

Ateísmo y narratividad en Heidegger

Adrián Bertorello

Heidegger afirma que la filosofía tiene por tema la vida fáctica (Dasein). La filosofía no es una serie de proposiciones ajenas a la vida misma sino por el contrario es aquella modalidad por la que la vida se interpreta a sí misma. Por ello uno de los rasgos esenciales de la filosofía es su carácter ateo: la fe y el saber conceptual sobre la fe (teología) interpretan la vida no desde ella misma sino desde fuera de la vida, es decir, desde Dios. De este modo se puede sostener que el rechazo de Heidegger de una consideración teológica del Dasein da lugar a entender la filosofía como el relato de la vida sobre la vida misma. Es decir, la filosofía entendida como una mise en abyme (un relato inserto en otro).

Con el siguiente trabajo perseguimos una doble finalidad. En primer término, determinar el sentido preciso de la afirmación de Heidegger “*la filosofía es fundamentalmente atea*”¹. En segundo lugar, comprender ese rasgo fundamental en orden a justificar otra hipótesis: el trasfondo narrativo de su pensamiento. Esta segunda finalidad hace las veces de marco interpretativo previo a la luz del cual tiene sentido la investigación sobre el carácter ateo de la filosofía. En razón de que esta segunda finalidad es la que guía teóricamente nuestro trabajo de interpretación, se impone en primer término una explicitación de lo que entendemos por trasfondo narrativo. Luego en un segundo momento nos abocaremos a la tarea de estudiar cómo Heidegger entiende el ateísmo de la filosofía. Por último intentaremos exponer a modo de conclusión en qué sentido el ateísmo de la filosofía puede utilizarse como un argumento para dar cuenta de nuestra hipótesis fundamental.

¹ HEIDEGGER M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992, p. 27

1. *Dasein* y narratividad

Ante todo cabe una aclaración. El marco teórico que exponemos a continuación no es más que una breve síntesis de un trabajo de investigación más amplio (*Dasein y mise en abyme en la primera filosofía de Heidegger*), que estamos llevando a cabo gracias a una beca del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), investigación que se realiza en el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF) bajo la dirección del Prof. Dr. Mario A. Presas. *

La función de esta primera parte del artículo es simplemente explicitar la perspectiva elegida para leer el sentido del ateísmo de la filosofía. Por ello presentaremos sumariamente los resultados de aquella investigación. Tan sólo para que quede claro cuáles fueron los criterios de selección e interpretación de las temáticas heideggerianas.

Por trasfondo narrativo entendemos la posibilidad de traducir en un relato la estructura misma del *Dasein*. En otras palabras: la estructura del *Dasein*, tal como la describe Heidegger, da lugar a la constitución de un relato. Esta afirmación debe entenderse como la posibilidad de elaborar un modelo de explicación del *Dasein* que intenta poner al descubierto una temática que no aparece expresamente formulada por Heidegger. El modelo explicativo que intentamos presentar es por el momento una hipótesis de análisis. Esto significa: en primer término, que la construcción del modelo toma como punto de partida un determinado período del pensamiento de Heidegger, a saber, el primer Heidegger y, por lo tanto, se restringe a ese momento. En segundo lugar, que nuestra intención es mostrar el rendimiento explicativo de la hipótesis en *Sein und Zeit*. Y por último, que el primer paso para la lectura narrativa de *Sein und Zeit* es la construcción de la hipótesis. Para ello hemos tomado como punto de partida un escrito anterior: *phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*. La finalidad de esta elección es elaborar un modelo reducido que luego se irá enriqueciendo y perfeccionando con el análisis de *Sein und Zeit*.

El modelo reducido de nuestra hipótesis es el siguiente: la posibilidad de traducir la estructura del *Dasein* en términos narrativos está

² GENETTE G., "Discurso del relato" en *Figuras III*, Editorial Lumen Barcelona, 1989, p. 86; GENETTE G., *Nuevo Discurso del Relato*, Cátedra, Madrid, 1998, p.16;

dada por el concepto de relato mínimo². Según la teoría narratológica se puede hablar de relato en la medida en que hay una transformación de un estado a otro. La expresión lingüística de este cambio se halla en la función central que cumple el verbo en una frase determinada, como por ejemplo, *Juan corre*. A partir de esta mínima expresión, y en razón de lo que se llama elasticidad³ del discurso, el relato despliega los diversos sentidos que pueden estar contenidos en esa acción. Basta con que haya un pasaje de un estado a otro para que se pueda contar una historia.

Sobre la base de esta noción, se puede decir que la descripción que Heidegger hace de la vida fáctica da lugar a una doble transformación: el *Dasein* en virtud de la caída (*Verfallenstendenz*⁴) se elude a sí mismo (*Sichselbstaudem Weggehen des Lebens*⁵), y en virtud de la existencia (*Existenz*⁶) se conquista a sí mismo. Eludirse y conquistarse describen las dos transformaciones fundamentales de la vida fáctica, razón por la cual, en la estructura del *Dasein* está ya contenida la posibilidad de un relato mínimo cuya formulación es la siguiente: “*El Dasein se apropia de sí mismo*”. Semejante relato no es más que la expansión del verbo existir (*existieren*) cuyo sentido consiste en que la vida fáctica se coloca ante sí misma.

