

LAS IMPOSIBILIDADES DEL DIOS.
INTRODUCCIÓN AL PROBLEMA DE DIOS EN LOS
BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE DE MARTIN HEIDEGGER

ÁNGEL GARRIDO-MATURANO*

RESUMEN

El artículo se ocupa del tema de Dios en los *Beiträge zur Philosophie (BzP)*. En primer lugar, introduce al lector a la problemática y articulación de la obra. En segundo lugar, analiza el tema en la *Carta sobre el humanismo* en tanto en ella se plantean las condiciones esenciales necesarias para la aparición del Dios. En tercer lugar, explicita el carácter "último" y el "pasar" del paso del último Dios en los *BzP*, como así también el *Ereignung* en tanto ámbito de ese pasar. Finalmente, postula una serie de imposibilidades de las que se vería afectado el Dios.

* CONICET, Argentina.

GOD' IMPOSSIBILITIES.
AN INTRODUCTION TO GOD'S PROBLEM IN MARTIN
HEIDEGGER'S *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*

ÁNGEL GARRIDO-MATURANO*

ABSTRACT

This paper deals with the subject of God in the *Beiträge zur Philosophie (BzP)*. Firstly, the reader is introduced in the problems and the articulation of this work. Secondly, the theme is examined in the *Letter of Humanism*, insofar as the essential conditions for the manifestation of God are stated there. Thirdly, an analysis is offered of the nature of the notions of "ultimate" and "passage" in the passage of the ultimate God according to *BzP*, as well as of the character of the *Ereignung* as the domain in which this passage takes place. Finally, a series of impossibilities which would affect God are outlined.

* CONICET, Argentina.

1. LA CUESTIÓN DEL PENSAR

EN ESTE ARTÍCULO nos ocuparemos de introducir al lector a la cuestión de Dios en la segunda obra capital de Martin Heidegger: los *Beiträge zur Philosophie (BzP)*. En este difícil libro, en el que el pensamiento se da a la manera de un todo íntimamente ensamblado, y en el que cada uno de sus párrafos no sólo supone sino que incluye y expresa concentradamente el conjunto de la problemática de la obra, no es fácil –y las más de las veces es arbitrario– hacer disecciones temáticas. Especialmente inapropiado resulta separar de los otros ensambles de los *BzP* la cuestión del paso del último Dios, toda vez que constituye el ensamble o articulación final del texto, y, en tanto tal, es aquella en la que por excelencia se expresa más densa y concentradamente el conjunto de momentos internos e interrelativos constitutivos del *Ereignis*, el "acaecimiento", dentro de cuyo marco acaece la relación múltiple y plurifacética entre el hombre, el ser, el ente y el Dios.

Sin embargo, de algún modo había que centrar el tema. La perspectiva del análisis persigue tres objetivos en torno de los cuales se ha focalizado la cuestión. El primero es modesto, pero para nuestra literatura filosófica en lengua española puede resultar significativo, a saber, introducir propedéuticamente al lector en la problemática de los *BzP*, y, especialmente, en el *sentido*, esto es, aquello sobre la base de lo cual deben comprenderse las afirmaciones acerca del último Dios y su paso en el contexto de esa problemática. En segundo lugar, e ingresando ya al plano hermenéutico, será interesante destacar en el conjunto del *Ereignis* el sitio del último Dios. Finalmente, no podremos dejar de observar las imposibilidades a las que está condenado el Dios en virtud de ese sitio que ocupa dentro de la red de relaciones que se dan en el *Ereignis*. Los dos últimos objetivos no aspiran a ser críticos. Sólo pretenden poner de manifiesto conclusiones que, según nuestra lectura, se desprenden inevitablemente del planteo heideggeriano.

