

**LA EXPERIENCIA DE DIOS COMO EXPERIENCIA
ESTÉTICA FUNDAMENTAL. REFLEXIONES A PARTIR DEL
«SEGUNDO HEIDEGGER»**

Dr. Nelson Tepedino*
(USB)

*Un gran alivio saber que Dios es luz, el principio de todas las cosas. Encienda una vela. Mire su luz erguirse. Despierte y mire el mero principio de un amanecer: su envolvente claridad. Frente al mar, mire la luz que se refleja en las olas tornándolas espumas blancas, como azul es su alrededor, y todo atrás, hasta la línea del horizonte, es verde. Mire la luz que brilla en los ojos de quien ama. Para nada de esto se necesita de un **minián**.*

Isaac Chocrón¹

Abstract

The problem of God is one of those proper subjects of the

* El profesor **Nelson Tepedino**. Licenciado en Filosofía (UCAB, 1993), Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997). Es Profesor (Asociado) de la Universidad Simón Bolívar, en la que se desempeña desde 1998 como Investigador y Docente de los Postgrados en Filosofía y del Programa de Estudios Generales del Ciclo Profesional. Fue Coordinador de Postgrado en Filosofía desde 2002 a 2004. Ha publicado el libro *Dunkle Nacht. Mystik, negative Theologie und Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz* (Berlín-Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1998) y diversos artículos filosóficos en revistas especializadas de circulación internacional, entre los que pueden mencionarse *Ética y Dasein. Virtualidades y límites de Sein und Zeit de M. Heidegger para la reflexión filosófica sobre la ética* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXVII: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000) y *El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXIX: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002). Actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la USB.

¹ *El vergel*, Caracas: Mondadori, 2005, págs. 84-85.

*philosophical reflection and one whose crisis has been more remarkable within the modern and contemporary philosophical thought. The present essay approaches this problem from the work of the Second Heidegger, the Heidegger of the so called **Kehre**, reflecting on the aesthetic dimension of the religious experience.*

Key words: *God, Martin Heidegger, Kehre, aesthetics, religious experience, Xavier Zubiri, Karl Rahner.*

El problema de Dios es uno de los temas más propios de la reflexión filosófica y uno cuya crisis ha sido más notable dentro del ámbito filosófico moderno y contemporáneo. La progresiva normalización de la Ilustración y de su proyecto laicista y emancipador trajo consigo en el plano filosófico la asunción práctica de una suerte de «evaporación» de esta temática. Marx, Nietzsche y Freud, por ejemplo y para nombrar tan sólo a tres exponentes clásicos de gran peso en el pensamiento contemporáneo, no se dedicaron propiamente a discutir a Dios en tanto que problema, sino que, presuponiendo la impertinencia del mismo, se dedicaron a una crítica de las formas establecidas de la *religión* como instrumento *ideológico* e *institucional* de las más variadas formas de dominación del hombre (económicas, morales, psicológicas) que le impedirían acceder a la libertad de conciencia y a la autonomía radical que caracterizan a la subjetividad emancipada en la que el proyecto moderno e ilustrado veía su culminación. Que dicho proyecto se ha problematizado es un lugar común que no interesa discutir aquí. Pero una de las cosas más interesantes de dicho proceso de problematización de lo que en algún momento fueron certezas inamovibles y casi que hasta obvias de la modernidad y su proyecto, es la aparición de la inquietud por lo religioso y lo divino en grandes representantes del pensamiento del siglo XX, sobre todo en su segunda mitad. Esa *ola* de interés por el tema abarca muchos campos de la actividad intelectual contemporánea: baste con mencionar, en la psicología, los nombres de Carl Gustav Jung y Viktor Frankl, y el surgimiento de la llamada *Historia de las Religiones*, en la que destacan autores hoy en día ya clásicos como Mircea Eliade y Joseph Campbell. En el caso concreto de la filosofía, es notable que se haya atendido justamente a lo que pasaron por alto los grandes maestros de la sospecha, a saber, el problema de la *esencia* misma de la religión y la pregunta por Dios desde una perspectiva radicalmente diferente a la ya definitivamente obliterada de intentar «probar» su «existencia» racional o empíricamente. En este sentido, el aporte de Xavier Zubiri resulta particularmente significativo:

ya en 1935, en su célebre escrito *En torno al problema de Dios*², Zubiri advierte que lo más importante es determinar la *pertinencia* del problema en cuanto tal, antes que presuponerlo sin crítica alguna como una falso problema o asumirlo como obvio en su necesidad de manera crasamente dogmática. También su maestro Heidegger, en la llamada *Kehre*, hablará sobre «el Dios» y «los dioses» y desplegará un pensar de indudable cariz religioso, si bien la oscuridad de su lenguaje no le permitirá llegar al rigor y la claridad que alcanzará su discípulo español. Karl Rahner, por su parte, otro discípulo de Heidegger, asumirá el aporte de su maestro para elaborar lo que podríamos llamar una *teología fundamental*, a partir de la presencia de la pregunta por Dios como inscrita en la experiencia humana.

Estos tres autores, muy distintos entre sí, naturalmente, presentan un cierto «aire de familia», cuyo denominador común es la exploración y mostración fenomenológica de la *experiencia* humana como lugar básico del preguntar del hombre por Dios e, incluso, de Dios como *experiencia* del hombre. En un enfoque como este, cobra mucha relevancia el tema del *sentir humano* como lugar de dicha experiencia y con él, el de la posibilidad real de este sentir para acceder, de alguna manera, a la realidad de Dios. Frente a los acercamientos más tradicionales, centrados en la discusión acerca de la posibilidad de un acceso meramente *conceptual* y *conceptivo* del hombre a Dios, estos autores, que considero paradigmáticos, plantean una suerte de *estética fundamental* como el camino más adecuado para abordar el problema que plantea lo divino al hombre. Así, en Heidegger la *Stimmung*, el «estado de ánimo»; en Rahner la *escucha* y en Zubiri la *intelección sentiente* se muestran como las instancias que deben ser interrogadas para medir la posibilidad de una apertura del hombre a Dios. En esta ponencia voy a limitarme a hablar de las intuiciones que a este respecto se encuentran presentes en el llamado «segundo Heidegger» o Heidegger de la *Kehre*.

La obra del segundo Heidegger es, por decir lo menos, sorprendente y enigmática. De manera consciente, Heidegger asume un lenguaje muy alejado de la «claridad y distinción» conceptual clásicas de la filosofía considerada como argumentación racional y se lanza por los derroteros de un lenguaje más «poético» que «filosófico» en sentido estricto. Las razones para ello distan de

² Zubiri, Xavier: *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*, Madrid: Alianza Editorial, 2002, págs. 215-241.

ser arbitrarias: tienen que ver con el objeto mismo de su discurrir y, en cierta forma, es el camino mismo de su pensar el que lo lleva a internarse en esas extrañas aguas que fluyen a contracorriente de lo que solemos considerar filosofía en el sentido académico del término. Pero no sólo sorprende el lenguaje en el que esta obra está escrita, sino los temas que en ella aparecen. No se trata de que Heidegger abandone lo que fue la pregunta que abordó en su obra fundamental *Ser y Tiempo*. De hecho, el problema tratado sigue siendo, de manera obsesiva, el mismo, a saber, la pregunta por el Ser y su sentido. Sólo que parece que en determinado momento Heidegger se percató de que no era posible seguir transitando un camino intelectual que lo forzaba a seguir objetivando al Ser, manteniendo su pensamiento cautivo de la misma cárcel que quería superar y que veía conduciendo al naufragio —según él— a toda la filosofía del Occidente y que no era otra que la confusión del Ser con los entes. En cierta forma, la *Kehre* es fruto de la radical fidelidad de Heidegger a lo que el llamaba la *diferencia ontológica*: el Ser no es un ente entre otros, aunque la única manera que tenemos de acceder a él es a través de los entes que son. No se le puede «poner ante los ojos», hacerlo representable en un tratado filosófico, ni siquiera en *Ser y Tiempo*. Así que hay que ensayar otro camino, que encontramos sugerido en toda la obra posterior a *Ser y Tiempo*, pero que encuentra su principal cristalización en un oscuro y difícil libro titulado *Beiträge zur Philosophie*, que fue escrito entre 1936 y 1938 y que está compuesto por una colección de fragmentos de distinta extensión, que son una suerte de aforismos de carácter poético-filosófico de muy difícil lectura y comprensión.