Ahora bien, en esa transformación -modificación de la facticidad- que va del estado en el que el *Dasein* entrega su vida a los otros al estado en el que el *Dasein* se apropia de sí, se halla la posibilidad de la filosofía. En efecto, para Heidegger la filosofía debe ser entendida como aquella modalidad de la vida fáctica por la que se interpreta a sí misma⁷. La filosofía no es un sistema de proposiciones teóricas previas y ajenas al *Dasein*. Por el contrario la filosofía y el *Dasein* están vinculados íntimamente. Este vínculo se da en el plano de la existencia: la filosofía alcanza el punto de vista vital -desde el cual puede expresar el ser de la vida- cuando el *Dasein*, en el contramovimiento de la existencia, no huye de la muerte sino se mantie-

COURTÉS J., *Análisis semiótico del discurso. Del enunciado a la enunciación*, Gredos, Madrid, 1997, pp. 99-107; GREIMAS A y COURTÉS J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1990.

³ GREIMAS A., *Semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 110 y ss

⁴ HEIDEGGER M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992, pp.23-24

⁵ Ibid.

⁶ Op.cit. pp. 25-27

⁷ HEIDEGGER M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992, p. 27

ne en ella. En este sentido la filosofía es la interpretación inherente a la existencia misma. Por ello afirmamos que estrictamente hablando hay dos relatos, uno inserto en el otro, o lo que es lo mismo, la estructura del *Dasein* se corresponde con la figura narrativa denominada *mise en abyme*⁸. El relato enmarcante, por decirlo así, es el de la vida fáctica; el relato inserto es el de la filosofía cuya función consiste en explicitar, reflejar, el primer relato. Por ello la filosofía no es más que el relato de la vida sobre la vida misma.

Es en el contexto de la descripción del concepto de filosofía donde surge la cuestión del ateísmo. Heidegger hace la siguiente afirmación: "... y si en segundo lugar la filosofía está dispuesta a volver visible y captable la vida fáctica en su posibilidad decisiva de ser, esto significa, si la filosofía se ha decidido por sí misma radical y claramente sin guiños hacia actividades ideológicas, a poner la vida fáctica sobre ella misma desde ella misma, a partir de sus propias posibilidades fácticas, esto significa, si la filosofía es fundamentalmente atea y comprende esto, entonces ella misma ha elegido decididamente y ha mantenido como objeto para sí misma la vida fáctica respecto de su facticidad."⁹ El carácter ateo de la filosofía está fundado en el hecho de que el único relato que puede dar cuenta de la vida fáctica es aquel que está inserto en la vida misma.

Hasta aquí hemos expuesto el marco teórico global de nuestra investigación, a saber, la posibilidad de traducir en términos narrativos la estructura del *Da sein*, entendida ahora como un relato inserto en otro (*mise en abyme*). A continuación nos detendremos a precisar por qué para Heidegger la filosofía es esencialmente atea. Nuestro objetivo es reforzar nuestra hipótesis de que la filosofía es un relato en el interior de otro relato mediante una "prueba adicional". Ella es la negación de que la fe y el saber explícito sobre la fe (la teología) tengan acceso a la originalidad de la vida fáctica.

2. El carácter ateo de la filosofía

Como punto de partida de nuestro estudio tendremos en cuenta dos textos: *phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* y la conferencia *Phänomenologie und Theologie*. La razón de ello radica en

⁸ DÄLLENBACH L., *El relato especular*, Visor, Madrid, 1991.

⁹ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992, p. 27

que aquí Heidegger desarrolla temáticamente lo que en el escrito anterior aparece mencionado al pasar. Entre los dos escritos hay diferencias muy marcadas: el primero es un escrito circunstancial. Heidegger lo redacta en dos semanas para postularse a un cargo vacante en Marburg y en Göttingen. Asimismo el año de redacción (1922) da cuenta de que las temáticas fundamentales de Heidegger están en plena elaboración. Por el contrario, la conferencia *Phänomenologie und Theologie* supone el ensamblaje conceptual de *Sein und Zeit*.

2.1. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*

El adjetivo “atea” aplicado a la filosofía es la forma primigenia de todas las prevenciones teológicas que Heidegger tendrá en *Sein und Zeit* y es un anticipo embrionario de la doctrina que desarrollará en *Phänomenologie und Theologie*. En una nota al final del texto Heidegger precisa qué entiende por ateísmo: en primer lugar no alude a los diversos ateísmos históricos sino que su carácter ateo es, por decirlo así, una cuestión metodológica, implica una captación de la vida desde la vida misma y anterior a una referencia a Dios. En este sentido la filosofía es ontología fundamental (*prinzipielle Ontologie*) en la medida en que su objeto temático son aquellas determinaciones de la vida en la que ella se expresa a sí misma con anterioridad a cualquier referencia a entes determinados¹⁰. El hecho de ser ontología fundamental es lo que vuelve a la filosofía un discurso ateo y en este sentido el escrito *phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* anticipa sumariamente la distinción que hará Heidegger en *Phänomenologie und Theologie*: la filosofía se distingue de la teología por el hecho de que esta es un saber positivo y aquella un saber ontológico. Esto puede verse cuando especifica el sentido del término ateo: “...aquí atea quiere decir: librarse

