

NOTAS SOBRE LA TEOLOGIA ATEA DE HEIDEGGER

POR

THOMAS MOLNAR

A consecuencia de mi artículo sobre las fuentes filosóficas de la teoría progresista (*Pensée catholique*, núm. 188, y, en castellano, en *Verbo*, núm. 195-196) he recibido cierto número de cartas, dos de las cuales preguntan sobre el fundamento de mi tesis, según la cual es Heidegger un pensador ateo. Se me presenta ahora la ocasión de explorar con mayor amplitud este tema con la publicación de un volumen colectivo en el que discípulos y admiradores del filósofo alemán centran sus reflexiones sobre el tema: *Heidegger y la cuestión de Dios* (Grasset-Fasquelle, 1980). El título mismo de la obra manifiesta la naturaleza del debate, cuyo centro no es propiamente Heidegger como filósofo, sino el Heidegger cuyo pensamiento afronta el problema de Dios. Esta será su preocupación capital; precisamente a través de esta preocupación es como Heidegger se dirige al problema filosófico (metafísico) del Ser.

He aquí un primer logro: al modo de tantos otros filósofos alemanes, antes o después de Kant, la búsqueda de Heidegger es de naturaleza religiosa, teológica. El mismo dice que es merced al estudio de la teología en su juventud cuando comenzó su carrera, que quedó marcado por él, que se reconoce en ello un tanto (en respuesta a un estudiante), y que «no tendría sino cerrar la tienda» si tuviera fe (respondiendo a profesores).

Con Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche, digamos con Feuerbach y Marx, el filósofo alemán se entrega a un combate titánico contra el Dios trascendente que tratará de relegar a la inmanencia; finalmente, a la interioridad del hombre. Desde Kant, que hace de El un guardián de la moral; pasando por Feuerbach, que lo convierte en un producto del hombre, hasta Nietzsche, que proclama su muerte, los pensadores alemanes más ilustres se han

empeñado en borrar la irrupción de Cristo, *verus Deus*, del mundo de los vivos, de la historia; en fin, en liquidar la trascendencia como tal.

Por supuesto, no constituye esto una prueba de que Heidegger se inscriba también en esta línea. E incluso, si se inscribiera, el debate sobre su «ateísmo» no quedaría cerrado sino que se prolongaría indefinidamente, al menos por dos razones:

Pese a su fama de muy meticuloso en su lenguaje, Heidegger crea a voluntad neologismos y combinaciones cuando menos inesperadas, a los cuales dota enseguida de realidad, pero que no dejan por eso de ser invenciones gratuitas. Su postura sobre Dios, la fe, el ser, etc., se resienten de ello porque, aun con la mejor voluntad del mundo, resulta trabajoso hallar correspondencias concretas a sus afirmaciones verbales. Tomemos un ejemplo. El concepto «posibilidad» juega un papel eminente en Heidegger, que identifica, como vamos a ver, el Ser con un futuro dinámico más que con la estabilidad que él condena como estancamiento. Se sirve entonces del sustantivo alemán *Möglichkeit*, posibilidad, y dirige nuestra atención hacia el verbo *mögen*: querer algo, ser atraído por alguna cosa. El posible significará, así, «posibilidad en tanto que atracción», en tanto que deseo. El Ser será, en consecuencia, un posible que supone la eclosión del deseo (1).

Pero esta especie de truco con las palabras y las cosas no es seria, porque en otras lenguas, como el francés, es preciso arriesgarse a acrobacias verbales si se quiere lograr una versión mínimamente satisfactoria. Máxime cuando se abandona el estilo lingüístico indo-europeo y se sustituye por otro conjunto, sobre todo fino-ubrio. Yo sé algo de esto, y cada vez que me encuentro ante los trucos de prestidigitación heideggerianos los traduzco al húngaro; y el resultado no significa absolutamente nada; la significación que el filósofo atribuye a la etimología alemana aparece vacía. A menos de afirmar que el Ser no se desvela más que en alemán...

