

ARTÍCULOS DE LA SECCIÓN MISCELÁNEA



DIOS COMO PROBLEMA EN EL PENSAMIENTO DE HEIDEGGER

GOD AS A PROBLEM IN HEIDEGGER'S THOUGHT

Claudio Calabrese

Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, Instituto de Humanidades, Aguascalientes, México.

 <https://orcid.org/0000-0001-9844-3368>, e-mail: ccalabrese@up.edu.mx

Recepción: 11 de enero de 2026– Aceptación: 20 de julio de 2026

Resumen

La noción de Heidegger sobre Dios/dios se transforma a lo largo de su pensamiento y constituye un eje permanente en su reflexión filosófica. Este trabajo aborda dicha cuestión en el marco de la relación entre la *Seinsfrage* (pregunta por el ser) y la *Gottesfrage* (pregunta por Dios), considerando que la segunda queda subsumida en la primera. El análisis se articula en tres momentos: a) el encuentro con el Dios viviente de san Agustín en las *Confesiones*; b) el rechazo al dios de la metafísica, construido sobre la categoría de causa, en *Introducción a la metafísica*; y c) la escucha del dios a través de la palabra poética. La investigación se desarrolla desde una perspectiva hermenéutica y busca mostrar que, al situar la pregunta por Dios dentro de la pregunta por el ser, Heidegger enraíza su comprensión de lo divino en el horizonte intramundano de los griegos, revelándose así más cercano a los presocráticos que a la tradición teológica cristiana. El estudio propone, en consecuencia, una lectura que ilumina la continuidad entre metafísica, religión y poesía en el itinerario heideggeriano.

Palabras clave: Heidegger, Dios/dios, metafísica, teología, poetas.

Abstract

Heidegger's notion of God/God transforms throughout his thought and constitutes a permanent axis in his philosophical reflection. This work addresses this question within the framework of the relationship between the *Seinsfrage* (question about Being) and the *Gottesfrage* (question about God), considering that the latter is subsumed within the former. The analysis is articulated in three moments: a) the encounter with the living God of Saint Augustine in the *Confessions*; b) the rejection of the God of metaphysics, built on the category of cause, in *Introduction to Metaphysics*; and c) listening to God through the poetic word. The research is developed from a hermeneutic perspective and seeks to show that, by situating the question about God within the question about Being, Heidegger roots his understanding of the divine in the intramundane horizon of the Greeks, thus revealing himself closer to the pre-Socratics than to the Christian theological tradition. The study therefore proposes a reading that illuminates the continuity between metaphysics, religion and poetry in the Heideggerian itinerary.

Keywords: Heidegger, God/god, metaphysics, theology, poets.

1. Introducción

La filosofía de Martin Heidegger se articula en torno a una pregunta radical que atraviesa toda su obra: la pregunta por el ser (*Seinsfrage*). Esta cuestión, sin embargo, nunca aparece desligada de otra igualmente decisiva: la pregunta por Dios (*Gottesfrage*). Lejos de constituir un motivo periférico, el problema de lo divino se halla en el núcleo de la reflexión heideggeriana y acompaña las transformaciones de su pensamiento. Comprender esta relación significa, por un lado, examinar cómo Heidegger destruye¹ las categorías heredadas de la tradición metafísica y, por otro, cómo busca recuperar experiencias originarias que vinculan lo divino a la apertura del ser.

Así, en el pensamiento de Heidegger, el tema de dios constituye una selva intrincada. Cuando buscamos, nos encontramos con senderos no necesariamente interrumpidos, sino que se continúan de manera subterránea y, en el momento en que los senderos se vuelven intransitables, surge la exigencia de una nueva elaboración del lenguaje que regrese la reflexión a la inteligibilidad del ser. Así trabaja nuestro filósofo, abriendo caminos y cerrándolos. Si bien Heidegger mantuvo a lo largo de su pensamiento una unidad en lo fundamental acerca de Dios/dios, es necesario señalar matices: la unidad que referimos poco antes se fundamenta en el hecho de que ser y dios constituyen el anverso y el reverso del núcleo de su filosofía; en efecto, *die Seinsfrage* y *die Gottesfrage* se entrelazan mutuamente, buscando la destrucción antes mencionada del pensamiento metafísico que oculta el ser, razón por la que intercala la pregunta que tiene como fin a dios².

Por detrás de este contenido, se presenta una de las cuestiones más difíciles para Heidegger (y, al mismo tiempo, sobre él), es decir, la relación crecientemente conflictiva con el cristianismo hasta la ruptura (Heidegger, *Correspondence (1920-1963)* 225; Ott 37); se trata, en efecto, de una cuestión que atraviesa su pensamiento³. ¿Cuál es la peculiaridad del planteo heideggeriano, si tenemos en cuenta que la relación *einai – theos (esse – divinitas)* ha recorrido la ontología grecolatina-cristiana? ¿Qué tiene que ver esto con la (des)

1 *Destruction* (“destrucción”) es el término que Heidegger utiliza en *Ser y tiempo* (*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*) para designar la tarea de desmontar críticamente la tradición filosófica con el fin de restablecer las experiencias originarias del ser, que habían quedado ocultas bajo categorías conceptuales (GA 2 27–35). En adelante, las obras completas de Martin Heidegger (*Gesamtausgabe*) se citarán mediante la sigla GA, seguida del número de volumen y las páginas correspondientes.