¹⁰ Heidegger no desarrolla expresamente este concepto tal como lo hace en *Sein und Zeit* sino simplemente se limita a decir: Op. cit. pág. 28: “La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica. Desde este punto de vista la filosofía es ontología fundamental de tal manera que las ontologías regionales y particulares, mundanas y regionales, reciben de la ontología de la facticidad el fundamento de sus problemas y el sentido de ellos. La problemática de la filosofía concierne al ser de la vida fáctica en el respectivo modo del estar articulado en el hablar-a y del estar explicitado. Esto significa que la filosofía es al mismo tiempo, en tanto ontología fundamental, interpretación categorial del hablar-a y del explicitar, esto significa, es lógica.”

¹¹ Op. cit. nota 2

del cuidado tentador que habla únicamente de la religiosidad."¹¹

El sentido de esta afirmación es el siguiente: el ateísmo de la filosofía es un esfuerzo por dejar de lado toda interpretación que habla de la vida no desde la vida misma sino desde otro centro. El cuidado tentador que habla únicamente de la religiosidad, significa precisamente eso, que una filosofía hecha desde la fe implica hablar de la vida no desde ella sino desde Dios. Por ello el ateísmo de la filosofía tal como acaba de ser descrito es para la fe pecado: "*Toda filosofía que se comprende en lo que es, debe saber -en tanto modo fáctico de la explicitación de la vida justamente si ella tiene una idea de Dios- que el apoderarse de sí misma de la vida realizado por la filosofía, es religiosamente hablando un levantar la mano contra Dios.*"¹²

2.2. *Phänomenologie und Theologie*

Heidegger pronuncia el nueve de Julio de 1927 una conferencia en el círculo de teología evangélica de Tübingen. En ella aborda la relación entre filosofía y teología (así lo indica su título: *Phänomenologie und Theologie*). La conferencia tiene lugar unos meses después de la publicación de *Sein und Zeit*. En *Phänomenologie und Theologie* Heidegger elabora detalladamente lo que en *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* llamaba el carácter ateo del filosofar. La tesis central de su pensamiento puede resumirse así: entre teología y filosofía hay una distancia insalvable en razón de que la primera es una ciencia positiva y la segunda la "ciencia" del ser. Incluso para reforzar aún más su tesis construye la siguiente hipérbole: "*Sin más se sigue de esta tesis que la teología como ciencia positiva está más cerca fundamentalmente de la química y la matemática que de la filosofía.*"¹³

La tesis de Heidegger se funda en su concepto de ciencia. Por ciencia entiende una conducta y posibilidad del *Dasein* que abre un determinado dominio del ente sobre la base de una previa revelación del ser: "*Sólo damos como hilo conductor la siguiente definición formal de ciencia: Ciencia es la revelación constitutiva de un dominio del ente -en cada caso cerrado- o sea, del ser, en aras del cual se da el estado de abierto [Enthülltheit] mismo.*"

Así comprendida, la ciencia tiene dos modalidades. Por un lado,

¹² Ibid.

¹³ *Phänomenologie und Theologie*, Archives de Philosophie T XXXVII, cahier 3, Paris, 1969, pág. 360

las “ciencias del ente” o “ciencias ónticas” y, por otro, la “ciencia del ser”, esto es, la ontología o filosofía. Las ciencias ónticas objetivan o tematizan los entes siguiendo la orientación (*Einstellung*) que previamente se cieme sobre los entes, orientación que reviste un carácter precientífico. En otras palabras, las ciencias ónticas abren bajo el modo de la objetivación un ente ya abierto precientíficamente; su tarea consiste en continuar las indicaciones previas a la tematización de la ciencia. El ente previamente abierto es un “positum” y por ello se llaman ciencias positivas. En cambio la ciencia del ser requiere una “reconversión” o “readaptación” (*Umstellung*) de la mirada que dirige al ente. La ontología mantiene la mirada sobre el ente pero la reorienta hacia el ser. Las diferentes ciencias ónticas se distinguen de acuerdo al dominio del ente que toman por orientación previa (naturaleza, historia, vida, etc.). Entre ellas hay una diferenciación relativa. Lo que no sucede, por el contrario, si consideramos la relación que hay entre “ciencias” y filosofía¹⁴.

Heidegger considera que la teología es una ciencia positiva y como tal se distingue absolutamente de la filosofía. Si la teología es una ciencia positiva, más cercana a la química y a la matemática que a la filosofía, entonces la pregunta que surge es: ¿cuál es el positum de la teología que la constituye en ciencia y no en filosofía?

