

**Corona, Néstor**

*Hablar de Dios hoy*

Consonancias Año 7 N° 23, 2008

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Corona, Néstor. "Hablar de Dios hoy" [en línea]. *Consonancias*, 7,23 (2008). Disponible en:  
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hablar-dios-hoy-corona.pdf> [Fecha de consulta: .....]

## HABLAR DE DIOS HOY <sup>26</sup>

Néstor Corona

¿Cómo hablar de Dios en este siglo XXI? Esa es la cuestión. Y para nuestro caso, ¿qué puede decir la filosofía acerca de un hablar de Dios hoy?

Es difícil avanzar en esta cuestión. Sería preciso abrirse camino en la selva de las distintas corrientes filosóficas hoy vigentes, selva enmarañada además por la necesidad hoy acuciante para la filosofía de prestar atención a otras disciplinas y de “ubicarse” entre ellas.

Se puede sin embargo encontrar cierta orientación si el estudio presta atención a pensadores que hayan contemplado desde un punto de vista abarcador y radical la maraña señalada. Entre ellos se cuenta, en lugar privilegiado, Martin Heidegger. Seguirlo aquí a él no significa por cierto que habremos de elevarnos explícitamente hasta aquel punto de vista y menos aún que desarrollaremos todo lo que ese punto permite ver. Sí se orientará toda la reflexión, con cierta libertad –y en algunos puntos más allá de Heidegger–, hacia el tema que en rigor aquí hoy preocupa: ¿dónde, cómo se habla en primer lugar propiamente de Dios?

Por otra parte, lo que aquí se diga, debe ser asumido como un ensayo de reflexión y así no tiene la pretensión de no dejar cabos sueltos.

El hombre “está en la verdad y en la no-verdad”. ¿Qué significa esta expresión de Heidegger –que se halla en *Ser y Tiempo* en formulación diversa–? No se trata de que el hombre se hallara en la verdad y el error. Más bien la expresión quiere decir que lo que es y él mismo se le revelan al hombre, en cierto modo, en dos niveles. Hay una manifestación, un acontecer de la lucidez del hombre acerca de lo que es y de él mismo que es un desvelamiento inicialmente no radical, donde sólo se da lo no propio (*uneigen*), lo inauténtico del hombre y de lo que no es él. “Tras” esta no-verdad, sin embargo, se insinúa siempre, según Heidegger, la verdad, lo propio, la existencia auténtica (*Eigentlichkeit*). Es sabido cómo, para Heidegger, la inautenticidad de la existencia se despliega en la vida cotidiana, en el hablar común, superficial, en la curiosidad... “impersonales”.

Pero esta inautenticidad no es una categoría que corresponda a la sociología, no se trata de un mero hecho constatable empíricamente, aunque no deje de poder ser así advertido. Se trata de algo más profundo. Y esto se puede notar en cuanto sale a luz que este mismo proceder superficial –que es un acontecer afectivo-comprensivo respecto de todo cuanto es y respecto del hombre– tiene su intimidad constitutiva, dicho en los términos más radicales, en la objetivación de todo cuanto es –una vez más: incluido el hombre mismo–.

Lo importante para nuestra cuestión es que en este “mundo”, donde todo es objeto neutro y el hombre sujeto que conoce asegurándolo todo mediante la fundamentación racional, también Dios resulta asegurado ante el sujeto como el ente supremo, la

---

<sup>26</sup> Texto leído en la 3º Jornada de Diálogos entre Literatura, Estética y Teología: “Lenguajes de Dios para el siglo XXI”, UCA, Buenos Aires, 10-11 de octubre 2007.

primera causa.<sup>27</sup> Hay entonces también una existencia religiosa inauténtica, en la “no verdad” de Dios, en el mero común hablar de Dios, que proviene más o menos inmediatamente de aquella objetivación. Y podemos dejar de lado, dada la cuestión que nos ocupa en esta exposición, las consecuencias, en rigor el peligro, que este pensamiento, esta existencia en el saber calculador tiene para la vida del hombre en concreto.

