (Heidegger, 1997:54-55)

Para Heidegger el equivalente de este tipo de vida es la vida auténtica, donde priman el verdadero sí mismo y la libertad.

De este estado los humanos caen a una vida donde creen que hay:

"algo justo y valioso y viven en y para ellos desde el reconocimiento de su importancia"... "*Hoc quod amant velint esse veritatem* (Quisieran que esto que aman fuera la verdad), esa verdad que es precisamente lo que se ama, algo en cuyo amor se cree a través de la tradición, de la moda, de la comodidad, del miedo a la inquietud, del miedo a sentirse de repente en el vacío, algo que es precisamente en y con esta caída hacia abajo de la ejecución lo que pasa a convertirse en la "verdad". (Heidegger, 1997: 53)

En Heidegger la caída es a la cotidianidad, a la vida del "uno", donde reina la inautenticidad y carencia de libertad. Para Agustín es la vida del pecado. ¿Cómo se cambia de tipo de vida? La vida se muda en dispersa y se escinde: ["Nos hemos dispersado en muchas cosas], nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión." (Heidegger, 1997:59).

Por las tentaciones, el hombre es llevado a la vida pecaminosa: La concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición del mundo, son las vías de la caída. Para Heidegger la caída es orquestada por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad.

En Agustín hay una molestia, que es un llamado a reconquistar lo perdido al caer a la facticidad del mundo. Explica Heidegger: “Hemos de procurar ganar una *vita bona*, hemos de hacerla nuestra. Nuestra vida tiene, pues, que importarnos a nosotros mismo de alguna manera” (Heidegger, 1997: 102). En “Ser y Tiempo” Heidegger describe la angustia que tiene cierto eco de la molestia de San Agustín.

Pero para la recuperación del camino perdido es fundamental la vocación de la conciencia. Ese llamado “silencioso” a lo más íntimo de nosotros mismos.

La reconquista de la vida ideal exige la vocación de la conciencia. Anota Heidegger respecto a este salir de la postración del “uno”:

“La retrovocación provocante de la conciencia da a comprender al “ser ahí” que éste - fundamento, afectado de no ser, de su proyección, afectada de no ser, subsistiendo en la posibilidad de su ser - debe retroceder del “estado de perdido” en el uno en busca de sí mismo, es decir, que es deudor”. (Heidegger, 1962:312)

En Agustín la conciencia aparece como un proceso, más que como una entidad. La caída en el mundo provoca un fenómeno que llama el Teólogo “molestia” y que es el como conservar el “tenerse-así-mismo” en el mundo tentador de la vida. Esta primera fase de la conciencia es realmente a la que Heidegger se refiere. La “*exploratio*” que viene a ser la conciencia moral y es el arma a la mano para salir adelante de la tentación.

Expresa San Agustín: “En los otros género de tentaciones tengo algún arbitrio y facultad para examinarne a mí mismo, y conocer en qué disposición me hallo;... (San Agustín, 2005: 299).

Después aparece la reconciliación en San Agustín, *remissio peccatorum*. Luego la fe de Dios limpia el corazón y el corazón limpio ve a Dios. *Mundat cor*

fides Dei, mundum cor videt Deum. (Heidegger, 1997:144). La vía de la reconciliación en Heidegger no aparece expresa en ser y tiempo. Pero el paso de la conciencia de un estado triste, perdido en el mundo, a un estado de resuelto, nos indica un cambio radical e intempestivo.

En “Ser y Tiempo” no hay una explicación de cómo ocurre, en el sujeto, una transformación tal que permita el paso al estado de resuelto. No podemos dejar de pensar que, en este punto, Heidegger debió querer explicar esta transformación por acción de la gracia.

Hugo Ott, exponiendo el influjo en Heidegger del fenómeno de la justificación como la predicó Lutero, dice: “En Lutero ve Heidegger el surgimiento de una <forma original de religiosidad>, como ni en los místicos se encuentra. Así llega Heidegger a la discusión con los conceptos y contenidos de la fe, la gracia, sobre todo con el axioma de la teología católica sobre las relaciones entre la gracia y el hombre: *gratia supponit naturam*”... “Y la sentencia escolástica *gratia supponit naturam*- la gracia supone la naturaleza: Naturaleza entendida como la naturaleza humana pecadora (pecado original), defectuosa – quiere Heidegger ahora diferenciarla, a saber: gracia y libertad, naturaleza y gracia, de donde se desprenden las cuestiones de la *justificatio* (justificación) y de la doctrina sacramental. El mismo justificará su existencia y su propia acción ante Dios, escribió a Krebs: esto es *justificatio* en sentido Luterano” (Ott, 1993)

Aceptando esta interpretación, ciertamente lo primero es la angustia, luego la vocación de la conciencia que terminan por sacar al ser-ahí de la vida inauténtica. El “estado de resuelto” se tendría que explicar por una fuerza como la gracia y la justificación al estilo Lutero. Esa fuerza de la gracia es resaltada así por Barth:

“La gracia ataca a la raíz del pecado”... “Si estamos en la gracia, entonces eso significa que Dios nos conoce como no pecadores. Para nosotros tal como Dios nos conoce, el pecado como modo de ser necesario de nuestro saber y querer se ha convertido en algo pretérito, superado, liquidado”...

“Un futurum inaudito e invisible, aeternum, de nuestra existencia, el futurum de la posibilidad de Dios no – dada a nosotros, suplanta con rotundidad descollante la totalidad de aquello que nosotros sabíamos y queríamos, sabemos y queremos, sabremos y querremos como posible para el hombre. Eso es gracia”... ... (Barth, 1998:248).

Ese actuar con decisión, en el “estado de resuelto”, apuntando a algo en el esfuerzo y la lucha, muestra el goce de la justificación y la seguridad de una vocación. El estado de resuelto indica un impulso que para ser efectivo no debe ser errático, es dirigido, con fuerza suficiente para romper un estado del “ser-ahí” inmerso en lo cotidiano.

Pero un vector de este tipo en la conducta que tiene que apuntar a algo. Heidegger nos dice, como el “estado de resuelto” dirige al “ser-ahí” a ser autentico:

“El estado de resuelto no desliga, en cuanto “ser si mismo” propio, al “ser-ahí” de su mundo, no lo aísla reduciéndolo a un yo flotante en el vacío. ¿Cómo podría hacerlo- si en cuanto “estado de abierto” propio no es nada más que el “ser en el mundo” propiamente? El “estado de resuelto” trae al “si mismo” justamente al ser cabe lo “a la mano” del caso, curándose de ello, y lo empuja al “ser con” los otros, procurando por ellos. (Heidegger, 1962:324)

El estado de resuelto va a realizar el bien, pues no es otra cosa el tratar a los entes con cuidado y diligencia, procurando lo mejor para los “otros”, velando por el ser sí mismo, y recordando que somos mortales y como tales debemos vivir. Si el “estado de resuelto” apunta al bien, podemos entrarnos en otra etapa.

1.3 Moral personalista

“No me ocultes tu rostro” (salmo 29)

En la parte culminante de “Ser y Tiempo” Heidegger se dirige, en su estado de resuelto, a obtener la reconquista de la vida auténtica donde yacen verdad, libertad, el sí mismo y seguramente el amor. En ese transfondo moral nos encontramos en el escalón mas alto del proceso, donde podemos buscar el rostro de Dios, “sabiendo – como dice Vidal en su Nueva Moral, Fundamental- que en la autenticidad de esa imagen, se basa el correcto planteamiento del discurso Teológico- Moral y se realiza la coherencia de la vida moral cristiana”

Los rostros de Dios, igual que los nombres de Dios, nos ayudan, en el caso de “Ser y Tiempo” de Heidegger, a orientarnos en la forma posible de acceso a Dios o por lo menos hacia donde apunta la posible intención del filósofo. Siguiendo a Vidal en este asunto:

“Los Paradigmas de moral cristiana pueden ser catalogados de acuerdo con la interpretación de la imagen de Dios que de justificación al universo moral. A mi ver, hay tres interpretaciones fundamentales de la imagen de Dios en la tradición teológica- moral.

- La primera ve a Dios como Bien y, consiguientemente, como contenido de la realización y de la felicidad humanas.
- La segunda comprende a Dios como Belleza, dando lugar a una orientación de la moral en clave de orden y armonía.
- - La tercera considera a Dios como Justicia, desde la cual es juzgada y orientada la historia humana. (Vidal, 2000: 38)

En “Ser y Tiempo” el asunto relativo a Dios no está expresamente considerado. Realmente creemos que hay en el libro un transfondo moral que

puede abrir espacios a la divinidad, aunque igualmente hay aperturas que pueden convenir, como remate, al punto alcanzado en esta crucial obra de Heidegger. Con posterioridad el filósofo bábaro asumirá expresamente el tema divino. Al atacar la ontoteología, rechaza la consideraron de Dios como el “ente supremo” la “causa sui”. Ha escogido una vía mas influida por la mística, el sentimiento, como acceso a Dios. En “Ser y Tiempo” hemos visto un planteamiento ético que coloca al hombre en la antesala de ver el rostro de Dios por un cumplimiento. Ese rostro de Dios es el supremo Bien.

Como cierre a “Ser y Tiempo”, podremos considerar primero a San Agustín, en quien hemos visto a un gran inspirador de la vida a que esta llamado el “ser Ahí”. Para el gran teólogo existen dos posibilidades de vida. Una la del temor no casto: “Porque si amas sólo por temor de las penas que puede Dios infligirte, sólo amas en la medida en que temes. No deseas lo bueno, tomas simplemente tus precauciones frente a lo malo”. (Heidegger, 1997:154)

La otra del temor Casto. “Temer la separación es amar la verdad”. “El amor puro va de consuno con la confianza. “Esta razón hace que si algo te lleva a huir de él, realmente la confianza te debe llevar a huir a él. “¡Si quieren huir del airado, huye al aplacado! Lo aplacarás, si tienes esperanza”.

Pero lo mas diciente es el comentario de Heidegger: “El primer temor, “el temor de mundo” (Del mundo entorno y del mundo compartido), es la medrosidad, que se embarga de uno, que se apodera de uno. El *timor castus*, por el contrario, es el “amor nacido en y de uno mismo”, un amor que se encuentra su motivación mayor en la esperanza genuina, en la confianza hecha a partir de sí mismo (Heidegger, 1997:154)

Pero el más claro remate a “Ser y Tiempo” es un “sí” a Dios, expresado en un proceso antropológico que apunta al bien y a la superación, no totalmente expreso y confundido por categorías filosóficas nuevas.

El “no” a Dios como se quiso predicar por muchos de los existencialistas de la posguerra, es una posibilidad de la libertad también es siempre lo fracasado, lo

que no ha llegado a feliz termino, lo que ha quedado atascado, lo que se niega a si mismo y se suprime” (Rahner, 1998: 131).

El “no” sería la negación a la prolongación de un camino de superación en el bien.

1.4. Conclusiones

Si algo pudiéramos condensar de lo investigado en este primer capitulo seria la rotunda afirmación que ser y tiempo tiene múltiples manifestaciones de una conducta ideal para el hombre con ribetes de modelo ético y seguramente moral.

Lo que puede dar pie a una investigación más profunda es la presencia en el ser y tiempo de un asomo a la divinidad. Puede resultar importante esa clarificación puesto que es general la convicción de la carencia, en el “Ser y Tiempo” de una inspiración religiosa o teológica.

Generalmente se ha originado esa postura por la afirmación terminante de

Heidegger en “Ser y Tiempo”: “El análisis ontológico del ser relativamente al fin no prejuzga, por otra parte ninguna posición existencial ante la muerte.

El análisis de la muerte se mantiene, sin embargo, puramente dentro del más acá en cuanto que se limita a hacer la exégesis del fenómeno bajo el punto de vista de su manera de entrar en el “ser-ahí” del caso en cuanto posibilidad de ser de éste” (Heidegger, 1962: 271).

Pero las normas éticas para Heidegger se reciben por la historia. Así lo expresa: “El pensamiento histórico determina efectivamente nuestra cultura, la desasosiega; primero, al provocarla, inspirarla, estimularla; segundo al inhibirla”. (Heidegger, 2005: 64)

La historia ejerce una función positiva que incita al cambio y a la creación, pero también frena y cohibe la innovación. Lo aclara nuestro filósofo de la existencia: “La dirección opuesta e inhibidora estriba en que lo histórico retrae la

mirada de la actualidad y que destruye la ingenuidad de la creación y así paraliza a esta” (Heidegger, 2005: 65)

Las normas éticas, el casuismo moral “Es una de esas fuerzas que históricamente retienen el cambio y por lo tanto llevan a Heidegger a preferir un sistema moral en el cual el hombre luche por unos grande ideales en una dinámica que le lleve a una superación.

La ultima parte del capitulo es la mas apasionante por tratar de como asoma el rostro de Dios a “ser y tiempo”. Fueron expuestas aproximaciones posibles por San Agustín y Rahner basados en el supremo bien. No debemos olvidar como Kant a pesar de dejar maltrechas las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, la única que encontró viable es la basada en el supremo bien. Dice así H Küng; “El argumento moral parte de la necesidad de armonizar la moralidad (como imperativo categórico) y el anhelo de felicidad del hombre. Partiendo de aquí no es posible demostrar rigurosamente la existencia de Dios, pero si << postularla>> como necesaria prácticamente moralmente: Dios como condición de posibilidad del bien supremo” (H. Kang, 1979: 725)

Queda claro que “ser y tiempo” esta lejos de ser un libro ajeno a comportamientos morales y que en vez de presentar un hombre desesperado y enfrentado al absurdo lleva ecos de lo inefable.

CAPÍTULO II

IMPOSIBILIDAD DE CAMINO HACIA DIOS POR LA METAFÍSICA CLÁSICA, POR LA ONTOTEOLÓGÍA Y POR LA METAFÍSICA RECIENTE

INTRODUCCIÓN

PRELIMINAR ENTORNO A *LOS APORTES A LA FILOSOFÍA*

Después del éxito entonces ganado con “el Ser y el Tiempo” Heidegger confrontó una crisis al tratar de continuar desarrollando su pensamiento.

El centrar en el “Ser-ahí” todo el desarrollo del “Ser y Tiempo”, es decir, en resultar encerrado en la consideración de la existencia, restringió el horizonte para tratar el “ser” en su verdad y en su importancia histórica.

En “el Ser y el Tiempo” se conservó una carga amplia de pensamiento metafísico y el filósofo no logró desprenderse de su tendencia a montar en la subjetividad toda la investigación del ser, lo que llevó a realizar, para sus nuevos trabajos, un giro, un cambio de orientación que se denominó “Kehre” en referencia a un vocablo rural que denota la operación “torna”¹.

Gadamer ha definido con gran claridad este cambio de dirección:

“Entretanto, gracias a una genial interpretación nueva de la metafísica y la ética de Aristóteles, Heidegger habría adquirido las herramientas que le permitieron poner al descubierto los prejuicios ontológicos que seguían ejerciendo su influencia tanto en él mismo como en Husserl y todo en el neokantismo a través del concepto de conciencia y, más aún, del concepto de subjetividad trascendental”. (Gadamer, 2002: 111)

Heidegger, en el “Ser y Tiempo” a pesar de tener, todavía, ataduras con la metafísica, produce una obra muy cercana a lo puramente antropológico, a los fenómenos humanos. Eso ya implicaba un rompimiento con el construir la filosofía con categorías metafísicas.

El libro “Los Aportes a la filosofía” debe llegar a considerarse como el texto central de la obra de Heidegger. Por mucha diferencia es la obra más abarcadora de los temas fundamentales que ocuparon al filósofo. Para muchos “El Ser y el Tiempo” y las “Contribuciones” son las dos obras más importantes de Heidegger. Inclusive Poggeler gran conocedor del filósofo y de su producción filosófica, se quejaba de no haber producido el pensador de la existencia su gran obra. A medida que se penetra en el abstruso pensamiento de “Los Aportes” se descubre que es el verdadero punto de giro en el cual se abarca lo primordial de toda la producción filosófica de Heidegger. En “Los Aportes” se oye el eco del pasado que permitió la estructuración de “Ser y El Tiempo”. En Los Aportes una y otra vez se pasa revista, se controvierten, aspectos tratados en “Ser y Tiempo”. Tal vez lo más importante del libro, que comentamos, es lo relativo al “ser”, a más de contener un verdadero programa de temas fundamentales que dirigieron la investigación filosófica de Heidegger. Es, en este sentido, un gran propósito, un derrotero que condujo el pensamiento del connotado filósofo.

Como el gran trabajo tuvo una publicación póstuma, a partir de su redacción en los años 1936-1938, los originales tienen gran cantidad de anotaciones que muestran cómo iba el pensador confrontando el avance de sus disquisiciones con sus propósitos iniciales.

Por otra parte debe resaltarse la importancia para la Teología de “Los Aportes a la filosofía.” Realmente hay un gran contenido de elaboraciones filosóficas sobre Dios y sus formas de llegar éste al hombre. El propósito de iniciar un segundo comienzo, que dé oportunidad al ser olvidado, por centrarse el interés en ente, en el primer comienzo, es de tanto alcance, que abre también la consideración de la idea de Dios. Los dos conceptos de “Ser” y Dios toman en la

obra un cierto paralelismo. La exploración de las estructuras del ser-ahí, de la interrelación del hombre con el ser, descubre estructuras que relacionan a Dios con lo humano. De allí el mutuo acceso del ser y Dios.

No terminan allí las incursiones en los temas religiosos, pues en Las “Contribuciones “se aborda la llegada del último dios”, recordando en cierta forma la manera de Nietzsche tratar los asuntos de Dios. Pero lo más particular es el uso de temas bíblicos como lo mesiánico y el preveer un nuevo tiempo de redención en la historia.

Para Heidegger existe un comienzo de la filosofía, que en su desarrollo posterior, se convierte en toda la historia de la metafísica, y en la cual se conforma el “olvido del ser”. El “ser” no es protagónico. El filósofo sigue todos los pasos de este “primer comienzo”: De la manera como se crea un uso del ente, de la forma como mediante el avance de la técnica, se llega a una civilización egoísta, con la consecuencia de formarse un hombre plano, que en su consumismo, atenta contra las formas de vida en la tierra.

Ese “Primer comienzo” fomentó una teología, con un aliento metafísico, que combatirá con decisión Heidegger, pues para él no es el Dios de los de los padres Bíblicos.

En los Aportes, nuestro pensador se propone abrir el debate hacia un segundo comienzo de la filosofía que, debe propiciarse descubriendo cómo se extravió, en el camino, el verdadero conocimiento del ser (Seyn) que debe dar el fundamental impulso a la actividad humana. Deberá, el enseñoramiento del “ser”, facilitar la alborada de un hombre nuevo, con distintos valores, donde no sea el tener, sino por lo contrario el ser, su gran objetivo.