En este libro Heidegger renuncia a toda «exposición» del Ser como un objeto. El planteamiento central de la obra, y con ella de toda la etapa que con él se inicia, es —dicho muy brevemente— que el Ser no es representable y que no puede ser «aprehendido» intencionalmente por el «sujeto». El Ser se da él mismo al hombre de manera libre y éste no puede hacer otra cosa que abrirse a esta suerte de «revelación». El Ser no es un objeto, sino un acontecer, un *Ereignis* que puede sobrevenir al hombre y abrir con ello un nuevo comienzo para el pensar y para la cultura que supere la relación objetivante e instrumentalizadora con el ser que ha caracterizado a la metafísica occidental desde sus inicios y que encuentra su culminación en la «voluntad de poder» nietzscheana. Lo más interesante, sin embargo, para nuestro tema, es que el discurso heideggeriano cobra a partir de este momento un carácter esencialmente *religioso y estético*. No se trata tan sólo de que comience a relacionar el *acontecer* del Ser que constituirá el nuevo comienzo del filosofar con unos misteriosos «dioses» y un misterioso «Dios», sino de que la *estructura* misma

del discurso apunta en la dirección de una *religación* del hombre al Ser como fundamento. Más aún y de manera paradójica, como lo muestra Wilhelm Schmidt-Biggeman en su trabajo *Mystik ohne Gott. Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*³, toda esta obra puede caracterizarse como una «mística sin Dios», en la medida que la «prohibición de representación» heideggeriana es tan radical que incluso «Dios» no puede constituirse en ultimidad y está supeditado al Ser indecible cuya manifestación es siempre la manifestación de su ocultamiento y su misterio.

Las consecuencias de este nuevo enfoque saltan a la vista: Heidegger ha renunciado a la posibilidad de tratar al objeto de la filosofía precisamente como eso, como «objeto». No se trata ya de una conciencia o de una razón que pueda apropiarse y aprehender al Ser y representarlo en un «tratado». No depende de la iniciativa del sujeto que el Ser de los entes pueda ser «conocido». Es exactamente al revés: se trata de que es el Ser mismo quien le *acontece* al hombre y se apropia de él. Ya no es el hombre quien toma la iniciativa, sino el Ser mismo quien lo hace. Pero como este Ser es *esencialmente* irrepresentable, no se trata de la revelación de un «contenido» a la conciencia del hombre, sino de la *experiencia* de ser *tomado* totalmente por ese Ser que es el fundamento oculto de todos los entes y de sí mismo. De allí que cobre especial relevancia entender en qué consiste esta *experiencia* en el pensamiento heideggeriano, porque, además y como ya lo he dicho, ésta representa el regreso de un tema que parecía definitivamente desterrado de la racionalidad del occidente: el problema de Dios, quien ya no parece ser una «idea» a ser probada sino una realidad a ser experimentada.