La segunda razón por la cual el debate en torno al ateísmo de Heidegger no encontrará solución es la libertad que se toma con

(1) «En el orden fenomenológico lo posible se encuentra más alto que lo actual», escribe Heidegger en *Sein und Zeit*, pág. 38.

el término «Dios», libertad que sus discípulos y admiradores se tomarán a su vez. En las religiones monoteístas ese término significa algo preciso, especialmente: ser necesario, causá de sí, creador, exterior a su creación que es contingente, todopoderoso, infinitamente bueno... Se admite fácilmente la existencia de otras concepciones de Dios: la de los antiguos paganos, la de los hindúes, las de otros pueblos africanos, asiáticos, etc. Pero la mala fe se revela cuando Heidegger y sus discípulos dicen permanecer dentro del razonamiento judeo-cristiano mientras introducen en éste elementos extraños. Así, el Dios del que se discute en las páginas que examinamos es, a cada paso, identificado con conceptos incompatibles con el Dios monoteísta. Pretender que se quiere simplemente ampliar la significación de este Dios, hacerla más generosa, más accesible al hombre moderno, etc., aboca a una situación confusa en la que un debate objetivo no puede darse.

Lo que no quita que la influencia de Heidegger sobre el pensamiento teológico contemporáneo sea inmenso. Sobre el católico y sobre el protestante. Baste mencionar a Rahner, Küng, Beaufret, Marion, Gogarten, Otto, Moltmann, Buttmann y otros muchos, incluidos los teólogos de la «liberación» y de la «revolución», para comprender que esta influencia ha sido extensa y rápida, por más que sus consecuencias se revelen más bien dudosas. Por ejemplo, uno de los colaboradores que comentamos, Stanislas Breton, reconoce que «la teología de hoy no sabe ya a menudo dónde está, ni qué es, ni lo que hace. Aceptaría con dificultad el carácter científico de la *sacra doctrina*...» (pág. 249). Lo que quiere decir que la doctrina tradicional no es ya admitida, o bien que, bajo el influjo de Heidegger, los teólogos se han instalado en un *no-man's-land* especulativo, en el que no saben ya qué profesión es la suya (2).

(2) La influencia de Heidegger, escribe uno de los colaboradores, J. S. O'Leary, es omnipotente en la teología contemporánea. Basta con recordar la frecuencia y la vehemencia con la que tantos teólogos atacan la onto-teo-logía para persuadirse de ello. La crisis y la clausura de la metafísica, de las que Heidegger hizo el diagnóstico, han desencadenado una crisis paralela de la certidumbre dogmática y de las categorías tradicionales en el seno de la teología (pág. 197).

En toda cuestión, Heidegger ha contribuido poderosamente a este malestar, a este estado de duda generalizado. Se ve con claridad el origen de esta angustia y de este auto-cuestionario: el sentido general del pensamiento heideggeriano lleva a disociar a Dios del Ser. Anticipando un poco lo que diremos enseguida, señalemos desde ahora que la empresa es semejante a la disociación medieval averroísta-latina de la razón y de la fe; que es, por lo mismo, una empresa fideísta. Esto se ve confirmado por J. S. O'Leary, uno de los colaboradores del libro, que da por sentado el respeto debido a «la diferencia irreductible entre fe y pensamiento» (pág. 199). Sin embargo, la empresa se presenta bajo otra etiqueta; se trata, según los discípulos, de optar por la religión de la Biblia y de rechazar la influencia de la metafísica platónica (3). Hay en esto, dicho sea de paso, una pequeña deshonestidad, porque esta disociación no es demasiado legítima. En efecto, Heidegger escamotea la dificultad en el pasaje siguiente (citado por Bernard Dupuy, pág. 104): «Si yo hubiera de escribir una teología, no emplearía jamás el término *ser*. Fue un grave error del pensamiento occidental el de tomar el ser por Dios, error que se ha deslizado incluso en la Biblia». ¿Cómo «deslizado»? Los dos, el Antiguo Testamento y la filosofía griega, pertenecen a dos mundos diferentes (la famosa oposición —¿o habría de decirse yuxtaposición?— Atenas-Jerusalén); ¿cómo entonces una posición metafísica griega se habría deslizado en el Antiguo Testamento? ¿No sería más razonable y más conforme con la verdad el ver en ello una especie de armonía preestablecida, digamos una concordancia? El filósofo judío Martin Buber no duda en declarar, precisamente a propósito de Heidegger (4), que en lo que

(3) En ciertos medios gusta hacer balance de la supuesta influencia determinante de la metafísica griega sobre el pensamiento religioso cristiano. Se podrían citar innumerables eruditos —Emile Brehier entre otros— que tratan de mostrar que precisamente el cristianismo se opone a esa metafísica, al igual que a la psicología, la física y la cosmología griegas. Sobre otros puntos —escribe el P. Paul Henry— tales como la trascendencia absoluta de Dios o la inmaterialidad del alma, existe tensión entre una y otra posición (introducción a la traducción inglesa de la *Enneadas*, de Plotino, pág. XI).