Pero esta “no verdad” puede ser desplazada y dar lugar a la manifestación de la verdad, esto es, de lo definitivo del hombre y de lo que no es el hombre. No es posible desarrollar aquí las peripecias que podrían dar lugar a esta verdadera conversión. En Heidegger hallamos el punto de inflexión que da lugar a la existencia auténtica en la angustia ante el ser para la muerte y definitivamente, desde allí, en la decisión que se anticipa a tal muerte y, en el instante, recoge la distensión del tiempo de la existencia humana. Pero cabría agregar que esta conversión quizás también sería posible en el paso por otras experiencias, tales como la del amor y la de la belleza...Pero, como ya hemos dicho, no es posible desarrollar aquí todo este orbe de cuestiones.

Sí es decisivo anotar que en esta radical y difícil –y para Heidegger en principio angustiante conversión–, que pasa por el “quedarnos sin palabras”, precisamente las palabras de la superficialidad cotidiana, y más radicalmente por las palabras objetivantes del proceder de la filosofía y de las ciencias, todo aparece finalmente con un nuevo rostro y, precisamente, en nuevas palabras; ya no en las palabras que designan objetos o que nombran al sujeto unívoco impersonal de la razón lógica. En las palabras nuevas se forman –en ellas son– los verdaderos rostros de las cosas y del hombre en la existencia auténtica. Y no está de más decir que, precisamente, las palabras ya no aparecen a la reflexión como meros signos arbitrarios exteriores a las cosas: ellas son ahora el cuerpo mismo sonoro y colorido de lo que es, incluido el hombre, él ahora ya no más sujeto.

Este nuevo modo de pensar (*Denken*) es, para Heidegger, el habla del poetizar (*Dichten*). Y habitar poéticamente es ahora la existencia auténtica. Tampoco podemos entrar aquí en el análisis –que hemos hecho en otros lugares– de este “habitar poéticamente” de que habla Heidegger haciéndose eco de Hölderlin.<sup>28</sup>

Pero ¿dónde queda ahora la filosofía o, más precisamente, para Heidegger, después del “fin de la filosofía”, el pensar? Pues bien, el pensar ha de ser ahora un pensar en pos de la poesía,<sup>29</sup> un dejarse decir primeramente por la poesía la verdad de las cosas y del hombre, que es el acontecer a una de lo que es y de la palabra poetizante. Ya no contarán aquí las “categorías” de la tradición platónica; se tratará de palabras que vienen de la poesía (del *Dichten*) y que a la vez se distinguirán de ella como pensamiento (*Denken*), para volver siempre a la poesía como allugar de su fuente significante: un pensar otro respecto del proceder filosófico. Se debe conceder que será difícil siempre

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1965; *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1979; “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.

<sup>28</sup> Cfr. M. Heidegger, “Bauen, Wohnen, Denken”, en *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen, Neske, 1967; “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen, Neske, 1967; “<...dichterisch wohnt der Mensch...>”, en *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen, Neske, 1967.

<sup>29</sup> Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979.

precisar la “naturaleza” de este pensar –que hasta puede usar las mismas palabras del poeta, pero en la composición de una melodía distinta– pero esta “lógica” dificultad tiene que ver precisamente con que nos hallamos aquí en un terreno anterior a toda lógica de definiciones: se trata de poesía y pensamiento –éste anterior a la “filosofía”–, y ambos constituyen experiencias distintas. Sólo se puede atisbar algo de las diferenciaciones necesarias viviendo poéticamente y haciendo la experiencia del inevitable pensamiento.

Las cosas, tanto para la poesía, como para el nuevo pensamiento, no son ya neutros objetos frente al hombre (*Gegenstände*) sino precisamente cosas (*Dinge*) que acontecen en su advenir al hombre (*Gegen-über*) y así con rostro ya humano –hablan del hombre al hombre– y precisamente –en primer lugar para la poesía– como lugar de manifestación sí de la mortalidad del hombre, pero inseparablemente también, como manifestación, como signos, de lo Sagrado y de Dios.

Es decisivo tener en cuenta que, en todo el recorrido de su pensamiento, Heidegger se ha mantenido en la intimidad del acontecer uno del hombre y lo otro que él, antes de toda oposición realismo-idealismo. Esta “intimidad” juega un papel fundamental en los pasos finales del pensar heideggeriano.