2 Véase al respecto los siguientes trabajos: “What Does (the Young) Heidegger Mean by the *Seinsfrage*?” (1999) de Carleton B. Christensen; *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dell’Kairós all’Ereignis* (2005) de Sandro Gorgone, en específico de las páginas 17 a la 21, y “L’Heidegger de Marion: della *Seinsfrage* all’Ereignis” (2009) de Stefano Cazzanelli.

3 Véase al respecto los siguientes trabajos: “The Crisis of Reason: A Reading of Heidegger’s *Zur Seinsfrage*” (1986) de Joseph Fell; “What Does (the Young) Heidegger Mean by the *Seinsfrage*?” (1999) de Carleton B. Christensen; *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dell’Kairós all’Ereignis* (2005) de Sandro Gorgone; “L’Heidegger de Marion: della *Seinsfrage* all’Ereignis” (2009) de Stefano Cazzanelli y “The Transcendence of Life as an Event of Experience” (2023) de Erik Kuravsky.

ontologización de Dios?

La herencia griega sostiene que el conjunto de lo que existe es *physis*, aquello que con dificultades se tradujo al latín como *natura*. Si la *physis* es el punto de partida y de llegada de los entes, lo divino también pertenece a este mundo finito. Esta es la acepción propiamente homérica que hace posible el tratamiento que dicha noción recibe desde los presocráticos en adelante, como causa de todo movimiento y de la vida, incluida la vida divina: “Todo está –o existe– lleno de dioses” (Tales citado en Aristóteles 411, a7–8).

Como veremos, Heidegger considera que la *physis* no debe ser pensada como un nacer que tiene la fuerza de engendrar, sino como aquello que pone al ser en presencia, es decir, como aquello cuya finalidad es desocultar (y volver a ocultar). Así, en la concepción heideggeriana, lo divino quedará ligado a la inteligibilidad que genera la tensión entre ocultarse y desocultarse. La idea judeocristiana de creación introduce en lo divino una innovación radical: Dios es Persona y, en cuanto tal, Ser trascendente, raíz última del ser. Veremos cómo Heidegger argumenta contra esto en las distintas etapas de su pensamiento.

El presente trabajo se propone examinar tres momentos de esta trayectoria: (a) el encuentro con el Dios viviente en las *Confesiones* de san Agustín; (b) la crítica al dios de la metafísica en *Introducción a la metafísica*; y (c) la escucha del dios en la palabra poética. A partir de este recorrido, se busca mostrar cómo la filosofía de Heidegger ofrece una comprensión del vínculo entre el ser y lo divino que no clausura la pregunta por Dios, sino que la radicaliza, reabriendo el espacio para pensar lo sagrado en su relación con la existencia humana.

2. Agustín y el neoplatonismo cristiano

Bajo el título *Fenomenología de la vida religiosa* (GA 60), los editores han agrupado tres cursos del primer período de enseñanza de Martin Heidegger, entre 1918 y 1921; aquí encontramos el cimiento de la analítica del *Dasein*, que desarrollará en *Ser y Tiempo* y orientará hacia un proyecto fenomenológico muy preciso, cuya designación es “Hermenéutica de la vida fáctica”. Es evidente la tensión entre el esbozo de una filosofía de la religión en sede fenomenológica y la vocación por establecer una refundación de la fenomenología, mediante una visión tridimensional: “mundo ambiental” (*Umwelt*), “mundo común” (*Mitwelt*) y “mundo propio” (*Selbstwelt*), acompañado de una concepción de la intencionalidad también tridimensional: sentido referencial (*Bezugssinn*), sentido de contenido (*Gehaltsinn*) y sentido de realización o toma de posesión (*Vollzugssinn*). A partir de esta doble triada, es posible observar, en el segundo curso dedicado al “Libro X” de las *Confesiones*, la contribución de Heidegger a la ampliación de los límites de una fenomenología de la religión (GA 60 157-299).

En este curso se vinculan dos búsquedas relevantes que, durante el desarrollo, convergen en una sola cuestión: el campo propio de la filosofía de la religión y la hermenéutica de la vida fáctica. Heidegger abre el curso con una revisión de las concepciones fundamentales sobre Agustín propuestas por Ernst Troeltsch (GA 60 160-162), Adolf von Harnack (GA 60 162-163) y Wilhelm Dilthey (GA 60 163-164). Cada uno de estos pensadores representa una visión de Agustín de Hipona, que Heidegger caracteriza, respectivamente, como “histórico cultural”, “histórico dogmática” e “histórico científica”. Sin embargo, su propósito no consiste en determinar cuál de estas es objetivamente correcta, pues plantear la cuestión en esos términos resultaría impropio. “Die Frage, welche von den drei Auffassungen — die *kulturgeschichtliche*: *dogmengeschichtliche* oder *wissenschaftsgeschichtliche* — die objektiv richtige sei, ist falsch gestellt” (GA 60 165; Kienzler 27-73).

Se observa, en el contexto de una interpretación fenomenológica del “Libro X” de *Confesiones*, que la valoración de Heidegger es claramente negativa de las tres, porque implican una búsqueda del carácter objetivo de la historia, en tanto que Agustín es contemplado como objeto: *der Gegenstand* (GA 60 165). Por ello, el punto común de los tres autores se encuentra en que Agustín representa el final de la cultura de la Antigüedad cristiana. Para Heidegger, hacen una consideración de orden moral: ¿cuál es la esencia del orden que desaparece? Al diferenciarse de estas posiciones que objetivan “el problema llamado Agustín”, Heidegger se sitúa en la vida fáctica, es decir “antes” de toda teorización: “Vielmehr soll gerade der Rückgang hinter beide exemplarischen Ausformungen faktischen Lebens” (GA 60 173).