El método que hemos elegido para acceder a los objetivos delineados es el siguiente: primero esbozaremos a grandes rasgos una introducción general a los *BzP*, que servirá para situar al lector no especializado en la temática de la obra y el modo en que esa temática se desarrolla. A continuación, introduciremos el problema

de Dios dentro de los *BzP* a partir de la *Carta sobre el humanismo*, texto a nuestro modo de ver, decisivo para comprender cómo puede aparecer el Dios mentado por los *BzP*. Finalmente, analizaremos la cuestión en el texto mismo que nos ocupa. Por cierto el lector no debe aguardar de este breve artículo un tratamiento sistemático del conjunto de la cuestión de Dios en el pensamiento heideggeriano. Sin embargo, al ser los *BzP* la obra en la que Heidegger expresa con mayor incisividad y de modo más desarrollado su pensamiento en torno al tema de Dios, una introducción a dicha cuestión en esta obra no deja de ser clave para la recta comprensión de las múltiples referencias a Dios, lo sagrado y lo divino que se hallan desperdigadas en el conjunto de la amplia obra heideggeriana.

2 "DECIR SIMPLEMENTE LA VERDAD DEL SER". LA ARQUITECTURA DE LOS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*

EN UNA ACOTACIÓN marginal a la *Carta sobre el humanismo*, tal cual ésta ha sido impresa en la edición de *Wegmarken* de sus obras completas, Heidegger confiesa que lo allí dicho no vino a su pensamiento en ocasión de escribir la famosa carta, sino que la carta misma constituye un paso más dado sobre un camino "que fuera iniciado en 1936 en el momento de un intento, el de decir simplemente la verdad del ser"¹. El pensar que piensa al ser desde el ser mismo y su manifestación en el ente, propio de la *Carta sobre el humanismo*, reposa y halla su fundamento en la obra que Heidegger comenzó a escribir en 1936, y que lleva el título formal de *Beiträge zur Philosophie (Contribuciones a la filosofía)* y el título esencial "*Vom Ereignis*" ("*Del acaecimiento apropiante*")²,

1. HEIDEGGER, MARTIN, *Wegmarken* (en adelante *WM*), Gesamtausgabe, Band 9, Hrsg. F.-W.v. Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, p. 313.

2. La palabra *Ereignis* en el alemán corriente significa acaecimiento, acontecimiento. En ella, sin embargo, se distinguen, desde el punto de vista morfológico-semántico, el prefijo "*er*", que indica actividad procesual y transitiva, y el término "*eignis*" que podríamos traducir por apropiación, en el doble sentido de apropiarse de algo, esto es, de hacerlo propio de y perteneciente a uno, y de alcanzar la propiedad o autenticidad del propio ser. Todos estos matices están presentes en el uso heideggeriano del término, puesto que el *Ereignis* es un acontecimiento procesual, histórico y transitivo que va del ser al hombre y del hombre al ser, y en el cual ser y hombre se apropian uno de otro, y

esencial porque el *Ereignis* es el evento en el cual *ek-siste* el hombre como *Dasein*, o sea, de acuerdo con su esencia, y en cuyo marco se relaciona con el ser, con el ente y con los dioses. Esencial también, porque el libro entero no se propone otra cosa que explicitar el *Ereignis*, lo que equivale a explicitar el modo mismo en que el ser acontece en su verdad, esto es, como ser y no como ser 'del ente'. El *Ereignis* es, pues, la única cuestión de los *BzP*, y todas las demás se dan codeterminadas por el marco establecido por él. Los *BzP*, sin temor a desbarbar, pueden ser calificados como la segunda obra capital de Heidegger, puesto que representan el intento más estructurado por bosquejar la ensambladura intrínseca del pensar que piensa al ser *desde* el modo en que el ser se manifiesta históricamente. Si *Ser y tiempo* se ocupaba de la relación del hombre y el ser desde la perspectiva horizontal-trascendental, es decir, desde la estructura existencial a partir de la cual el hombre se relaciona al ser proyectándolo como horizonte trascendental (mundo), dentro del cual, a su vez, el ente puede aparecer en un determinado cómo (entidad), los *BzP* dan un paso atrás y piensan esa proyección del ser por parte del hombre desde la historia de la yección del ser al hombre para ser proyectado por el hombre en el todo del ente. Si *Ser y tiempo* pensaba la relación hombre-ser desde el hombre comprendido como *Da-sein*, es decir, desde la ontología fundamental –la estructura existencial– a partir de la cual el ser es proyectado por el hombre en el ente, los *BzP* piensan la relación ser-hombre desde el ser mismo, cuyo acontecer es el origen último de la comprensión del ser del *Dasein*, es decir, piensan la proyección del ser como un movimiento de respuesta a una previa yección del ser al hombre. Pensar el *Ereignis*, esto es, pensar el acontecer, estructura interna y articulaciones de esta doble relación de yección del ser para el hombre y de proyección del ser en el ente