Se verá una nueva cultura y como es su resultado en materia religiosa deberá conformarse un cambio radical. La fundamentación de los religioso estará en el sentimiento, y no en elucubraciones metafísicas, seguramente no se presentarán para el hombre más elaboraciones sobre su Dios, pues será lo más alta posibilidad de comprensión de lo divino.

2.1. PRIMER COMIENZO

“La historia del primer comienzo, es la historia de la metafísica “. Vamos de la mano de Heidegger a dar un recorrido por la historia de la metafísica, mirando, con un enfoque particular del filósofo, las conclusiones de los distintos pensadores. Fundamental es contemplar como trataron el “ser”, para concluir que no fue considerado a fondo y peor, olvidado.

Con el primer comienzo se inicia el pensar. ¿Que es el ente? Se preguntaron los pensadores iniciales. La pregunta conductora del desarrollo metafísico estará basada en el ente. En el ente se descubre al estar abierto. Su esencia, en cuanto presenciarse, y realizando esto con una cierta estabilidad. Aquí resultó manifiesto el sentido del tiempo, pues hacer presencia es estar presente y la permanencia tiene que manifestar un sentido de duración. Sin embargo no se reflexiona, en los inicios la relación del ente y el tiempo.

Aclara Heidegger: “Se podría pensar que la experiencia de fugacidad, del originarse y transcurrir, hubiera sugerido y exigido como contrapartida el planteo de la estabilidad y presencia” (Heidegger, 2006:164). Aparece de bulto al hombre, en su asombro inicial, la naturaleza, la Fisis. El ente se experimenta y nombra como fisis, es el “surgir reinante”.

La desocultación hace que el ente surja y haga presencia estable. “Esta pertenencia – aclara- Heidegger- a la desocultante estabilización del presenciarse es el percibir, es decir el per-cipiente acoger y proponerse lo inoculto como tal; el percibir es en sí al mismo tiempo reunión en la unidad, que precisamente no significa la uniformidad, sino el presenciarse de lo que aparentemente contra sí se au-sencia” (Heidegger, 2006: 310)

Estamos ya pisando terreno del hombre que es el que percibe. El hombre será un ente, distinguido, que permite a la fisis realizar la desocultación, mediante la mente (Nous), y la palabra que nombra y apropia. Esos elementos son los albores del pensamiento. Lo señala Heidegger “es la percepción y reunión

anticipatoria del desocultamiento de lo que surge y el presente estable como tal". De ahí en adelante Heidegger va señalando, magistralmente, cómo la metafísica en movimiento, con Aristóteles y Platón, va convirtiéndose en esclava de la consagración del ente, con el respectivo olvido del ser.

Dice el filósofo existencial "Parece justamente ser mantenido alejado en toda metafísica, pues ésta (la metafísica) pregunta por cierto por el ser del ente, pero no pregunta por el ser y olvida sobre el ente en su entidad justamente al ser y su verdad. A lo que la metafísica pregunta (entidad), sujeta en la carencia de necesidad, que no deja surgir una interrogación del ser y su verdad." (Heidegger, 2006:307).

El ser desoculta el ente, pero de aquí en adelante no será considerado más en la metafísica en su esencia y significado. El ser pasa por un lado, en el primer comienzo para desaparecer de la escena del pensamiento.

La aleteía va a continuar infundada. El pensamiento se estudia como interpretación psicológica del sujeto, y en la evolución metafísica, terminará convertido en Descartes en la relación sujeto-objeto. El pensar llega a ser yo-pienso.

"El pensar es anticipación de la presencia como tal" Esta relación es el hilo del pensar, sobre el cual, anticipando y uniendo, se crea la unidad de lo que sale al encuentro y en esa forma esa unidad se presenta como el ente, en lugar del verdadero ente. Esta es la forma en que el ente se transforma en objeto.

La entidad del ente pasa a ser fundamentada en el pensar del yo, de tal forma la identidad se convierte en determinación esencial del ente como tal. Su progenie no es difícil de encontrar, "procede de la aleteía de la fisis, de la presencia como lo reunido desoculto en la desocultación". (Heidegger, 2003: 167)

Están así trazados los caminos para las evoluciones hacia el idealismo en la metafísica.

2.1.1 El movimiento y el tiempo en el inicio de la filosofía

Para los antiguos la fundamentación radicaba en la presencia estable. No afrontaron al principio el tema del tiempo, y sólo el devenir como surgir, transcurrir y desaparecer, lo evocaba. Define Heidegger: “Devenir entonces en general como cambio de lo presente, cambio repentino, metabolé el más amplio concepto de la Kínesis, movimiento. (Heidegger, 2003:163)

Esta aparente deficiencia de considerar el movimiento, sin pensar en el tiempo, es considerada por Aristóteles quien, “Concibe por primera vez la esencia del movimiento de modo griego a partir de estabilidad y presencia, para ello tiene que plantear expresamente el (Kinoumenon: lo movido o movable) como tal.

“Así resulta el movimiento como el estar acabado, como esencia del presenciarse, el mantenerse en la elaboración y practica” (Heidegger, 2003:163)

El movimiento se concibe como modo del ser (OUSIA) como condición posible del ente, no como espacio recorrido. Ya en un enfoque metafísico es la medida de las posibilidades “en la disposición más permanente y cumplida”

2.1.2. Se esfuma el ser en la filosofía aristotélico-platónica

En esta filosofía clásica aparece el concepto de idea como una manera de aproximarse al ente. Puede ser esa idea el aspecto de algo, aquello como lo cual algo se da. No haciendo al principio tanta relación al sujeto como si la forma de hacerse presencia el ente, el brillar de la perspectiva en el aspecto. El hacerse presente crea estabilidad.

La idea cumple una importante función de unir lo cambiante y múltiple, “ov, siendo= uniendo.

La pluralidad logra en el proceso convertirse, en lo uno que une mediante lo general, Koinon (Koivov) y así este último “se convierte luego en primera y última determinación de la entidad (del ser)”; este es lo mas general”.

Explica Heidegger: “Pero ello no es curioso sino necesario, pues desde el comienzo el ser es solo así experimentado, y pensado como entidad, sólo a partir del “ente”, en cierto modo ente, de la pluralidad y del retorno a esta.”

“Si la idea es planteada una vez como la entidad del ente y es concebida como Koinon, entonces, pensada nuevamente a partir del ente en cierto modo, (singular), tiene que ser junto a éste al máximo ente, el ontos = on verdaderamente ente” (Heidegger, 2003 : 174- 175)

Lo que reúne y toma de aquí y allá elementos que le permiten agrupar lo más general, Koinon es la concepción griega clásica del ser. Es una entidad, como antes se aclaró, que funde en contenidos más amplios con: características comunes, “los genes, uniéndose como unidades y así procedencias o sea “géneros” (175 B).

La conclusión de Heidegger es contundente: el ser que manejaron los griegos, es un ser recontado que da identidad a los entes, que presenta al ente para su identificación, cuya sola función es esa de animador de cosas. No es la función profunda que Heidegger estudia y que en el hombre, en el ser-ahí, permite que todo inclusive la cultura, el espíritu, la historia se deban realizar, en el futuro, con su auspicio. En sus difíciles palabras, dice Heidegger, “La interpretación del (ser), como Ousia (esencia) y ésta como idea (Koinon, gène) concibe la entidad del ente y con ello el einai del “ON” (Heidegger, 2003: 175)

Los griegos pretenden comprender lo que ocurre cuando hace presencia el ente, en su posterior captación. A eso se referían con la expresión Epekeira Tes ousias= (más allá de la esencia).

Ese paso se da ya en el sujeto que conoce. Va a interrogarse en la psique del hombre y se descubren múltiples cosas en ella, menos el ser en el hombre, que ha quedado fuera, perdido en la obsesión por el ente, y como lo apropia la mente.

La Epekeira abre las posibilidades de formas en las psique (Yuxm), como la de la felicidad= eudaimonia, que recuerda los planteamientos éticos de lo bueno, “lo apto, lo que fundamenta toda aptitud, por lo tanto como condición de la vida, de la psique y por lo tanto de su esencia misma. Con ello está dado el paso al “valor”, al “sentido”, al ideal. La pregunta conductora por el ente como tal está ya en su límite y a la vez en el lugar, en el que recae, y ya no concibe más originariamente la entidad, si no que valora, de modo que se da la valoración misma como lo sumo (Heidegger, 2006:157)

El cristianismo encuentra una filosofía bien estructurada y vigente, que lo va permeando en su presentación racional. En forma clara Heidegger, define la transformación filosófica y teológica de las ideas platónico-aristotélicas en el medioevo.

“Visto rectamente, la doctrina Cristiana no quiere comunicar un saber sobre el ente, esto es, sobre qué es; su verdad es más bien totalmente verdad de salvación. Se trata de la seguridad de la salvación del alma mortal individual. Todos los conocimientos se hallan referidos al orden de la salvación y están al servicio del aseguramiento y la promoción de la salvación. Toda historia resulta historia de la salvación: creación, pecado original, redención, juicio final” (Heidegger, 2000: 132-133).

Heidegger también acentúa el peligro para la teología de identificar el Dios creador de la Biblia con aquel de la metafísica sobre el fundamento causal del ente en general.

Define Nestor Corona la relación de Platón y Aristóteles con la filosofía medioeval así:

“En general es usada y transformada dentro del cuerpo de tal teología cristiana, y no se salvaría como filosofía -filosofía cristiana”- porque lo que la fe dice permanece abismalmente ajeno a la filosofía: lo que allí se tiene sería <doctrina cristiana>, que usa para su exposición sistemática conceptos tomados de la filosofía, pero dotándolos de un sentido que es abismalmente ajeno al sentido filosófico originario” (Corona, 2002: 68)

2.1.3. El nominalismo

El nominalismo realizó una parte preponderante de la tarea que permitió el establecimiento de la subjetividad por Descartes. Duns Escoto, clarificando el asunto de los universales, empieza distinguiendo las clases existentes de materia prima: materia primo prima, creada, indeterminada, poseedora de alguna realidad; materia secundo prima, tiene los atributos de la cantidad y tiene la información para la forma corporal; finalmente contamos con la materia tertio prima, dispuesta para las modificaciones de los entes que poseen cuerpo. Mas la distinción que en parte ocurre en la mente del sujeto, se decanta al estudiar lo que Escoto denomina distinción real que es la existente entre una cosa y la otra, impuesta por la exterioridad; la distinción formal, en la cual la razón encuentra la distinción que puede ser efectiva, si es la exterioridad la que la impone, o meramente nominal si la distinción no responde a la realidad de la cosa sino a su mera denominación.

Finalmente la *distintio formalis a parte rei*, donde la diferenciación no la impone el pensamiento sino la cosa misma. Escoto llama ese principio, que distingue al singular, aseitas, que hace que una cosa sea esa cosa y no otra. La realitas es “tomada en reivindicación para distinguir el singular que al estar presente ante lo que se presenta ante la mano, aquí y ahora, da marco a la existencia. Así lo explica Heidegger: “<<realidad>> se convierte ahora en el título para <<existencia>>, <<realidad efectiva>>, <<ser ahí>>” (Heidegger, 2003: 176). El ejercicio del singular permite individualizar al hombre, definir un alam singular, y en tal forma, iniciar el “yo”, como un ente máximo de plena realidad, en la antesala del ego cogito – ergo sum de Descartes. Estamos antes en descubrimiento y reino de la subjetividad.

2.1.4. Descartes

Para Heidegger Descartes representa un gran desarrollo de la metafísica. Impulsa a conocer el papel del hombre en el mundo frente al ente, gracias a trabajar la filosofía de la subjetividad. “Con Descartes y desde Descartes, el hombre, el <yo> humano, se convierte en la metafísica, de manera predominante en <sujeito>.

En los griegos el UPOKEIMENON, es lo firme que aparece en la representación, en el proceso de conocimiento. Entre los romanos se transforma en subiectum que es lo sub-puesto, lo sub-yecto en el acto, un modo de presenciar. Aclara nuestro filósofo:

“Ratio es, por lo tanto, otro nombre para el, subiectum, para lo que subyace. Así, una designación referida al comportamiento humano (enunciativo) accede al papel de termino conceptual que indica lo que constituye a un ente en su verdadero ser, en la medida en que, en cuanto aquello que se demora, es lo en sí constante, y de ese modo es lo que está debajo de todo lo de alguna manera ente, la substancia” (Heidegger, 2000: II 352)

Descartes no penetra en el fondo del problema del hombre, y se dirige, mediante el concepto de sujeto, a darle un valor especial y definitivo al hombre ante la realidad.

“El hombre es el fundamento eminente que yace a la base de todo representar del ente y de su verdad, el fundamento sobre el cual se pone y tiene que ponerse todo representar y lo en él representado si ha de tener un estar y una existencia consistente. El hombre es subiectum en ese sentido eminente. El nombre y el concepto <sujeito> pasan a convertirse

ahora, en su nuevo significado, en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre”. (Heidegger, 2000: II 140)

Recordemos la entidad en los griegos como determinación esencial del ente. Ahora, en Descartes, es representatividad del sujeto que ejecuta la acción de representar. El ente sigue siendo una manifestación de lo real, pero ahora interesa el modo en que el ente habrá de ser abordado y asegurado por el sujeto. Para el filósofo de la existencia es el gran viraje la manera de conducirse el hombre, frente a la naturaleza, y que creará el desenfreno de la técnica en la utilización desmedida de los recursos. Así lo concreta:

“ser es la representatividad puesta en seguro en el re-presentar calculante, por medio de la cual se asegura por doquier al hombre el proceder en medio del ente, la investigación del mismo, su conquista, dominio y puesta a disposición, de manera tal que él mismo puede ser, desde sí, amo de su propio aseguramiento y de su propia seguridad.” (Heidegger, 2000: II 140).

La verdad, el modo de asumirla Descartes, representa, igualmente un cambio. No va a ser adecuación de conocimiento con el ente. Sólo debe admitirse como conocimiento:

“aquello que por medio del representar, le es re-mitido al sujeto como indudable y que, en cuanto puesto de este modo, es en todo momento nuevamente alcanzable por el cálculo..... “Solo es ente aquello de lo que el sujeto puede estar seguro en el sentido de su representar. Lo verdadero es sólo lo asegurado lo cierto. (Heidegger, 2000: II 141)

El aseguramiento de la verdad se conseguirá mediante un proceder, un método que permitirá el dominio y conquista del ente que, así, estará firme como objeto para el sujeto.

El hombre convertido en subiectum, la entidad vuelta representatividad y como si fuera poco la verdad transformada en certeza, hacen de la persona el árbitro supremo del ente.

“La relación con el ente es el avasallante proceder hacia la conquista y el dominio del mundo”.....“El hombre no es aquí el yo aislado egoísta, si no que es <sujeto>, lo que quiere decir que el hombre emprende una ilimitada explotación del ente, por vía de la representación y el cálculo”. (Heidegger, 2000:II142).

2.1.5 Leibniz

Leibniz, es otro gran metafísico que sigue el camino de la representación en la determinación del ente y del cual expresa Heidegger.

“Descartes plantea por ciento la representatividad y yoidad como ámbito de proyección y fundamento de proyección de la entidad, pero tan solo Leibniz lleva a cabo el verdadero inicio moderno de la metafísica en la originaria apropiación a partir de él de la tradición metafísica (Substantia-monás, potentia, como vis y possibilitas; energía)”. “Tan solo Leibniz crea el fundamento para Kant y el idealismo alemán y finalmente para Nietzsche. Tan solo a través de él llega la racionalidad al incondicional rango objetivo de la estructura del ente en totalidad; donde lo “matemático” se despliega al mismo tiempo en lo <sistemático> del sistema y a la representatividad le es asegurado el pleno despliegue como ámbito de proyección y fundamento de proyección”. (Heidegger, Heidegger, 2006:333)

Para Leibniz el representar y la entidad del ente son lo mismo. Se sigue que la unidad es la determinación fundamental del ente, que él denomina “mónada”.

A pesar de esta función unificadora hay un dinamismo por cuanto “todo estado de la mónada producido por el Re-presentar está en sí mismo, en transición a un estado próximo y es, por lo tanto, esencialmente transitorio”. (Heidegger, 2000: 357)

La monada conserva cierta perfección en su <persistente> acción unificadora y representativa, y que se denomina realidad efectiva:

“Aquello que el representar unificante, despliega y remite al representar no es, sin embargo, un MULTUM cualquiera, sino una multiplicidad en cada caso delimitada de modo determinado en la cual se expone el mundo”... “En conformidad con ese modo de ver y con su punto de vista, el mundo está concentrado de forma tal que el UNIVERSUM se refleja en la representación eficiente y unificante, y puede llamarse a cada monada misma un espejo eficiente por sí, es decir viviente del universo” (Heidegger, 2000:358)

“La unidad que unifica es originariamente eficiente en la medida de la apetición representante. A pesar de conllevar el ente lo volátil y transitorio, la unidad que le da cohesión es el punto de partida para encontrar la referencia a la totalidad del universo. Esta unidad la llama Leibniz *principium internum*. Igualmente nombra al principio del ente en cuanto tal; VIS, LA FORCE, La fuerza. “La esencia de la fuerza es la esencia originaria de la entidad del ente.” (Heidegger, 2000: 360)

“La esencia de la fuerza se delimita en la meditación sobre el ser de lo verdaderamente ente” Estamos en camino al idealismo, por cuanto la entidad del ente está en la mente del sujeto.

“Es el subiectum y la base, lo constante que subyace y sustenta, en cuyo efectuar la consistencia del ente tiene su origen próximo, aunque no el origen que lleva a efecto de modo radical.”

“Solo así la esencia de la realidad efectiva de la res cogitans que se despliega a la luz de la verdad como certeza alcanza la amplitud en la que domina todo lo real” (Heidegger, 2000; II, 360)

Cada sujeto tiene como esencia esa extraña fuerza que en él actúa que lo lleva, como apetencia, hacia la representación. Leibniz ha encontrado el punto focal de la existencia.

Para Heidegger ese encuentro con la existencia es de gran importancia y marcará parte de su filosofía:

“Ahora bien, desde el comienzo de la metafísica la existencia, que llega a ser allí por vez primera, tiene preeminencia respecto de la esencia, en la medida en que el carácter esencial de la realidad efectiva determina el de la posibilidad” (Heidegger, 2000: II 361)

La VIS es asumida por Leibniz como una entidad intermedia entre la potentia y el actus, en la cual se nota la apremiante tendencia a intentar una posibilidad; hay una tendencia a la realización.

“El llevar a efecto que intenta, propende y está tensado en la propensión, es el rasgo fundamental de la consistencia desde la cual se lleva a efecto a sí mismo el ente del caso, es decir, se despliega en un MUNDUS CONCENTRATUS. El volver consistente representado y apeteciendo es la esencia de la existencia; las modalidades <`posibilidad> y <necesidad> son modi existendi. (Heidegger, 2000: II 362).