Veamos más de cerca esta cuestión. En general toda ciencia requiere, para constituirse como tal, un ente previamente abierto gracias a un determinado trato y comercio con él que reviste un carácter precientífico. En otras palabras, la ciencia supone una conducta precientífica sobre el fondo de la cual resulta abierto previamente el ente que ha de ser tema de esa ciencia. El “positum” de la ciencia es justamente este “intercambio precientífico” con el ente que determina ya el dominio (*Gebiet*) específico sobre el que cada ciencia trabaja. La tarea científica, como lo señalamos más arriba, no es más que seguir las indicaciones abiertas en este previo comercio con el ente. Ahora bien, como toda posibilidad del *Dasein*, la conducta precientífica supone una determinada comprensión del ser dentro de la cual tiene sentido¹⁵.

De aquí se siguen dos consideraciones: si la teología es una ciencia positiva, entonces es necesario determinar cuál es la conducta precientífica que abre de antemano su ente respectivo, o lo que es lo mismo, se vuelve urgente determinar el “positum” de ella. Y si es-

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Op. cit. pág. 362

to es a sí; resulta evidente que la tarea de la filosofía es anterior a la de la teología, pues su cometido no es más que explicitar la comprensión del ser que dirige y hace posible todo trato con el ente.

El positum de la teología es la “cristianidad” (*Christlichkeit*). La “cristianidad” es el dominio previo dentro del cual el Cristianismo se constituye como un hecho histórico; la “cristianidad” es “aquello sobre el fondo del cual” la religión llamada Cristianismo acontece históricamente. Por decirlo así, la “cristianidad” es a la teología lo que historia es a la historiografía, la naturaleza a la física, la vida a la biología, etc: *“La teología es un saber conceptual que gira en torno [um das] aquello que permite volverse al cristianismo un acontecimiento originalmente histórico, un saber de lo [von dem] que llamamos simplemente cristianidad. Ahora afirmamos: lo dado (positum) para la teología es la cristianidad.”*¹⁶

Pero no todo concluye aquí. Aquello que permite abrir un dominio tal como la “cristianidad” es la fe. La fe es aquella “conducta precientífica” que se halla en el punto de partida de la teología. Más exactamente, la fe es una posibilidad del *Dasein* que se distingue de las demás posibilidades por el hecho de que no tiene su origen en una decisión libre del *Dasein* sino más bien surge de “algo” radicalmente distinto de su existencia: para el que cree su fe no surge de sí mismo, por el contrario, su fe se origina en “lo creído”. Dicho con mayor rigor, no sólo la existencia creyente (fe) no es el producto de un acto de libertad sino tampoco el ser más íntimo del *Dasein* -anterior a la libertad- es el fundamento de ella. En efecto, la fe no tiene su origen en la temporalidad extática; la fe se temporaría a partir de lo “creído”¹⁷.

Ahora bien, ¿qué es lo “creído” por el *Dasein*? o mejor ¿desde dónde se temporaría una posibilidad de la existencia llamada fe “sobre el fondo de la cual” se abre un dominio tal como la “cristianidad”? Heidegger responde: *“Lo primero para la fe y sólo para ella lo revelado y el ente que temporaría primero la fe como revelación, es -para la fe cristiana- Cristo, el Dios crucificado.”*¹⁸ En el caso de la religión cristiana el fundamento de su temporación, aquello que posibilita y funda originalmente la fe cristiana, es un ente determinado: Cristo.

Así entonces, ya tenemos todos los elementos que constituyen el

¹⁶ Op. cit. pág. 364-366

¹⁷ Op. cit. pág. 366

¹⁸ Ibid.

positum de la teología. Veamos cómo se articulan cada uno de ellos. El fundamento de la fe es la historia de un ente llamado Jesús el Cristo. Que Cristo sea el fundamento de la fe, significa que ésta se temporaría a partir de la participación en la historia de aquél, o lo que es lo mismo, la existencia creyente alcanza su específico “estado de abierto” (*die Erschlossenheit*) en la medida que participa del acontecimiento histórico de Cristo. Así comprendida, la fe es una conducta que reviste un carácter precientífico (es anterior a la ciencia teológica) y que tiene como término el trato con el ente Jesucristo, trato que asume el carácter de la participación en la historia del Crucificado. Finalmente la fe en cuanto modalidad de la existencia que se lleva a cabo en un “comercio” con Cristo, abre un dominio específico llamado “cristianidad”.

El creyente al participar en la historia del crucificado -al ser contemporáneo de la muerte de Cristo- resulta transformado en su existencia (*ein Umgestelltwerden der Existenz*); se vuelve “cristiano” gracias a la misericordia de Dios aceptada en la fe; la totalidad de su ser, o como lo dice Heidegger, el *Dasein* total es puesto delante de Dios como “cristiano”. Esta transformación no puede ser constatada ni probada como se lo hace con una proposición teórica. Sólo la fe la hace posible y sólo para la fe se torna evidente. Y según el sentido mismo de la fe, es una transformación ajena a la voluntad del *Dasein*; depende plenamente de Dios¹⁹.