así alcanzan su esencia más propia, a saber, el ser alcanza su esencia como acontecer en el todo del ente a través de la comprensión del ser proyectada por el hombre a partir del acaecer o yección del ser, y el hombre alcanza su esencia de *Da-sein*, de lugar y momento a través del cual el ser acontece. Ninguna de las traducciones factibles en español (apropiación, evento, acaecimiento) reúne el conjunto de matices semánticos de la palabra alemana; de allí que pensemos que lo mejor es dejarla sin traducir. En tanto palabra rectora de un pensar, su uso se irá imponiendo paulatinamente, como se ha impuesto el uso del término *Dasein*, cuya traducción para los iniciados en filosofía es, hoy día, prácticamente innecesaria.

por parte del hombre, pero a partir del acontecer (ayección) del ser, es el intento de los *BzP*.

El camino que esta obra transita tuvo su inicio mucho antes de 1936, probablemente en 1930³, sin embargo recién en la fecha de redacción de los *BzP* el pensamiento de Heidegger en torno de la cuestión del *Ereignis* había llegado a un grado de maduración tal que fue posible una primera presentación del conjunto del pensar ontohistórico (*seinsgeschichtliches Denken*). Empero, como el propio Heidegger lo advierte en el epigrama con que se inicia la obra, esta presentación no es definitiva ni completa, sino un primer intento o bosquejo que ha de servir a una futura estructuración de este pensar. El término ontohistórico refiere el hecho de que se trata de un pensar que es determinado por el modo en que históricamente acaece el ser, y no, como ha sido tradicional en la historia de la metafísica, de un pensar que determina en su ejecución el ser del ente al que se refiere. En tanto se trata de un bosquejo, los 281 párrafos de los "*Beiträge*" no hacen posible aún "ensamblar desde sí mismo el libre ensamblaje de la verdad del ser"⁴. Sin embargo, representan un primer paso para dejar al ser exponer-se articuladamente en su verdad. Cuando hablamos de ensamblaje o articulación de la verdad del ser, no habrá de entenderse esta articulación al modo de un sistema externo a la cuestión y aplicado a ella desde fuera de sí misma, al modo de una teoría que permita ordenar y organizar lo que de por sí se ofrece de modo más o menos caótico. No resulta el ensamblaje referido de un principio organizador del todo de relaciones que el hombre im-pone en la

3. Que Heidegger venía pensando la cuestión del *Ereignis* ya desde tiempo atrás de la redacción de los *BzP* se desprende del epigrama con el que introduce la obra:

*Hier wird das in langer Zögerung
Verhaltene andeutend festgehalten
als Richtsheit einer Ausgestaltung*

El editor de las obras completas de Heidegger, F.-W.v. Herrmann, postula el año 1930 como fecha en la que el filósofo habría empezado a meditar la posibilidad de articular su pensar acerca del *Ereignis*. Cfr., VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM, *Wege ins Ereignis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1994, p. 361
4. HEIDEGGER, MARTIN, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Band 68, Hrsg. F.-W.v. Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1989, p. 4. (En adelante *BzP*).

cosa, sino que aquí la articulación y su propia estrictez surge de y es guiada por la "cosa" misma en cuestión, a saber, el *Ereignis*.

Conforme a ello, el pensamiento ontohistórico de los *BzP* es un pensamiento que, antes de determinar el *Ereignis*, se propone generar un temple fundamental en el cual el hombre pueda ser apropiado por el *Ereignis* del ser, y alcanzar así su esencia de *Dasein*, es decir, de "ahí", del cual el ser se apropia para acontecer en el ente. En términos de Heidegger: "[En los *BzP*] no se trata más de actuar 'sobre' algo ni de representar un objeto, sino de llegar a ser apropiado por el *Ereignis*, lo que equivale a un giro de la esencia del hombre del animal racional (*animale rationale*) al *Dasein*".⁵