Poco a poco nos vemos enfrentados al “ser” en su función, que es la de decir que algo es, o no es, por lo contrario, nada. El <principio grande> de la metafísica “<que rien ne se fait sans raison suffisante”> nos indica el inicio esencial de aquello que sale de la nada, en otras palabras, hablamos de la

existencia misma en su pura esencia. El ser en su realidad efectiva, es un fundar. Volviendo a Heidegger:

“El ser tiene que tener en sí el carácter de quererse y poderse en su esencia.... “La posibilidad de algo posible ya es, en cuanto ser, un “existir”, es decir, está referido esencialmente a la existencia..... “El ser posible (la posibilidad), pensado desde la esencia del ser y sólo pensable desde allí, provoca en sí la apetición representante y lo hace de modo tal que ese provocar es ya un sacar fuera y un ejercer la existencia. (Heidegger, 2000: II 363-364)

En veinticuatro proposiciones resaltadas por Heidegger, Leibniz resume sus ideas generales sobre el ser y la existencia (citados por Heidegger NII p 362) En la primera de esas proposiciones se expresa cómo la realidad efectiva mantiene la posibilidad de cambio en sí y de tal manera permanece en posesión de su esencia, cuya característica fundamental, es, como se vió el APPETITUS. Dice <Hay una razón en la esencia del ente en cuanto ente por la que existe algo más bien-es decir con predilección, queriéndolo más-que nada.”

La posición de Leibniz sobre el ser y sobre la divinidad está expresada en las cuatro primeras proposiciones. En la segunda proposición se afirma uno de los principios fundamentales de la metafísica, que con posterioridad, será fuertemente combatido por Heidegger, y es el de situar a Dios, como el ente real que es causa de todo ente y del mismo ser.

Expresa Heidegger, “El Dios que aquí esencia como fundamento no está pensando de modo teológico sino puramente ontológico, como el ente supremo en el que tienen su causa todo ente y el ser mismo” (Heidegger, 2000: 365)

Por otra parte al ser al que Heidegger sigue los pasos en todos los grandes sistemas de la metafísica, en Leibniz, podemos determinar que tiene un carácter representativo. Así vemos que cada monada

“hace que acaezca como reflejo desde su respectivo punto de vista un mundo, como una perspectiva del universo”. “La monada se presenta y representa así misma, presenta y representa así aquello que ella misma exige en su apetencia. Lo que de esta manera representa, eso es ella.” (Heidegger, 2000: 365). La presencia referida a una monada, ejercida por ella, es la esencia de su ser.

2.1.6 Kant y el análisis de Heidegger sobre su pensamiento del ser

En la “Crítica de la Razón Pura” Kant aborda el tema del ser en una forma “abstracta, débil y pálida”; como dice Heidegger.

“Evidentemente, ser no es ningún predicado real, es decir, un concepto de algo que pudiera atribuírsele al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas”. (Heidegger, 2000 a: 362)

Hay dos postulados en lo que dice Kant, una niega al ser que sea un predicado real, que pueda encerrarse en un concepto como si fuera una cosa. La segunda afirmación es la de señalar al ser como mera “posición”. La primera apreciación, es lo que afirma Kant, es de no ir muy lejos en dilucidar lo que es el “ser”.

Recordando Heidegger la historia del pensamiento occidental, encuentra que al preguntar por el ser de lo ente se descubren dos caminos uno que indaga por el ente como ente en general y que termina en la ontología y otro que al inquirir por el ente supremo, está en la búsqueda de lo divino y de Dios.

“El ámbito que rodea a esta pregunta se llama teología. La duplicidad de la pregunta por el ser de lo ente se deja resumir en el título onto-teología. La doble pregunta: ¿Qué es lo ente? Dice por un lado: ¿Qué es el ente (en general)? y, por otro, ¿Qué es (cuál es) lo ente por antonomasia? “(Heidegger, 2000 a: 364)

El papel del ser en las dos vías resulta fundamental.

“Lo ente en general es el fundamento en el sentido del suelo sobre el que se mueve toda consideración ulterior de lo ente. Lo ente en cuanto ente supremo es el fundamento en el sentido de lo que permite que todo ente surja en el ser”. (Heidegger, 2000 a: 364).

No aparece nítido que Kant se refiera a fundamento alguno cuando afirma del ser que es posición. Seguramente parece relacionarse posición con fundamento según un escudriño que hace Heidegger: Positio, ponere, significa: poner, colocar, tender, yacer, sub-yacer, estar en la base de. (Heidegger, 2000 a: 365)

En lo ontoteológico se demora en mirar al ente supremo y en demostrar que es, es decir que Dios existe. La existencia resulta un concepto como el ser, no es ningún “predicado real”. ¿Pero qué es para Kant predicado real? “Un predicado real es aquel que forma parte del contenido de una cosa y que puede serle atribuido”, responde Heidegger. (Heidegger, 2000 a: 366).

Como ser y es, no tienen carácter de cosa o no son nada objetivos, nos queda mirar como la mera posición nos está indicando poner ahí delante o representar.

El ser tiene, en el rigor Kantiano, dos usos: El lógico en el cual el ser desempeña el estribo oficio de cópula es “aquello que pone el predicado [acusativo] en relación con el sujeto.

En la frase <Dios es> no es lo importante lo que se diga en el juicio sobre el sujeto. Lo que debe resaltarse es la afirmación de la existencia de Dios. Dios existe, Dios eso está aquí. El es de la frase “le añade a este concepto la cosa misma, el objeto, Dios como algo que es o está aquí”. Este es el segundo uso del ser que ve Kant o uso óntico u objetivo.

Debe anotarse cómo Kant piensa, existencia y ser, en relación con la facultad de muestra entendimiento.

Heidegger explicando a Kant dice: “Según esa interpretación Kantiana del ser; en este habla una vinculación del sujeto de la frase y el predicado en el objeto. Toda

vinculación lleva consigo una unidad hacia la cual y en la cual ella vincula la multiplicidad". (Heidegger, 2000 a: 373).

La unidad surge de la síntesis originaria de la apercepción. Dice Kant citado por Heidegger: "Contiene el propio fundamento de la unidad de distintos conceptos en juicios, y por ende (el fundamento) de la posibilidad del entendimiento incluso en su uso lógico.... "Se trata del hilo conductor que sigue Kant cuando expone y explica su tesis sobre el ser: esto es que el ser y sus modos se pueden determinar a partir de su relación con el entendimiento"(Mitos, Heidegger, 2000 a: 373).

Adelante Kant es más radical, afirmando que

"la unidad sintética de la apercepción es el punto supremo en el que se debe fijar todo uso del entendimiento, hasta la propia lógica en su conjunto, y, después de ella, la filosofía trascendental; efectivamente esta facultad (la citada a percepción) es el entendimiento mismo"(Heidegger, 2000 a: 374).

El primer conocimiento puro del entendimiento es "el principio de la originaria unidad sintética de la apercepción".

Volviendo sobre la unidad debe aclararse que el principio no se refiera solamente a permitir que, las partes estén juntas, sino además que recoge y crea lazos entre ellos. El logos de la vieja filosofía, que domina la lógica, trasladado al yo-sujeto, que piensa el ser de lo ente como la objetividad del objeto de la experiencia, permite construir la ontología. "Esto confirma: _ dice Heidegger, lo ya dicho: ser y existencia se determinaron a partir de la relación con el uso del entendimiento".

Aclarando más el esquema de pensamiento Kantiano explica Heidegger:<<"Yo pienso">> significa yo vinculo una multiplicidad de representaciones sensiblemente dadas, con la vista ya puesta por adelantado en la unidad de la apercepción, que se articula en la pluralidad limitada de los

conceptos puros del entendimiento, esto es, de las categorías. (Heidegger, 2000 a: 375).

El destino del ser en Kant como gran pilar de la metafísica, va conformándose como elemento simple de una gran máquina del conocimiento. Así aparece claro para Heidegger;

“Lo puesto en la posición es lo puesto de un elemento dado que, por su parte, por medio de este poner y situar se convierte para éste en un o-puesto, un puesto enfrente, lo amajado enfrente, el objeto. El estar puesto (la posición), es decir, el ser, se transforma en objetividad”. (Heidegger, 2000 a: 375).

La presencia, concepto original del ser es desarrollado ampliamente en Kant. Pero igualmente se ve como éste pensador profundiza en la clarificación del sujeto del conocimiento como tal. Encuentra unos principios generales para el entendimiento.

“Que en general encontremos principios en algún sitio es algo que únicamente se puede aclarar al entendimiento puro, que no es solo la facultad de las reglas en relación con lo que sucede, sino propiamente la fuente de los principios, por la cual todo (lo que se nos puede aparecer solo como objeto) se encuentra necesariamente sometido a reglas porque, sin ellas a los fenómenos nunca les podría alcanzar el conocimiento de un objeto que les correspondiese” (Heidegger, 2000 a: 376-377).

Los principios que formula Kant como modalidades del ser se denominaron postulados del pensamiento empírico en general. Son cuatro grupos de principios: 1. Axiomas de la intuición; 2. anticipaciones de la percepción; 3. Analogías de la experiencia; 4. Postulados del pensamiento empírico en general.

Para la investigación que hace Heidegger sobre el pensamiento de Kant, acerca del ser son importantes los “Postulados del pensamiento empírico en general”.

Dice el primer postulado: “Lo que coincide con las condiciones formales de la, experiencia (de acuerdo con la intuición y los conceptos) es posible.

El segundo establece: “Lo que concuerde con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es efectivamente real.

El tercer postulado reza: “Esa conexión con lo efectivamente real determinada de acuerdo con las condiciones generales de la experiencia es (existe) necesariamente”. (Heidegger, 2000 a: 377).

Explicando lo que son los postulados dice Heidegger: “Son los principios con los que se explicaron el ser posible, el ser efectivamente real y el ser necesario, en la medida en que de este modo se determina el existir del objeto de la experiencia”. (Heidegger, 2000 a: ,377)

Pero para entender estos postulados se exige recordar que, para Kant, el ser no es un predicado real. Es decir que los modos del ser no agregan nada acerca de que tenemos al frente en el proceso de conocer. Ser posible, ser efectivamente real o, ser necesario, nos indica cómo se relacionan objetos y sujeto. No nos pueden decidir algo respecto a su realidad, a su carácter de cosa. Esas determinaciones no reales son modalidades del ser, a los cuales denomina Kant posiciones.

A pesar de esta fría postura de Kant frente al ser como elemento de un proceso del conocimiento encuentra Heidegger una apertura a la subjetividad, pues es en ella donde, como de la posición, tienen su origen.

Pero “la posición y el estar puesto del objeto se aclaran a partir de los distintas relaciones con la capacidad de conocimiento, esto es, en la relación que retorna de nuevo hacia ella, en el repliegue o flexión hacia atrás, en la reflexión” (Heidegger, 2000 a : 382)

Esa reflexión debe particularizarse en un campo señalado que se denomina “red local del lugar al que pertenece el ser como posición”.

Ese campo aparece descrito por Heidegger así:

“A la hora de aclarar el ser posible como posición entraba en juego la relación con las condiciones formales de la experiencia y por ende el concepto de forma. A la hora de aclarar el ser efectivamente real se llegó a hablar de las condiciones materiales de la experiencia y por ende del concepto de materia. Así pues, la explicación de las modalidades del ser como posición se consuma en relación con la distinción entre materia y forma. Es algo que forma parte de la red total para el lugar del ser como posición”. (Heidegger, 2000 a: 383)

Para Kant la posición está definida en la conjunción de materia y forma, o sea la

“espontaneidad de la acción del entendimiento en su relación con la receptividad de la percepción sensible. El ser como posición se localiza, esto es, se plantea, en la conjunción de la subjetividad humana como lugar de su origen esencial “(Heidegger, 2000 a: 384)

La reflexión es un retorno al yo pensante. En el sujeto radica Kant al ser como posición. Heidegger encuentra un acercamiento de su pensamiento con el de Kant al localizar el ser en el hombre en el sujeto. Esto aparece claro al recordar el Dasein como ser-ahí.

Dice Heidegger: “El sujeto es lo que yace de antemano ahí delante, porque está permanentemente presente. Desde el momento en que el ser se determina como presencia, lo ente es lo que de antemano yace aquí delante”. (Heidegger, 2000 a: 385).

Al colocarse el ser como presencia su “relación con lo ente, en cuanto eso que yace de antemano ahí delante, puede convertirse en tender, disponer, representar y poner”. (Heidegger, 2000 a: 385).

La tesis de Kant sobre el ser como posición, y del ser de lo ente como objetividad y realidad objetiva, tiene un común denominador y es el de mostrar que el ser se comporta estando permanentemente presente.

La mejor valoración del pensamiento de Kant sobre el ser la hace Heidegger mostrando cómo hay avances en, la construcción de la metafísica, pero resalta la tendencia a continuar pensando el ser como tendencia.

“Si el estar puesto o la objetividad se muestran como una variación de la presencia, entonces la tesis de Kant sobre el ser forma parte de aquello que en toda la metafísica permanece impensado”. (Heidegger, 2000 a: 388).

Reconoce Heidegger que como pensamiento anticipador, Kant mostró el camino para esenciar el ser por sus características dinámicas, especulativas y dialécticas.

2.1.7 Hegel

En el camino de clarificar la manera de enfrentar el problema de ser por los grandes metafísicos, Heidegger emprende la valoración de Hegel.

Inicia su apreciación afirmando que el “Yo pienso, yo soy” cartesiano es la tierra firme sobre la que la filosofía puede tomar pie y establecerse de verdad de modo seguro

“En cuanto ego cogito, la subjetividad es la conciencia que representa algo, que refiere a sí mismo eso representado y de este modo lo recoge junto a sí”. (Heidegger, 2000 a: 347)

La más importante contribución de Hegel a la filosofía es la dialéctica.

”La autoconciencia recoge, reúne. Esto en griego es *legein*. Así que si se recoge o reúne algo para el yo, será en griego *legestai*. Finalmente día en

griego es través de algo, nos completa la palabra Dialéctica que será: dialegesta: “La dialéctica es el proceso de la producción de la subjetividad del sujeto absoluto y, en cuanto tal, es su actuación necesaria” (Heidegger, 2000 a: 348).

El camino de formación de la subjetividad pasa por una primera etapa en la cual se centra el sujeto en los objetos. En una segunda etapa aparece la reflexión, en la cual el sujeto, toma el objeto como representación, incluso ve así mismo el sujeto, se representa.

Finalmente concluye el proceso “Cuando la tesis del objeto y la antítesis del sujeto son vislumbradas en su necesaria síntesis se puede decir que el movimiento de la subjetividad, de la relación sujeto- objeto se halla completamente en su curso.”. (Heidegger, 2000 a: 348).

La dialéctica es esencialmente especulativa, cuya raíz indica, ver, captar, asir concebir etc. Para Hegel la especulación se refiere a “captar a lo opuesto en su unidad”.

Para este pensador, la dialéctica especulativa es el verdadero método que nos describe la ruta, el movimiento de la subjetividad, “el alma del ser”. Esa dinámica es el rasgo fundamental de toda realidad”. Igualmente determina los acontecimientos que es lo mismo que construir la historia.

Para Hegel, igualmente, los griegos desarrollaron su pensamiento en lo puramente objetivo. No se ocuparon en la introversión. “El primer surgir hacia fuera es necesariamente el mas abstracto; es el más simple, más pobre, al que se opone lo concreto”. (Heidegger, 2000 a: 350)

Hegel llama este principio de la filosofía griega “el grado de la belleza”. Heidegger explica el sentido de esta calificación: “Lo abstracto es la primera manifestación que permanece pura sin salir de sí misma, el más universal de todos los entes, el ser en cuanto un aparecer no mediado y simple” (Heidegger, 2000 a: 351).

Como Heidegger sigue los rastros del ser en las distintas metafísicas, hay cuatro palabras básicas en la filosofía griega, cuya interpretación Hegeliana nos permitirá ver la postura del filósofo alemán de la dialéctica frente al ser. Ellas son:

“En, el todo relacionado con Parmenides; logos con Heráclito.; Idea con Platón y Energeia con Aristóteles.

La primera palabra se refiere al universal inmediato, al pensar el puro ser.

Explica Heidegger:

“El ser así entendido es lo representado inmediatamente indeterminado en general, y ello de tal modo que eso primeramente pensado mantiene alejado de sí incluso la falta de determinar y del mediar, al punto de casi obrar en su contra”. (Heidegger, 2000 a: 352).

En una primera vista sobre los objetos Hegel manifiesta que el ser debe pensarse a partir del sujeto tomado en abstracto. Pero para, Hegel lo más destacado en el pensar inicial de Parménides sobre el ser está en la pequeña sentencia <Ser y pensar son lo mismo>. El ser es puro pensamiento y por lo tanto es hijo de pensar. Parménides es un claro antecesor de Descartes, al ver el ser a partir del pensar del sujeto.

La segunda expresión, que es de Heráclito, Logos, la refería Heráclito al ser de lo ente. Son las circunstancias dadas que permiten que aparezca y yazca de “antemano a todo lo que es en su totalidad en cuanto ente”. Pero para Heidegger esta visión tradicional de Heráclito es radicalizada por Hegel:

“El logos es la razón en el sentido de la subjetividad absoluta, mientras que la <<lógica>> misma es la dialéctica especulativa, mediante cuyo movimiento lo inmediatamente universal y abstracto, el ser, se refleja en la reflexión como lo objetivo en oposición al sujeto y dicha, reflexión es determinada como la mediación en el sentido del devenir, en el que lo opuesto se funde en una sola cosa, se torna concreto y de este modo alcanza la unidad. Captar esta unidad es la esencia de la especulación, que se despliega como dialéctica. (Heidegger, 2000 a: 352)

Para Hegel, Heráclito es el primero en reconocer la dialéctica como principio, avanzando en tal forma respecto a Parmenides. El término Idea es escogido por Hegel para caracterizar, el pensamiento Platónico, no distanciándose de lo que siempre se pensó del gran filósofo griego.

Hegel dice que las ideas no “son inmediatamente en la conciencia (intuiciones), sino que son en el conocer”. Por eso, uno no les tiene, sino que el conocer los saca fuera, los produce en el espíritu. La *Energieia* aristotélica, pensada desde la dialéctica es pura actividad del sujeto absoluto. Es el comienzo del movimiento del espíritu, de la realidad en sí y para sí. “Para Hegel, la filosofía se toma en serio cuando ya no se pierde en los objetos y en la reflexión subjetiva sobre ellos, sino que se activa como actividad del deber absoluto”. (Heidegger, 2000 a: 354)

El horizonte del ser despejado por las cuatro palabras, a pesar de todo no aparece concluido con los griegos. “No se encuentra todavía determinado ni mediado por y en el movimiento dialéctico de la subjetividad absoluta” (Heidegger, 2000 a: 354).

