

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA EN EL PENSAMIENTO
DE MARTIN HEIDEGGER

Traducción de
PABLO CORONA

PHILIPPE CAPELLE-DUMONT

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
EN EL PENSAMIENTO
DE MARTIN HEIDEGGER

Nueva edición revisada y aumentada



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2001
Primera edición en español, 2012

Capelle-Dumont, Philippe

Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger. -
1a ed. - Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2012.
336 p. ; 21x14 cm.

Traducido por: Pablo Corona
ISBN 978-950-557-928-0

1. Filosofía. 2. Teología. I. Corona, Pablo, trad. II. Título

CDD 190

Armado de tapa: Juan Balaguer

Título original: *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*

ISBN de la edición original: 2-204-06826-8

© 2001, Les Éditions du Cerf

D.R. © 2012, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.

El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina

fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar

Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-928-0

Comentarios y sugerencias: editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – PRINTED IN ARGENTINA

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE

<i>Prólogo a la edición en español</i>	11
<i>Introducción</i>	19

Primera parte

UN TRIPLE TÓPICO / 27

I. <i>Filosofía y teología escrituraria</i>	27
II. <i>Filosofía y onto-teología</i>	67
III. <i>Pensamiento del ser y espera del dios</i>	119

Segunda parte

EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO Y PROCEDENCIA TEOLÓGICA / 161

IV. <i>La tensión católica "teología-ontología"</i>	163
V. <i>La hermenéutica de "la vida facticial"</i>	199
VI. <i>Ontología temporal y trascendencia</i>	229

Tercera parte

EPÍLOGO / 267

<i>Anexo. Cronología integral de los textos, cursos y seminarios de Martin Heidegger</i>	285
<i>Índice de nombres</i>	323
<i>Índice analítico</i>	327

A mi padre

PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

EN UN TEXTO que data de 1925, redactado bajo la forma de “observaciones adicionales” a su libro principal publicado algunos años antes, Franz Rosenzweig escribía: “He preferido que, en su momento, *La Estrella de la Redención* apareciera sin prefacio. Me espantaban las impresiones dejadas por los usuales prefacios de filósofo con su cacareo satisfecho después del huevo puesto y su descortés menosprecio por el lector, aun cuando éste todavía no hubiera podido hacer nada, ni siquiera leer el libro”.¹ ¡Después de lo dicho podría cundir el desaliento! No obstante, apostemos a que un “prólogo” pueda ser otra cosa que un acto de adulación o un juego de autosatisfacción. Puede consistir, por ejemplo, en dos cosas importantes: en primer lugar, en un acto de gratitud para quienes han realizado la puesta a punto editorial y han asumido la exigente tarea de traducción lingüística; en este doble aspecto, un profundo agradecimiento a Néstor y Pablo Corona; en segundo lugar, un prólogo puede destinarse a brindar un servicio al lector: nos agradecería, a través de algunas líneas muy breves, que efectivamente ello ocurra.

Dejando de lado las producciones mediáticas de todos los géneros, superficiales y erróneas sobre un “Heidegger” a menudo imaginario, constatamos que las últimas publicaciones de las *Obras completas [Gesamtausgabe]* del filósofo de Friburgo de Brisgovia han venido a confirmar nuestras tesis publicadas al comienzo de los años noventa, y desarrolladas en los años siguientes.

¹ F. Rosenzweig, “Das Neue Denken”, en *Kleinere Schriften*, Berlín, Schocken, 1937 [trad. esp.: *El nuevo pensamiento*, trad. de Ángel Garrido-Maturano, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005].

En primer lugar, la relación de Heidegger con la teología ya no es –ya no podía ser– considerada una simple decoración, o aun como una región particular del universo interpretativo de su pensamiento. Debía elevarse a la altura de esta fórmula que ha permanecido durante mucho tiempo como enigmática: “Sin esta procedencia teológica, nunca hubiera arribado al camino del pensamiento. Procedencia siempre dice futuro. [Ohne diese theologische Herkunft wäre ich nie auf den Weg des Denkens gelangt. Herkunft aber bleibt stets Zukunft]”.² La pregunta era y sigue siendo: ¿cómo una larga tradición de pensamiento como la del cristianismo, apartada, rechazada, destituida por Heidegger, podía haber determinado el desarrollo de su pensamiento, y, más aún, ser considerada, desde su propio punto de vista, bajo los auspicios del “futuro”? La tesis principal de nuestra obra deseaba captar el problema “en su raíz”, tal como numerosas generaciones de lectores de Heidegger lo habían heredado. De este modo, ese problema supone dos aspectos. La relación entre la filosofía y la teología es *como tal* constitutiva del camino de pensamiento de Heidegger –pero esta relación es triple: entre filosofía y teología escrituraria, entre filosofía y la onto-teología, entre pensamiento del ser y espera del dios–. La publicación –posterior a la de la primera edición de nuestra obra– del tomo 66 de la *Obra completa: Meditación (Besinnung)*, nos ha aportado una confirmación de peso. En un texto que data de 1938, Heidegger escribía:

Y quien desearía desconocer el hecho de que todo el camino que he recorrido hasta aquí fue tácitamente acompañado por el debate con el cristianismo, un debate que no fue y que no es un problema traído al azar, sino la salvaguarda de la procedencia más propia [...], y que es al mismo tiempo la separación dolorosa de *todo ello*. Sólo quien estuvo de este modo arraigado en un mundo católico realmente vivido tendrá alguna idea de las necesidades

² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 96 [trad. esp.: *De camino al habla*, trad. de Yves Zimmermann, Barcelona, Del Serbal, 1990].

que han influido el camino de mi cuestionamiento recorrido hasta aquí, que son como los sacudimientos telúricos subterráneos.³

Esta confesión de Heidegger, formulada muy temprano, pero recogida tardíamente, no sólo obliga al comentador a considerar el cristianismo como un corpus útil para la comprensión de su obra, sino, de manera más radical, a captarlo como el nutriente existencial y especulativo a partir del cual se han hecho posibles las determinaciones de su itinerario intelectual.

Más aún, y en segundo lugar, una aprehensión adecuada de este “nutriente” exigiría que sea tomado en cuenta un orden de diferenciaciones entre las diferentes escuelas teológicas. En efecto, en *Meditación*, Heidegger añade: “El tiempo de Marburgo añadía la experiencia más estricta de un cristianismo protestante –pero todo ello como algo que ya debe ser superado por completo, lo cual no quiere decir que todo ello deba ser destruido”.⁴ Es preciso admitirlo: numerosos comentadores casi no se han anoticiado ni de la pluralidad de los ámbitos teológicos ni de la tensión entre el catolicismo y el protestantismo, implicados, sin embargo, en el camino del pensamiento heideggeriano. En Francia, los célebres estudios de J. Beaufret, aunque dan cuenta de la relación de Heidegger con algunos jalones históricos de la teología, y se pronuncian con respecto a ello acerca de cuestiones fundamentales, han dejado en la indeterminación confesional el concepto mismo de

³ “Und wer wollte verkennen, dass auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging –eine Auseinandersetzung, die kein aufgegriffenes ‘Problem’ war und ist, sondern Wahrung der eigenen Herkunft [...] und schmerzliche Ablösung davon in *einem*. Nur wer so verwurzelt war in einer wirklichen gelebten katholischen Welt, mag etwas von den Notwendigkeiten ahnen, die auf dem bisherigen Weg meines Fragens wie unterirdische Erdstöße wirkten”. M. Heidegger, *Besinnung*, en *Gesamtausgabe*, t. 66, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1998, p. 415 (en adelante, *GA*).

⁴ “Die Marburger Zeit brachte dazu noch die nähere Erfahrung eines protestantischen Christentums –alles aber schon als Jenes, was von Grund aus überwunden, nicht aber zerstört werden muss”. *Ibid.*

teología cristiana. Más cerca en el tiempo, el diagnóstico reciente y algo globalizante de un “giro teológico de la fenomenología francesa” no ha dudado en recuperar el dispositivo legado por la conferencia de Heidegger “Fenomenología y teología” [“Phänomenologie und Theologie”] sin involucrar nunca el menor procedimiento de identificación de las opciones propiamente teológicas y confesionales que esta conferencia avala o cuestiona, o, en cualquier caso, que entraña. A fin de explicitar la naturaleza exacta de la relación que Heidegger ha mantenido efectivamente con el mundo plural del cristianismo, hemos hecho valer un triple punto de vista: a) el que concierne a la complejidad del *habitus* católico en el cual Heidegger ha recibido su formación intelectual; b) el que se pregunta por la pluralidad de las determinaciones teológicas, predominantemente protestantes, bajo cuya influencia y entre las cuales ha abierto su camino; c) aquel por el cual Heidegger, sin renunciar nunca a toda relación con la teología y con los teólogos, se despidió de manera resuelta del cristianismo, tanto del catolicismo como del protestantismo.

Hechas estas distinciones, aparecen entonces con claridad las opciones teóricas principales de Heidegger concernientes al estatuto de la “filosofía cristiana” y la “teología natural”, la relación entre la mística, la dogmática y el *Positum* de la teología cristiana, las determinaciones neotestamentarias, agustinianas, luteranas, pascalianas y kierkegaardianas de la analítica del *Dasein* en su articulación con las lecturas posteriores de Nietzsche y de Hölderlin.

Sin embargo, hemos excluido la posibilidad de una interpretación teológica de la obra de Heidegger. Luego de un coloquio en Estados Unidos en 2001, Jacques Derrida nos preguntó si era posible llevar a cabo una suerte de inversión permanente entre el pensamiento de Heidegger y la teología cristiana. Por motivos que mantenemos, hemos respondido a esta sugerencia de manera negativa. En efecto, los intentos de leer en el pensamiento de Heidegger una teología secularizada o una metafísica criptoteológica tropiezan con tres consideraciones que nunca deben olvidarse: a) la teología que hereda Heidegger está compuesta de oposiciones

teóricas interconfesionales fuertes que hacen imposible su aproximación global y unívoca; b) Heidegger ha negado, si no ignorado, numerosos esquemas principales del cristianismo, de los cuales constituye un ejemplo, y no menor, el de la Encarnación; c) sobre todo, se ha ubicado de manera resuelta *a distancia* de la teología, intentando desde 1924 salir de ella, y queriendo identificar desde 1936 su punto originario de surgimiento. Contra toda interpretación teológica de la obra heideggeriana, es sin embargo en una tensión diferenciada con la teología que podemos trazar sus líneas de continuidad.