Si la vida fáctica es la vida tal como se vive y la experiencia que de esto surge, aquí se presenta el problema de que las estructuras teóricas tergiversen la profundidad de la experiencia. Ante este desafío, Heidegger propone recurrir tanto a la teología como a la filosofía, aunque manteniendo la singularidad de sus objetos y métodos de acceso (GA 60 173). Por ello, es necesario tener en cuenta, en nuestra primera aproximación, las raíces de Heidegger en el cristianismo, aunque no exclusivamente en el catolicismo de sus orígenes, sino también en las tradiciones evangélicas. En ambas vertientes puede advertirse el esfuerzo del joven Heidegger por preservar al conjunto del cristianismo como modo de entender la realidad. Desde el principio, el dogma no ocupa el centro de su atención: no se trata de una discusión teológico-filosófica sobre la fe, sino de una pregunta sobre Dios y todo lo que puede significar para la vida de las personas.

Para Heidegger, la pregunta es siempre sobre el ser. Esta perspectiva ya está presente en la interpretación fenomenológica del “Libro X” de las *Confesiones*. Por ello, reflexiona desde la experiencia cristiana y piensa en términos filosóficos y teológicos (Kordić 22-23). Sin embargo, tenemos presente también que ha comenzado una confrontación con la

tradición cristiana heredada, que emerge por primera vez en este intento de fundamentar entre sí filosofía y teología: ni el Ser ni Dios, sin embargo, pueden ser definidos. Agustín se encuentra en el cimiento de esta búsqueda.

Según Heidegger, Agustín plantea fundamentalmente un saber sobre sí mismo (*Das Wissen um sich selbst*) (GA 60 178). En este contexto, el filósofo entiende esta labor como “una tarea preparatoria” (*Vorbereitungen*). Consideramos que dicha preparación significa un intento por establecer la lógica interna del texto agustiniano a partir de una lectura realizada desde las *Retractationes*, es decir, desde la primera interpretación que Agustín ofrece sobre sí mismo. En efecto, al considerar la lectura de Heidegger, observamos cómo perfila los temas básicos de su pensamiento. Al pensar este saber de sí mismo, Heidegger no hace un simple reconocimiento de la vía de la interioridad, sino que explora una posibilidad real. En términos de Heidegger, aquel saber debe moldear la vida actual. Y esto corresponde a la idea de que el “saber sobre sí mismo” no es un contenido únicamente filosófico, puesto que no puede separarse del contexto pragmático de vivir con esperanza de comprender (idea que también es teológica).

Líneas arriba, señalamos la interpretación preparatoria que Heidegger encuentra en Agustín y creemos que dicha preparación significa un aferramiento al sentido del comprenderse a sí mismo como interioridad; por esta razón, el análisis filosófico de Heidegger ofrece ideas valiosas para entender la antropología de ser cristiano, tal como se articula en el “Libro X”: “der (objektiv) lange Exkurs über *memoria* hat eine prinzipielle Funktion!” (GA 60 290). El planteo del camino de la autocomprensión muestra que Heidegger está en busca de los contenidos de la vida fáctica, pues esta es la naturaleza de la memoria, como mediación incluso entre creencia e incredulidad. La memoria, entonces, se aplica, en el análisis de Heidegger, al modo en que la vida cristiana conserva y expresa su relación con el tiempo (cf. Kordić 25; Höfner 369-370). Creemos que esta es la raíz de la afirmación casi conclusiva de Heidegger: “Jede kosmisch-metaphysische Verdinglichung des Gottesbegriffs, auch als irrationaler Begriff, ist abzuwehren” (GA 60 290).

De hecho, esta crítica a toda cosificación cósmico-metafísica del concepto de Dios, incluso la irracional, se transforma en el punto de llegada de precisiones que Heidegger llamó “preparatorias” y que abren el camino a considerar la figura de Agustín en el paso de la fenomenología a la hermenéutica, pues encuentra, especialmente en *Confesiones*, atisbos para encaminarse hacia la ontología fenomenológica (cf. Dahlstrom 187-219; Flamarique 115-148). Los dos pretilos que se levantan en las lecciones sobre Agustín son la resistencia a considerar los conceptos por encima de la experiencia de la vida (evidente presencia de las lecturas de Lutero) y la inquietud del creyente (“vida fáctica”) que se abre a Dios. La intuición de Heidegger va en dirección a preservar la vivencia religiosa de la manera más

genuina posible, es decir, desde sí misma, pues la vida fáctica sólo es posible en contextos de significatividad (Flamarique 120); únicamente así podría considerarse fenomenológica una filosofía de la religión: como el simple y puro acontecer sobre la conceptualización.