Ahora bien, dada la naturaleza «poética», casi aforística, del «segundo Heidegger», resulta inútil buscar una «definición» clara de esta «experiencia». Estamos ante una suerte de «fenomenología radical» que no «demuestra» nada, sino que intenta «mostrar» el fundamento de todo o, más exactamente, de llevar al lector al límite de la palabra, para invitarlo a sumergirse en el abismo de una mística del Ser que es aparentemente inédita. Pero, de alguna forma, una lectura paciente y atenta de las obras más importantes de este período va arrojando

³ Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Mystik ohne Gott. Heideggers Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en Amthor, Wiebke; Brittnacher, Hans R.; Hallacker, Anja (Eds.): *Profane Mystik? Andacht und Ekstase in Literatur und Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Berlin: Weidler Buchverlag, 2002, págs. 53-72.

luces acerca de cómo caracteriza Heidegger este *acontecer* del Ser que constituye el «nuevo comienzo» para el filosofar, y, más aún, para la humanidad misma. En realidad, la palabra que Heidegger usará no será principalmente «experiencia» (*Erfahrung*), sino un complejo de términos que nos servirán para mostrar eso que quiere describir el ámbito propio del acontecer de la Verdad del Ser.

Sin duda, este es uno de los puntos en los cuales se ve con mayor claridad que la *Kehre*, más que una ruptura con el camino intentado en *Ser y Tiempo*, es un cambio de rumbo, que si bien de naturaleza radical, muestra también la continuidad esencial del proyecto heideggeriano. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger había dado un lugar central a la *Befindlichkeit*, el «encontrarse», como uno de los existenciaris o dimensiones propias del *Dasein*. Toda *comprensión* (*Verstehen*) era ya en esa obra algo que acontecía dentro de un *estar* de alguna manera en la realidad, de un *encontrarse y experimentarse determinado y concreto en medio de las cosas, afectado por los entes, «modulado» si se quiere por ellos*. Más allá de eso: Heidegger habla en *Ser y Tiempo* de una *Grundbefindlichkeit*, un encontrarse fundamental, que es clave para la comprensión del sentido pleno de la existencia como «ser para la muerte»: el estado de ánimo de la «angustia». El tema se repetirá de forma distinta en su texto *¿Qué es metafísica?*, donde vuelve a aparecer la «angustia» como el estado de ánimo que nos abre a la formulación básica de toda metafísica. Es decir, que ya en el «primer Heidegger» es una determinada manera de «sentirse» en medio de las cosas lo que nos lleva a formular algo en el lenguaje y a pensarlo como problema a ser comprendido. Con ello, la metafísica aparece como un pensar que hunde sus raíces en la experiencia.

Este «encontrarse» implica, evidentemente, un «sentirse»: encontrarnos de tal o cual manera y poder formular y pensar dichos «estados de ánimo» supone que *nos sentimos* a nosotros mismos de esta o de la otra forma. En una de sus lecciones sobre Nietzsche, dictada entre los años 1936 y 1937 y titulada *La voluntad de poder como arte*, Heidegger dirá:

Un sentimiento (Ein Gefühl) es la manera en la que nos encontramos en nuestra relación hacia el ente y con ello también en nuestra relación hacia nosotros mismos; la manera como nos encontramos temperados, primero hacia el ente que no somos nosotros mismos y hacia el ente que somos nosotros mismos. En el sentir (Im Gefühl) se abre y se mantiene abierto el estado en el que estamos a la vez (abiertos) hacia las cosas, hacia nosotros mismos y hacia los hombres que están junto a nosotros.

*El sentir es ese estado abierto para sí mismo, en el que nuestra existencia se balancea.*⁴

Ahora bien, ya a partir de una lección impartida en el semestre de invierno 1929-1930⁵ Heidegger comienza a sustituir el término *Befindlichkeit* con otro, que vemos también en el párrafo que hemos citado y que será de gran importancia para caracterizar la *experiencia* del *Ereignis*. Se trata de la palabra alemana *Stimmung*. Allí, Heidegger hablará del aburrimiento como una *Grundstimmung*. *Stimmung* es la sustantivación del verbo *stimmen*, que puede traducirse como «determinar», pero que hace referencia a algo mucho menos abstracto: templar las cuerdas para afinar o temperar un instrumento musical, por ejemplo. *Gestimmt sein* significa estar temperado de alguna forma, encontrarse en un determinado estado de ánimo.