Y ello no es un beneficio menor frente a una obra compleja que, como la Selva Negra, incluye especies vegetales y variedades animales, pero garantiza su ecosistema. En efecto, el comentarista se halla a menudo desconcertado por la pluralidad de los temas y de los ámbitos de sentido –facticidad, ontoteología, poesía, técnica, *ethos*, *Ereignis*, retiro– que atraviesan la monumental producción heideggeriana, pero también por la puesta en escena de fijaciones, incluso de obsesiones hermenéuticas acerca de su período “nazi”, sobre su supuesto “antihumanismo” o sobre su pretendido “ateísmo”, o aun sobre su aparente “irracionalismo”. Pero si la obra de Heidegger conforma un “ecosistema” hasta en su “giro” (*Kehre*), puede ser expresado no sobre la base de un tema o de un concepto privilegiados, un vano *deus ex machina* especulativo, sino en virtud de la tensión triple, irreductible e irrecusable, tal como hemos intentado desarrollarla. Si más allá de todos los binomios conceptuales precisos que implica esta tensión y cuya complejidad exponen las páginas siguientes, es preciso retener, no obstante, una relación fundadora e inspiradora presente desde las primeras obras (1915-1920), entonces, ya sin reserva, privilegiaremos la tensión entre los conceptos de “facticidad” (*Faktizität*) y “correlatividad” (*Korrelativität*). El primero de estos conceptos ha sido descubierto en su papel central durante la década de 1990, y hemos sacado nuestro provecho de su progresiva puesta en relieve, que concierne de manera patente al período 1920-1928. En efecto, este concepto permite comprender la conjunción de los de-

sarrollos que tratan acerca de la experiencia cristiana originaria y no sólo original (san Pablo, san Juan, san Agustín, Lutero) y la vida facticial en la interpretación fenomenológica de Aristóteles. Entendido como “estructura”, “peso” y “carga” de la “vida”, al indicar la no-originariedad y la irreductibilidad de las estructuras ontológicas, expresa de la manera más radical la condición de finitud del “ya-allí” anterior a la perspectiva de toda subjetividad, pensante o trascendental. Sin embargo, la ruptura epistemológica que implica la facticidad con toda instancia metafísica no historial, sea religiosa (Dios, Reino de Dios, *Actus Purus*...) o filosófica (*Causa sui*, Razón, Voluntad de poder...), no exonera al pensamiento del esquema de la “correlatividad”. Seducido muy prontamente por la concepción historizante del Espíritu hegeliano, Heidegger ha querido pensar filosóficamente una “relación vital” de “correlatividad” entre Dios y el mundo. El reproche subsecuente que dirige a la escolástica tal como la hereda concierne a su incapacidad para reconocer la posición de valor que, *también*, reside en el “individuo”. Debe comprenderse que el dispositivo teórico que establece Heidegger a partir de los años 1936-1938 (*Aportes a la filosofía [Beiträge zur Philosophie]*), lejos de indicar algún encierro o alguna dependencia de “dios” frente al “ser”, pretende ser coherente con la necesidad facticial del encuentro de dios con la finitud del sujeto humano, que no es otra que la finitud del *Seyn*. Dicho de otro modo: el *Gott* es el *Seyn* como es en la condición de encuentro con el *Dasein*.

Hemos explicado ampliamente, aquí y en otros lugares, que un dispositivo de este tipo supone grandes aporías: ellas conciernen tanto a la cuestión de la espera del dios y su relación con el deseo humano como a la de la resistencia ética en su relación con el Ser y con lo *Ereignis*. De manera más frontal, deberá admitirse, no sin pena, que Heidegger *ha omitido y ha comprendido mal* numerosos esquemas y conceptos fundamentales de la teología, al mismo tiempo que ubicaba a ésta en una región extraña al pensamiento originario. Sin embargo, su itinerario de vida y de pensamiento, efectivamente indisociable de una práctica y de una teorización de la relación filosofía-teología, y a pesar de las numerosas dificulta-

des que lo marcan, no solamente ha abierto nuevos interrogantes acerca del estatuto de la metafísica, sino que también ha aguijoneado a la teología en la definición de su gesto singular. También podría retomarse, con respecto a ello, la célebre fórmula de Karl Barth a propósito de Hegel: "Una gran cuestión, una gran desilusión y quizá, igualmente, a pesar de todo, una gran promesa".⁵

⁵ K. Barth, *Die protestantische Theologie, im 19 Jahrhundert*, vol. 1, Hamburgo, Siebenstern, 1975, p. 350.