Corresponde precisar que, si bien la apertura a lo poético y al pensar en pos de ello abre para Heidegger la posibilidad de acercarse al Dios divino –frente al ente supremo objetivo, el Dios no divino de cierta metafísica racionalista–, la posibilidad de pensar lo Sagrado, la Divinidad, Dios se da en Heidegger también en la línea de su pensamiento que, habiendo partido en *Ser y Tiempo*, se mueve según los parámetros del ser y del ente, tal como él los entiende “antes” de toda objetividad y, definitivamente, en su pensamiento de lo *Ereignis* y lo más radical del mismo: el *Es* (Ello) de su *Es gibt* (Ello da),<sup>30</sup> el Donador que da –no causa– todo. Y no se han de pensar esas dos vías como separadas: ambas se sostienen mutuamente y se corrigen mutuamente en un vaivén sin fin. Y cabe pensar que allí lo determinante es el pensar en pos de la poesía. Lamentablemente no son éstas cuestiones en cuyo detalle podamos entrar aquí.

¿Qué queda entonces para la cuestión de estas jornadas? ¿Cómo hablar de Dios en este siglo XXI? ¿Cómo hacerlo desde la filosofía? O aún: ¿qué puede decir la filosofía acerca del hablar de Dios?

Advirtamos que se trata de Dios, y con ello estamos aludiendo a quien tiene que ver con el hombre religioso: *con* él acontece, no es objeto neutro: es Dios (se endiosa diría Heidegger) adviniendo a, cualificando a y cualificándose, de distintas maneras, en la existencia del hombre. Y, al menos en principio, parecería que así es algo que no tiene que ver con el hombre que filosofa. Pero en general podemos decir que la filosofía sí ha podido atisbar algo de aquello que el hombre religioso llama Dios; pero Dios mismo –y para nuestro caso, en particular y en primer lugar el Dios de la Alianza definitiva con el hombre– desborda infinitamente lo que haya podido decir la filosofía.

En general, el pensamiento clásico metafísico, criticado por Heidegger, ha partido de los entes del mundo para elevarse por vía causal hasta la existencia, según Heidegger, del

<sup>30</sup> Cfr. M. Heidegger, “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1976; “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag <Zeit und Sein>”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1976.

ente supremo. En rigor, se debe afirmar que se trató allí –al menos en las mejores expresiones de este pensamiento– no de un ente supremo sino del *Ipsum Esse per se Subsistens*, donde además se ha visto –en la escucha del hombre religioso–, con toda justeza, *algo* de lo que ese hombre llama Dios. Por otra parte, la apertura que da la analogía permitió que ese pensamiento dejara a su primera causa ser ella misma sin dominio del hombre sobre ella como un objeto, y además dejar desde ella la puerta abierta para reconocer la posible manifestación de otros tesoros de la riqueza sí ahora plenamente divina de Dios.

Pero con Heidegger se asiste al dismantelamiento –si justificado o no es cosa que ahora no discutimos– de ese pensar metafísico causal. Ni la existencia ni las “propiedades” del verdadero Dios son en manera alguna alcanzables por esa vía. Sí desde lo *Ereignis* –más allá, antes de toda metafísica– habría en Heidegger un cierto acercamiento, y el pensar en pos de la poesía completaría ese acercamiento, a la existencia –palabra impropia para hablar de Dios en Heidegger– y a ciertos “atributos” de Dios. Pero en todo caso, y esto es importante, no se trataría del Dios cristiano –y admítase que eso, con todo, ya es bastante en estos “tiempos de indignancia”–.

Quizás se podría decir, haciendo una traducción al lenguaje heideggeriano, que en el pensamiento clásico metafísico se daría la “no verdad” de Dios, del Dios-primer causa, y se dejaría en ese pensamiento el camino abierto para la posibilidad del Dios verdadero, el Dios divino.

En la intimidad fenomenológica ya señalada, que es la intimidad de la vida, Heidegger ha recorrido los dos caminos vecinos ya indicados: el que desde la temática del ser y del ente y su comprensión llega hasta lo *Ereignis* –mediando sí su *Kehre*–, y que finalmente culminaría en el Donador –no causa- de todo; y aquel otro camino en el que se escucha la palabra poética y se piensa según ella.

Corresponde decir que a partir de tal intimidad a la filosofía –finalmente el pensamiento– le cabe la tarea de describir con rigor todo lo que se hace presente de mil maneras en los distintos niveles de despliegue de la vida. Y esa descripción ha de cuidarse sí de conceptualizar orgánicamente lo que se le muestra. Pero conceptualizar no es equivalente a objetivar: hay conceptos existenciales, esto es, conceptos que, diciendo lo que aparece al hombre, lo hace sin dejar de señalar que se trata de algo que acontece *al hombre*, y diciendo el hombre y sus actos, lo hace sin dejar de señalar aquello que no es el hombre y a lo cual la vida de éste se refiere constitutivamente: conceptos en vaivén, que se formarán necesariamente en un lenguaje nuevo, no siempre de fácil comprensión, si se los juzga desde la conceptualidad objetiva. Un primer lenguaje nuevo, aún de naturaleza “ontológica” y que ha partido del análisis de la comprensión; y finalmente, como se ha dicho, un lenguaje radicalmente otro –el que se forma en el pensar en pos de la poesía–.