En *Augustinus und der Neuplatonismus*, además de mostrar la presencia decisiva de un determinado pensamiento, Heidegger considera que la tradición neoplatónica altera la naturaleza de la búsqueda de un saber interior. El Hiponense sale al encuentro de la vida feliz (*glücklich*), aunque aquella búsqueda queda desvirtuada por el carácter específico del vocabulario latino (*de beata vita*). Casi al principio de sus reflexiones, Heidegger había afirmado:

Es ist ein Abfall vom eigentlichen Verstehen, wenn Gott primär als Gegenstand der Spekulation gefaßt wird. Das ist nur einzusehen, wenn man die Explikation der begrifflichen Zusammenhänge durchführt. Dies ist aber niemals versucht worden, weil die griechische Philosophie sich in das Christentum eingedrängt hat. Nur Luther hat einen Vorstoß in dieser Richtung gemacht, und von daher ist sein Haß gegen Aristoteles erklärlich. (GA 60 97)

Si Dios es objeto de especulación, las relaciones conceptuales no implican comprensión. La recepción de la filosofía griega por el cristianismo mantuvo estructuralmente la misma comprensión de Dios, y romper con esta tradición es, para Heidegger, un logro de Lutero. Por esta razón, concentra su búsqueda en las expresiones agustinianas que consolidan la comprensión de la existencia sin reducirla a un simple concepto; de hecho, es la función que atribuye al “recordar” del “Libro X”. Así, entiende giros como *In ipso tempore Confessionum mearum quod sim* (Agustín 4, citado en GA 60 177). Heidegger considera determinante que Agustín hable del que es ahora (“was er jetzt ist”), es decir, el campo de la vida fáctica. Lo que queda fuera de esta afirmación (los procesos históricos y los conceptos) constituye una mera objetivación como modo de explicar “lo que pasa” en un esquema abstracto. Lo que Agustín es ahora caracteriza su modo propio y delimita la búsqueda teológica de Heidegger.

En relación con Aristóteles, tengamos en cuenta no sólo que afirma la principalía de Agustín en la historia del pensamiento, sino que también sostiene que el agustinismo se forjó en discusión con el aristotelismo, ya desde la Antigüedad Tardía. La fuerte influencia de Agustín en Lutero explica que sea el Padre de la Iglesia más valorado en el protestantismo. En cambio, en la tradición católica, encontramos un agustinismo adaptado a la doctrina de la Iglesia (Flamarique 124): en filosofía, un platonismo cristianizado contra Aristóteles, y en teología, una determinada concepción del pecado y la gracia (GA 60 160).

El “Libro X” investiga la naturaleza de la confesión y el esfuerzo por aclarar el pre-

sente de la memoria o conocimiento de sí; de hecho, la súplica expresa los dos caminos que convergen: conocer a Dios y conocerse a sí mismo, pues los caminos convergen en la verdad que toda existencia requiere. Cabe señalar, en favor de la lectura de Heidegger, que aquella verdad no redirige a un objeto, sino al amor y la práctica que dicha verdad implica; por ello, la confesión tiene el efecto de una sacudida: “Einmal rüttelt es auf und läßt die Schwachen nicht in der Verzweiflung...” (GA 60 178).

Este sacudimiento que Dios produce en el alma implica una relación que está al alcance de los fenómenos: la conciencia (o intimidad sin palabras) expuesta a la mirada de Dios. A partir de aquí, Agustín expresará lo que sabe de sí y, al mismo tiempo, aquello que todavía desconoce, como se refleja en *Quaestio mihi factus sum* (GA 60 178). Se hace evidente la innovación metodológica, porque el movimiento reflexivo y la estructura no son la certeza ni la duda, sino una iluminación por la que resulta cognoscible la realidad interior. Es, entonces, un lugar de inseguridad con únicamente algo seguro: amar a Dios (GA 60 178-179).

En este texto observamos cómo Heidegger se aleja de las preocupaciones de los estudiosos de Agustín y hace un planteo nuevo de la antropología del “Libro X” de *Confesiones*: la precariedad existencial es el movimiento necesario hacia el abandono en Dios, avanzando así hacia una verdad sobre el ser del hombre, que, según la naturaleza del comentario de Heidegger, apunta a una verdad viva. Queda claro, entonces, que la experiencia religiosa es previa a la teoría y, si bien hay un fondo común entre ambos pensadores, se advierte que Heidegger considera que los fenómenos presionan sobre la dirección de la pregunta: “Hier schon die ‘Verschiebung’ der Frage — vgl. X 20 — unter dem Druck der Phänomene: nicht mehr, ob dies und das Gott ist, sondern ob ich ‘darin’ = ‘damit’ = ‘darin lebend’ Gott finde” (GA 60 181).

El desplazamiento aquí mencionado (“bajo la presión de los fenómenos”) tiene esta dirección: ya no qué es Dios, si encuentro a Dios en el yo (y los restantes giros que posibilitan un acceso: “en ello”, “con ello”, “viviendo en ello”). Aquí se manifiesta lo propio del comentario heideggeriano, porque el peso de los fenómenos reclama una segunda pregunta (hecha, pero no respondida): ¿ante quién se formulan estas preguntas? Así se presenta la distancia inicial entre la filosofía (una concepción del mundo) y la teología, entendida como un encuentro no objetivable de experiencias que llevan a Dios.

3. Introducción a la metafísica

En el apartado anterior, presentamos el modo en que Heidegger encuentra los límites para desarrollar una teología especulativa, puesto que ha considerado, por un lado, la difícil demarcación entre religiosidad y teología y, por otro, la delimitación del saber filosófico.