Definiendo el estado de la filosofía tal como la recibimos de los griegos dice Heidegger: “La filosofía de los griegos es el grado de este <<todavía no>>”. Ellos no llegan al dominio del sujeto. Heidegger polemiza estas conclusiones de Hegel y no encuentra tan corto el pensamiento heleno: Si es el ser, el salir fuera, y la primera manifestación del espíritu, se pregunta Heidegger ¿esto no es el descubrimiento? Si realmente es el descubrimiento y ello ocurre en el espíritu ¿no hay entonces una manifestación de un sujeto?

La conclusión de Heidegger sobre la interpretación del ser, realizada por Hegel es la de un ser “que solo está presente como presencia en la medida en que reina ya la *aleteia* y la propia *aleteia* sigue sin embargo impensada en lo que respecta a su origen esencial.” (Heidegger, 2000 a: 358).

2.1.8. Nietzsche o el fin de la metafísica

Para Heidegger el pensamiento de Nietzsche ejerce un especial atractivo y a éste dedicó muchas horas de trabajo y atención en su vida. Sin embargo no duda en tildar su obra, como metafísica: “El pensamiento de Nietzsche, en conformidad con todo el pensamiento de occidente desde Platón, es metafísica”. (Heidegger, 2000 b: 2T 209).

Contamos con ser la metafísica la verdad del ente en cuanto tal en su totalidad, aportando aquélla lo que el ente es, como se desoculta, la percepción del representar y finalmente como es el ser-consciente. La verdad se despliega en la historia como metafísica dando forma a la época en cuanto fija a la humanidad en unos pensamientos sobre el ente, en totalidad.

Nietzsche emprende una ruta en la metafísica con su obra Aurora (1881) y alcanza gran altura en el << eterno retorno de lo mismo>>. Todo se vuelve verbo en Zaratustra quien en su plataforma del <<eterno retorno>> predica el “Superhombre”. Se fundamenta un saber que enseña, como “carácter fundamental del ente, la “voluntad de poder”. De aquí en adelante se deriva toda interpretación del mundo de esa voluntad e igualmente las posiciones de valor, que darán origen, a su vez, a una transvaloración de todos los valores validos hasta el momento. La crisis de los viejos valores sucede al nihilismo que anunciaba su ruina. El cambio en los valores indica necesariamente un cambio institucional y una nueva justicia.

Tenemos ya los cinco pilares de la metafísica de Nietzsche: “La voluntad de poder,” “el nihilismo”, “el eterno retorno de lo mismo, “el superhombre”, y la “justicia”. Para Heidegger: en termino filosóficos <<La voluntad de poder>>es la expresión para el ser del ente en cuanto tal. <<Nihilismo>> es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. <<Eterno retorno de lo mismo>> se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la existencia del ente. <<El superhombre>> designa a aquella humanidad que es exigida por esta totalidad. <<Justicia>> es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder.”

Heidegger resume como Nietzsche tampoco desarrolla el pensamiento del ser olvidado desde los griegos:...

“pero la verdad del ser en cuanto ser ha quedado, no obstante, sin pensarse, y no sólo se le rehúsa al pensar como experiencia posible sino que el pensar occidental, en cuanto metafísica, encubre propiamente, aunque no a sabiendas, el acontecimiento de este rehusar.” (Heidegger, 2000 b: 2T 211)

Lo que sigue en el pensamiento de Nietzsche es la búsqueda en las doctrinas filosóficas fundamentales de una unidad oculta que permitirá la lucha por el dominio de la tierra. Pero ya no hablamos de filosofía y tal vez sí de filosofía política.

2.2. EL PRIMER COMIENZO Y LA TÉCNICA COMO SU PRODUCTO

Tal vez la peor consecuencia del olvido del ser, en el primer comienzo, es el nacimiento de la técnica como fenómeno que domina la sociedad y la cultura. En las “Contribuciones” está planteado el gran problema de nuestra sociedad, problema al cual dedicaría importantes estudios Heidegger con posterioridad.

En ese libro ya dice Heidegger definiendo la situación:

“El proyecto de re-presentar en sentido de una captación anticipante –que planea organiza todo, antes ya de estar tomado en especial y singular, este re-presentar, no encuentra en lo dado ningún límite y no quiere encontrar ninguno, sino que lo ilimitado es decisivo, pero no como lo fluyente y mero así-sucesivamente, sino lo no ligado a ningún límite de lo dado, a ningún dado ni dable como límite”.....

...”El abandono del ser del ente se acaba en lo gigantesco como tal, es decir, en la apariencia de lo que hace ser a todo ente como máximamente ente”. (Heidegger, 2003: 120)

...”El estar perdido en el ente se vivencia como capacidad de transformar la “vida” en el torbellino calculable del vacío, girar en torno así mismo y hacer creíble esta facultad como la “cercanía a la vida”. (Heidegger, 2003: 390)

La civilización levantada sobre la manipulación del ente y los recursos de la tierra explotados al máximo. Define Heidegger esas condiciones así:

“La dimensión predominante fue la de la extensión y la del número. El poder ya no significó la capacidad y prodigalidad que parte de cierta elevada superabundancia y del dominio de fuerzas, sino de la ejercitación de una rutina, susceptible de ser aprendida por todos y siempre vinculada con cierto penoso y desgastador trabajo. Todo esto se intensificó después en América y en Rusia llegando al desmedido <<y así sucesivamente>>, propio de <<un siempre lo mismo>> y de lo indiferente.... “Luego el predominio, del término medio, propio de lo que es indiferente por tener el mismo valor, no es aquí algo insignificante y mero abandono, sino que consiste en los embates de alguien tal que, al atacar toda jerarquía y espiritualidad del mundo, las destruye, emitiéndolos como mentiras”. (Heidegger, 1959: 83-84)

Hay una obsesión de Heidegger por afirmar, en los años 1935, que Rusia y Estados Unidos encabezan la civilización que se ha desarrollado bajo los auspicios de la técnica..... “La misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal” (Heidegger, 1959: 75)

La época de la técnica aparece descrita por Heidegger en apretada síntesis:

“Decíamos que sobre la tierra, en todas partes, acontece un oscurecimiento mundial. Los acontecimientos esenciales del mismo son: la

huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre y el predominio de lo que se ajuste al término medio. (Heidegger, 1959: 82).

Estos pronunciamientos de Heidegger en los años 35, resultaron proféticos primordialmente en lo relacionado con el daño al medio ambiente de la civilización técnica o la preocupación ecológica y por otra parte, el impacto sobre el individuo de esa civilización que forma un tipo de hombre plano, dominado por una organización que limita su iniciativa y libertad de pensamiento y decisión. Esa concepción influyó en la escuela de Frankfurt que profundizó en esa clase de pensamiento con Marcuse, Adorno, Fromm etc. Aún se ve su influjo en filósofos como Ortega y Gasset cuando formuló el prototipo del hombre masa.

La verdad para los griegos, la *aletheia* era permitir el desocultamiento de la naturaleza. En el ámbito de la civilización técnica provocamos a la naturaleza, obramos frente a ella con un espíritu de apoderamiento y dominación. El reto es para que “Anuncie de algún modo constatable por medios calculables y permanezca como un sistema de informaciones que nosotros podemos encargar”. (Safranski, 1997: 458).

Otro término descriptivo de la forma de actuar el hombre frente a la naturaleza, en un sistema regido por la técnica, es el de “Encargar”. Lo que se encarga pasa a ser un “Fondo disponible”. La naturaleza va teniendo rótulos de asignación por toda la geografía, entra a los libros contables procurando un aseguramiento calculando y planificado de fondo disponible. Estamos así en la plena época del olvido del ser, en una época que algunos llaman del “Establecimiento” y que Heidegger denomina del “Engranaje” o del *Gestel*. La definición de Heidegger es: “Aquella interpelación provocante que reúne al hombre [La tarea de] requerir como fondo lo que se desoculta, la llamamos imposición *Gestel* (Heidegger, 1985:17).

El hombre está encadenado a la penosa tarea de reducir, todo lo que aparece, a un fondo de aprovechamiento material o económico. Todo lo induce a

un compartimiento sin alternativas. Describe Heidegger la situación del hombre frente a la técnica:

“La amenaza del hombre no viene por primera vez de las maquinas y los aparatos de la técnica, con efectos posiblemente mortales. La auténtica amenaza ha afectado ya al hombre en su esencia. El dominio del engranaje amenaza con la posibilidad de que el hombre sea incapaz de volver a un desocultar originario y de experimentar así el aliento de una verdad más inicial”. (Safransky, 1997: 459).

Después de este prolongado ataque de Heidegger a la técnica deja salir un rumor de esperanza: “Pero donde hay peligro, allí crece también lo salvador”... Un gran viraje será necesario “El viraje del peligro acontece súbitamente el claro de la esencia del ser; el súbito aclararse es el relampaguear” (Safransky, 1997: 43).

En su célebre conferencia “La pregunta por la técnica”, Heidegger se interroga si la esperanza para la humanidad de superar el escollo de la técnica lo puede lograr el arte: “Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, por ello la meditación esencial sobre la técnica y la confrontación decisiva con ella tienen que acontecer en un ámbito que, por un lado, esté emparentado con la esencia de la técnica, y por el otro sea fundamentalmente diferente de ella”.

“Ámbito tal es el arte”.... (Heidegger, 1985: 29)

En el horizonte puede haber salvación

“Cuanto mas nos aproximamos al peligro, tanto más claramente comienzan a iluminarse los caminos que llevan hacia lo salvador, tanto más interrogantes nos volvemos. Pues el preguntar es la devoción del pensar”. (Heidegger, 1985: 29).

2.3. SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA

No es necesario insistir en esta parte sobre el olvido del “ser” a favor de la preponderancia del ente, ocurrida en la filosofía occidental. La tendencia abarcadora de la mente humana llevó a considerar un ente que guía a todos los otros entes, según el destino, por identidad de contenidos con la mitología. Zeus de la mitología griega se convierte en Dios, como ente supremo en el pensamiento occidental. Es la causa eficiente primera de todo ente.

Heidegger hace una gran crítica a la metafísica pensada con anterioridad. El “Ser” es el fundamento verdadero de los entes. Mucha parte de la filosofía heideggeriana explora los caminos que permiten al “ser” fundamentar el ente.

Corona describe así esta modificación del pensamiento:

“Dios entra en la filosofía por vía de la objetivación del ente y de la fundamentación óptica del mismo hasta lo último –desde el ser originariamente como logos – según la causalidad eficiente – desde el ser originariamente como Physis, y por la evocación de Zeus como dios que conduce todo (según el destino) y así es primero entre los entes: ente supremo – causa como causa sui es el nombre de Dios en la metafísica. (Corona, 2002: 61)

Explorando el camino que lleva a la filosofía occidental a la temática de Dios, encuentra Heidegger que se desdibuja la diferencia de ser y ente, circunstancia que produce la característica de una metafísica que encuentra un Dios como fundamento de todo los entes, dejando por fuera el papel del “ser”. La búsqueda de un fundamento del ente, lleva en tal forma al encuentro de un ente “causa sui” que es Dios.

Heidegger piensa que al olvidar el “ser” se hace impropio en la metafísica el planteamiento sobre Dios. En tal sentido afirma él “que lo ente significa siempre y en todas partes, lo ente del ser”... Lo único que está claro es que cuando se habla del <<ser>> de lo ente y de lo ente del ser, se trata siempre de una diferencia. (Heidegger, 1988: 135)

En esta conferencia ensaya Heidegger el plantear la diferencia entre “ser” y ente, y la forma, como en la metafísica tradicional, es factible realizar el pensamiento sobre Dios mediante la consideración del juego entre “ser” y ente. “Por lo tanto, sólo pensamos el ser conforme a su asunto, cuando lo pensamos en la diferencia con lo ente, y a este último en la diferencia con el ser. Así como la diferencia se hace propiamente visible”.

El ser ejerce una función de presentación, descubre el ente, hace una pasada sobre el ente haciéndolo patente. “El ser manifiesta como sobrevenida descubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del descubrimiento”.

“El ser, en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre se muestra como diferentes, gracias a los mismos, gracias a la inter-cisión.” (Heidegger, 1988: 139)

En este momento en el cual el “ser” hace parte patente, presenta al ente, hay tal confusión entre ente y “ser” que pareciera como que se fundieran en uno solo. Esa tal vez es la confusión entre “ser” y ente en la historia de la filosofía. Pero es necesario, como lo vislumbra Heidegger que se haga un corte una escisión que conduzca a la delimitación de la naturaleza de tales entidades. Esa “inter-cisión da lugar y mantiene separado a ese ente dentro del cual la sobrevenida y la llegada se ponen en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de “ser” y ente, en tanto que inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución descubridora y encubridora de ambos” (Heidegger, 1988: 141)

Mediante la resolución logramos superar la confusión y comprender la naturaleza de “ser” y ente. Nos queda a pesar de todo, la sensación de cierta

inasibilidad del “ser” debido, seguramente, a la razón de ser, su esencia, el “propio juego”.

En la revolución, como camino a comprender el “ser”, recordamos los momentos de la sobrevenida que es trascendencia y la llegada que es presencia. El “ser” recibe una marca en el proceso, ya que por su dinamismo presentador del ente, adquiere la característica de logos o en otros términos de fundamento.

“El ser se muestra dentro de la sobrevenida desencubridora como el dejar (sub)-yacer de lo que llega, como el fundar a la manera siempre diferente de la aportación y la presentación. Lo ente como tal, la llegada que se encubre dentro del desencubrimiento, es lo fundado, que en cuanto fundado, y por lo tanto producido, funda a su manera, o lo que es lo mismo, produce un efecto, esto es causa. La resolución de lo que funda y de lo fundado como tal, no solo los mantiene separados a ambos, sino que los mantiene en una correlación. Los que fueron separados, se encuentran tan retenidos dentro de la resolución, que ya no es sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente, por su parte, funda a su manera al ser, esto es, lo causa”. (Heidegger, 1988: 147)

Ahora bien, lo ente sólo puede lograr tal cosa en la medida en que “es” la plenitud del ser, esto es, en tanto que es el ente máximo”.

El “ser” es fundamento para todos los entes. Pero con un ente especial que es Dios, aunque el ente es hecho palpable por el “ser”, es tal el alcance de este ente que el mismo “ser” aparece en alguna forma precedido, causado por ese ente especial que es Dios.

El “ser” presenta a Dios, lo actualiza, pero no podemos desconocer que la naturaleza de ese ente se impone no solo a los entes, sino al mismo “ser” como causa.

Las características de descubrir un ente como tal, que causa hasta el propio “ser”, es la intromisión, en el orden metafísico de un puro aspecto teológico. Afirma Heidegger a este respecto:

“Es porque el ser aparece como fundamento, por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera. Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica” Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica”. (Heidegger, 1998: 151).

Ese Dios metafísico y que acompaña desde los griegos al quehacer metafísico, no satisface la necesidad religiosa del creyente.

Lo refiere Heidegger: “A este Dios el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios” (Heidegger, 1998: 153).

2.4. CONCLUSIONES

El capítulo II representa un gran esfuerzo analítico de Heidegger en busca de confirmar el olvido de la metafísica en el estado abierto y amplio del ser. En la confrontación con las grandes construcciones filosóficas el ser aparece como invitado marginal. El ser está supeditado al tratamiento del ente.

La metafísica no presenta desarrollos del ser y Heidegger va a emprender la tarea de estudiar el ser. El lo llamara periodo de esenciación del ser.

Todo este interés por el ser esta de la mano de un afán por escudriñar al fondo del panorama de Dios. Como va a verse el hombre, el camino que le permite acercarse a lo divino.

Es importante resaltar la importancia histórica de la técnica como producto de la metafísica. El desvío que marca en el proceso histórico y los resultados sobre la construcción de una sociedad inauténtica.

CAPÍTULO III
EL CAMINO HACIA DIOS COMO FORMA POÉTICA Y QUÉ PUEDE SABERSE DE DIOS
TEOLÓGICAMENTE.

3.1 DESARROLLOS DEL SER

3.1.1 La poesía, nuevo camino al pensar y a la divinidad

Es claro que el primer camino metafísico que conduce a Dios, como ente supremo, al estilo Zeus con armadura pero sin el corazón de la mitología griega, no convence a Heidegger y tampoco lo hace la onto-teología que aparece como la fusión de Israel y Atenas.

Nuestro filósofo quiere abrir nuevos caminos, tal vez, al pensamiento del olvido del “ser” y nuevos lenguajes, que facilitan la intelección de Dios. La búsqueda del Dios de Israel debe cursar nuevas sendas en busca de un nuevo pensamiento sobre Dios.

Heidegger explora la vía para definir y conocer lo máximo posible sobre Dios. La ruta usada por la teología que toma a la metafísica griega como orientación es, finalmente, después de haberla reconocida por Heidegger, desechada por él en la conferencia “Identidad y diferencia”.

Con los estudios iniciados sobre Hölderling, Heidegger comienza un nuevo ensayo que emprenderá, entonces, con mucha motivación y dirigido al estudio de la poesía, con la esperanza de abrir horizontes para acercarse al tema de Dios.

En un trabajo denominado “Hölderling y la esencia de la poesía” se establece, por nuestro filósofo de la existencia, el alcance del pensamiento realizado con base en la poesía.

Dada la poesía como terreno nuevo para el pensamiento de Heidegger, empieza por escoger un poeta que haga poéticamente teoría sobre la poesía. Por

esa circunstancia escoge a Hölderlin en lugar de los clásicos como Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare o Goethe.

El primer lema que extrae Heidegger tiene que ver con el carácter de ser la poesía, un juego que inventa una constelación de imágenes y que permanece ensimismada en el reino de lo imaginario. Pero como la poesía hace su juego en palabras, sus obras se efectúan en el ámbito del lenguaje.

El lenguaje nos lleva al segundo lema, escogido por Heidegger, y cuya expresión práctica debe abrir el espacio para la especulación:

“Pero el hombre habita en cabañas y se cubre en recatado ropaje, pues cuanto mas íntimo es, / más cuidadoso es también y más guarda el espíritu, como guarda la sacerdotisa la llama celeste, que es su entendimiento. Y para eso se le ha dado el albedrío / y el poder superior de mandar y llevar a cabo lo semejante a los dioses, y para eso se le ha dado el más peligroso de los bienes, el lenguaje, para que creando, destruyendo y sucumbiendo y regresando a la Maestra y Madre que vive eternamente, atestigüe lo que es: / haber heredado, haber aprendido de ella, lo más divino suyo, el amor que todo lo sustenta”. (Heidegger, 1983, 57)

Encuentra el pensador existencial que es importante señalar cómo el poeta describe al hombre como aquel que, usando el lenguaje, puede como ser consciente, atestiguar lo que es. En otras palabras afirma su pertenencia a la tierra. El hombre en su intimidad ve aparecer un mundo como, igualmente, su destrucción y hundimiento. La realización humana vivida dentro de la conciencia de ser hombre, resalta la libertad de la decisión. La acción humana se vierte en el lenguaje que en tal forma permite que la historia discurra.