Ahora bien, este dejarse ser apropiado por el *Ereignis* es experimentado por el pensamiento como un tránsito. En este tránsito el pensamiento transita desde el fin de la metafísica como primer comienzo en la historia de la manifestación del ser, al pensamiento de la verdad del ser, pensamiento ontohistórico o pensamiento del "otro comienzo". En efecto, Heidegger distingue, por un lado, el primer comienzo de la filosofía o metafísica, que equivale a la primera manifestación histórica-fundamental del ser, y, por otro lado, el "otro comienzo", que encuentra en los *BzP* su primer ensamble en el pensamiento. La historia del preguntar propio del primer comienzo es la historia del preguntar por el ente en su ser, esto es, por el ser, pero comprendido a partir del ente como entidad del ente. Cada gran filosofía ha respondido a este preguntar a su modo. Se ha concebido la entidad como idea, como substancia, como condiciones trascendentales de posibilidad, etc.; pero si bien las respuestas varían, todas ellas se mantienen dentro de una misma vía de inquisición: a saber, la pregunta por la entidad del ente, que constituye el horizonte trascendental de sentido dentro del cual el ente puede aparecer como *tal* ente.

El pensar del otro comienzo, por el contrario, se pregunta por el ser, pero ya no como ser del ente, sino que aspira a experimentar el ser mismo tal como este se muestra históricamente en su propio

5. *BzP*, p. 3.

estado de descubierto. Este acontecer esencialmente histórico del ser como ser (y no como ser del ente) a partir de su propio estado de descubierto, es lo que Heidegger denomina "verdad del ser". El ser acontece en su verdad (*Wesung des Seins*) a partir de la mutua copertenencia de la a-yección de la verdad del ser a la existencia extática del hombre y de la pro-yección de esa a-yección por el hombre en el todo del ente. Esta doble relación inescindible de copertenencia es el fundamento de lo que denominamos *Ereignis*. Los *BzP* preparan el tránsito del primer comienzo al otro comienzo en la medida en que en ellos se bosqueja por vez primera el *Ereignis* en su articulación interna. Dicha articulación o ensamblaje reconoce seis ensambles esenciales que mojonan y preparan el camino que han de transitar aquellos "futuros" que pasen de la metafísica al pensar ontohistórico, es decir, al pensar concebido como respuesta a la interpelación del ser, o, por lo pronto, al pensar que crea el silencio y el temple necesario como para que el hombre se deje interpelar por el ser. En cada uno de estos ensambles es pensada únicamente y siempre la misma cuestión, a saber, la cuestión del ser, pero cada uno de ellos piensa la cuestión de acuerdo con las distintas configuraciones que asume la relación del hombre con el ser a partir del acontecer del ser mismo. Dicho de otro modo, en cada uno de los ensambles "se intenta decir sobre lo mismo respectivamente lo mismo, pero en cada caso desde un ámbito de esenciación diferente de aquello que el *Ereignis* nombra"⁶. En el pensamiento ontohistórico de la cuestión del ser, la esencia del ser es pensada como un acaecer o acontecer esencial, porque determina la esencia de la relación del hombre con el ente, y este acontecer es visto a partir de esa doble relación que Heidegger llama *Ereignis*. En cada uno de los seis ensambles del *Ereignis* es pensada la relación del ser al hombre y del hombre al ser en distintos momentos y ámbitos de esenciación de esa relación.

El primero de ellos es la resonancia (*Anklang*). El pensar no metafísico se desencadena a partir de la experiencia del abandono del ser en el ente (*Seinsverlassenheit*). Esta experiencia, a su vez, provoca en el *Dasein* la experiencia de la necesidad del ser que ha

6. *BzP*, p. 81.