La consecuencia de uno y otro (nuestra síntesis de “Agustín y el neoplatonismo”) es que la conciencia teórica no es compatible con la teología, la cual se encuentra más ligada a la “vida fáctica” y, por lo mismo, no ha encontrado una organización teórica genuina (cf. Ott 45-130).

Este giro se consolida definitivamente en *Ser y Tiempo*, obra fundada en la expulsión de la teología especulativa del dominio de la filosofía. Insistimos en que Heidegger no deja de lado a Dios, sino que quiere crear nuevos espacios para la teología en sentido nítidamente luterano (GA 2 282-306). A partir de aquí, se consolida la idea de que ser y Dios no son idénticos y que la filosofía es el preguntar por sí mismo. En *Phänomenologie und Theologie*, se agudiza este modelo: la teología es una ciencia categorial de un ente determinado, mientras que la filosofía, una ciencia del pensar. De hecho, el *Dasein* no tiene una referencia a Dios, porque la filosofía es esencialmente pregunta y la fe, afirmación.

Consideremos esto en *Introducción a la Metafísica*. El texto abre con la pregunta fundamental de la metafísica: *Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?* (GA 40 3). Esta pregunta da señales acerca del talante intelectual de quien la plantea y se exige a sí mismo colocarse ante ella. Además, suele presentarse cuando nuestra vida transcurre en alguna de estas tres circunstancias: a) en un estado de gran desesperación (*In einer großen Verzweiflung*), cuando nos hundimos con el peso de las cosas; b) en un momento de júbilo (*In einem Jubel des Herzens*), cuando la alegría renueva todo a nuestro alrededor, y c) en el tedio (*Langeweile*), cuando permanecemos a igual distancia de los dos primeros estados. La trivialidad, adjetivada como “tenaz” (*die hartnackige Gewöhnlichkeit*), es el estado que no permite la llegada de la pregunta. Esta pregunta no se detiene en ningún ente, pues todo lo abarca: ni en la materialidad ni en su existencia actual, pues puede preguntarse por algo que fue o que será; tan amplios son sus límites que puede incluir lo que nunca es, es decir, la nada, pues la pregunta es por el ente como tal en su totalidad (GA 40 4).

La interrogación busca el fundamento del ente en tanto es lo existente. Para Heidegger, buscar significa ahondar, “ir a fondo”; por ello, esta es al mismo tiempo la más original de todas las preguntas (GA 40 5-6). Esto implica que dicha pregunta nos mantiene alejados de cualquier ente peculiar y singular. El único ente que se destaca en este trasfondo es el ser humano, porque es quien formula la pregunta, aunque en sí mismo no tenga más relevancia que cualquier otro ente. Hay una “repercusión” (*Rückstoß*) en quien pregunta y en aquello sobre lo que recae la pregunta y, por este motivo, la pregunta no es un proceso determinado, sino que es un “acontecimiento” (*Geschehnis*) o suceso relevante. Esto significa que toda pregunta es un despliegue de esta pregunta fundamental y, por lo mismo, quien pregunta debe disponer de fuerza espiritual (*Kraft des Geistes*) para recibir su respuesta (GA 40 7-8). Si esta es la naturaleza de la pregunta que está en el fundamento del encuen-

tro con el ser –pues constituye propiamente el lugar del encuentro–, entonces no se trata de un modo de plantear una búsqueda, sino que es la búsqueda misma.

En este punto, Heidegger advierte que esta pregunta, según el carácter que ha delimitado, puede estar completamente ausente de una época (está ausente, en realidad, la condición originaria de preguntar). ¿Qué se presenta en su lugar? Nuestro autor responde remitiéndose a la *Biblia*, considerada esta última como revelación divina y verdad. ¿Por qué la pregunta sobre Dios es inferior a la pregunta por el ser? Heidegger señala que el creyente dispone de todas las respuestas sin necesidad de formular preguntas. Entonces, la pregunta “Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?” será respondida así: el ente es creación de Dios, creador no creado.

En GA 40, Heidegger detalla la afirmación anterior: si bien el creyente puede acompañar la dirección de la pregunta del filósofo, no puede hacerla propia en un sentido absoluto si quiere continuar siendo creyente; por esta razón, “sólo puede actuar como si” (*Er kann nur so tun, als ob...*) (8-10). Por otro lado, la fe que no está expuesta a la duda es, para Heidegger, un modo concreto de la indiferencia. El pasaje bíblico “En principio Dios creó el cielo y la tierra” (*Génesis 1 1*) de ninguna manera es una respuesta, porque propiamente no hay pregunta; de hecho, para la fe, la pregunta es pura necedad (*eine Torheit*) (GA 40 9), aunque en esta necedad consiste la filosofía. De aquí, la célebre afirmación, tantas veces repetida, aunque no siempre medida en sus alcances: “Eine ‘christliche Philosophie’ ist ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis” (GA 40 9).