Desde el punto de vista existencial (*existentiell*) la fe tiene el sentido de un “nacer de nuevo”. Este “nuevo nacimiento” -comprendido existencialmente (*existenzial*)- significa darle una nueva orientación al gestarse histórico del ser ahí; el *Dasein* “no sale” de la historia sino que se inserta en ella bajo una nueva modalidad: la existencia-histórica-creyente. La fe da comienzo a una posibilidad histórica nueva asignándole una finalidad que, desde el punto de vista de la fe, es una finalidad última. “Nacer de nuevo” quiere decir transformar el “gestarse histórico” del *Dasein* gracias a una nueva finalidad que le asigna la fe²⁰.

En síntesis, la fe es una modalidad de la existencia del *Dasein* que se caracteriza por lo siguiente: el fundamento de la fe, lo que origina la fe como una modalidad de la existencia, es la participación en la historia acontecida de Cristo. Este rasgo distintivo de la fe transforma e inicia una nueva existencia histórica; a partir de ese

¹⁹ Op. cit. pág. 368

²⁰ Ibid.

momento el *Dasein* se gesta históricamente reiterando una determinada posibilidad revelada en la historia de Cristo, que es justamente la que transforma la existencia dándole una orientación y finalidad. Finalmente para el que cree, la reiteración tiene su iniciativa no en su propia libertad sino en Cristo²¹.

La teología es la ciencia de la fe. Con esta expresión queremos decir que la teología tematiza (objetiva) lo abierto previamente en esa modalidad de la existencia que llamamos fe. La teología tiene como objeto el *Dasein* creyente que se gesta históricamente a partir de su participación en la historia de Cristo. Lo abierto por la fe es un modo fáctico de la historicidad del *Dasein*, según la cual transforma su existencia al creer en Cristo, esto es, al gestarse históricamente desde Cristo. Así pues, la teología se orienta a partir de un "positum" previamente abierto que es la fe y su cometido no es más que explicitar conceptualmente lo abierto en la existencia creyente. Por ello dice Heidegger: "*La teología apunta, como autointerpretación conceptual de la existencia creyente, únicamente a la transparencia del acontecimiento cristiano, delimitado en su propia frontera en la fidelidad revelada y por la propia fidelidad.*"²²

Los análisis anteriores arrojaron como resultado que la teología es una ciencia positiva: tiene como punto de partida un positum que, sin hacer las precisiones correspondientes, llamamos "cristianidad".. Como lo señalamos en su momento la filosofía y la ciencia son discursos irreconciliables en el sentido de que la ciencia, en este caso la teología, al tener como tema un ente abierto previamente por una conducta precientífica y al orientarse sólo por esto, da por supuesto el sentido del ser que acompaña a toda comprensión. La filosofía no necesita de la teología ni de ninguna ciencia, pues su tema es el ser, cosa que las ciencias óticas pasan por alto.

Ahora bien, ¿a pesar de esta oposición que declara la incapacidad de la teología para comprender el ser del *Dasein*, es posible establecer un puente entre filosofía y teología?

Volvamos sobre lo dicho anteriormente. Toda conducta del *Dasein* relativa a un ente puede sacar a la luz dicho ente porque supone una previa comprensión del ser. La comprensión del ser, rudimentaria y aún no conceptual, es la matriz originaria dentro de la cual todo proyecto comprensivo tiene sentido²³. Este postulado fun-

²¹ Ibid.

²² Op. cit. pág. 372

²³ Op. cit. pág. 384

damental de la filosofía de Heidegger tiene validez también para la conducta que hemos llamado fe: la existencia creyente tiene como supuesto y condición de posibilidad el sentido del ser. La pregunta que surge de aquí es ¿en qué sentido la existencia creyente supone el rasgo más distintivo del *Dasein*, su condición ontológica? Si bien la fe se temporaría desde lo creído -en el caso de la fe cristiana a partir de la participación en la vida de Cristo- no deja de ser por eso una modalidad del gestarse histórico del *Dasein*. Como lo señalamos anteriormente, es una manera específica de la historicidad en la que ésta resulta transformada (*Umgestelltwerden*). Si pensamos más a fondo el sentido de semejante transformación, veremos que el ser más original del *Dasein* permanece “resguardado” (*hinaufgehoben*), o como lo dice Heidegger, la “existencia pre-creyente y no-creyente” se mantiene como tal en la nueva modalidad de la fe. Por decirlo de alguna manera, la fe no liquida ni anula el ser original del *Dasein*, por el contrario, la fe en cuanto significa una existencia transformada (nacer de nuevo), supera (*überwinden*) la constitución más original del *Dasein*, en el sentido de que ésta se mantiene incólume en la existencia transformada por la fe. En otras palabras, la fe contiene en su modalidad específica la constitución original del *Dasein* y la conserva como su supuesto, es decir, como el horizonte dentro del cual tiene sentido toda modalidad de la existencia, incluida la fe: “... *en el acontecimiento cristiano, en tanto nuevo nacimiento, se encuentra el hecho de que la existencia precreyente y no-creyente del Dasein sea suspendida* [aufgehoben]. ‘Suspendida’ no significa eliminada sino resguardada [hinaufgehoben] en la nueva creación, conservada en ella y custodiada. En la fe la existencia precristiana es superada [überwunden] óntico-existencialmente. Pero no obstante esta superación existencial perteneciente a la fe como nuevo nacimiento quiere decir justamente que en la existencia creyente el superado y precristiano *Dasein* está existenciaría-ontológicamente contenido. ‘Superar’ no significa rechazar sino tomar en una nueva disposición”²⁴.