Conforme con lo dicho antes de este último párrafo, se podrá ya observar que la filosofía es algo tardío. Ella ha de hablar de una vida que la precede con toda su riqueza. Esa vida está “hecha” de lo cotidiano, de las tradiciones, de las obras del hombre, artísticas y culturales en general; está hecha fundamentalmente de la palabra que da forma a toda experiencia de la vida y aporta sentido a toda obra que no sea de palabra.

Hay razones para afirmar –como ya se ha hecho aquí– que los dos caminos señalados de

Heidegger son paralelas que se juntan en el Infinito. Más aún: en rigor, hasta se podría entender que el pensar de lo *Ereignis* y allí del Donador es ya, en cierto modo, el pensar que viene desde el poetizar –o al menos ha sido “tocado” por el poetizar–. Y el poetizar –y esto es decisivo– es justamente la privilegiada instancia de palabra en la que se forma como humana la experiencia del hombre religioso.

Retomemos ahora lo dicho acerca del carácter tardío de la filosofía.

Una filosofía que parte de las obras de la cultura, en las que preconceptualmente y aún prelingüísticamente se le muestra al hombre el sentido, esto es, la “naturaleza” y la orientación de su vida, y que alza todo ello al inevitable –y siempre insuficiente– discurso conceptualexistencial radical, es una filosofía que lleva el calificativo de hermenéutica – una filosofía que ha llegado a “l’age herméneutique de la raison”, según Jean Greisch–. Pero las obras de la cultura, que hablan del hombre y aún de aquello que es más que humano, sólo liberan su significación allí donde, entre ellas, se da la palabra y, conforme con el lugar en el que estamos ahora ubicados, la palabra prefilosófica, y singularmente la palabra poética, esto es, la que muestra la realidad de las posibilidades humanas supremas, y en esta palabra, en primer lugar, allí donde la metáfora rompe todo límite de figura para dejar que se trasluzca el abismo de lo infigurado: el abismo de “abajo”, de la muerte y el mal humanos, y el abismo de “arriba”, de lo que plenifica como trans-figura que puede transfigurarnos. Esta palabra, que “hace” todo símbolo, es la más originaria y así el fondo inacabable de significación desde el que se despliega la filosofía y a la que la filosofía ha de volver siempre si no ha de perder sentido. Allí está la raíz, precisamente, de la insatisfacción de toda respuesta filosófica. Esta palabra religiosa no puede ser desechada a priori por una filosofía hermenéutica que como tal debe hacerse cargo de todo acontecer de palabra; y ello precisamente porque tal palabra religiosa es, entre todas las palabras, la más radical y abarcadora.

Para la experiencia religiosa judeocristiana esa palabra es la palabra poética bíblica en la que, precisamente, se forma esa experiencia como experiencia. Los textos bíblicos son para el hombre verdaderos “detectores de realidad”, reveladores de su propia profundidad y de sus propias posibilidades de realización. La filosofía hermenéutica debe, precisamente, en su momento descriptivo, perfilar en su especificidad lo presente en estos textos, frente a otros textos religiosos.

Pero las “metáforas” de Dios y aún del Dios cristiano son discernibles también –y aún en los discursos de negación de lo religioso–, al menos como transparencia de la vida, en toda literatura esencial que, como tal, en sus diversos discursos, abre, en sus personajes, el abanico de las posibilidades de la vida y su muerte, entre los extremos ilimitados de lo sublime en el amor que crea y sostiene y el odio que aniquila: el “hacia arriba” y “hacia abajo”, respectivamente, de la existencia humana. ¿No bebe toda literatura esencial, finalmente, a sabiendas o no, afirmando o rechazando, en la fuente de los textos de las grandes tradiciones religiosas?