Que la llamada “filosofía cristiana” sea un “hierro de madera y un malentendido” no significa –insiste nuevamente Heidegger– que la fe no requiera de una actividad intelectual mediante la cual el cristiano presente una experiencia del mundo; sin embargo, esto ya no es filosofía, sino teología (*Das ist dann Theologie*) (GA 40 9). Y a la siguiente conclusión llega este pasaje:

Nur Zeiten, die selbst nicht mehr recht an die wahrhafte Größe der Aufgabe der Theologie glauben, kommen auf die verderbliche Meinung, durch vermeintliche Auffrischung mit Hilfe der Philosophie könne eine Theologie gewinnen oder gar ersetzt und dem Zeitbedürfnis schmackhafter gemacht werden. (GA 40 9)

¿Qué entiende Heidegger finalmente por “teología”? Nuestra pregunta es completamente válida, pues el filósofo no la ha desacreditado, sino que ha afirmado que la propuesta de sustitución es obra de quienes no creen en la verdadera grandeza de la teología y consideran que puede ser reemplazada por la actividad propiamente filosófica (cf. Wolfe 151-152). En principio, la nobleza de la pregunta es tal que, en ella, y no en las respuestas posibles, habita la dignidad de la filosofía, porque, en efecto, su naturaleza es preguntar y no hacer

“como si” preguntase. En la perspectiva de Heidegger, ser filósofo es la tarea que asume el *Dasein* en cuanto ente que pregunta y que está en la libertad de ser *Dasein*, lo que quiere decir que es esencialmente *Abgrund* (cf. *GA* 40 71, 121, 170), “abismo”, esto es, que por esencia carece originariamente de fundamento.

Creemos que este es el núcleo que conduce a la afirmación de que la fe no es una respuesta, sino una negación de la tarea filosófica: la fe es una respuesta ajena a la tarea de preguntar. Se trata, en definitiva, de dos modos de existir interpretando el mundo y la vida, que se diferencian en la actitud: por un lado, la filosofía como libre interrogar del *Dasein* y, por otro, como interpretación del mundo, a partir de la fe. Por ello, es necesario tener en cuenta las siguientes formulaciones que se desprenden de la postura de Heidegger: a) la existencia filosófica no es perfeccionada por una existencia creyente; b) la filosofía como problema no es ajena a la teología como problema, y c) en ninguno de los dos casos el existir del *Dasein* es inteligible, dado que está colocado en una existencia, es decir, debe ser interpretado como modo de existir. Si aceptamos la formulación del punto c), se hace necesario afirmar que, para Heidegger, filosofía y teología tienen en común que no son originariamente conceptuales, sino existenciales, por lo cual la filosofía es atea únicamente en perspectiva metodológica.

4. El poeta y lo divino

Nos adentramos ahora en un nuevo momento teológico de nuestro autor, que ya venía anunciándose. Si bien Heidegger no ha sido refractario a lo divino, su paulatino alejamiento del catolicismo hizo que el diálogo entre la pregunta por el ser y la pregunta por Dios adoptara diversas modulaciones; nos dirigimos ahora al encuentro entre el pensar, ya no desde la filosofía, como en los puntos anteriores, y la teología, en un sentido más próximo a los presocráticos que al de la tradición cristiana. Seguimos la ruta que Heidegger plantea en “Wozu Dichter” (*GA* 5 269-320), donde manifiesta interés por escuchar la palabra del hombre religioso y, en esta perspectiva, Hölderlin pone de manifiesto lo que hay de sagrado en el mundo. Esta etapa surge de escuchar a los poetas, pero implica también una maduración de la cuestión del ser del ente. El título y la apertura de la reflexión provienen de una cita de la elegía “Pan y Vino”: ... *und wozu Dichter in dürftiger Zeit?* (cf. Hölderlin 518-529).

Heidegger escucha la palabra de un hombre que compone un poema intensamente religioso, en el que predomina la “falta de dios”. El filósofo se encuentra con el poeta; por esta razón, su pensamiento proviene de la escucha. En principio, ¿cuál es el presente de este tiempo? Se trata de la penuria que nosotros mismos somos: “La noche del tiempo extiende sus tinieblas” (“Die Weltnacht breitet ihre Finsternis aus”). Este es el motivo por el cual no se comprende la pregunta por el ser y menos todavía la respuesta: para la concepción de

Heidegger, las tinieblas han pasado a formar parte de nuestra naturaleza y confundimos esa oscuridad con luz. La llamada “falta de dios” o “Fehl Gottes” no es una invectiva contra el dios cristiano, sino que ningún dios logra congrega a los creyentes en una misma comunidad religiosa, pues las relaciones con lo divino están atomizadas. Heidegger ha llamado a esto la huida de los dioses y el apagamiento del esplendor de la divinidad, es decir, el fin del principio actuante de lo sacro en el mundo. Este es el horizonte de lo que Heidegger considera tiempo de penuria o de indigencia. Es posible que, en esta circunstancia, nuestra existencia se vuelva más lúcida respecto de sus posibilidades, pues la tiniebla es también un modo en que el mundo puede hacerse transparente; en efecto, las cosas siguen siendo tales y el *Dasein* sigue siendo el ente en el cual se revela el ente “verdaderamente”.

Si bien no es posible abordar aquí el análisis de las consecuencias que tiene esta concepción de Heidegger no sólo para la teología cristiana, sino para el conjunto del pensar, enunciamos lo que sigue: el mundo no es algo que se establezca de manera subjetiva, ya que tiene una manera única de ser sí mismo, lo que Heidegger expresa temprana y oscuramente como “el mundo mundeá” (“Welt weltet”). Este giro puede entenderse así: el mundo no es la mera colección de cosas existentes, contables o incontables, conocidas y desconocidas. Sin embargo, el mundo tampoco es sólo imaginario, dado que existe y está más presente que lo tangible o que lo audible (las percepciones a través de las cuales creemos estar en casa).