Así pues, la existencia creyente “pasa por alto” (supera) el ser del *Dasein* pero no para despojarse de él sino para conservarlo atemáticamente en la nueva modalidad de la existencia (la fe). La conducta precientífica que se halla en la base de la teología se ocupa simplemente de lo que tiene que ver con el acontecimiento salvífico de Cristo y al hacerlo prescinde de toda consideración ontológica. O

²⁴ Op. cit. pág. 386

mejor, la constitución ontológico-existencial del *Dasein* no cae bajo la consideración de la fe pero permanece latente en ella como su supuesto. Por este motivo, la fe y la ciencia de la fe (la teología) desconocen la originalidad del ser del *Dasein*. Pero este “desconocimiento” tiene el sentido de un “dar por supuesto” y, en consecuencia, los conceptos teológicos (pecado, salvación, historia de la salvación, etc.), por un lado, pasan por alto la constitución existencial del *Dasein* pero, por otro, la incluyen atemáticamente. Pues...” *Todos los conceptos teológicos encierran en sí mismos necesariamente la comprensión del ser, que el Dasein humano tiene como tal en cuanto que existe*”²⁵.

Ahora ya podemos vislumbrar las relaciones entre teología y filosofía. La filosofía tiene por tema el sentido del ser tomando como punto de partida la exégesis de aquel ente que comprende el ser: el *Dasein*. La teología lleva a cabo una interpretación de la existencia creyente y pasa por alto la constitución ontológica que determina a la existencia. De donde resulta que la filosofía no necesita de la teología para cumplir con su cometido pero la teología contrariamente requiere la tarea previa de la filosofía. En efecto, la teología cuando elabora sus conceptos explicita lo abierto en la existencia creyente pero deja de lado la constitución ontológico-existencial del *Dasein*. No obstante ello, los conceptos teológicos -tal como sucede con la fe- conservan sin explicitar un contenido que Heidegger llama “pre-cristiano” y que no es otra cosa que el ser ontológico-existencial del *Dasein*. Este contenido “pre-cristiano” determina el sentido ontológico de tales conceptos, o lo que es lo mismo, garantiza que los conceptos de la teología respeten la constitución original del *Dasein* y no la deformen. La razón de ello se encuentra en lo que dijimos antes: todo comprender conceptual es posible sobre la base de la previa comprensión del ser. Así entonces, la teología pide un esclarecimiento del reservorio ontológico de sus conceptos, esto es, reclama una exégesis ontológica-existencial del *Dasein* que deje en franquía el horizonte dentro del cual es posible toda comprensión.

En suma, la teología necesita la labor de la filosofía y la necesita como correctivo, para evitar que sus conceptos deformen la constitución original del *Dasein* y encuentren su fundamento en ella. La filosofía corrige a la teología en cuanto pone al descubierto el contenido pre-cristiano de los conceptos teológicos; la filosofía corrige a la teología indicándole formalmente el supuesto ontológico de sus con-

²⁵ Ibid.

ceptos. En otros términos, la fe da la dirección cristiana a la conceptualización teológica; en cambio la filosofía les provee su orientación y fundamento precristiano (ontológico)²⁶.

La filosofía cumple el papel de correctivo de la teología pero para llevar a cabo su tarea específica -el sentido del ser- no requiere de la teología, pues la teología como ciencia positiva desconoce el sentido del ser; tampoco necesita realizar fácticamente su labor de corrección. Son los teólogos quienes tienen que recurrir a la filosofía y no a la inversa. La filosofía se mantiene en un nivel de análisis anterior a la teología y, por eso, sus resultados carecen de valor teológico. Pero la teología supone la filosofía como tarea previa. De ahí que ciertos existenciaristas se constituyan en el fundamento ontológico de los conceptos fundamentales de la teología. Dicho con más rigor, los conceptos centrales de la teología reclaman su fundamentación ontológica en la filosofía. A manera de ejemplo Heidegger vincula el concepto de teológico de pecado con el concepto existenciarista de deuda. El pecado es una determinación del *Dasein* creyente: sólo aquel que tiene fe puede ser pecador. La teología elabora conceptualmente semejante posibilidad del *Dasein*. Pero si la teología pretende lograr un concepto adecuado a la originalidad del *Dasein*, tiene que retroceder (*Rückgang*) hasta el concepto de deuda. El ser-deudor (*Schuld*) del *Dasein* es el fundamento ontológico del concepto de pecado. La deuda existenciarista se constituye así en el hilo conductor que utiliza el teólogo para esclarecer el fundamento ontológico del pecado; la deuda corrige el concepto de pecado en el sentido de que le indica al teólogo qué estructura del *Dasein* puede dar lugar a una existencia pecadora. A modo de conclusión se puede sintetizar las relaciones entre filosofía y teología citando el oxímoron con que Heidegger concluye la conferencia: "*De ahí que no haya algo así como una filosofía cristiana, esto es simplemente un hierro de madera*"²⁷.