En los *Beiträge* tampoco se hablará de *Befindlichkeit*, sino precisamente de *Stimmungen*, en concreto de dos tipos: *Leit-* y *Grundstimmungen*. Hay unos «atemperamientos» del sentir humano, unos «temples de ánimo», como traduce Alberto Rosales⁶, que «conducen» (*leiten*) al hombre hacia una determinada experiencia: el horror, el temor y el barruntar (*Erschrecken*, *Scheu*, *Erahen*). Y hay una *Grundstimmung* o atemperamiento fundamental, que ya no será el aburrimiento ni la angustia, sino la *Verhaltenheit*⁷, expresión alemana muy difícil de traducir y que yo traduciría como un «circunspecto callar», un hacer silencio que hace posible la donación del Ser al hombre. Son, pues, estos «temples de ánimo» los «sentimientos» que nos «abren» al Ser. A través de

⁴ «Ein Gefühl ist die Weise, in der wir uns in unserem Bezug zum Seienden und damit auch zugleich in unserem Bezug zu uns selbst finden; die Weise, wie wir uns zumal zum Seienden, das wir nicht sind, und zum Seienden, das wir selbst sind, gestimmt finden. Im Gefühl eröffnet sich und hält sich der Zustand offen, in dem wir jeweils zugleich zu den Dingen, zu uns selbst und zu den Menschen mit uns stehen. Das Gefühl ist selbst dieser ihm selbst offene Zustand, in dem unser Dasein schwingt.» HEIDEGGER, MARTIN: *Nietzsche I*, Stuttgart: Verlag Günther Neske, 1998, pág. 48. Traducción mía.

⁵ Heidegger, Martin: *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, GA, II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944, Band 29/30*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.

⁶ Rosales, Alberto: *Heidegger y la pregunta por el ser*, en *Dikaiosyne*, Vol. 6, Mérida-Venezuela: ULA, Junio 2001, págs. 13-46.

⁷ Gander, Hans-Helmuth: *Grund- und Leitstimmungen in Heideggers «Beiträge zur Philosophie»*, en *Heidegger Studies*, Vol. 10, 1994, pág. 23.

ellos, el Ser *habla* al hombre. En alemán, la palabra que designa la voz humana es, precisamente, *Stimme*, de la misma raíz de las palabras que hemos mencionado. En su *Epílogo a «¿Qué es metafísica?»*, Heidegger hablará de la «muda voz del Ser» (*lautlose Stimme des Seyns*)⁸: los templos de ánimo son esa callada voz a través de la cual escuchamos la verdad del ser.

El hombre puede experimentar por sí mismo el horror que supone la evidencia del vacío y la nada de una realidad que ha olvidado su carácter fundado y se ha empeñado en construirse sobre la nada del «olvido del ser» propio del Occidente. Pero ese horror lo puede llevar, si el Ser mismo así lo quiere, a la experiencia de que los entes le remiten a un fundamento que, sin ser él mismo un ente entre los otros, hace que haya entes en lugar de nada. En los *Beiträge*, Heidegger diferenciaba entre *Seiendes*, *Sein* y *Seyn*: *Ente*, *ser* y *Ser*. El ser hacía referencia a la «entidad» física de las cosas, su «esencia» eidética, el objeto de la metafísica occidental. Ser, con y griega, sin embargo, remite precisamente al fundamento de los entes, que hace que ellos sean, sin ser él mismo un ente y que, por ello mismo, no puede mostrar sino su propio misterio y revelar su ocultamiento esencial. Lo que el silencio de la *Verhaltenheit* revela es, para decirlo zubirianamente, la «nuda presencia» de un fundamento. Y esa es una experiencia que no puede ser «probada» discursivamente, sino solamente vivida, en la medida que nos abramos a ella misma. Heidegger aquí no intenta probar nada, sino en cierta forma nos lleva al límite mismo del pensamiento, a fin de intentar *ponernos* en la situación que nos podría llevar a dicha apertura existencial. Eso, por cierto, es la poesía: un decir originario en el cual la palabra, con toda su pobreza, intenta conducirnos mistagógicamente a un estado que haga posible esa escucha del Ser que habla oculto en los entes de su presencia escondida.