El mundo, en efecto, no es un objeto que está frente a nosotros y estamos sujetos a él desde el nacimiento hasta la muerte. Allí donde las decisiones esenciales de nuestra historia son tomadas, asumidas y abandonadas por nosotros, incomprendidas y cuestionadas nuevamente, el mundo se expande (cf. Liiceanu 210–215). Desde el momento en que el mundo se abre al ente que es el hombre, el conjunto de la realidad comienza a tener temporalidad y, espacialmente, su proximidad y su lejanía. Esta aptitud del hombre frente al mundo es el lugar desde donde se gesta la gracia protectora de los dioses. Si esta aptitud se da como ausencia de dios, es uno de los modos en que el mundo es mundo (cf. Joly 19–23).

Para Heidegger, sin embargo, la época de la noche del mundo es tiempo en que la penuria se vuelve cada vez más apremiante; de hecho, ya no es capaz de percibir la fatal indigencia de su estado. En el vocabulario heideggeriano, el mundo queda privado de fundamento, utilizando la doble perspectiva de la palabra “abismo” (*Abgrund*), en cuanto suelo y fundamento y aquello que, por estar más abajo, se precipita. El fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia (*Der Grund ist der Boden für ein Wurzeln und Stehen*) (GA 5 270). Carecer de fundamento, entonces, significa que el mundo está suspendido sobre el abismo: cuando cambie el fondo del abismo, podrá cambiar el estado actual del mundo; y para que esto ocurra es necesario que algunos alcancen el mencionado abismo.

No es dios o los dioses quienes modifican el estado actual, sino los hombres, cuando hayan alcanzado el momento adecuado o correcto (*richtiger Zeit*) (GA 5 270). Y, para decir esto, Heidegger cita un pasaje de “Mnemosyne”:

... Nicht vermögen
Die Himmlischen alles. Nemlich es reichen
Die Sterblichen eh‘ in den Abgrund. Also wendet es sich
Mit diesen. Lang ist
Die Zeit, es ereignet sich aber
Das Wahre.

Los mortales alcanzan su propia esencia en el abismo antes que los inmortales, pues están más próximos a su propia ausencia, ya que se sienten aludidos por la presencia, nombre del ser desde tiempos antiguos (GA 5 271). Esto reconfigura la idea de muerte de los dioses como ausencia de configuración de la existencia e implica también un habitar que se despliega ante las cosas como construir. Heidegger considera que el poetizar es un acto de tomar medida: el oír del poeta es una gracia. Los poetas son aquellos mortales que, cantando con gravedad al dios del vino, sienten el rastro de los dioses huidos, lo siguen y, de esta manera, señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio (GA 5 272). La pregunta que inmediatamente surge es: ¿a dónde huyen los dioses? Heidegger interpreta a Hölderlin y afirma que sólo en el éter los dioses son dioses, es decir, el éter es propiamente lo sagrado o “rastro de los dioses huidos” (GA 5 273). Ser poeta significa, en tiempos de penuria, prestar atención al rastro de los dioses huidos. En este punto, Heidegger relaciona el olvido del ser y el claro del ser, que es la poesía pensante de Hölderlin (GA 5 273). Entonces, la medida del mundo no es dios, sino el éter, donde los dioses son dioses.

Heidegger habla de una “huella de lo sacro que se ha vuelto irreconocible”. Si esto es así, el final será siempre el silencio elocuente. ¿Qué tiene que ver, empero, este lenguaje con el pensamiento del ser y del ente? En este redimensionamiento del lenguaje entre el ser del dios (o de los dioses) y el ser del ente, aparece otro texto de Heidegger que también parte de Hölderlin, pues en la existencia como habitar poéticamente se encontraría la raíz de lo que debe ser pensado, así como el lugar del poeta y de la palabra poética. Se trata, efectivamente, de un giro radical respecto de lo que había quedado fundamentado con dificultad en *Ser y Tiempo*, pues la comprensión queda ahora ligada a la escucha de la palabra de los poetas. En efecto, ahora pensar no significará únicamente la comprensión discursiva de la razón, sino, en lo fundamental, una escucha de Hölderlin, Rilke, Trakl, Stefan George y Benn. La palabra poética funda un pensar y un lenguaje nuevos, donde la ontología –incluida la deconstruida– no forma parte de un proyecto de hombre; estamos

ante un pensar que sigue al poetizar y que, a su vez, regresa a la poesía. Es importante advertir que el pensamiento de Heidegger no queda ligado a una determinada preceptiva literaria, sino indisolublemente unido a la audición atenta de los poetas.

Si el poeta tiene dos tareas fundamentales –instaurar el ser por la palabra y transmitir al hombre el rastro de lo santo (GA 5 275)–, puede afirmarse que ambas coinciden en la instauración del ser, porque sólo en el ser hay aquel rastro de lo santo y no hay otro “topos” donde pueda establecerse una relación entre ser, divinidad y poeta.

