

## **Atisbos de lo sagrado en el segundo Heidegger.**

**Aníbal Romero.**

**(2004)**

Diversos intérpretes han señalado la relevancia del motivo religioso en el segundo Heidegger (Pöggeler, 1986: 348; Löwith, 1995: 133; Tepedino, 2002: 236, 243). Algunos trazan las fuentes de manera más específica, y sostienen, por ejemplo, que la terminología empleada por Heidegger en algunas de las obras de su segunda etapa revela a las claras “su pertenencia a la tradición mística/especulativa de Agustín a Boehme”. (Cerezo, 1997: 81).

Mi propósito en este Informe es explorar algunos aspectos de ese motivo religioso, entendido acá como restauración de lo sagrado en la vida del hombre. Para ello considero útil seguir las reflexiones de Rudolf Otto en su conocida obra *Lo santo*, que ofrece interesantes guías que ayudan a dilucidar el motivo religioso heideggeriano.

En primer lugar, Otto explica que lo “santo” (término que en la obra de Otto es equivalente a lo sagrado) contiene un “excedente de significación” que se sustrae a la razón y es inefable, que va más allá de lo moral como “bondad suma” y requiere de una categoría explicativa y valorativa especial: la categoría de *lo numinoso*, así como de una disposición o temple numinoso del ánimo que sobreviene siempre que aquella se aplica. (Otto, 1996: 15-16). Por otra parte, Otto indica que la experiencia de lo numinoso, vinculada a “lo más hondo e íntimo de toda conmoción religiosa intensa”, es una experiencia de “misterio tremendo” (*mysterium tremendum*), caracterizada por el sentimiento de un pavor peculiarísimo: “De este sentimiento y de sus primeras explosiones en el ánimo del hombre primitivo ha salido toda la evolución histórica de la religión”. (Otto: 25).

Es interesante constatar que la experiencia de la verdad en Heidegger, la actitud que a su modo de ver hace posible escuchar la “voz” del Ser, así como la vocación a vivir “de tal manera que pueda acontecer una experiencia del mundo y la tierra como...hogar” (Tepedino: 229) reflejan en buena medida ese carácter

inefable de lo numinoso. De igual manera el lenguaje de Heidegger reitera los mismos términos: “Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: la serenidad para con las cosas...Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico la apertura al misterio...La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo”. (Heidegger, 1994). Y en su ensayo “La pregunta por la técnica” Heidegger, argumenta que “La esencia de la técnica, como un sino del hacer salir lo oculto es el peligro”. El autor cita a Hölderlin: “Pero donde está el peligro, crece...también lo que salva”. Luego señala: “ocultado está, y siempre está ocultándose, lo que libera, el misterio...Los logros del hombre no pueden nunca conjurar ellos solos este peligro. Sin embargo, la meditación del hombre puede considerar que todo lo que salva tiene que ser de una esencia superior a lo amenazado y al mismo tiempo estar emparentado con él”. (Heidegger, 2001: 23, 26, 30). La técnica presenta el ser del ente como lo meramente disponible y a la vez permite experimentar lo sustrayente —dice Cerezo— “en su *pavorosa y peligrosa* amplitud. En el ‘dis-positivo armazón’ (*Gestell*), como constelación epocal, obra también el movimiento des-ocultación/ocultación...del Acaecer (*Ereignis*)...” (Cerezo: 81).

Hay en todo esto, pienso, una terminología y una conceptualización de clara raigambre religiosa, que se dirigen a desentrañar la posibilidad de una revelación y de una salvación.