También en otro trabajo más extenso⁹ mostraba que el *Seyn* heideggeriano podía identificarse con Dios, entendido éste en su carácter esencial primario de fundamento de todo lo real. Decía allí también que cuando Heidegger habla en los *Beiträge* de «el Dios» y «los dioses» había operado una innecesaria duplicación: esos «dioses» son, de alguna forma «entes» y no son últimos. Es el *Seyn* quien tiene carácter de ultimidad y es por ello que, en sentido estricto, es

⁸ *Wegmarken*, pág. 10.

⁹ Tepedino, Nelson: *El ser, el Dios y los dioses: El problema de Dios y la divinidad en el segundo Heidegger*, en De La Vega Bisbal, Marta (Ed.): *Realidades en clave filosófica. Memorias del V Congreso Sudamericano de Filosofía*, Caracas: USB-UCAB, 2004, págs. 211-223.

él la auténtica divinidad heideggeriana. Pero no me interesa aquí entrar en la polémica acerca de la justeza o no de estas distinciones oscuras del segundo Heidegger, sino simplemente mostrar cómo para Heidegger el «problema de Dios» tiene que ver con el sentir humano más fundamental y no con meras «ideas» que puedan ser probadas o no. Es un planteamiento radicalmente fenomenológico del asunto.

Por otro lado, sin embargo, no estamos ante nada nuevo. Estamos, en todo caso, ante algo que había sido olvidado. Heidegger está retomando un complejo temático que tiene una larguísima tradición en el Occidente. Ya Schmidt-Biggemann lo ha notado cuando habla de la «mística sin Dios» de Heidegger. Sin Dios en la medida que caracterizar al Ser heideggeriano con el dios de cualquier tradición lo saca de alguna manera de su radical ocultamiento que lo protege de la mínima objetivización. Pero los planteamientos de Heidegger, aún con todo el barroquismo ditirámico de su estilo, pueden reconstruirse como una nueva versión de la tradición mística occidental, que habla desde la paradoja de un Dios que se revela en el silencio del hombre orante que se abre a la contemplación del cosmos y *experimenta* una presencia que no revela nada de sí que no sea la nuda presencia de su misterio. Esta larga tradición, a su vez, elabora, durante siglos, arrancando de los Padres del Desierto, una suerte de hermenéutica de los «estados de ánimo», que permiten al hombre orante orientarse en medio de los espejismos que lo llevan a confundir a Dios con las cosas. Será Ignacio de Loyola quien, en los albores de la modernidad, sistematizará ese tesoro de experiencia en sus *Reglas para la discreción de espíritu*. Y en los tratados de San Juan de la Cruz tendremos la más completa descripción filosófico-teológica del encuentro del hombre con Dios en la intimidad de su experiencia interior.

Frente al peso de toda esa tradición, para no hablar de sus paralelos en el Oriente, en especial en el budismo, resulta muy curioso que el pensamiento filosófico se haya limitado a abordar el tema solamente desde el punto de vista conceptual, ignorando por completo el testimonio de la experiencia humana o, simple y llanamente, reduciendo ésta a otra cosa, como hacen Freud, Marx y Nietzsche. Visto así, el valor del Heidegger de la *Kehre* está en traer de nuevo a la luz un dato fundamental: el problema de la filosofía, que no es otro que el del fundamento último de las cosas, tiene una dimensión experiencial básica que no puede ser escamoteada. Esto pone al pensamiento frente un hecho: que la pregunta viene dada en el *sentir humano* y que, por ello, podemos formularla y pensarla.