(4) En *Eclipse of God*, pág. 71.

a él concierne (a Buber), el *ser* afirma la *existencia* que posee plenamente Yahwé. No es Platón quien habría copiado a los autores de la Escritura.

Sin embargo, J. S. O'Leary penetra más adelante en la explicación de ese malestar señalado ya por Breton y Dupuy: «La espera en el no-saber de los profetas y de los místicos encuentra su sentido en el interior de la historia, que no es una acumulación de saber... Historia constituida por testimonios más bien que por pensamientos» (pág. 224). Frase que va aún más allá en el sentido de la disociación entre la razón (pensamiento) y la fe (testimonio), pero frase contraria al más elemental buen sentido. El teólogo, discípulo de Heidegger, niega la racionalidad de profetas y de místicos, y designa su contribución con el término equívoco de testimonio, como si uno excluyera al otro (5). El objetivo propuesto es evidentemente la liquidación de «Dios» en tanto que ser, y su sustitución por «la espera», por «lo posible», por el «sucede». Con este fin trata de desacreditar «la acumulación de saber», y lo sustituye «la espera en el no-saber»; se declara, pues, que saber (razón) y espera (fe) son incompatibles, y se procura transformar la religión en un puro asunto no-racional. ¿Habrás así que admirarse del malestar de los teólogos?

* * *

Volvamos, sin embargo, al origen de esta teología, a la disociación entre Dios y el ser, pieza clave en el pensamiento heideggeriano. Martin Buber, ya citado, señala que la frase-slogan *Dios ha muerto* significa que el hombre contemporáneo ha transferido la noción de Dios de la esfera objetiva del ser a aquella otra, subjetiva, de la inmanencia. La situación actual de Dios es, según Buber, la de «valor supremo». Es cierto que esta subjetivación no ha comenzado con Heidegger, pero sí lo es que él fue consciente de culminar esta obra ya antigua, de pronunciar la última palabra en una controversia que, según él, se había abierto con Platón y Aris-

(5) Los grandes místicos son siempre hombres y mujeres eminentemente «racionales»: Plotino, San Pablo, el maestro Eckhart, Santa Teresa de Avila, etc.

tóteles y se prolongó con la nefasta compenetración de la metafísica y de la religión cristiana. Creyó así realizar una obra saludable otorgando su independencia a la filosofía (la búsqueda del ser) y a la religión (el Dios ante el cual «se canta y se baila», como hizo David ante el Señor). Entre tanto, era preciso desembarazarse de la «onto-teo-logía», este monstruo que nos persuade de que «Dios es Ser», y poner en su lugar al «Dios es Posibilidad», concepto «post-metafísico» (pág. 142).

De modo general podemos dividir este proceso, que va del *ser* a lo *posible*, en tres fases principales: suprimir en Dios el atributo de «creador»; privarlo de la dimensión moral, en su sentido convencional; deshacer su relación con el ser para lanzarlo al camino del *devenir*.

1. Lo que es discutido por Heidegger en la teología tradicional es menos su afirmación de una revelación que la de creación (pág. 113). Esto resulta comprensible porque, a los ojos del filósofo, la verdad del ser es revelada (*aletheia*, no-olvido, despertar del estado de olvido) y se convierte así en pensamiento al interrogar al ser. Por lo tanto, el ser no está engendrado por una eclosión creadora, lo que le subordinaría a Dios; al contrario, es Dios quien se manifiesta en el interior del ser. Crítico inexorable de Heidegger, Hans Jonas no vacila en hablar, en su tema, de una revelación inmanente del mundo, y, por vía de consecuencia, de un «mundo divino». El término «creación» pierde así su sentido, en tanto que la revelación se sitúa en el interior de un ser ya existente, no-creado (6). «Dios» se convierte en algo superfluo, un lujo del ser; se lo concibe como objeto de la fe únicamente, y la fe es algo indiferente para el filósofo.