Otto enfatiza igualmente, en su análisis de lo numinoso, el sentimiento de dependencia del hombre, no por haber sido creado, sino por ser “pobre criatura”: “es el sentimiento de la impotencia frente a la prepotencia; es el sentimiento de la propia nulidad”. (Otto: 32). Si bien es cierto que la idea heideggeriana del Ser que “arroja” al hombre a su destino no implica una total dependencia por parte del *Dasein*, en ocasiones Heidegger habla con un lenguaje que coloca al *Dasein* en actitud de significativa pasividad, en medio de un pensar —como escribe en la Introducción a “¿Qué es metafísica?”— “acontecido por el propio ser y por

ende obediente a él”. (Heidegger, 2000: 304). En la “Carta sobre el humanismo” Heidegger insiste que “El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser-aquí en cuanto a su esencia” (Heidegger, 2000: 277). Y en “Superación de la metafísica” escribe que: “Ninguna mera acción (humana) va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra al ente al acaecimiento propio”. (Heidegger, 2001: 72). El encuentro del hombre con el Ser, el logro de ese “habitar” del Ser, el despliegue de esa “morada” en la que el hombre se sienta arraigado en un hogar, depende de una especie de “favor” del ser y de una “conversión” del hombre: Sólo el ser es capaz de otorgar lo que Heidegger llama también la gracia (*Huld*) de responder a su reclamo. (Cerezo, 80). “Gracia”, “conversión”, “misterio”, “sacrificio” (Heidegger, 2000: 256), “acaecimiento” (palabra que está —creo— muy próxima a “revelación”), son términos cercanos a lo religioso, a lo que cabe añadir que la actitud de “serenidad” (*Gellassenheit*) que postula Heidegger se asemeja mucho a la idea de “renuncia”, propia de la mística. De hecho, en su ensayo “En torno a la cuestión del ser”, Heidegger se queja de que el término “mística” se vuelva “enseguida e injustamente sospechoso”. (Heidegger, 2000: 331).

Es bastante obvio, como apunta Tepedino, que la dialéctica “ocultamiento/des-ocultamiento” del Ser y la verdad, desarrollada por Heidegger —entre otros lugares— en la mencionada “Carta sobre el humanismo” y en su estudio sobre “El origen de la obra de arte” (Heidegger, 2000 (2): 28-41), se emparenta con la idea de la “ausente-presencia” del “Dios oculto” de la tradición mística cristiana. (Tepedino: 227). La obra de Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*, ofrece interesantes reflexiones que refuerzan la posible deuda de Heidegger con la mística cristiana, y en particular con Pascal. Para este último, dice Goldmann, “El Dios oculto es...un Dios presente y ausente, y no presente unas veces y ausente otras, *sino siempre presente y siempre ausente*”. Goldmann escribe que “El Dios de la tragedia es un Dios siempre presente y siempre ausente. Su presencia indudablemente desvaloriza el mundo y le quita toda realidad, pero su no menos radical y permanente ausencia, por el

contrario, hace del mundo la *única realidad* frente a la cual se encuentra el hombre y a la que puede y debe oponer su exigencia de realización de valores substanciales y absolutos”. (Goldmann, 1985: 51, 67). Considero que esta es una situación bastante similar a aquélla en que se halla el *Dasein* heideggeriano, en busca de ese “carácter abierto de lo ente” y de un significado que conceda consistencia a la vida en un plano que se liga hondamente a lo religioso, el plano en que “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”. (Heidegger, 2000: 257-258).

Otto cita a Récéjac, quien dice que “El misticismo comienza por el sentimiento de una *dominación* universal *invencible*, y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina”. (Otto: 35). La resonancia de los primeros párrafos de la “Carta sobre el humanismo” no está lejos de ese deseo de unión en una morada en la que “habita el hombre”: “Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada, Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian”. (Heidegger, 2000: 259). Los poetas como Hölderlin, y los “pensadores esenciales” (¿como Heidegger?) son mediadores en la “parusía” del Ser —otro término hondamente religioso que Heidegger usa con frecuencia, por ejemplo en su ensayo en torno a “El concepto de experiencia de Hegel”. (Heidegger, 2000 (2): 153-155). El término *parusía* en griego bíblico significa el retorno de Cristo el día del juicio. Me parece evidente que en Heidegger hay numerosos momentos en los que se vislumbra que el pensador *está a la espera*. Por ejemplo, en su estudio “La sentencia de Anaximandro”, donde leemos: “¿Estaremos en vísperas de la transformación más enorme de la tierra y del tiempo del espacio histórico en que está suspendida? ¿Estaremos viviendo la víspera de una noche a la que seguirá un nuevo amanecer?” (Heidegger, 2000 (2): 242).