Dice Armando Rojas Guardia en alguno de sus poemas, que *Dios no es asunto, no es tema, sino pasión donde arder*¹⁰. Sin embargo, toda pasión busca hacerse palabra, hacerse tema. Yo creo que la filosofía heideggeriana, más allá de los innumerables problemas en que su autor cae en razón de sus muy humanas ambigüedades, pone el dedo en la llaga cuando intenta mostrar que todo pensar y toda razón están encarnadas en un «estar en el mundo», y que ese estar no es una cosa abstracta que uno se «represente», sino un encontrarse y sentirse a sí mismo de una manera determinada y concretísima, y que la profundidad y la complejidad de eso que la realidad nos notifica en nuestro sentir busca comprenderse y ordenarse en un lenguaje que va construyendo el mundo humano en el que vivimos. Y, además, que en el sentir mismo nos vemos remitidos a una oscura intuición de una sólida presencia que subyace a todo y que nos sostiene. Esa es, en su quintaesencia, la *experiencia de Dios*.

Pero hay que advertir, sin embargo, dos cosas: primero, que ese sentir no se reduce ni se identifica con «sensaciones» atomizadas. Es, como he repetido insistentemente, un *estar atemperado* por el todo de la realidad. Es, si se quiere, la globalidad del sentir el que nos remite a un *plus* que excede su totalidad y nos da una «oscura evidencia» de su apertura a un fundamento. Segundo, que ese sentir que es la *experiencia de Dios* no es, por paradójico que pueda parecer, un sentir a Dios mismo directamente, sino algo que se da siempre de manera oblicua en el sentir de las cosas. Evidentemente, Dios no se «siente». La *experiencia de Dios* no es igual a *sentir a Dios*. Lo que sentimos es una *remisión* de las cosas hacia un fundamento, una *noticia* que ellas nos dan de su no estar en la nada sino fundadas en un misterio que se oculta. No es casual que todos los místicos apunten una y otra vez que la experiencia más profunda de Dios es justamente aquella en la que no se siente «nada» y que sus tratados inviertan muchas páginas en insistir obsesivamente en que todo lo que se siente en la oración debe ser dejado atrás porque no podemos confundir ningún sentimiento con Dios mismo. Es por ello que una primera conclusión a la que debemos llegar, no sólo después de leer a Heidegger, sino después de leer a nuestra propia tradición, es que la *experiencia de Dios* es algo que, fundándose en el sentir, lo excede: en la *experiencia* viene incurso y exigido un momento ulterior de intelección que busca saber qué y quién es esa misteriosa presencia

¹⁰ Rojas Guardia, Armando: *Spiritual*, en *Hacia la noche viva*, Caracas: Fabriart Ediciones, 1989, págs. 51-52.

que se adivina tras las cosas y, cuando éstas han desaparecido del horizonte de la percepción —como es el caso de los más altos estados místicos—, que se oculta en el fondo del abismo de la nada. Precisamente, para saber *cómo* y *quién* es Dios, entran en juego la Revelación y la fe que tengamos en ella, con su intrínseca y particular racionalidad.

Es por ello que la experiencia de Dios no es un asunto del mero *sentimiento*, opuesto a la «razón». Eso es puro romanticismo religioso. El sentir del que estamos hablando aquí no es «emoción», no es *pathos*. Por eso hablo de la experiencia de Dios como una experiencia esencialmente *estética*, pero bajo ningún respecto como una experiencia *patética*. No es una inflamación de los sentidos. Heidegger apunta muy bien cuando habla de la *Verhaltenheit*, la *Gelassenheit* y el *Schweigen* como los «temples de ánimo» fundamentales que abren al hombre a la escucha de la voz del misterio. Y los místicos, especialmente Juan de la Cruz, recurrirán a la metáfora del *desierto*, la *aridez*, y, en fin, de la sequedad del sentido como un espacio privilegiado de encuentro con Dios. A la experiencia «patética» de Dios la llamaré Juan de la Cruz «golosina» y la presentará como propia de principiantes.