sido abandonado. En el abandono resuena el acontecer del ser en el modo del rehusarse a mostrarse, permaneciendo encerrado en el ente como entidad del mismo. El abandono del cuidado del acontecer del ser en el ente resulta de la actitud que Heidegger denomina "maquinación" (*Machenschaft*), por la cual el hombre considera al ente sólo en su entidad y como resultado de la espontaneidad ontológica del sujeto, y olvida que el ser del ente –incluso la entidad– resulta del modo en que el ser acontece (se descubre) en el ente. Ahora bien, la maquinación es posible porque el ser acontece de modo negativo, esto es, se descubre pero no como ser (como tal permanece encubierto), sino como entidad del ente que ha de ser proyectada por un sujeto trascendental. El sujeto que efectivamente proyecta dicha entidad (por excelencia el sujeto moderno) asume ese acontecer o yección negativa del ser y des-en-cubre lo que se des-cubre (como entidad del ente), pero en el modo negativo del permanecer en-cubierto (como ser). Las maquinaciones son ,pues, el modo negativo del hombre de proyectar el ser, que se corresponde a un modo negativo de esenciarse el ser, a saber, el modo de acontecer como no esencia (*Unwesen*). En síntesis, en la experiencia de la necesidad del ser, generada por la experiencia del olvido del ser y de su abandono en beneficio de la entidad objetiva, el ser hace resonar su verdad como lo que se rehusa a mostrarse.

El segundo ensamble se denomina "el pase" (*das Zuspiel*). En el pase el pensamiento proveniente de y despertado por la resonancia del abandono del ser en el ente, torna y se dirige hacia su propia historia ontológica, es decir, hacia el primer comienzo, en el que busca y descubre el origen de la *Seinverlassenheit*. En este pasarse del pensamiento hacia el primer comienzo, el primer comienzo es experimentado por primera vez y en su carácter originario de tal, y, de ese modo, es puesta en juego la posibilidad del otro comienzo. El pensar que se dirige al primer comienzo lo hace desde el saber de un posible desatarse del otro comienzo al cual pasaría y se ligaría el pensamiento. En la medida en que el pensamiento se pasa del primer al otro comienzo, se prepara para "el salto" (*der Sprung*).

El salto salta, proveniente del pase al otro comienzo, en el ser mismo como acontecer. Es decir, el pensar que ha saltado com-

prende que el ser del ente resulta del libre yectarse del ser para ser pro-yectado por el *Dasein* y no de una determinación arbitraria del sujeto. En el salto, el pensamiento por vez primera salta, es decir, se abre a la esenciación (el acontecer esencial) de la verdad del ser como *Ereignis*. En el salto se supera también la perspectiva de *Ser y tiempo*. Allí la proyección del ser por el pensamiento comprensivo acontecía como un trascender desde el ente al mundo, esto es, desde el ente al cómo del ser del ente proyectado por el *Dasein* de acuerdo con el plexo de relaciones en el cual se inserta el ente. Ahora, en cambio, el pensar de la historia del ser, el pensar que salta en el otro comienzo, accede a trascender la trascendencia que acabamos de describir (y a la que bien podríamos denominar trascendencia trascendental, porque el mundo establece las condiciones de posibilidad para que un ente aparezca *como tal* ente), y comienza a preguntar originariamente, esto es, desde el ser mismo y por su verdad, pues es el acontecer de la verdad del ser lo que determina al mundo *como tal* mundo. En el salto, pues, el pensamiento accede "a asir la verdad del ser desde su propia esencia"⁷, y no desde la actividad ontológico-trascendental del sujeto. Por ello en el salto el pensar se abre a la co-pertenencia de la esencia del hombre como yectado fácticamente a ser proyectante (*zugeworfenes Entwerfendessein*) y de la esenciación (acontecer) del ser como a-yección a proyectar (*entwerfender Zuwurf*). Dicho de otro modo, que el ser se a-yecta al hombre para ser pro-yectado por éste en el ente, significa, por un lado, que el ser se a-propia del hombre al que necesita y usa (*brauchen*) para acontecer. Usándolo y apropiándose de él, lo arroja a su esencia de *Da-sein*, de lugar de manifestación del ser. Por otro lado, proyectar la ayección del ser por parte del hombre significa el abrirse (saltar) del hombre hacia su propia esencia, en la medida en que él, como ente que comprende el ser, pertenece al ser mismo. La unidad del usar apropiante y de la pertenencia proyectante, o, dicho de otro modo, la unidad de la a-yección acaeciente del ser y la proyección acaecida del *Dasein*, la caracteriza Heidegger como el contrabalanceo (*Gegenschwung*) en la que se abre la esenciación del ser como *Ereignis*.