5. Conclusiones

La reflexión sobre la relación entre la *Seinsfrage* y la *Gottesfrage* permite mostrar la continuidad y transformación de la noción de lo divino en la obra de Heidegger. Más que un motivo accesorio, la pregunta por Dios atraviesa de manera estructural su itinerario filosófico, desde los escritos juveniles hasta los últimos textos. La lectura de san Agustín en el marco de la hermenéutica de la facticidad evidencia que el Dios viviente no es una hipótesis teórica, sino una experiencia originaria de la existencia. Más tarde, en la crítica al dios de la metafísica, Heidegger denuncia la reducción conceptual de lo divino a una categoría causal, mostrando cómo dicha construcción enturbia la experiencia originaria del ser. Finalmente, en el recurso a la poesía de Hölderlin, el filósofo abre un espacio en el que la palabra poética se convierte en un ámbito privilegiado para escuchar el advenimiento de los dioses, no ya como objetos de representación, sino como presencias que configuran la apertura del ser.

Este recorrido confirma que la *Gottesfrage* no se disuelve ni se sustituye por la *Seinsfrage*, sino que se incluye en ella bajo nuevas modulaciones. Tal inclusión permite comprender por qué Heidegger permanece más cercano al horizonte presocrático (allí lo divino se vincula al despliegue de la *physis*) que a las elaboraciones sistemáticas de la teología cristiana. De este modo, la filosofía heideggeriana ofrece una doble enseñanza: por un lado, muestra la necesidad de desarticular los esquemas heredados de la metafísica para recuperar experiencias más originarias de lo divino; por otro, recuerda que toda pregunta por Dios remite en última instancia a la pregunta por el ser mismo, sin que ambas puedan separarse.

El aporte de este estudio radica en subrayar la tensión constitutiva entre metafísica y experiencia originaria, una tensión que no se resuelve en categorías dogmáticas ni en fórmulas conceptuales, sino en la apertura del pensamiento a aquello que se da en su exceso. En este sentido, la filosofía de Heidegger, lejos de clausurar la pregunta por Dios, la radicaliza en un horizonte en el que lo divino se piensa no como objeto de definición, sino como misterio inseparable de la manifestación del ser.

Referencias

- Aristotle, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Traducido por W. S. Hett. Loeb Classical Library, 1957.
- Biblia de Jerusalén. Desclée De Brouwer, 2019.
- Cazzenelli, Stefano. "LHeidegger de Marion: della *Seinsfrage* all'Ereignis". *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, no. 47, 2009, pp. 149-164.
- Christensen, Bruin. "What Does (the Young) Heidegger Mean by the *Seinsfrage*?". *Inquiry*, vol. 42, 1999, pp. 411-437.
- Dahlstrom, Daniel. "The Phenomenological Reformation in Heidegger's Early Augustine Lectures". *The Influence of Augustine on Heidegger. The Emergence of an Augustinian Phenomenology*, editado por Gregorio de Paulo. Edwin Mellen Press, 2009.
- Diels, Hermann y Kranz, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Vol. I: Die Vorsokratiker von Thales bis Heraklit*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1951.
- Fell, Joseph. P. "The Crisis of Reason: A Reading of Heidegger's *Zur Seinsfrage*". *Heidegger Studies*, vol. 2, 1986, pp. 41-65.
- Flamarique, Lourdes. "Practicar la verdad. Sintonías y disonancias de Heidegger con el libro X de *Confesiones*", *Tópicos*, no. 44, 2013, pp.115-148.
- Gorgone, Sandro. *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dell'Kairós all'Ereignis*. Alfredo Guida Editore, 2005.
- Heidegger, Martin. "Phänomenologie und Theologie". *Wegmarken* (GA 9). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin. "Wozu Dichter". *Holzwege* (GA 5). Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Vittorio Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin. "Einführung in die Metaphysik". *Einführung in die Metaphysik* (GA 40). Editado por Petra Jaeger. Vittorio Klostermann, 1983.
- Heidegger, Martin. *Introduction to Metaphysics*. Traducido por Gregory Fried y Richard Polt. Yale University Press, 2000.
- Heidegger, Martin. "A che poeti?". *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*. Editado por Vincenzo Cicero. Bompiani, 2002.
- Heidegger, Martin. *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*. Editado por Walter Biemel y Hans Saner. Traducido por Gary E. Aylesworth. Humanity Books, 2003.
- Höfner, Markus. "Zurück in die Zukunft? Zu Heideggers früher Auseinandersetzung mit der paulinischen Eschatologie". *Evangelische Theologie*, vol. 72, no. 5, 2012, pp. 357-375.
- Hölderlin, Friedrich. *Le Liriche*. Editado por Enzo Mandruzzato. Adelphi Edizioni, 1977.
- Joly, Henry. *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2001.
- Kienzler, Karl. "Heidegger und Augustinus". *Martin Heidegger's Interpretations of Saint Augustine: Sein Und Zeit Und Ewigkeit (Texts and Studies in Religion)*, editado por Frederick Van Fleteren. Edwin Mellen Press, 2005.

- KordiĆ, Ivan. "Philosophie und Theologie im Denken von Martin Heidegger". *Prolegomena*, vol. 2, 2003, pp. 20-39.
- Kuravsky, Erik. "The Transcendence of Life as an Event of Experience". *Transcendence in Heidegger's Early Thought. Toward Being as Event*. Palgrave Macmillan, 2023.
- Liiceanu, Gabriel. "Zu Heideggers 'Welt'-Begriff". *Kunst und Technik Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*. Editado por Walter Biemel y Friedrich-Wilhelm von Hermann. Vittorio Klostermann, 1989.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Campus Verlag, 1998.
- Wolfe, Judith. *Heidegger and Theology*. Bloomsbury T&T Clark, 2014.