Dice Heidegger: “Solo donde hay lenguaje hay mundo, esto es: la órbita siempre transformada de decisión y trabajo, de acción y responsabilidad, pero también de arbitrariedad y estrépito, de caída y extravío”. (Heidegger, 1983: 58).

El lenguaje se da al hombre para que en la obra se muestre el ser.

El tercer lema dice: ““Mucho ha experimentado el hombre, / a muchos de los celestes ha nombrado / desde / que somos una conversación / y podemos oír unos de otros”. Comenta Heidegger anotando el lema:

“Una conversación somos nosotros desde el tiempo en que <<hay tiempo>>. Desde que el tiempo se levantó y quedó detenido, es cuando somos históricos. Ambas cosas – ser una conversación y ser histórico – son igualmente antiguas, se pertenecen mutuamente y son lo mismo”. “Desde que somos una conversación, - el hombre ha experimentado mucho y ha nombrado a muchos de los dioses. Desde que el lenguaje tiene lugar propiamente como conversación, los dioses llegan a ser palabras y tiene lugar un mundo”. (Heidegger, 1983: 60)

No se quiere decir que los dioses y el mundo sean consecuencia de la conformación de lenguaje. Realmente coinciden los tres en su configuración. Nombrar a los dioses y transformarse en vocablos el mundo es hacer patente – según el poeta – la conversación que realmente somos nosotros.

Es cierto que la primera relación que nos surge al hablar de conversación es con el lenguaje, pero el acopio de palabras y de normas gramaticales que definiría en principio un lenguaje, no es a lo que quiere nombrar el poeta con conversación. El alcance apunta a muy lejos. Es a la relación humana que el lenguaje facilita. “Así el hablar da lugar a llegar el uno al otro”. El hombre como se habría tratado ampliamente en “El ser y el tiempo”, lleva en su constitución al otro. Al ser en sociedad está imbuido de una cultura y una historia que transmite el lenguaje. Por eso va a decir Heidegger más tarde “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre” (Heidegger, 2000 b: 11)

Hölderling lo anunció con la mayor simpleza “y podemos oír unos de otros”

Los dioses llegan a ser palabras y en ese mundo que abre cultura, los dioses llegan cuando nos interpelan. Cuando frente al destino necesitamos fundamentarnos. “Desde que los dioses nos hacen entrar en la conversación, desde que el tiempo es tiempo, desde entonces, es una conversación el fundamento de nuestra existencia”

El cuarto lema traído por Heidegger de la obra poética de Hölderling nos aclara una serie de interrogantes que propone aquél: “¿Cómo empieza esa conversación que somos nosotros? ¿Quién realiza ese nombrar a los dioses? ¿Quién capta en el tiempo desgarrador algo que permanece y lo lleva a pararse en palabra? (Heidegger, 1983:61)

La respuesta es contundente: Lo que permanece es lo fundado por lo poetas. Tiene que salvar lo sencillo de la maraña, poner orden a la desmesura y en tal forma permitir que se haga patente en lo abierto, aquello que sustenta y penetra al ser en su totalidad rigiéndolo. El ser debe quedar “abierto para que aparezca lo que es”.

Aunque transitorio el poeta es encargado de que esto permanezca. El poeta nombra a los dioses y establece las cosas en lo que son, es decir, como entes. Está la razón que hace de la poesía la auténtica fundación del ser. Al iluminarse las cosas por la acción poética, la existencia del hombre encuentra un fundamento. Sobre el abismo Heidegger ha colocado un fino tendido que le da estabilidad y seguridad a una subjetividad que enfrentaba el absurdo.

El quinto y el último lema que propone Heidegger reza: “En amoroso azul florece con el / techo metálico del campanario”. Ahí dice Hölderling: “Lleno de mérito, pero poéticamente habita / el hombre de esta tierra”. Tenemos ahora una definición de poesía como “el nombrar fundador de los dioses y de la esencia de las cosas”. El poeta se refiere al habitar poéticamente el hombre, al “estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la cercanía esencial de las cosas”. (Heidegger, 1983: 62)

El hombre habita un mundo poéticamente, es decir, con sentimientos, con sueños y con la ligera aprehensión de lo inefable. La poesía fundamenta en cuanto nos llena de lo cotidiano, nos saca de nuestra presunta realidad, hacia el ensueño y lo irreal que resulta finalmente, en la simiente de un verdadero “ser”

...”Ser el mismo eso es la vida y nosotros, los demás somos el sueño de eso” “Así parece la esencia de la poesía vacilar en la propia apariencia de

su lado exterior, y sin embargo, permanece firme. Pues ella misma, sin embargo, es por esencia fundación: esto es: firme fundamentación” (Heidegger, 1983: 62).

Si somos, pertenecemos ya a una historia en la que nos atrapan creencias y leyendas, sentimientos de ignotos abuelos, como también, nos vemos proyectados a un mañana que, en parte, son ilusiones y sueños. La poesía no es siempre lo colorido y vital, para los poetas es también la experiencia de lo insondable y por eso, son más expuestos a las señales de lo celeste o a la confusión y derrumbe en el vacío.

Dice Hölderling: “Pero a nosotros nos toca bajo las tempestades de Dios, / ¡Oh poetas!, permanecer con la cabeza descubierta, / tomar el rayo del Padre, a él mismo, en nuestra propia mano, / y entregar al pueblo velados / en la canción, los dones celestes”.

El poeta percibe las señas y las transforma en iluminada palabra a su pueblo. Por eso, frecuentemente los mensajes religiosos, en las culturas, son verdaderos cantos de gesta que fundan o dan identidad a los pueblos.

....”La palabra poética es solo la explicación de la voz del pueblo. Así llama Hölderling el decir en que uno cobra memoria de su pertenencia a lo que es en su totalidad” (Heidegger, 1983: 65)

En el “Ser y Tiempo” Heidegger había señalado como el otro es parte constitutiva del “Ser ahí”, es decir que si habitamos en un mundo habitamos con otros. Vivimos inmersos en un pueblo. Ese pueblo, como atrás fue indicado, nos da la llave de su lenguaje y en él tradiciones y leyendas, que nos encaminan en la lenta construcción de un mundo en el cual se desliza nuestro ser.

3.1.2 ¿Qué podemos saber de Dios por el poetizar?

En un ensayo denominado.... “Poéticamente habita el hombre”, Heidegger realiza un audaz acercamiento, en la órbita de lo poético, al pensamiento de Dios. Superando una primera idea que nos describe a los poetas como seres que viven mas allá de la realidad, que en vez de actuar, sueñan, Heidegger retoma el poema, atrás considerando pero con una visión más religiosa que dice: “En amoroso azul, florecerá con el techo metálica del campanario”. “Lleno de mérito pero poéticamente habita el hombre en esta tierra”.

El poeta usa el término habitar, cree Heidegger en un sentido amplio que no refiera a la representación que habitualmente tenemos del habitar. Trabajamos en la ciudad, pero habitamos fuera de ella. Estamos de viaje ahora aquí, ahora allí. Lo que en estos casos llamamos habitar es siempre, y no es más que esto, tener un “alojamiento”. El verdadero significado lo encuentra Heidegger al mirar la existencia humana en el contexto poético como el habitar. Dejando atrás “El ser y el tiempo”, Heidegger se dirige, dentro de la concepción poética, a mirar la equivalencia de su sistema existencia, en este nuevo mundo.

Cuando Hölderling define el “habitar del hombre en la tierra” como lleno de méritos, Heidegger encuentra que: “Es cierto que el hombre, con su habitar, se hace acreedor a múltiples méritos. El hombre cuida las cosas que crecen de la tierra y abriga lo que ha crecido para él. Cuidar y abrigar (Colere, cultura) es un modo del construir”. La conexión con “El ser y tiempo” es obvia, la cura en el más conocido libro de Heidegger, es la inquietud, el movimientos, el hálito de la vida; es el ser del hombre cuidar y abrigar, es un modo de construir “Lo construido y las construcciones, en este sentido son no sólo edificios sino todas las obras debidas a la manos y los trabajos del hombre”

El habitar poético de Hölderling no se refiere, sin embargo, al construir como abrigar, cuidar y erigir, y mucho menos al poetizar como un modo propio del construir: Hay un verso que da a Heidegger la clave para entender lo que quiso

decir Hölderling con la expresión: “Lleno de méritos, sin embargo prácticamente, habita el hombre en esta tierra”:

El verso dice:

“¿Puede cuando la vida es toda fatiga, un hombre / mirar hacia arriba y decir: así / quiero yo ser también? Sí. Mientras la amabilidad dura / aún junto al corazón, la Pura no se mide / con mala fortuna el hombre / con la divinidad ¿Es desconocido Dios? / ¿Es manifiesto como el cielo? Esto / es lo que creo más bien. La medida del hombre es esto. / Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita / el hombre en esta tierra. Pero más pura no es la sombra de la noche con las estrellas, / si yo pudiera decir esto, como / el hombre, que se llama una imagen de la divinidad. / ¿Hay en la tierra una medida? No hay / ninguna” (Heidegger, 1994: 169)

Lo primero que aclara el verso es como la vida da, con sus fatigas, los méritos al hombre para habitar en esta tierra. Pero simultáneamente el hombre mira hacia el cielo y de tal manera se mide, se dimensiona con los celestes. Esta medida es la que permite al hombre su determinación. Como dice el filósofo: “esta medición no la emprende el hombre de un modo ocasional, sino que es en esta medición y solo en ella, como el hombre es hombre”. En otros términos el hombre se mide por lo alto y así, igualmente, establece las medidas de su habitar, de su residencia en la tierra bajo el cielo.

Cuando el hombre se mide puede afrontar el desempeño de su ser en el marco de referencia de su esencia. “El habitar del hombre descansa en el medir la dimensión, mirando hacia arriba, una dimensión a la que pertenecen tanto el cielo como la tierra”.

¿Cómo el hombre puede medir? La idea es clara para Heidegger, se mide esta clase de medida que nos ocupa poetizando:

“Poetizar es medir” “El poetizar es, la toma-de- medida, entendida en el sentido estricto de la palabra, por la cual el hombre recibe por primera vez la medida de la amplitud de su esencia. El hombre esencia como el mortal. Se llama así porque puede morir. Poder morir quiere decir esto: Ser capaz de la muerte como muerte. Sólo el hombre muere, y además continuamente, mientras permanece en esta tierra, mientras habita. Pero su habitar descansa en lo poético. La esencia de lo <<poético>> la ve Hölderling en la toma-de-medida- por medio de la cual se cumplimenta la medición de la esencia del hombre” (Heidegger, 1994: 171).

La conciencia del hombre, abarcadora y llena de soberbia, pretende el infinito, pero tiene que llenarse de resignación y caer en el reconocimiento de sus limitaciones. La muerte centra al hombre en su marco vital. Lo mide con la eternidad. Heidegger había tratado el asunto de la muerte en “El ser y tiempo”, casi, como un horizonte moral que obliga al hombre a ordenar su vida pensando en su limitación temporal. Ahora vuelve, en su periodo de Hölderling, a ocuparse de nuestro inexorable destino.

Pero en el asunto de la medida el hombre la hace con la divinidad. Pero ¿cómo medirse con lo desconocido? Dios en tanto es El que es, aparece como desconocido. A pesar de todo este Dios se comunica y en tal forma da algo de sí. Ese darse es la revelabilidad de Dios aunque misteriosa, dice Hölderling, es revelante como el cielo.

“La medida consiste en la manera como el dios que permanece desconocido, es revelado en tanto que tal por medio del cielo... De este modo el dios desconocido aparece como el desconocido por medio de la revelabilidad del cielo. Este aparecer es la medida con la que el hombre se mide.

La medida es importante para el hombre por cuanto ella le permite cuadrar su esencia y porque él habita midiendo lo que encuentra en la tierra y lo que está bajo el cielo. Hay una medida, un sistema de medir las cosas cotidianas que tiene que ver con un número, con un quantum. No es el campo que nos propone Heidegger al poetizar, pues en él tomar no es echar mano, no consiste en modo alguno en un tomar, como en medir lo cotidiano, sino, por lo contrario, un dejar, que lo asignado como medida, llegue. Habíamos visto que la divinidad era la medida para poetizar. En seguida se nos presenta el gran interrogante: “¿Quién es Dios? La pregunta es muy abrupta y tal vez prematura. Heidegger agrega que es una pregunta difícil para el hombre. En este punto Heidegger coincide con la ya famosa proposición de Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”.

Además puede verse que Heidegger da unos tímidos pasos hacia la Teología Negativa. Luego de esas preguntas Heidegger quiere explorar, de las manos de Hölderling, en el terreno del conocimiento de Dios. El poeta dice:

“¿Qué es Dios? Desconocidos, sin embargo / lleno de propiedades
está en rostro / Del cielo de él. Así los rayos / La ira son de un Dios tanto
más / invisible es una cosa cuando se destina a lo extraño” (Heidegger,
1994: 174)

El filósofo cree encontrar a Dios en todas las cosas, sobre todo en aquellas cosas cercanas a lo poético. Exclama:

“Todo lo que en el cielo, y con ello también bajo el cielo, y con ello
también sobre la tierra, resplandece y florece, suena y aroma, sube y viene,
pero también anda y cae, pero también se queja y se calla, pero también
palidece y se oscurece. A esto que les es familiar al hombre, pero extraño al
Dios, se destina Desconocido, para permanecer allí cobijado como el
Desconocido” (Heidegger, 1994: 174)

El poeta sigue las huellas en el cielo de un desconocido que se destina en los fenómenos del cielo. Aclara el filósofo que “imagen es: Dejar ver algo”

“Como el poetizar toma aquella medida misteriosa, a saber a la vista del cielo, por esto habla en imágenes” (Bildern) “Por esto las imágenes poéticas son imaginaciones (Ein-Bildungen), en un sentido especial: no meras fantasías e ilusiones sino imaginaciones (resultado de meter algo en imágenes), incrustaciones en las que se puede avistar lo extraño en el aspecto de familiar. El decir poético de las imágenes coliga en Uno claridad y resonancia de los fenómenos del cielo junto con la oscuridad y el silencio de lo extraño. Por medio de estos aspectos extraña el dios. En el extrañamiento da noticia de su incesante cercanía”. (Heidegger, 1994: 175).

El uso de la imagen que hace Heidegger nos trae a la memoria la teología que se ha formado alrededor de la imagen. Primordialmente fue José María y Von Balthazar.

Antes se había definido como el poetizar permitía entrar el habitar del hombre en su esencia. Ahora debe resaltarse que el poetizar en tanto que tomar la medida de la dimensión de habitar, es el construir inaugural. “El poetizar es originario dejar habitar”. Poetizando el hombre encuentra las bases que lo sustentan y sobre las cuales pueden construir. Lo dice bellamente el filósofo;

“El hombre no habita sólo en cuanto instala su residencia en la tierra bajo el cielo, en cuanto que, como agricultor, cuida de lo que crece y al mismo tiempo levanta edificios. El hombre sólo es capaz de este construir si construye ya en el sentido de la toma - de - medida que poetiza. Propiamente el construir acontece en cuanto que hay poetas, aquellos que toman la medida de la arquitectónica, del armazón del habitar”. (Heidegger, 1994: 176)

No siempre el hombre logra ajustar su habitar humano a la medida con la divinidad. En otros términos que podemos sufrir un habitar impoético. Podríamos pensar en un habitar egoísta, megalómano, desaforado, desprovisto de una medida en el actuar.

El hombre, para poetizar, necesita “que su esencia esté apropiada a aquello por sí mismo tiene poder sobre el hombre y que por esto necesita y pone en uso su esencia. Según la medida de esta apropiación, el poetizar es propio o impropio”.

El poetizar propio no ocurre siempre, necesita de unos presupuestos que podemos extraer de uno versos de Hölderling

“Mientras la amabilidad dura, / aún junto al corazón, la Pura, no se mide / con mala fortuna / el hombre / con la divinidad”.

Cuando la amabilidad es la traducción de caris, siendo más usual traducida por gracia, permanece “junto al corazón”, es decir llegada (venida a ponerse junto a) el hombre puede medirse con la divinidad”: Cuando está por medio de la gracia, el hombre se compara con la infinitud de la divinidad para encontrarse, para medirse, como mortal. En ese caso medirse es como reconocerse criatura. El hombre por la gracia esta apropiado hacia lo más. Resulta un enfoque paulino el cual no es totalmente ajeno a Heidegger. La gracia es dada, llega al hombre, es una donación de Dios.

La gracia permite encontrar el verdadero camino del hombre para habitar la tierra. Es el poetizar propio en oposición al poetizar impropio. En el poetizar impropio se borran los caminos. Barth ha dicho:

“Gracia es el reino, la soberanía, el poder y potestad de Dios sobre el hombre. Es lo radicalmente opuesto a estar determinado por el pecado, determinación bajo la que se encuentran todas nuestras posibilidades humanas, desde la primera hasta la última. Por ser tal contraposición, la

gracia está radicalmente más allá de todas las posibilidades humanas, pero, por ser esa contraposición, es a la vez el nuevo determinante de ellas, su crisis, su significado, la que los perturba y ataca y, si es Dios el que elimina aquí su protesta, es la promesa y esperanza de las posibilidades humanas”. (Barth, 1998: 275).

Pero el poeta va más allá en las condiciones para un poetizar que sea propio y es, que la gracia (amabilidad) “dura, aún junto al corazón”. El sentimiento y la gracia deben marchar juntos en la medida que el hombre toma frente a la divinidad. De nuevo hay inspiración paulina “y la esperanza no falla, porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rm 5,5)

Comentando estos aspectos de la gracia y el amor dice Bultmann:

“Dándole un sentido idéntico al que tiene caris (gracia) puede hablar Pablo de ágape (De Dios o de Cristo) y la consideración de las expresiones sobre ágape confirman lo que se ha dicho sobre caris. Quizás subraya ágape más fuertemente el aspecto de un amor que caris, pero en cualquier caso, se habla de ágape en la medida en que se convierte en algo que actúa, en acción, en suceso”. (Bultmann, 1987: 348)

La conjunción de una fuerza que nos mueve, recibida como don, la gracia, con el corazón que es sentimiento, nos coloca trascendiendo en el encuentro con Dios. En una forma prístina lo explícita Lonergan siguiendo a Paulo como Heidegger: “Así como la pregunta por Dios está implícita en todo nuestro cuestionar, así también el estar- enamorados de Dios es la realización básica de nuestra intencionalidad consciente. Esta realización trae consigo una felicidad tan profundamente arraigada que puede permanecer a pesar de la humillación, del fracaso, de la privación, del dolor, de la traición, de la deserción. Esta realización trae una paz radical, la paz que el mundo no puede dar”. (Lonergan, 2001: 107)

Se habita en el mundo poetizando y midiendo nuestras debilidades ante lo *fascinans et tremendum*.