2. Por la muerte de Dios, nos dice Nietzsche, hay que entender la muerte del Dios moral y de cuanto comporta como atributo en la visión del mundo cristiano-platónico-metafísico. La famosa tras-

(6) Se niega a Dios como Persona desde el momento en que se lo identifica con el Ser, escribe a su vez Cornelio Fabro (*God in Exile*, página 926).

mutación de los valores no se refiere, finalmente, más que al mono-teísmo y a cuanto conlleva desde tres o cuatro milenios. Un Dios a-moral no es en absoluto inconcebible —más allá del bien y del mal—; en realidad, la muerte del «Dios moral», escribe Jean-Luc Marion (pág. 52), deja intacta, e incluso provoca, la venida de nuevos dioses, precisamente a-morales. Sin embargo, a-moral, según Heidegger, no significa desprovisto de amor. Confieso que esta sutileza me deja frío, o más bien, al recordar la «solicitud mortal» de Sartre, que exige el asesinato por el bien (político-ideológico) del camarada vacilante o traidor, me espanta. Porque en la interpretación de Heidegger el amor no es, en absoluto, caridad; es «el «puede-ser» escatológico que hace posible la historia auténtica» (Richard Kearney, pág. 147) (7).

¿Qué es lo que se disimula tras esta jerga? Dos cosas, igualmente absurdas.

A) Se nos dice (O'Leary, pág. 209) que la fe es, ante todo, práctica, que el Antiguo Testamento está ahí para atestiguarlo porque no enseña un solo dogma, y el saber que comunica es un saber vivir. Se pregunta uno qué dirían los judíos de esta afirmación que hace tabla rasa del fundamento de su fidelidad a la palabra de Yahwé, al igual que de las lecciones derivadas del Génesis, de los Profetas y de la Historia Sagrada (8). Resulta, cuando menos, curioso que los ensayos contenidos en este volumen tiendan sistemáticamente a desacreditar la razón, el dogma, la enseñanza unívoca en provecho de la fe, del testimonio, de un futuro titulado «posibilizante», pero entorno al que se desarrolla la especulación más

(7) Se trata evidentemente de un amor frío, cuya única manifestación es la «apertura al porvenir». En lo que se refiere al Heidegger de los años 30, esta apertura y este porvenir son el nacional-socialismo que los representa.

(8) Recomiendo la lectura de la «Nota introductoria» de Paul Ricoeur, pero que tiene un efecto clarificador sobre cuanto sigue en este volumen. Lo que me sorprende en Heidegger, escribe Ricoeur, es que él elude la confrontación con el pensamiento hebraico. «¿Por qué reflexionar sólo sobre Hölderlin y no sobre Jeremías?». Ricoeur toma como blanco «la incapacidad de Heidegger de pensar adecuadamente todas las dimensiones de la tradición occidental».

arbitraria y abstrusa. De este modo se crea deliberadamente una oposición entre *vivir la fe* hasta renunciar a ella en el presente, y *razonar la fe*; sin embargo, razonar la fe ¿no es también una actividad auténtica (*fides quaerens intellectus*)? El objetivo es, como hemos dicho, eliminar los fundamentos racionales de la fe: ello permite, en una primera fase, exaltarla, titularla respuesta al desvelamiento del amor; después, en una segunda fase, aniquilarla como pura subjetividad.

B) Los diseses a-morales que se divisan en el horizonte no son ya de orden ontológico, sino escatológico. ¿Existe en aquello (el Dios ontológico) una contradicción, como se nos hace ver? Se nos habla (Kearney, pág. 147) de la «alteridad trascendente» de Dios, pero se nos dice también que este «otro modo de ser», que es Dios (Levinas, citado por Kearney), no *es*, sólo es posibilitante, por lo tanto, *devenir*. O, si se prefiere, Dios es proyecto escatológico. Pero, ¿por qué este Dios *posibilitador* habrá de ser radicalmente distinto de un Dios que *es*? ¿No puede ser el mismo Dios, reconocido a la vez como *ser* y como *esperado*, creador del mundo y revelador del fin de la historia? Pero el existencialismo heideggeriano exige que el Dios de la creación y el del fin (o sentido) sean dos dioses, es decir, que con el paso del tiempo el sujeto cambie también, que sea siempre nuevo, siempre otro. Es la escuela de Heidegger, de Bergson, de Teilhard. El sentido nuevo de la moralidad es futuridad; Dios deviene y se expande, hay más de Dios en el momento escatológico que lo había en el momento de un hipotético comienzo.