3. Conclusiones

Si se compara la tesis que Heidegger desarrolla en *phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* con la conferencia *Phänomenologie und Theologie*, se puede advertir una diferencia en-

²⁶ Op. cit. pág. 390

²⁷ Op. cit. pag. 392

tre la postura de un escrito y el otro. Pareciera que en la conferencia Heidegger matizara el carácter ateo de la filosofía. De hecho en ningún momento utiliza esta expresión sino simplemente habla de una existencia precristiana. En efecto, mientras que en *phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* resalta la oposición entre una lectura de la existencia sobre la base de la fe y la lectura que hace la filosofía, en *Phänomenologie und Theologie* pareciera que propone una suerte de oposición por complementariedad: la existencia de la fe contiene atemáticamente la estructura ontológica del *Dasein*, o lo que es lo mismo, los conceptos teológicos contienen implícitamente la descripción que hace la filosofía del ser del hombre. En este sentido no hay conflicto entre ambos discursos sino más bien una relación de subordinación fundada en la complementariedad.

Ahora bien, si bien es cierto que Heidegger matiza la oposición no por ello queda anulada. Y con ello queremos afirmar que hay una continuidad entre los dos escritos, que el ateísmo sigue siendo para Heidegger un rasgo metodológico fundamental de la filosofía. Esto se puede afirmar recurriendo a tres argumentos: el primero de ellos es quizá el más superficial pues apela al componente retórico de la conferencia. La oposición radical entre fe y filosofía, es decir, entre una exégesis del *Dasein* (vida fáctica) fundada en la fe y otra fundada en el lenguaje en el que se expresa la vida misma, está formulado en las figuras retóricas que mencionamos en su momento: “*Sin más se sigue de esta tesis que la teología como ciencia positiva está más cerca fundamentalmente de la química y la matemática que de la filosofía*”²⁸ y “*De ahí que no haya algo así como una filosofía cristiana, esto es simplemente un hierro de madera*”²⁹. Estas dos formulaciones sintetizan toda la doctrina de *Phänomenologie und Theologie* y lo hacen recurriendo a una hipérbole y a un oxímoron. Su función consiste en el primer caso en exagerar la oposición entre ambos discursos al punto tal de que la labor de los teólogos tiene que ver más con el oficio de un químico que de un filósofo. Y en el segundo caso, presentar la relación de oposición como un contrasentido. Ambas figuras están destinadas a producir un efecto de sorpresa y, en cierta medida de indignación en el auditorio (círculo teológico de Tübingen).

El segundo argumento está fundado en el papel que cumple la teología en *Sein und Zeit* (que es el texto supuesto en

²⁸ Op. cit. pág. 360

²⁹ Op. cit. pag. 392

Phänomenologie un Theologie). En *Sein und Zeit* Heidegger se refiere marginalmente a una posible lectura teológica de los existencialistas. Las referencias son en general notas al pie de página y revisten un carácter negativo, en el sentido de que Heidegger se limita a poner distancia de toda interpretación teológica del *Dasein*.

En la primera sección de *Sein und Zeit* hay por lo menos cuatro referencias al sentido teológico de los existencialistas. En el capítulo uno de la introducción Heidegger señala que la teología interpreta el ser del hombre a la luz de lo revelado en la fe. Así comprendida la teología pasa por alto el problema del ser puro y simplemente, dentro del cual tiene sentido el ser del hombre. En conclusión, la analítica existencialista es anterior y radicalmente distinta del saber teológico³⁰. Heidegger vuelve a poner distancia de la teología al considerar las dos modalidades fundamentales del encontrarse (angustia y temor) y al tratar el problema de la verdad. En ambos casos se queja de que la interpretación común de estos fenómenos se halla “viciada” de teología cristiana. De ahí se sigue que su tarea es remover esa tradición que encubre el sentido originario de tales existencialistas³¹. En la segunda sección estudia tres fenómenos que fueron largamente pensados por la teología: la muerte, la conciencia y la deuda. A pesar de ello la analítica existencialista lleva a cabo una exégesis que prescinde de los resultados de aquella³². Por último al finalizar la segunda sección muestra que el concepto de eternidad tiene su origen en el tiempo vulgar y, en consecuencia, carece de relevancia ontológica para comprender la originalidad del tiempo³³.

La analítica existencialista se presenta en *Sein und Zeit* como un análisis del ser del hombre anterior a la teología. Heidegger no precisa la relación entre ambos saberes, excepto en el que se refiere a la deuda. Allí insinúa lo que desarrollará en la conferencia *Phänomenologie und Theologie*: la analítica existencialista, al elaborar el concepto ontológico de la deuda, cumple una función “expiatoria” del concepto teológico de pecado. O más exactamente, la teología encuentra en el existencialista “ser deudor” la condición ontológica de posibilidad para elaborar correctamente la noción de pecado. Todas estas prevenciones teológicas de Heidegger no son más que la afir-

³⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, pp. 10 y 48-49.