Si el hombre individual ha experimentado por sí mismo, “auténticamente”, su deseo y esperanza dirigidos hacia lo Infinito brumosamente atisbado –en su “contenido” y en su “en sí”–, el texto bíblico puede confirmarlo en tal deseo, y aún cumplirlo, en continuidad y diferencia, más allá de todo lo imaginado e imaginable –con lo cual se le revela al hombre un fondo de posibilidades presente en él e ignorado hasta allí por él–. Y aún: la experiencia de los deseos finitos, categoriales, exponiéndose, en la lectura, a la

palabra bíblica, puede volverse experiencia del deseo infinito que, a modo trascendental, pulsa en y sostiene todo deseo sin identificarse con ninguno de ellos.

En todo caso, el paso concreto de la fe cristiana, que es apropiación de lo dicho, que es realización concreta en la vida, como compromiso total de la existencia, implica que el “objeto ya dicho” de la fe, que el texto poético bíblico o la palabra-vida de otro me testimonian, me hace descubrir en mí el anhelo brumoso de eso mismo; ¿si no cómo me sentiría preocupado por ello?, ¿cómo podría aquello llegar a tener que ver algo conmigo? Pero, propiamente, en la experiencia de fe sucede que mi anhelo brumoso pasa a ser el brumoso anhelo de Cristo-Dios: el Dios de mi deseo se vuelve el deseo –de mí– de mi Dios. Cambia el “sujeto”; yo ya no anhelo algo, sino que algo Otro anhela en mí; mi anhelo queda incluido, como anhelo anhelado por Otro, en el anhelo de ese Otro. Tal cambio o giro del movimiento, verdadera “reconfiguración de sí mismo” –un sujeto-sí mismo que se debe a Otro, en el seno de ese Otro–, es lo imprevisible, incalculable, no mediable “lógicamente”, del acto de fe. Lo primeramente borrosamente anhelado toma posesión de mi anhelo; tal lo propio del paso de la fe –paso dado en rigor por Otro–, como vida particular asumida por el Absoluto, presente y actuante, “particularmente ubicado” en la historia.<sup>31</sup>

El momento del giro señalado es el momento del acontecer de lo inesperado e inesperable pero sin embargo sorprendentemente humanamente plenificante. Allí es el lugar en que la descripción y determinación de lo específico cristiano, seguido por la reflexión “metafísica” en sentido amplio, –en cuanto pensamiento capaz de alcanzar lo último– se vuelve teología.

Allí se da *así* el acontecer de lo llamado “sobrenatural”; sobrenatural, comparado con lo imaginable por el deseo y con lo pensable por la filosofía, sea ésta la que procede al margen de la escucha de la palabra religiosa –afirme causalmente o no un Fundamento último–; sea la que, procediendo causalísticamente, se deja “afectar” por la palabra de la fe, reconociendo en sí misma “algo” del Dios de la experiencia religiosa; sea la señalada filosofía hermenéutica, que procede presentando lo propio de las demás manifestaciones religiosas –y eventualmente radicalizando metafísicamente ese proceder–; todo ello si se da finalmente, del modo señalado, el paso a la fe cristiana, asumida libremente –no hay paso lógico hacia ella–, como la plenitud del hombre con Dios –o mejor: asumido el creyente en la plenitud donada por Dios–, que se revela así como la plenitud de esas otras manifestaciones religiosas.

Para finalizar estas palabras con una afirmación algo categórica. En este siglo XXI se ha de hablar del Dios cristiano desde ese Dios, esto es, con la palabra poética del hombre de fe, cuyo primer testimonio se halla en la Escritura. Pero también, según se dijo, con toda palabra creyente poética; y aún, como también se dijo, de alguna manera con toda palabra poética esencial, incluso no creyente. Todas palabras anteriores “por naturaleza” a la palabra filosófica.

A esa palabra más originaria, dada de diversas maneras – y que es experiencia-, ha de volver siempre, como a su fuente de sentido, la inevitable palabra filosófica, de pureza

---

<sup>31</sup> Los tres últimos párrafos fueron ya expuestos, en un contexto temático diverso, en una conferencia dictada en la Universidad Católica de Chile en el año 2006.

conceptual; inevitable, esto es, inscrita en nuestro espíritu –¿diremos la insoportable palabra filosófica?–. Y allí ha de volver también, incesantemente, toda teología.

Quizás el filósofo deba aquí decirse a sí mismo: escucha, vive y “di tu palabra y rómpete”, esto es, abandónate siempre de nuevo a tu origen.

\* \* \*