3. La profanación del nombre divino comenzó por el acto en que fue incluido en el registro del ser (B. Dupuy, pág. 110). Es una cita del mismo Heidegger, que se completa con esta otra: «La fe no tiene necesidad del pensamiento del ser. Cuando tiene tal necesidad ha dejado de ser fe. Lutero lo comprendió» (página 334). El pensamiento de Heidegger tiende a garantizar al hombre una apertura indefinida, un futuro que no esté bloqueado por los ídolos del conformismo y del anonimato, el dominio de *on* (el impersonal *se, se hace*; en alemán *man*; en Sartre, más o menos, el

«salud»). Lo que el cristiano cree poder realizar con la ayuda de su libertad y de las leyes divinas, ese emancipador que es Heidegger pretende realizarlo, más amplia y abiertamente, a través de la experiencia de un Dios «siempre desconocido» (pág. 112). Se comprende por qué este Dios no puede ser ni personal ni pre-existente, ni moral (origen de la ley moral), por qué se engendra con el hombre en tanto que ideal (Kant) y se enriquece a medida que la historia se desarrolla (Bergson, Teilhard y toda la teología progresista).

Hay todavía más, porque las preocupaciones de Heidegger no se refieren a Dios, sino ante todo al *ser* que proporcionará un punto de partida a una nueva concepción de Dios, esta vez según el esquema de los teólogos (R. Kearney, pág. 126). Según esta nueva concepción, el ser es más bien posibilidad que actualidad, porque el ser se articula en tanto que apertura a lo posible, y no como sustancia estática y objetiva. Ninguna prueba se da en apoyo de esta afirmación, salvo sustituir el *ser* por el *hombre*. Y, en efecto: en *Sein und Zeit* (1927), Heidegger decía ya lo siguiente: el hombre es una proyección temporalizante que sobrepasa los datos del presente hacia posibilidades siempre ausentes. El hombre pasa de la inautenticidad a la autenticidad a partir del momento en que se decide a comprender su existencia como posibilidad y no como conformismo y anonimato colectivo.

He aquí cómo se aclaran las cosas. El existencialismo de Heidegger le autoriza a hablar del *ser* en cuanto tiene el hombre a la vista, porque a fin de cuentas es el hombre el único ser, al menos el único que se desvela. Cuando se dice que el hombre es temporalidad (en la jerga existencialista), la cópula toma el sentido de una identificación. Es, pues, el hombre quien se proyecta hacia los posibles, pero esto es atribuido al ser, e incidentalmente a Dios.

* * *

El dios de Heidegger no es tampoco el dios de los filósofos; es preciso buscarle antepasados en el dios de ciertos místicos y de pensadores apofánticos. Será interioridad pura, desprovisto de bon-

dad, de creatividad; finalmente, de ser. Tal dios es un proyecto de dios, pero se lanza hacia el futuro a través del hombre, constructor verdadero de la historia, gracias a sus propios proyectos auténticos. *Entwird ja sogar Gott* había declarado el maestro Eckhart, significando que Dios no es, en ningún momento, estabilidad, *ser* tomado objetivamente. Semejante dios, en vez de haber sido desembarazado de su aspecto de ídolo, se ha convertido en un puro objeto de manipulación humana, porque es de la historia de donde recibe su estructura. Es lo que dice R. Kearny (págs. 144-5) sin ambigüedad: «Más cercano del Dios profético del judeo-cristianismo está el Dios que nos convoca a la edificación del Reino en la tierra, y que se opone a todo ídolo confortador de otro mundo ya perfectamente realizado en el más allá. Un tal ídolo es el resultado histórico de un cierto injerto de la metafísica platónica en la escatología bíblica, criticado por Kant, Feuerbach, Marx, Nietzsche».

¿Tesis o programa? El Reino de Dios es una invención de la metafísica platónica «injertada» en la pura futuridad escatológica de la Biblia. Este Reino es un ídolo del que hay que desembarazarse para construir el Reino de este mundo, de acuerdo con las indicaciones de los filósofos alemanes. La liquidación por Heidegger de Dios en tanto que ser conduce a sus discípulos a la ideología; el objeto de esta ideología, el Reino sobre la tierra, se nos propone con ayuda de las doctrinas hoy en boga.

Al comienzo de mi anterior artículo expresé mi asombro de que no siempre se haya comprendido la actual tendencia de la teología progresista, cuyas bases han sido sentadas, sin embargo, por la filosofía alemana. Mi asombro también de la obstinación tan frecuente en hacerse ilusiones sobre la significación de las «reformas» postconciliares y la de los decretos conciliares tal cual son aplicados; de que se pretenda «explicar» la recta doctrina al clero progresista. Espero haber mostrado en estas páginas que reformas, misa, liturgia y actitudes —frutos todos de la experimentación— se derivan de la naturaleza misma de las nuevas doctrinas que se está tratando de imponer. No se trata en absoluto de un fenómeno pasajero, al menos en la intención de los innovadores; se trata de *otra religión*, que recibe de Heidegger sus orientaciones básicas.