³¹ Op. cit. pp. 140 y 229

³² Op. cit. pp. 248, 275 y 306

³³ Op. cit. p. 427

mación de la oposición radical entre fe y filosofía.

El tercer argumento pretende dar cuenta de la oposición: la filosofía se distingue de la teología porque una es una ciencia positiva y la otra la ciencia del ser, o en términos de *phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, la filosofía es ontología fundamental (la explicitación misma de la vida) y la fe es un saber ajeno a la vida misma. La filosofía entendida como ciencia del ser significa que su objeto temático es aquello que posibilita la comprensión del ser de los entes y del ser en general. Ello no es otra cosa que la estructura ontológico existencial del *Dasein*, y más precisamente, su apertura constitutiva (*die Erschlossenheit*). Es ella la que ilumina y desencierra todo sentido posible³⁴, es decir, es ella la que funda la posibilidad de comprender el ser del hombre, el ser de los entes y el ser en general. El término *Dasein* como objeto temático de la filosofía (analítica existencial) quiere expresar justamente la peculiaridad del ser del hombre como aquel lugar (*da*) en donde acontece el sentido del ser. Toda otra consideración del ser del hombre que no tenga en cuenta su apertura constitutiva tiene que ser considerada como una mirada que pasa por alto el sentido del ser, o lo que es lo mismo, como una mirada que quiere dar cuenta del ser del hombre desde un centro que no lo constituye como tal. Y esto vale fundamentalmente para la teología. En efecto, la teología es el saber explícito y conceptual sobre la fe (la existencia creyente). Según el punto de vista de la fe: Dios determina esencialmente la existencia. Es decir, para la fe no hay otra posibilidad de intelección del hombre que no suponga que su ser se halla embargado por Dios. Esto queda expresamente dicho por Heidegger en los dos escritos mencionados: cuando afirma que para la fe la pretensión de la filosofía es pecado, y cuando en *Phänomenologie un Theologie* dice que la fe es un nuevo nacimiento que reorienta el gestarse histórico del *Dasein*. Por este motivo para la fe no tiene sentido la expresión “existencia precristiana resguardada en la existencia creyente”: no hay nada de lo humano que escape a la soberanía de Dios. Ambos discursos son irreconciliables en su pretensión de ser un saber radical sobre la vida. El ateísmo inherente a la filosofía quiere dar cuenta de esa pretensión.

Una vez aclarada la continuidad entre los dos escritos, nos queda por último mostrar cómo la exigencia de ateísmo de la filosofía es

³⁴ Op.cit. p. 133; Cfr. Fr. W. VON HERRMANN, *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1985, pp. 20-23

una suerte de “prueba adicional” de nuestra hipótesis de trabajo. El argumento es el siguiente: la existencia creyente pretende construir un relato sobre la vida no desde la vida misma sino desde fuera de ella, pues el centro a partir del cual la existencia tiene sentido, es según la fe, Dios. Tomando como punto de partida a Heidegger, la fe implicaría un discurso sobre el ser del hombre que no respeta el lenguaje original de la vida. En este sentido se puede decir que la fe es el relato de Dios sobre la vida misma (a diferencia de la filosofía que es el relato de vida sobre la vida misma). Ambos relatos se excluyen mutuamente, uno es el negativo del otro. En esta relación de mutua exclusión que mantienen ambos discursos se puede decir que el relato de Dios sobre la vida es la negación de la posibilidad de una lectura del *Dasein* que excluya a Dios. En otras palabras: la fe, al excluir la posibilidad de un relato autorreferencial de la vida, se constituye en la contraprueba de que para Heidegger la filosofía tiene que ser entendida como una *mise en abyme* tal como la describíamos al comienzo, es decir, como un relato inserto en otro. La función del segundo relato es reflejar el primero, esto es, dar cuenta de él a partir de la relación circular que mantienen. Si se mira la existencia desde la óptica del creyente, esa circularidad estalla ya que la fe descentra la vida humana asignándole una referencia distinta de ella misma. Por ello concluimos que la exigencia heideggeriana de que la filosofía se mantenga como un discurso ateo refuerza nuestra hipótesis de trabajo.

Bibliografía

- DÄLLENBACH L., *El relato especular*, Visor, Madrid, 1991.
GENETTE G., *Figuras III*, Barcelona, 1989.
GENETTE G., *Nuevo Discurso del Relato*, Cátedra, Madrid, 1998.
GREIMAS A y COURTÉS J., *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1990.
GREIMAS A. y COURTÉS J., *Semiótica. Diccionario razonado de teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1991.
GREIMAS A., *Semántica Estructural*, Gredos, Madrid, 1987.
HEIDEGGER M., *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1992.
HEIDEGGER M., *Einige Hinweise auf hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über “Das Problem eines nicht objektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie”*,

Adrián Bertorello

- Archives de Philosophie T XXXVII, cahier 3, Paris, 1969
HEIDEGGER M., *Phänomenologie und Theologie*, Archives de Philosophie T XXXVII, cahier 3, Paris, 1969.
HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986.
KIESIEL Th., *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, University of California Press, Berkeley, 1993.
VON HERRMANN Fr. W., *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1985.

Enero 1999