3.1.3 La cuaternidad

Hay, entonces una unidad originaria: tierra, cielo, los divinos y los mortales. Las definiciones de Heidegger de tales conceptos están plenas de sentimiento y poesía.

“La tierra es la que sirviendo sostiene; la que floreciendo da frutos, extendida en Roquedo y aguas, abriéndose en forma de plantas y animales.”....

“El cielo es el camino arqueado del sol, el curso de la luna en sus distintas fases, el resplandor ambulante de las estrellas, las estaciones del año y el paso de una a otra, la luz y el crepúsculo del día, oscuridad y claridad de la noche, lo hospitalario y lo inhóspito del tiempo que hace, el paso de las nubes y el azul profundo del éter”...

“Los divinos son los mensajeros de la divinidad que nos hacen señas. Desde el sagrado prevalecer de aquélla aparece el Dios en su presente o se retira en su velamiento” (Heidegger, 1994: 131)

Finalmente cerrando la cuaternidad aparece los mortales que son los hombres, únicos capaces de morir. Los mortales habitan cuidando la cuaternidad en su esencia. El hombre en su mente y en su existir ensambla las esencias de los cuatro dándoles contenido, presencia y acción. En cuanto a la tierra el hombre, al habitar en ella, no solo franquea la entrada en su esencia sino que también salva la tierra en el sentido de no adueñarse de ella, de no someterla a una explotación devastadora.

Los hombres habitan aceptando “el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni del día una carrera sin reposo” (Heidegger, 1994: 132)

Los mortales habitan haciéndoles conscientes de la propia muerte, manejándola en el sentido de dirigir la propia vida según ese fin. No es un mirar sombrío, es un mirar pleno de responsabilidades. “En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos, en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad” (Heidegger, 1994: 132). El hombre habita velando la cuaternidad y llevando la esencia de ellas a las cosas. Las cosas conservan su esencia, sirven al marco en el que el hombre habita. Los hombres abrigan y cuidan las cosas que crecen, que tienen su propio desarrollo, mientras que erigen, ciertas cosas, que aunque no crecen, tienen un desempeño en el habitar de los mortales.

3.1.4 Construir y habitar

El construir es edificar cosas. El hombre por todas partes construye cosas que modifican el paisaje, que ayudan al hombre a un mejor desempeño de sus actividades. Pero esas cosas no son útiles sino que también son manifestaciones culturales, el hombre hace cultura, transforma y vuelve más ameno el hábitat. Las cosas que exige el hombre unen las partes de la cuaternidad. Dice Heidegger que coligan. Ese tejido de cosas y realizaciones humanas se va llenando de significaciones, terminando por crear símbolos. Las cosas tienen otra función importante, otorga espacio en el cual se admiten los elementos de la cuaternidad.

Esas cosas que mediante la formación de lugares, otorgan plaza, son construcciones.

“Los espacios, y con ellos “el” espacio están ya siempre aviados a la residencia de los mortales. Los espacios se abren por el hecho de que los deja entrar en habitar de los hombres. Los mortales son; esto quiere decir: habitando aguantan espacios sobre el fundamento de su residencia cabe cosas y lugares (Heidegger, 1994: 138)

El lugar admite e instala a la cuaternidad. Esto hace ameno el sitio al hombre, le permite tener casa, residencia donde residir. La actividad de construir tiene la orientación de los elementos de la cuaternidad y su entramado para que se logre erigir lugares. La cuaternidad es alentada por las construcciones que así la cuidan y alientan.

“De este modo, las auténticas construcciones marcan el habitar llevándolo a su esencia y dan casa a esta esencia”. (Heidegger, 1994: 140)

El pro-ducir, nos lo aclara Heidegger no es el significado de *tecné* griego que era dejar aparecer. La esencia del pro-ducir que construye no es dada por el arte de construir, ni de la ingeniería, ni de la mutua acción de ambos. “La esencia del construir es el dejar habitar” explica Heidegger.

Continuando con la poesía como nuevo camino para el pensar, luego de la metafísica y aún después de “El ser y El Tiempo”, Heidegger explora el construir y el habitar.

La construcción permite que el hombre habite. No solo se construye viviendas, sino también los lugares para el trabajo y todas las actividades sociales como el comercio, la educación, la recreación, etc. Todas estas estructuras albergan al hombre, volviendo amable su trasegar en la tierra. El habitar sería en cada caso el propósito que preside todo construir.

El modo de ser en la tierra es esencialmente plural: somos en la tierra.

“Ser hombre significa estar en la tierra como mortal, significa habitar. La antigua palabra *Bauen* significa que el hombre es en la medida en que habita; la palabra *Bauen* significa al mismo tiempo abrigar y cuidar...” (Heidegger, 1994, 129)

Tenemos aquí una profunda modificación en el pensamiento de Heidegger. Lo que era un pensamiento frío y esquemático, se transforma en uno afectivo, movable y hondeante. El hombre vive en una atmósfera de contactos humanos, de afectos y desafectos, de apegos y anhelo. Ya no es el estado de yecto de “El Ser y el Tiempo”, ahora son las ilusiones, el horizonte del hombre.

“El construir como el habitar, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dicen tan bellamente la lengua, lo “habitual” (Heidegger, 1994: 129).

Si indagamos por la esencia del habitar, encontramos primero que tiene dos características: el permanecer y el residir. El permanecer en la lengua gótica nos cuenta Heidegger, tiene el mismo significado de residir. Pero no es simplemente un residir, es un permanecer en paz. A su vez la palabra paz (Friede) significa lo libre y sus derivados das ***frye y fry*** son lo preservado de daño y amenaza, que es, en otros términos, lo cuidado. Habitar, después de todo este desglose etimológico, es el “haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, en fry, lo libre, es decir, en lo libre que anida toda cosa llevándola a su esencia. El rasgo fundamental del habitar es este cuidar.

Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Este se nos muestra así cuando pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre y descansa en el sentido de residir de los mortales en la tierra.

3.1.5 De Ser y tiempo a la cuaternidad

Las categorías anteriores de “Ser y Tiempo” aparecen transformadas en el ámbito real del hombre en el cual realiza su vida. El “ser ahí” de “Ser y tiempo” se vuelve terrenal, habita con sus afanes, se desempeña en sus trabajos preservando las cosas, conservándolas en lo que son. Es un término ahora referido con mayor claridad al desempeño del hombre con responsabilidad, frente a la naturaleza, y a las cosas que usa.

El hombre habita, en otra forma, perteneciendo a la comunidad de los hombres. Es muy distante de la consideración en el “Ser y el Tiempo” de la relación del hombre con los otros o “ser con”. Decía Heidegger en su conocido libro: “El “otro” ente tiene él mismo la forma de ser del “ser ahí”. En el “Ser con” y “relativamente a otros “hay, pues, una relación de ser” de “ser ahí” a “ser ahí”. Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del “ser ahí” peculiar en cada caso, que tiene una comprensión de su peculiar ser y se conduce así relativamente al “ser-ahí”. (Heidegger, 1962: 141).

Es un mundo de seres que ruedan por el mundo y se reconocen pero parecen marionetas sin carne y hueso, y sin sentimiento.

Pero el gran avance que ya hemos empezado a ver en la nueva etapa de Heidegger, es el reconocer en el hombre una necesidad vital el habitar “bajo el cielo”, es decir en el convencimiento de habitar frente a instancias más altas. Por este resquicio se sigue acentuando en el nuevo pensamiento de Heidegger, la existencia de Dios.

El rasgo fundamental del ser es el habitar. El hombre gasta su ser habitando. Una actividad que se desarrolla dentro del habitar es el pensar. “Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles, para el habitar” (Heidegger, 1994: 141). Pero las actividades de pensar y construir deben, como partes del habitar ejercitándose en sus propios límites y con sus viejos métodos. La construcción como industria, crea vivienda que simplemente aloja. El hombre tiene que buscar lo esencial del habitar, encontrándose en los hogares como encajando en todas, las esencias culturales e históricas. Habitando se echan raíces. Para llevar a la plenitud de la esencia del habitar, el hombre debe construir “desde el habitar y piense para el habitar”

3.1.6 La teología de la cultura como fondo del pensamiento de la cuaternidad de Heidegger

Tillich (1886-1965) es uno de los teólogos que ha mostrado más caminos para asegurar que, el hombre de nuestra época, pueda entender su tendencia a vivir lo religioso en un mar de secularización. “La cultura es la verdadera portadora de lo religioso y la manifestación mas generalizada de lo absoluto: la religión es la substancia de la cultura. La cultura es la forma de la religión”.

En tal forma Moltmann define la visión de la religión en la cultura de Tillich (Moltmann, 1992: 188). Como primer elemento convocador de la cultura, Tillich ve, al lenguaje “Todo lenguaje, incluso el de la Biblia, es resultado de múltiples actos de creatividad cultural. Todas las funciones de la vida espiritual del hombre se fundan en el poder que tiene de hablar, oral o gráficamente” (Tillich, 1974: 49)

El lenguaje manifiesta la libertad del hombre. Facilita la construcción que él hace de nuevos mundos en los medios técnicos y culturales. El lenguaje se funda en la contienda vital del hombre, eso hace que el lenguaje cambie al ritmo de las modificaciones de la sociedad, alienta la literatura y la poesía. Además recoge los sentimientos sobre nuestras grandes incógnitas, las expresa y comunica, en un lenguaje religioso que es el “ordinario modificado por el poder de lo que expresa: el fundamento del ser y su sentido. Su expresión puede ser narrativa (mitológica, legendaria, histórica) o bien profética, poética, litúrgica. Se convierte en lenguaje sagrado para aquellos a quienes, de generación en generación, expresa su preocupación última. Pero no hay un lenguaje sagrado, como lo demuestran las traducciones y revisiones” (Tillich, 1974: 50).

El arte, otro elemento de la cultura, da la mano a la religión. Es un medio muy valioso de expresión y comunicación del sentimiento religioso, y como toda la cultura, está sometida a cambios, a utilización de nuevas formas y estilos que expresan las preferencias, gustos y patrones de belleza vigentes en cada época cultural. Anota Tillich “Un estilo artístico solo es honesto si expresa la situación real del artista y de la época cultural a que pertenece” (Tillich, 1974: 50). Aplaude,

además, cómo la arquitectura moderna logra superar las formulas tradicionales, que en nuestra época resultan adornos superfluos, sin contenido y lógicamente desprovistas de adecuada comunicación.

Tillich inclusive extiende la necesidad de adecuar los mensajes religiosos a la conciencia filosófica de cada época. Como ejemplo expone la actualidad del pensamiento existencial y psicoanalítico para que sea manejado en el campo teológico.

La religión cumple un papel muy apreciado en la cultura. Así reconoce Tillich “Religión, como preocupación última, es la sustancia que confiere significado a la cultura, y esta es la totalidad de las formas en que se expresa la preocupación fundamental que constituye la religión. En resumen: la religión es el contenido de la cultura, y la cultura es la forma de la religión.... “Todo acto religioso, no solo en la religión organizada, sino aun en el más íntimo movimiento del alma, se forma culturalmente”. (Tillich, 1974: 45-46)

Todas estas expresiones sobre el lenguaje y los aspectos de la cultura tienen un marcado paralelismo con los trabajos de Heidegger sobre el lenguaje, la poesía y la cuaternidad como integridad de un habitar humano en un marco religioso.

Aparece claro como la vida del hombre transcurre en un medio cultural donde entretejen íntimamente unidos el lenguaje, el arte y la religión. La religión que nace y se transmite en la cultura, da sustento espiritual al vacío del hombre frente a las grandes inquietudes. Dios igualmente se vislumbra en el lenguaje poético y en el arte se transmite el sentimiento que inspira. En síntesis en la cultura el hombre recibe, y da, se sustenta y desarrolla.

3.1.7 La distancia

Consiste en otra lectura de la Cuaternidad en relación con lo divino. La distancia para J. Marion aparece mucho después de “Ser y Tiempo” y es una

resultante del desarrollo de la tan traída y llevada “Cuaternidad”, inspirada en el trasiego del filósofo por la obra de Hölderling. Esa construcción filosófica se distancia de la reflexión rigurosa, seguida de argumentos, y encasillada en sistemas. En esta etapa del pensamiento se recurre, con mucha frecuencia, a imágenes, a evocaciones de sentimientos, a relaciones de sus sentimientos, más que a la lógica dura y sin corazón.

El poema de Hölderling que inspira a nuestro pensador y que analiza J. Marion es: “En amoroso azul”. La silueta que dibuja el poema permite decir a Marion:

“No ve – Hölderling – únicamente la figura, sino lo despejado por ella, en amoroso azul, para otra visión. Hölderling indica que a partir de la figura se hace posible una imagen (Bild) del hombre”....“En la abertura de la ventana del campanario aparece sin duda la figura de la silueta resaltada y circunscrita por la <vida tranquila> (Marion, 1999: 90).

Toda la escena, descrita en el poema, va resaltando la belleza en los detalles de la construcción, las ojivas, las flores que brotan bajo el sol. La naturaleza y el arte se complementan. El arte culmina lo que expresa la naturaleza. Los artistas producen... “a su manera, unos mas bellamente y otros de modo más violento, con su destino humano, esto es, multiplicar la vida de la naturaleza, acelerarla, clasificarla, mezclarla, separarla y unirla. (Marion, 1999: 91).

El artista es un creador....

“la luz <segura> y <seria> del espíritu los hace florecer como, e incluso mejor que, flores. Dicha seriedad, permite soportar la luz en la que el espíritu hace surgir figuras en lo crepuscular carente de figura: entonces, poéticamente, el hombre puede enunciar su <seriedad y la palabra que se basta a si misma>>. (Marion, 1999: 93).

La imagen poética sobrecoge al hombre por cuanto su propia imagen termina relacionándose con la imagen de los Celestes.

Esa relación la describe J. Marion así:

“Los Celestes a los que el hombre debe aspirar << Son siempre buenos, todo a la vez, como ricos, tienen virtud y alegría (372-12-14). Así pues, el hombre podrá medirse sin infortunio con la divinidad, - será su imagen - <<mientras dure todavía en su corazón la benignidad, la pura benignidad (372, 16-17).La benignidad, en la que opera la pureza, aspira a la alegría y a la virtud (Tugend) de los Celestes.” (Marion, 1999: 94). En este punto encuentra J. Marion el concepto de distancia, que permitirá muchas elucubraciones, pero en otro campo de la obra de Heidegger, pues no definitivamente como remate de “Ser y Tiempo”.

Así dice Marion:

“La benignidad (Freundlichkeit) suscita la <amistad> en la que el otro permanece en la distancia que preserva su aparición. Los Celestes permanecen a distancia, y pueden ver las imágenes. Sólo su retiro acoge el ascenso de lo visible. O más bien, lo visible solamente puede recibir la impronta y el homenaje de un ascenso (al modo como se habla de un ascenso de savia), por medio de la acogida dispensada por un retiro”.....
“El retiro de los dioses debería tal vez entenderse en primer lugar así: discreción que deja venir, <<que espera ver>>, y que da distancia a la cosa (Marion, 1999: 94).

La evidencia de Dios, que nos queda es el retiro. Marion dice que “el retiro se instaura en seno mismo de dios: Kenosis.

En la parte en la cual el poeta insiste en la necesidad de medirse con la divinidad Marion insiste en la distancia.

“Aquello de lo que el hombre toma la medida para establecer su propia medida es la medida establecida por el Dios para su retiro. Pero puesto que el Dios sólo da su plena medida en su retiro, y puesto que sólo quien se retira conoce los pasos dados, nadie conoce la medida del retiro divino”. (Marion, 1999: 95-96).

Marion no se detiene a considerar cómo debe leerse la medida como un reconocimiento de la calidad de mortal del hombre frente a Dios, tal como lo concibe Heidegger. Al querer construir una línea de conducta para el hombre, Marion se aparta de Heidegger, por cuanto éste cree que el hombre debe habitar poéticamente el mundo, y aquél que es necesario mantener la distancia entre el humano y Dios.

Para permitir la cultura Marion explica su posición:

“Cuando el dios se hace demasiado cercano, queremos asirlo, y entonces el peligro nos derrumba con mas fuerza que la dificultad. Lo que nos salva crece con el peligro mismo: la proximidad más cercana del Dios no enseña que la fidelidad más alta consiste en alejarse, - en tomar sus distancias; (Marion, 1999: 106-107).

Ese Dios distante de Marion no es el que quiere Heidegger que habla de volver al Dios de Israel con quien podía dialogarse. No es el Dios que la mística busca. A este asunto se refiere Marion:

“Cuanto más apremia la proximidad, hasta el extremo de la promiscuidad de lo divino, más crece, el peligro, y más despunta también lo salvífico: la proximidad tal vez no tenga que ser tomada como un bien que hay que atesorar, sino como un don en el que la distancia permanece irreductible, por cuanto que la presencia se da en ella sin retorno”. (Marion, 1999: 107).

Lo que resulta interesante en Marion es el hecho de abocar la manera como Hölderling expone la relación de Cristo y de Dios Padre. Naturalmente que Marion lo hace, interesadamente, desarrollando la distancia como centro que es de su construcción teológico – filosófica.

Expresa así: “La pobreza indica que la presencia más alta de Dios para el hombre no ofusca con su luz la figura humana, sino que le permite tomar imagen desde una distancia” (Marion, 1999: 107).

Conservar la medida. Para Marion el habitar poético no es “extasiarse ante la belleza sobreabundante que le obsesiona nativamente, hasta caer en la nostalgia”.... “Le incumbe mas originariamente el cuidado de la medida”.

La distancia inclusive llega hasta la orbita de Cristo: “El Dios apostólico nunca hace desaparecer la medida, porque su aparición permanece en la distancia y, por tanto, permanece simplemente, como una aparición visible en imagen”. (Marion, 1999: 105)

Para Marion la extrema imagen de un enviado frágil, pobre, es la forma del Padre establecer “la medida insuperable de lo que la humanidad puede conocer de Dios. Su cuerpo se convirtió de este modo en la efectividad de la medida y, por tanto, en el centro poético del mundo”. (Marion, 1999: 110)

En Cristo la divinidad se manifiesta en carácter filial. “El hijo manifiesta la sobre abundancia de lo divino despojándose de ella, con un despojamiento que da testimonio del modo único en que lo divino lo habita: la filiación que exilia dentro del Padre; (Marion, 1999: 111)

La mente de Cristo es el reenvío. Comentando a Hölderling dice Marion:

“La aparición de un Dios no viene tras el aniquilamiento: coincide con él, o más bien el aniquilamiento resplandece por fin en su verdadera luz, ahí donde aparece como reenvío filial a la profundidad del Padre que, en este mismo hecho, inviste con su poder al Hijo – triunfante. (Marion, 1999: 112).