7. Cfr. *BzP*, p. 250.

El acontecer del ser, al que se abre el *Dasein* gracias al pensar en tanto pensar que salta, esencia (*west*), es decir, acontece como fundamento esencial, en "la fundación" (*Gründung*), cuarto ensamble de los *BzP*. La fundación refiere el "hecho" de que el ser acontece como fundamento (*Grund*) del ser del ente, de la comprensión del ser del *Dasein* y de la relación del *Dasein* con el ente. Pero el fundamento sólo deviene fundante en tanto alcanzado y asumido por el hombre. El proceso por el cual el hombre asume el fundamento, esto es, asume la verdad del ser como fundamento de su relación con la esencia del ente, es lo que Heidegger llama fundamentación (*Ergründung*). Ésta, a su vez, presenta un doble sentido. Fundamentar significa, por un lado, dejar esencia el fundamento como fundante, y, por otro, construir la relación con el ente (*bauen*) sobre ese fundamento⁸. La unidad del acaecer esencial del fundamento (*Grund*) y la fundamentación (*Ergründung*) es la fundación (*Gründung*). En la fundación la verdad del ser en su acaecimiento apropiante es experimentada como el fundamento histórico que funda toda relación del hombre con el ente, y, paralelamente, el *Da* es experimentado como el *Sein* fundamental propio del *Dasein*.

El quinto ensamble lo denomina Heidegger "los futuros" (*die Zukünftigen*). En él, el pensamiento perteneciente a y apropiado por la verdad del ser proyecta la esencia de la existencia del *Dasein* futuro, que es aquel que construye su relación con el ente a partir del acontecer de la verdad del ser como fundamento. La fundación, en el sentido que arriba indicamos, es el evento que está a cargo de los futuros. Gracias a los futuros y a la fundación que ellos deben llevar a cabo, el ente retorna al ámbito de la verdad del ser, luego de que su ser permaneciese largo tiempo olvidado en el desamparo o abandono. El quinto ensamble se da en una cercanía muy especial al sexto –"el último Dios" (*Der letzte Gott*)–, pues los futuros, en tanto custodian la pertenencia del hombre al ser y asumen la existencia a partir de esa pertenencia, son aquellos que preparan la iluminación (el acontecer no encubierto) del ser, en cuya luz solamente es posible advertir la seña (*Wink*) del paso del último Dios. Con la expresión "el último Dios" piensa Heidegger el

8. Cfr. *BzP*, p. 307.

posible aparecer de un Dios en el *Ereignis*, esto es, el posible aparecer de un Dios cuando el hombre exista conforme a su esencia de ser aquel ahí en el que se ayecta el acontecer del ser para ser proyectado y, así, dirigir la relación de ese ahí con el ente. "El último Dios no es el *Ereignis*, necesita empero de Él como aquello a lo que el ahí fundador [el hombre] pertenece"⁹. Conforme a ello advertimos que Heidegger piensa al último Dios desde la diferencia ontológica como diferente del ente: el Dios no es un ente, ni siquiera el ente supremo, pero también lo piensa como diferente del ser en tanto *Ereignis*. Sin embargo, este Dios diferente del ser sólo puede aparecer en el marco del *Ereignis*, sólo cuando el hombre asume como propio lo que le es más propio, proyectar el acontecer del ser, puede el Dios aparecer ante el hombre. Esta diferencia del Dios respecto del ser la denominó con acierto F.-W.V. Herrmann la "diferencia teológica"¹⁰ entre Dios y la verdad del ser.

Los seis ensambles precedentes, que aquí hemos introducido en su articulación conjunta, constituyen el marco que el lector debe tener constantemente presente para comprender el sentido de las afirmaciones heideggerianas acerca del último Dios. El último Dios aparecerá en el *Ereignis*, pero sólo si previamente ha despuntado la dimensión de lo sagrado. A ese despuntar se refiere Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*.

3. LA ILUMINACIÓN, LO SAGRADO Y LA DIVINIDAD DEL DIOS

ANTE TODO debemos tener en cuenta que Heidegger, a diferencia de la teología tradicional, no pretende construir un nuevo discurso objetivo "sobre Dios". Por el contrario, el pensar heideggeriano procura remitirnos al ámbito (al instante y al sitio) en el que se deja escuchar el llamado del Dios¹¹. Ahora bien, ¿cuál es ese ám-

9. *BzP*, p. 409.