Resulta, me parece, de sumo interés lo que dice Otto sobre el instante más santo, más numinoso de la misa católica, la consagración, que se expresa “aún en la mejor misa cantada, por el silencio; la música enmudece, y enmudece por largo tiempo y por completo, de suerte que el silencio mismo se oye...” (Otto:

102-103). El tema de las “voces del silencio” —para usar la fórmula malrauxiana— es recurrente en el segundo Heidegger: la “voz” del Ser es audible si sabemos hacer silencio “dejando que las cosas sean en su propio misterio, para poder *pensarlas* ‘poéticamente’”. (Tepedino, 2002: 229). La historia del Ser, su despliegue a través de diversos períodos, su vinculación con el Dasein que acude a su encuentro para fundar esa morada sólo puede ser percibida y dicha como evocación, con un lenguaje que toca lo inefable y escapa a los parámetros del discurso racional ilustrado de la modernidad “caída”. Algo no muy distinto, si se le considera, del *Deus absconditus et incomprehensibilis*, “que no era en realidad para Lutero un *deus ignotus*. Por el contrario, lo ‘conocía’ muy bien, con todo el espanto y horror del ánimo acobardado”. (Otto: 181). Dicho de otra manera, así como la misteriosa oscuridad de lo numinoso no implica la imposibilidad de conocerlo, la misteriosa presencia/ausencia del Ser en su diléctica ocultamiento/desocultamiento no hace inaccesible la verdad, sino que la coloca en un plano de significación que exige de una actitud y de unos instrumentos conceptuales y lingüísticos ajustados a su propia naturaleza como *aletheia*.

El libro de Otto me ha guiado para ordenar lo que creo son claros atisbos de lo sagrado en algunos textos del segundo Heidegger. Pienso que esa conexión con el tema religioso en no poca medida explica el atractivo que el pensamiento heideggeriano de la “vuelta” o “giro” ejerce sobre numerosos espíritus que, como dice Löwith, tal vez ya no sean cristianos “pero desearían ser religiosos”. (Löwith: 133). En última instancia, Heidegger no parece decidirse, y sostiene que “Una velada fatalidad suspendida entre lo divino y lo contrario de lo divino recorre el ser”. (Heidegger, 2000 (2): 38). Para citar de nuevo a Löwith: “la cuestión de si el Ser le habla primeramente como mundo al Dasein humano o como Dios al alma permanece suspendida y ambigua”. (Löwith: 134).

#### REFERENCIAS:

-Cerezo Galán, P. (1997): “Metafísica, técnica y humanismo”, en, Navarro y Rodríguez, eds., **Heidegger o el final de la filosofía** (Madrid: Editorial Complutense).

- Goldmann, L. (1985): **El hombre y lo absoluto. El dios oculto** (Barcelona: Ediciones Península).
- Heidegger, M. (1994): "Serenidad" (Barcelona: Ediciones del Serbal). Tomado de la página web *Heidegger en castellano*:  
[http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/serenidad.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/serenidad.htm)
- Heidegger, M. (2000): **Hitos** (Madrid: Alianza Editorial).
- Heidegger, M. (2000) (2): **Caminos de bosque** (Madrid: Alianza Editorial).
- Heidegger, M. (2001): **Conferencias y artículos** (Barcelona: Ediciones del Serbal).
- Löwith, K. 1995): **Martin Heidegger and European Nihilism** (New York: Columbia University Press).
- Otto, R. (1996): **Lo santo** (Madrid: Alianza Editorial).
- Pöggeler, O. 1986): **El camino del pensar en Martin Heidegger** (Madrid: Alianza Editorial).
- Rodríguez, R. (1997): "Historia del ser y filosofía de la subjetividad", en, Navarro y Rodríguez, eds., **Heidegger o el final de la filosofía** (Madrid: Complutense).
- Tepedino, N. (2002): "El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XXIX, 2002