En el reenvío Cristo también toma distancia: “Que el retiro, en tanto que distancia, constituye el lugar y el modo únicos en que el Hijo se une al Padre de tal modo que reciba de él definitivamente el distinguirse para siempre” (Marion, 1999: 115).

Al tomar distancia, Cristo permanece de otro modo, en un modo espiritual. Pero en el retiro los dioses <cuidan> de los hombres. “Los dioses alcanzan el estatuto de Padre, su ausencia se convierte en distancia y consecuentemente en retiro de la relación, por que ellos <<cuidan >> de los hombres”. (Marion, 1999: 121)

A pesar de la distancia, Hölderling describe como Dios reparte beneficios a los hombres:

“A menudo, sabiendo de qué están hechas las criaturas, este dios envía sin prisa y con prudencia, beneficios a urbes y moradas. (Marion, 1999: 121). Mediante la voluntad puede recorrerse la distancia entre el hombre y Dios: <Las obras del Padre / conocidas todas desde siempre por Cristo: las obras del Padre se disponen en la distancia que sólo puede ser recorrida por la voluntad. Aquel cuya voluntad recorre la distancia, conoce el terreno y el fondo de las obras”. (Marion, 1999: 121)

Marion, basado en Hölderling, establece las bases de cómo habitar la distancia. La distancia es una garantía del regreso de los celestes en palabras poéticas.

“O mejor dicho, la eucaristía sólo nos entrega en el pan y el vino una presencia sacramental, y por ello absolutamente real, con vistas a un camino y a un recorrido. Se nos bendice el pan y el vino porque guardamos el retiro del Padre, retiro que nos pone en camino de la espera de la vuelta del Hijo, en nosotros” (Marion, 1999: 127)

Frente al lenguaje Marion dice que el discurso sólo debe reconocer la distancia, y que al referirse a Dios solo alabe.... La distancia debe, vivirse, mediante: mediación, medida, meditación del retiro, y discurso de alabanza.

3.2 EL SER EN LOS ÚLTIMOS TIEMPOS

3.2.1 El esenciarse del ser

El occidente ha realizado una civilización técnica que es, hoy en día, casi, global. Muchas situaciones críticas permiten pensar que el camino recorrido ha sido dirigido por unas directrices equivocadas basadas en centrar en el ente todo interés humano. Heidegger propone reiniciar el camino mediante un nuevo comienzo que mire, ahora sí, al “ser” como inspiración para otra ruta de la Historia, convencido de la capacidad de la filosofía para iluminar a los pueblos y señalarles su destino.

Esta proponiendo una utopía, no con el carácter de irrealizable, sino con el carácter de guía y norte. Hay más parámetros seguros de cómo debe ser el otro comienzo. Necesariamente el otro comienzo tiene que ser alrededor del “ser”. El Tránsito separa el ascenso del ser (Seyn) y su fundación de verdad en el ser-ahí, de todo aparecer y percibir del ente”. No será fácil la tarea, no están definidas las circunstancias en que deba iniciarse el nuevo impulso. “El Tránsito al otro comienzo está decidido y no obstante no sabemos hacia donde vamos, cuándo la verdad del ser (Seyn) se convertirá en lo verdadero y a partir de dónde la historia tomará su vía mas escarpada y breve como historia del ser (Heidegger, 2003: 151).

Enunciamos el esenciarse del ser (Seyn) como el centro del segundo comienzo. Pero tenemos que Heidegger marca que esa investigación es un “evento de la fundación del ahí y determina de modo nuevo aún la verdad de la

esencia desde el esenciarse de la verdad” (Heidegger, 2003: 155). “El ser se esencia como el evento de la fundación del ahí, abreviando: como evento” (Heidegger, 2003: 204). En esta parte Heidegger está ratificando la naturaleza diferente del “ser” frente al ente, y contrariando la larga tradición metafísica, asegura que en el nuevo comienzo, el ente ya no es, sino que el ser (Seyn) origina el ente.

El salto es el proyecto extremo de la esencia del ser: Dice de un acercarse al contenido del ser, recordando siempre, que el ser no es, por cuanto no es un ente.

Una de las cualidades del “ser”, que en principio deba destacarse, es cómo escapa a cualquier apreciación y medida. Lo más cercano a una localización sería el pensar que se da en el claro del ahí en tanto que el ser-ahí lo permite. Nos acercamos a pensar que en el hombre actúa el ser. En efecto afirma Heidegger: “El ser (Seyn) necesita del hombre para esenciarse, y el hombre pertenece al ser (Seyn), para realizar su extrema determinación como ser-ahí” (Heidegger, 2003: 207). El hombre presta el sitio.

Para poder avanzar en el proceso de esenciarse el ser, es necesario que se den unas condiciones del ser-ahí –el hombre-para que así ocurra el acontecimiento que llama nuestro filósofo “acaecimiento-apropiador””: “El ser necesita del ser-ahí, no se esencia para nada sin este acontecimiento” (Heidegger, 2003: 210).

La esencia del ser reúne como evento. En forma aclaradora, muchos años después de escribir *Los Aportes*, nos explica la relación del hombre y el ser. “El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada”.

“Pues el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro, y con esta necesidad, pasa a ser propia del hombre. (Heidegger, 1988: 75-76)

No debemos caer en la idea que este movimiento de ser y hombre conduce a la subjetivización. Es un acontecimiento el esenciarse del ser que no convierte

al ser, en el último Dios, pero que crea las circunstancias, como el abrigo y custodia, para que el Dios se manifieste y ahí permita que el ser se envuelva en la atmósfera divina. El ser y el hombre tienen un gran contacto, por cuanto éste, el hombre, es empleado por el ser (Seyn) como el cuidador del sitio donde van y vienen los dioses. Hay una gran diferencia al entender, en el proceso de la esencia del ser, como está presente el no ser. La vida simplemente no es. “Pero – dice Heidegger – el no ser (Seyn) se esencia y el ser (Seyn) se esencia el no ser se esencia, en la inesencia, el ser (Seyn) se esencia como noedor.

“Sólo porque el ser (Seyn) se esencia noedoramente tiene al no ser como su otro. Pues este otro es el otro de sí mismo”.

Esenciándose como noedor posibilita y a la vez fuerza otredad (Heidegger, 2003: 219-220).

Es en la dificultad un llamado a pensar en la fugacidad del aparecer y desaparecer. Ya que se manifiesta el ahí, que está delicadamente descrito, podemos ver como opera allí el ser, develando el ente: “El ahí es el sitio instantáneo de giro acaeciente, acaecido, -apropiadoramente y con instancia para el claro del ente en el acaecimiento” (Heidegger, 2003: 224)

El ser ahí y porque no el hombre, están enfrentándose a dos instancias que se comunican, impugnan y contienden: Tierra y mundo. La Tierra es lo exterior, el mundo es mi visión, mi creación; mediante el evento la Tierra se introduce en mi mundo. En forma difícil lo dice Heidegger definiendo ese barullo en que el ser ahí se vuelve abrigo de las manifestaciones divinas: “El estremecerse del cubrir en el viraje la aptitud a la seña del ser-ahí perteneciente-fundante- abrigador, este esenciarse del ser (Seyn) no es él mismo el último dios, sino que el esenciarse del ser funda el abrigo y con ello creadora custodia del dios, quien respectivamente sólo en obra y víctima, hecho y pensar transdiosa al ser (Seyn) (Heidegger, 2003: 216).

Hablando de cómo el pensamiento en el nuevo comienzo puede acercarse al último Dios, Heidegger reitera su idea de la lejana cercanía del último Dios, asunto que ocupara a filósofos como – Marion y que más adelante consideramos.

En esta maraña de ser, ser y Dios, hay más definiciones muy importantes de Heidegger:

“El Dios no es “siendo” ni “no siendo”, tampoco es equiparable con el ser (Seyn), sino que el ser (Seyn) se esencia tempoespacialmente como ese “entre”, que nunca puede estar fundado en el dios, pero tampoco en el hombre como presente ante la mano viviente, sino en el ser- ahí . (Heidegger, 2003: 217).

Reiterando el pensamiento de nuestro filósofo, Dios no es “siendo” ni “no siendo”, ni es equiparable con el ser. Es muy claro que para ese pensador ser y Dios no son lo mismo como ha querido decirse, igualmente debemos estar seguros que Dios está más allá del ser, asunto contemplado por Marion, con el termino Dios sin ser.

Respecto al ser y el hombre la siguiente afirmación nos aclara la relación “El ser (Seyn), nada “humano” como su producto, y no obstante el esenciarse del ser (Seyn) necesita al “ser -ahí” y de este modo la instancia del hombre. (Heidegger, 2003: 218)

El esenciarse del ser no parece, para Heidegger, completo en tanto no ocurra el acontecimiento apropiador que nos dé el último Dios: “El evento apropiador transfiere el dios al hombre, en cuanto adjudica éste al Dios”. Sólo ese relámpago que nos enfrente a la última manifestación divina, nos puede igualmente dar a entender la naturaleza verdadera del ser. Mientras ello ocurre la esenciación del ser será incompleta. Tal estado lo define Heidegger como él quiebre:

“Es la falta interna, incalculable del acaecimiento – apropiador, del esenciarse del ser (Seyn) como del centro empleado y otorgador de pertenencia, que permanece referido al paso del dios y la historia del hombre sobre todo”. (Heidegger, 2003: 228)

Resulta en igual forma inútil encasillar, al ser, en modalidades de categorías y de otras precisiones, porque ellas se dicen desde el ente y hacia él, y nunca nos definirán al ser.

Podremos decir que el ser-ahí y el hombre estarán abismosamente fundados en el evento cuando éste de el salto a la fundación creadora, acaeciendo así: “Rehúso y ausencia, acometida y acaso, retención y transfiguración, libertad y coacción”.

3.2.2 Los futuros y el último Dios

Los capítulos VI y VII de Los Aportes son los principales para la exposición de Heidegger sobre el tema de Dios y el futuro de la historia del hombre. Ya se había dicho del influjo en Heidegger de la creencia judeo -cristiana de un fenómeno mesiánico y escatológico. Ahora no se trata de salvar a un pueblo del imperio romano, encarnación de los peores males del averno.

Pretende Heidegger que la humanidad afronte un vuelco renunciando a una civilización global, basada en la técnica, que con un consumismo avasallador, agota los recursos de la tierra, creando un tipo humano inauténtico, plegado a patrones de conducta impuestos. En el lenguaje de Heidegger hablamos de la dedicación del hombre al ente, midiéndolo, estudiando su aplicación práctica y técnica, olvidando al ser. Un nuevo comienzo de la filosofía que deba centrar en el ser su tarea, es la ruta por emprender. Es la tarea liberadora del hombre.

Los futuros son unos pocos que en sus meditaciones solitarias y unidas por iguales designios, verán la necesidad de esenciar al ser y por otra parte están llamados a recibir la seña del alejamiento y acercamiento del último dios.

Los futuros tendrán una “disposición fundamental” que los llevará a seguir los pasos contemplados en las “Contribuciones”. “Resonancia y pase, salto y fundación”.

Anota el pensador de la existencia que “La disposición fundamental contiene el estar de humor, el ánimo de coraje en tanto querer dispuesto – sabedor del evento”. (Heidegger, 2003: 318).

Los futuros deben trabajar en una atmósfera de tensión, con sobresaltos. Heidegger habla de temor y espanto. Es una actividad desinteresada, aparentemente sin valor, se diría sin utilidad, pero libre en cuanto no se ejerce presión sobre ella por cálculo, ni es forzada por entidad externa. Debe ser, para los futuros, la enseña de sus desvelos.

Como “la constatación y descripción de los actuales estados y almacenajes de sucesos y de sus abrigadas metas y exigencias”. Sino el estar atentos y conscientes al ámbito en el cual debe fraguarse la historia venidera.

No es claro si la hora crucial ya ha empezado, por cuanto, para Heidegger, “Nuestra hora es época del ocaso”. Lo cierto es, como ocaso, hemos de entenderlo por camino, y en razón a ello ya lo empezaríamos a recorrer. “Es el camino a la callada preparación de los venidero, del instante y del sitio, en los que cae la decisión acerca del advenimiento y la falta de los dioses. (Heidegger, 2003: 319).

Esa ruta sólo es transparente para los elegidos, pues para otros, la mayoría conduciría a la debilidad y al fin. Conservaran los pocos su constante inquietud por la esencia de la verdad y por el esenciarse del ser (seyn) empezando por el recuerdo permanente del abandono a que fue sometido el ser.

Bien lo dice Heidegger: “Un preguntar de éste tipo es la retención del buscar dónde y cómo la verdad del ser se deja fundar y abrigar”. Añade el filósofo definiendo la tarea de los futuros: “Buscar es en si futuro y un a-cercar-se al ser” (Heidegger, 2003:319).

Ese buscar necesariamente implica una interiorización de la inquisición, es volverse sobre sí mismo, sobre la mismidad del ser-ahí, en el cual “acaee el claro y el ocultamiento del ente”. Un gran adelanto en el proceso es ser-si-mismo acercándose en esa forma al hallazgo de lo “más singular y grande”.

La función a que están llamados los futuros no permanecerá como actividad silenciosa, y reservada, sólo será así hasta cuando experimenten la fundación del ser y se conviertan en los futuros del último dios.

Mediante un evento el último dios se afincara en la historia. “Este dios exigirá sobre su pueblo las oposiciones más simples pero extremas, como las vías sobre las cuales anda más allá de sí para hallar otra vez su esencia y apurar el instante de su historia” (Heidegger, 2003: 320).

Los futuros recordarán a la dura contienda de la instauración del último dios acentuando su naturaleza de máxima creación en “cumplida unicidad y singularidad del ser”. La oposición vendrá de lo masivo que se consolará con lo vigente.

“Pero el último dios mediante la retención y reserva ganará “el modo propio de confianza en la simplicidad de las cosas y la corriente propia de la intimidad del éxtasis encantador de sus obras, el abrigo de la verdad hará estar oculto a lo más oculto y le prestará de ésta manera el único presente“. (Heidegger, 2003:321).

Los futuros contarán con quienes no se destacan por carecer de publicidad “pero que reúnen en su belleza interior el previo brillar del último dios y de nuevo obsequian en reflejo a los pocos insólitos”. A ese grupo corresponde fundar el ser ahí en el cual “oscilara la cercanía del dios”..... “el completo movimiento de todas las referencias de alejamiento y cercanía del último dios”. (Heidegger, 2003: 321)

Ocurrido el evento los pocos fundan la historicidad a partir de la pertenencia al dios. El pueblo recibe, entonces, asignada su historia del dios, y en tal forma escapará al “peligro de girar entorno a si mismo e idolatrar como su incondicionado lo que son sólo condiciones de subsistencia” (Heidegger, 2003: 320)

3.2.3. Los tiempos venideros

El rehuso: primer camino

Heidegger sigue utilizando formas literarias de expresión de origen bíblico. Ya anticipamos el uso de formas mesiánicas y escatológicas. Casi, con tono profético, Heidegger ve tres caminos para los tiempos por venir a la humanidad.

El primero lo denomina el rehuso, y no lleva a un evento enmarcado en las señales de un dios. El “ser” tiene que esenciarse a la vista del rehuso del último dios. La humanidad debe saber que en la orfandad tiene que contar con solo sus posibilidades y capacidades dando al ser la plenitud de su poder. Afirma Heidegger: “Huida y advenimiento de los dioses se aproximan ahora a los sido y son sustraídos al pasado. (Heidegger, 2003:325).

“El rehúso, como cercanía de lo ineludible, convierte al ser-ahí en superado, que quiere decir: no lo derriba sino que lo arrebat a la fundación de su libertad. “ (Heidegger, 2003: 330). Así afirma Heidegger, recordando a Nietzsche en cuanto a la necesidad de lograr la superación del hombre; a la alborada del superhombre en un mundo sin Dios.

El reinado del ser libraría, paso a paso, a la humanidad del reinado de los objetos y los entes. No sería el reino del tener, del consumismo. El hombre, el ser, recuperarán su papel renunciando a la acumulación, salvando la tierra.

Pero existe el peligro de un “desate y malbaratamiento del ser” que no conducirá a la arbitrariedad y desorden” gracias al sentido de orden y fines del establecimiento. En sus términos diría Heidegger: “La maquinación toma en protección al no ente bajo la apariencia del ente y la con ello inevitablemente forzosa devastación del hombre es compensada por la “vivencia” (Heidegger, 2003: 326).

Si fuéramos a valorar el contenido teológico en el desarrollo histórico del rehuso, debemos concluir con Heidegger: “El último dios: si pensamos aquí calculadoramente y tomamos a éste “último” sólo como cese y fin en lugar de

extrema y más breve decisión sobre lo sumo, entonces evidentemente todo saber acerca de él es imposible” (Heidegger, 2003: 326).

3.2.4 El viraje en el evento

Segundo camino

Es definido por Heidegger, como un viraje en el evento en el cual “Sólo la acometida del ser como acaecimiento del ahí lleva al ser-ahí a sí mismo y de éste modo a la realización (abrigo) de la verdad fundada con instancia en el ente, que encuentra su sitio en el aclarado ocultamiento del ahí” (Heidegger, 2003: 327).

El hombre no está enfrentado a un gran cambio. Las señas del último dios tienen un papel de “ausencia de advenimiento y los dioses huyen y se esfuman de su lugar de dominio”.

El mayor acercamiento se presenta en el extremo alejamiento. El desempeño del ser, su esenciarse “exige lo más íntimo de la indigencia del abandono del ser”

En este escenario, lo más probable es que las señas del último dios, permanezcan como inéditas, en el silencio de pocos, y el planeta permanezca saqueado y devastado por las maquinaciones de la técnica. Se desarrolla “lo gigantesco de éste emprendimiento hasta lo irrepresentable y tomar la forma de un aparente rigor, la reprensión del desierto como tal, la grandeza del ser (Seyn) permanecerá cerrada, porque ya ninguna decisión más cae sobre la verdad y no verdad y su esencia (Heidegger, 2003:328).

En esta humanidad todo se calcula definiendo el desempeño de las maquinaciones. Esas mediciones se extenderán por tiempos como si poseyeran la llave de la eternidad.

Solo en las solitarias soledades, en los rescoldos, podría recaer la esperanza de un viraje que llevará a la humanidad a enderezar su senda hacia el evento que se pudiera desplegar y ensamblar en la verdad.