Otra conclusión muy importante que se deriva de esto es que la *estética* no es la experiencia de lo artístico, sino la experiencia del *todo* de lo real en tanto que nos atempera y nos *remite* desde el sentir a su problematicidad, a su fundamentalidad y a su ultimidad. Es un intento de superar también otro de los malentendidos de la modernidad: aquél que arrincona lo estético a lo que tiene que ver con las «bellas artes» y la «bohemia» (y con ello hace al arte soberanamente libre, pero también superfluo y relegado frente a la primacía de lo «útil» y lo «productivo»). La *estética* es una dimensión *primera* de lo humano que abarca todo lo que somos, porque tiene que ver primariamente no con lo que *sabemos*, sino con nuestras formas y maneras concretas de *ser* y de *estar en el mundo*. Y más aún, es justamente la dimensión de nuestro ser que posibilita que podamos vincularnos *vital* y no meramente de forma conceptual o ideológica con el misterio de la existencia y su sentido. Hay por eso algo primero y último en la *estética*. Y quizás esa sea la explicación más profunda de por qué existe como una trabazón tan íntima entre la religión y el arte, por qué toda religión parece encarnarse siempre en formas artísticas y por qué el arte alcanza sus cimas más altas en la expresión de lo religioso. Visto desde la perspectiva que estamos tratando aquí, ese vínculo no parece ser accidental, sino esencial.

Pero cuidado: nada de eso significa que la experiencia de Dios como experiencia estética sea una forma de «irracionalismo»: ya he dicho que el

sentir remite a un preguntar que encontrará, eventualmente, su respuesta en la racionalidad de lo revelado. Y no sólo eso: toda la ciencia humana no es sino una respuesta a la incógnita del mundo que se nos da en el sentir. La razón no es algo contrapuesto al sentir, sino razón *en* el sentir. Sólo que esta *aiesthesis* que, en última instancia nos remite a la pregunta por el fundamento último de ese mundo que nos es dado en la experiencia, no nos da «contenidos» de conciencia, sino *piso vital*.

Pero pareciera que la angustia espiritual más profunda del mundo en que vivimos es justamente la carencia de un *piso* ontológico en el que apoyarnos. Se trata de una suerte de *nihilismo radical* al que nos ha llevado la unilateralidad de una visión científicista de la razón y que Heidegger describe con mucha agudeza en sus lecciones sobre Nietzsche. Es por eso que he intentado mostrar en las páginas anteriores qué es lo que Heidegger dice en esa sorprendente y oscura obra suya propia del «giro». En ella hay mucho del «pensamiento salvaje» propio de Heidegger, como por ejemplo esa «duplicación» o incluso «triplicación» de lo divino que opera al hablar de «los dioses», «el Dios» y el *Seyn*; o la desmesura o incluso soberbia intelectual que muestra al presentar su pensamiento como una radical novedad que sirve como punto de partida para un nuevo comienzo de la totalidad de filosofía occidental vista como un «fracaso». A pesar de eso, este pensador sumergido en las insuficiencias y callejones sin salida a que lo lleva su propio radicalismo innecesario (en eso se muestra también como el más grande sucesor de Nietzsche, otro imprescindible), es muy importante tomarse en serio las intuiciones brillantes que hay en él y, tal como dice Habermas que hace Gadamer, «urbanizar» esta agreste provincia del pensamiento y ver qué es lo que puede dar de sí para hablar filosóficamente de aquellas cosas últimas de las que últimamente no hemos querido o no nos han dejado hablar y que, sin embargo, están en la raíz de nuestras más íntimas obsesiones.