Para Heidegger: “Por cierto, sólo la pura continuidad en lo invenciblemente simple y esencial está madura para la preparación de tal disposición, nunca la fugacidad de las maquinaciones que se aventajan rápidamente”. (Heidegger, 2003:328)

3.2.5 El último Dios

Tercer camino

Para Heidegger el último dios se esencia en la seña, “en la acometida y ausencia de advenimiento como también de la huida de los dioses que han sido y de su oculta transformación” (Heidegger, 2003: 328)

Algunos pocos están en condiciones de recibir las señas y poderlas aprovechar en su proceso de maduración hacia un contacto con la divinidad. Aunque difícilmente K. Rahner conociera “Los Aportes”, pues permanecieron por décadas inéditas y se publicaron ya fallecido, posiblemente del diálogo entre el teólogo y el filósofo pudo recibir Rahner su inspiración para formular su propuesta del método antropológico-trascendental.

Realmente son coincidentes ambos pensamientos, pues mediante éste método hace manifiesto que el hombre, si bien tiene una estructura categorial, es decir a posteriori, recibida de la cultura, descubre en el proceso de interiorización una posibilidad a priori que lleva consigo en los más profundo de su ser, que lo hace trascender cada vez más hacia lo ilimitado. Para Heidegger unos pocos, y en condiciones muy especiales pueden relacionarse y recibir esas especiales señas de la divinidad. Interiorización y trascendencia hacen muy coincidentes ambos pensamientos y resaltan esa peculiar condición humana que le permite al hombre proyectarse más allá de lo terreno.

Continúa Heidegger diciendo: “En el ámbito de señorío de la seña se encuentran en forma nueva tierra y mundo para la más simple contienda: la más pura reserva y la más elevada transfiguración, el más favorable encantamiento y el más terrible éxtasis”. Es casi la descripción de un encuentro místico con la divinidad: “En tal esenciarse de la seña el mismo ser (Seyn) llega a su madurez. Madurez es disposición de tornarse un fruto y una donación” (Heidegger, 2003:329).

Aquí se inicia otro comienzo de la historia del hombre con posibilidades que no podemos ni adivinar. Nuestra historia presente “debe ser llevada a su fin”. El dios en su lejanía tiene con quienes, lo oyen, una singular cercanía. Una vez que los pocos difunden sus predicaciones se inicia una verdadera contienda por la fundación de la verdad del ser con lo cual

“se predeterminará la apreciación y con ello la guarda del último dios. Tenemos al mismo tiempo que saber y atenernos a que el abrigo de la verdad en el ente y con ello la historia de la guarda del dios sólo es exigido por él mismo y el modo en que nos necesita como fundadores de ser-ahí; exigido no solo (como) una tabla de mandamientos, sino más originariamente y esencialmente, de modo que su paso exija una estabilización del ente y por lo tanto del hombre en medio de él; una estabilización en la que el ente tan solo en la respectiva simplicidad de su esencia recuperada (como obra, materia, cosa, hecho, mirada y palabra) resiste al paso, no lo detiene sino que lo deja actuar como curso” (Heidegger, 2003: 331).

No estamos ante una red-ención, que cierta forma implica un abatir al hombre, nos enfrentamos a la

“inserción de una esencia más originaria (fundación del ser- ahí) en el ser mismo: El reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser a

través del dios, la confesión del dios que nada perdona a sí ni a su grandeza, de necesitar al ser” (Heidegger, 2003:331)

Seguramente debemos pensar que el hombre, al fundar en el ser-ahí su contacto con el ser, descubre el vacío que llena el dios, razón para afirmar que el dios necesita del ser. La lejanía del dios, sólo permite por el ser, entrar en las dimensiones del hombre. Ya vimos el paralelismo con Rahner en la Antropología trascendental, que permite al hombre captar el mensaje divino. Aquí es el ser el que permite la manifestación divina. Estamos lejos de pensar que es el hombre quien crea los dioses. El difícil lenguaje de Heidegger expresa estas concepciones así:

“El pensar la verdad del ser se logra cuando en el paso del dios se manifiesta la autorización del hombre para su necesidad y de este modo llega a lo abierto el acaecimiento – apropiador en la demasía del viraje entre pertenencia humana y divino necesitar, para acusar su ocultarse como centro, a sí como centro del ocultarse y forzar su alcance y con ello llevar la libertad al salto para el fundamento del ser como fundación, del ahí”. (Heidegger, 2003: 331-332)

El último dios dará paso a una más larga historia con el ser sometido a su proceso de esenciarse. Anota Heidegger como “lo público se entusiasmará y se perseguirá en sus resultados y quiebras, para, según su modo, no vislumbrar nada de lo que acaece. Sólo entre esta esencia masiva y los realmente ofrendados, los pocos y sus ligas se buscarán y encontrarán para vislumbrar que les acaece algo oculto, ese paso en medio de todo arrastre, de todo “acaecer” en lo rápido, enseguida por completo asible y enteramente consumible” (Heidegger, 2003: 332).

Unos pocos verán y encontrarán la manera de comunicar y expandir sus experiencias y su radical significado. Los momentos del gran cambio no son

estados ideales por cuanto van en contravía de lo acostumbrado y establecido. Los pocos que captaran el instante en el cual se hará clara la pertenencia del hombre, al ser, gracias a lo cual romperá éste sus cadenas con lo ente, con lo material, y entenderá que su vida, no puede estar determinada y congelada en la manipulación, deseo y lucha por las cosas sino, por lo contrario, abierta al movimiento y el dinamismo que impone el ser. Que la vida sea ser y no repetir, crear y no consumir, que sea búsqueda y libertad, no hábito, quietud, imposición y resignación.

La manera de prepararse los futuros para recibir las señas de lo divino pueden encontrarse en un escrito de 1945, publicado en 1959, y que se ha identificado como trabajo con inspiración mística. Si bien para la traducción de *Gelassenheit*, el título en castellano se ha escogido “serenidad”, el verdadero sentido y que bien orienta el ensayo, es el de desasimiento. El maestro Eckart, quien tanto influyó en Heidegger, entendía el vocablo *gelassen* como “el hombre que se ha abandonado a sí mismo, lo ha abandonado todo y se ha entregado a Dios”. (Álvarez, 2004: 416).

Pero Heidegger aclara que ese “desasimiento” es un proceso que no se origina en nosotros mismos, que se pone en marcha desde otra parte, que nos es otorgado. Parecería como si Heidegger hablara de nuevo de la gracia, tan importante para él desde sus convicciones paulinas y luteranas.

No puede hacerse nada en el logro del proceso del “desasimiento”. Es necesario esperar. Finalmente a nuestro encuentro se abre un horizonte, que capta más por estar liberados. Ese horizonte nos viene como una comarca. ¿Qué es la comarca? La define Heidegger: “La comarca (*die Gegend*), tal como si nada adviniera, lo reúne todo, lo uno con lo otro y todo con cada uno, llevándolo a demorar en el reposo en sí mismo. *Gegenen*, << venir a la contra >>, es el reunidor tornar acobijar con vistas al amplio reposar en la morada”. (Heidegger: 1988 a: 46).

Realmente estamos otra vez en el mundo que antes habría descrito Heidegger de la Cuaternidad. La comarca o la contrada son el mundo en que nos formamos, nuestro horizonte que tiene historia y nos empapa de ella. Allí, entre otras cosas,

esta el Dios que nos ilumina. Por eso nos dice Heidegger: “El acontecer histórico reposa en la contrada, y en lo que adviene como contrada, la cual, destinándose al hombre, lo <<transcontra>> a su esencia”. (Heidegger, 1988 a: 66). El hombre se aproxima, va junto en la noche a lo que le es dado acercarse a la muerte para lo que es apropiado y al gran misterio.

En clave mística el proceso por etapas es descrito por Mariano Álvarez. La primera, que es una apertura a la verdad esenciante, y que apunta a la espera de la comarca, de nuestro horizonte. La segunda, que implica el descansar en sí, se relaciona con el desasimiento, que termina por encontrarse con la comarca, con la contrada. Permanecer implica <<insistencia>>, manteniéndose con firmeza “en lo que según los místicos es el << fondo del alma>> o del espíritu, y de abandonando las propias raíces, elevarse lo más alto”. Se describe ese estado por la perseverancia, la permanencia, el corazón presente y la recordación noble. La tercera etapa, implica un recogimiento signado por la nobleza. Para el maestro Eckhart, que inspira tanto a Heidegger, nobleza es lo que tiene origen, se refiere a la primacía en el hombre de su espíritu de su interioridad por encima de apego a lo mundano.

La cuarta y última etapa, ya comentada, se relaciona con el “abandonarse y entregarse a la cercanía”, refiriéndose a “cómo el místico aspira a entregarse sin reservas a Dios, que le es infinitamente cercano” (Álvarez, 2004: 434)

3.3. Conclusiones

Luego del rechazo a la construcción metafísica como base para el estudio del ser y cómo medio de abordar la teología, Heidegger se centra en explorar la poesía como instrumento de desarrollar los caminos que deben llevar a Dios. Se debe resaltar en influjo de Hölderling en este nuevo comienzo.

Como la célebre cuaternidad fundamenta la estancia del hombre en la tierra, su ejercicio vital frente a las cosas que se le presentan en la vida. Cómo se

dimensiona frente a los dioses como mortal. El hombre construye, realiza la cultura en la tierra. Primordialmente cuida de la tierra con un tono claramente moral. Pero es fundamental recibir la gracia para hacer posible que encaje el hombre en un habitar especial y así este apropiado hacia lo más.

La sección culminante y que más sorprende en la obra de Heidegger “Los Aportes a la filosofía”, corresponde a los capítulos VI y VII. Cuando esta sección se revisa con cuidado el lector no puede menos de encontrar cierta inspiración de San Pablo.

Hay múltiples elementos que permiten ver el parentesco de las concepciones de Pablo sobre la parusía y del paso del último Dios de Heidegger. La publicación en alemán, en 1995 de más lecciones citadas, por el filósofo con el título de “Fenomenología de las religiones vienen a reforzar la idea de un influjo del pensamiento de San Pablo en parte primordial de la obra de Heidegger: “Los Aportes a la filosofía”. La llegada del “Último Dios” es pues en el filósofo germano una expresión de la parusía. Con esta convicción supera la salvación individual que había pregonado en “El ser y el tiempo” obtenida mediante una lucha personal contra lo cotidiano, muy influida por San Agustín. Ahora en su mensaje de llegada de Dios se refiere a una salvación comunitaria, a un proceso colectivo. Ese sentido de pluralidad lo resalta Heidegger en Pablo así: “Vosotros sois conjuntamente mi esperanza en la parusía, Vosotros tal como vosotros habéis llegado a ser ahora y como estáis en el llegar a ser, sois mediante mi proclamación apostólica, mi ejercicio de preocupación, por vosotros, es decir, ¡mi auténtico ser sois vosotros! (Carta Tesalonicenses 3,7) (Heidegger, 2005: 167)

Tal como lo interpreta Heidegger no hay un tiempo definido para la llegada del último Dios. No tanto por, cuanto no hay tiempo, para Dios, sino por cuanto el tiempo es el nivel de sabiduría que crea el medio propicio. “Vosotros os acordéis del saber de la fe, así sabéis también ahora y debéis renacer to kategon, lo que frena, lo que contiene. El anticristo, parusía de los perdidos (Heidegger p 181).

Es necesario superar el mundo de la técnica, que produce al hombre sosegado, plano, que es como el anticristo que todo lo soluciona y en el cual todo

se supera, para lograr las condiciones, necesarias, para la manifestación comunicación o venida del último Dios.

Pero la salvación colectiva que en esta parte interesa a Heidegger será asegurada por la comunicación de los futuros y su premonición. Los futuros están llamados a una proclamación en el sentido paulino, que permitirá una nueva cultura del hombre verdadero. El camino que muestra Heidegger apoyando en Pablo llama a una lucha.

Otra similitud de los tiempo últimos o parusía, entre Pablo y Heidegger, “Nada de curiosidad, ningún instinto de comunicación, los futuros recibirán las señas en el recogimiento y silencio.

CONCLUSIÓN GENERAL

Se pretende que la monografía represente una lectura teológica de las dos obras más importantes de Heidegger. En esa forma en ser y tiempo por donde, se inicia la trayectoria, se encontró un Heidegger que pretende rescatar a un hombre que perdió su centro diluyéndose en una marejada de luces y colores de una civilización edificada sobre el consumo y la disipación.

Retrotraer el hombre así mismo, a su libertad es un camino difícil. Rápidamente se descubre la inspiración de Agustín en esa tarea hacia la autenticidad.

A más de mirarse todo un sistema moral en ser y tiempo, se siente el hálito de un Dios al que apunta la ruta del bien.

El olvido del ser por la metafísica, lleva a Heidegger a emprender la obra muy difícil de revisar lo más importante de toda la producción filosófica para dimensionar el trato del ser.

La conclusión es negativa para el uso de la metafísica como medio de adentrarse en la clarificación del ser y lo que resulta más importante como medio para pensar en Dios.

La poesía como un lenguaje que mueve símbolos, cargas de sentimientos debe usarse en la búsqueda de las condiciones de Dios. En su discurrir y escudriñar con la poesía, Heidegger señala el lenguaje y su importancia para el hombre; no sólo permite la comunicación con los otros, sino y es trascendental “los dioses llegan a ser palabras”. Así se descubre el panorama de la significación y el símbolo, de tanta importancia en la filosofía contemporánea. El habitar poéticamente centra al hombre en una tierra que cuidar.

En Los Aportes hay una relación de la venida del último Dios, que es una verdadera parusía. En la parusía de Heidegger hay una manifestación de salvación colectiva como también en Pablo. Heidegger en “El ser y el tiempo” había hecho una manifestación de salvación personal. La moral individual muy

cercana a Eckhart y con visos místicos tenía una clara búsqueda del bien como esfuerzo subjetivo.

Igualmente se había señalado como en esta fase el influjo exterior estaba claramente determinado por San Agustín. En las "Contribuciones a la filosofía" Heidegger explora las posibilidades de la salvación colectiva inspirado en las cartas Paulinas.

BIBLIOGRAFIA

- Álvarez, Mariano, Pensamiento del ser y espera de Dios, Ed. Sígueme, Salamanca, 2004, 606 pp
- Bart, Karl, Carta a los romanos, tr. Martínez de la Pera Abelardo, Biblioteca de autores Cristianos, 1era Edición, Madrid, 1998, 614 pp.
- Bultmann, Rudolf, Teología del Nuevo Testamento, tr. Víctor A. Martínez de Lopera, Ed Sígueme, 2da Edición, Salamanca, 1987, 749 pp.
- Corona, Néstor A, Lectura de Heidegger: La cuestión de Dios, 1era edición, Biblos, Buenos Aires, 2002, 239 pp.
- Gadamer, Hans-Georg, Los caminos de Heidegger, tr. Ángela Ackermann, Herder, Barcelona, 2002, 409 pp.
- González, Mauricio, Fuera de Casa o de la Existencia impropia, Ed Uniandes, 1era Edición, Bogotá, 2005, 246 pp.
- Heidegger, Martín, Introducción a la Metafísica, tr. Emilio Estiú, Ed Nova, Buenos Aires, 1959, 243 pp.
- Heidegger, Martín, El Ser y el Tiempo, tr. José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 2da Edición, México, 1962, 479 pp.
- Heidegger, Martín, Interpretaciones sobre la poesía de Hölderling, tr. Trias Eugenio, Editorial Ariel, S.A, Barcelona, 1983, 203 pp.

- Heidegger, Martín, “La pregunta por la técnica”, en *Época de Filosofía*, año 1, Numero 1, tr. Adolfo Carpio, (E.D.F), Barcelona, 1985, 5-29 pp.
- Heidegger, Martín, *Identidad y Diferencias*, tr. Helena Cortés y Arturo Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, 190 pp.
- Heidegger, Martín, *Serenidad*, tr. Yves Zimmermann, Ed Odos, Barcelona, 1988 a, 86 pp.
- Heidegger, Martín, *Conferencias y Artículos*, tr. Eustaquio Barjan, Ediciones del Serbal, 1era Edición, Barcelona, 1994, 246 pp.
- Heidegger, Martín, *Estudios sobre Mística Medieval*, tr. Muñoz Jacobo, Fondo de Cultura Económica, 2da Edición, México, 1997, 202 pp.
- Heidegger, Martín, *Nietzsche*, 2 Vol, tr. Juan Luis Vernal, Ed Destino, Barcelona, 2000.
- Heidegger, Martín, *Hitos*, tr. Cortés Helena y Leyte Arturo, Alianza Editorial, Madrid, 2000 a, 392 pp.
- Heidegger, Martín, *Carta sobre el Humanismo*, tr. Helena Cortes y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid, 2000 b, 91pp.
- Heidegger, Martín, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, tr Escudero Jesús Adrián, Ed Trotta, 1era Edición, Madrid 2002, 117 pp.

- Heidegger, Martín, Aportes a la Filosofía: acerca del evento, tr. Picotti Diana V., Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger, 1era Edición, Buenos Aires, 2003, 414 pp
- Heidegger, Martín, El Ser y el Tiempo, tr Rivera Jorge Eduardo, Ed Trotta, 1era Edición, Madrid, 2003 a, 497 pp
- Heidegger, Martín, "Introducción a la fenomenología de la religión, tr. Jorge Uscatescu, Ediciones Siruela, Madrid, 2005, 187 pp
- Heidegger, Martín, Meditación, tr. Picotti Dina V., Biblos: Biblioteca Internacional Heidegger, 1era Edición, Buenos Aires, 2006, 364 pp.
- H Küng, ¿Existe Dios?, Tr J.M. Brava Navalporto, ediciones Cristiandad, 2da edición, Madrid, 1979, 972 pp.
- Lonergan, Bernard, Método en Teología, tr. Gerardo Remolina, Ed Sígueme S.A, Salamanca, 2001, 3era Edición, 390 pp.
- Marion, Jean-Luc, El Ídolo y la Distancia, tr. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1999, 247 pp.
- Moltmann, Jürgen, ¿Qué es teología hoy?, tr. Adolfo Olivera, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992, 139 pp.
- Rahner, Karl, Curso fundamental sobre la fe, tr. Gabas Raúl P., Herder, 5ta Edición, Barcelona, 1998, 535 pp.

- Safranski, Rüdiger, Un Maestro de Alemania: Martín Heidegger y su Tiempo, tr. Raúl Bagás, Tusquets Editores, 1era Edición, Barcelona, 1997, 543 pp.
- San Agustín, Confesiones de San Agustín, tr. R.P. Ceballos Eugenio, Ed. Éxodo, 1era Edición, México, 2005, 433 pp.
- Tillich, Paul, Teología de la Cultura y otros ensayos, tr. Leandro Wolfson y José C. Orrías, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974, 275 pp.
- Vidal, Marciano, Nueva moral fundamental, Ed Desclée de Brouwer, S.A, 2da Edición, Bilbao, 2000, 1023 pp.