10. VON HERRMANN, FRIEDRICH-WILHELM, *Op. cit.*, p. 366.

11. Cfr. PÖGGELER, OTTO, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg/München, 1992, p. 468.

bito y cuáles las formas que asume el llamado? En la *Carta sobre el humanismo* nos dice Heidegger:

Sólo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo desde la esencia de lo sagrado es pensable la esencia de la divinidad. Sólo en la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho lo que la palabra 'Dios' tiene que nombrar¹².

Como vemos, Heidegger piensa una tríada de condiciones esenciales. La primera condición para acceder a un pensar que piense lo que la palabra Dios tiene que nombrar, esto es, a Dios mismo y no a un discurso sobre Él, o, dicho de otra manera, la primera condición para pensar a Dios desde sí mismo, desde el modo en que Él se manifiesta, y no desde una afirmación objetivante que lo convierte en un ente, es pensar la esencia de la divinidad. Mas la esencia no es algo fijo en la cosa ni algo proyectado a voluntad por el hombre. La esencia acontece. Pensar una esencia requiere, pues, experimentar ese acontecer. El hombre, entonces, debe experimentar el acontecer de la esencia de la divinidad para pensar a Dios mismo. Pero a su vez la esencia de la divinidad es pensable sólo si el hombre mora en las cercanías de la esencia de lo sagrado. Lo sagrado, empero, sólo puede ocurrir, y en tanto tal puede ser experimentado y pensado, si el hombre mora en la verdad del ser, esto es, si existe proyectando la ayección (acontecer histórico) del ser como ser, y no olvidando el acontecer del ser y reduciéndolo a la objetividad del objeto.

Por lo tanto, el triple ensamble constituido por lo sagrado, la divinidad y el dios o los dioses encuentra su lugar esencial, esto es, el ámbito donde puede cada elemento de la tríada acontecer en su esencia y no de modo desfigurado o encubierto, en la verdad del ser. Pero la verdad del ser sólo acontece en el *Ereignis*. El *Ereignis* se descubre, pues, como el ámbito originario en el que pueden aparecer, y por lo tanto ser pensados, lo sagrado, la divinidad y el Dios. Si el pensar pretende abrir al *Dasein* al ámbito en el que acontece (se manifiesta no desfigurado) el Dios, el pensar debe remitir al *Dasein*, al *Ereignis*, como aquel acontecer esencial en el

12. *WM*, pp. 181-182.

que es posible descubrir en la relación con el ente lo sagrado, la divinidad y finalmente al Dios.

El pensar y la filosofía heideggeriana no pueden decirnos ni qué ni cómo sea lo sagrado, menos aún cómo sea la divinidad ni cuál el Dios, porque falta la precondition para que ello sea posible, a saber, que el hombre more en las cercanías del ser, donde acontece lo sagrado, esto es, que el hombre *ek-sista* a partir de una ayección en la que el ser se muestre como ser y no se encubra como tal mostrándose sólo como ser del ente. Mas en estos tiempos vivimos "en la lejanía del ser" (*Seinsferne*). Lo propio de nuestra época, vista la cuestión desde el lado del hombre, es vivir en el olvido (la lejanía) del ser, a lo que se corresponde (desde el lado del ser) el desamparo del ser en el ente. Vistas las cosas del lado del ser, como el hombre mora lejos de él, el ser vira sobre sí mismo, se cierra al hombre y se abandona al olvido de su esencia, es decir, se abandona al hecho de que el hombre haya olvidado que la esencia del ser consiste en acontecer y no en ser determinada por un sujeto trascendental. Sin embargo, hay que tener en cuenta que este virar ("*Sich kehren*") del ser, este girar sobre sí mismo y cerrarse, es también un modo de acontecer del ser, a saber, el propio de la *Gestell* o esencia de la técnica¹³, que considera la objetividad como ser del ente y destina al ente a ser-objeto usado por el sujeto. En el *Ereignis*, por el contrario, el ser del ente no resultaría del sujeto, sino del modo en que el *Dasein* proyecta en el ente el acontecer del ser; igualmente no sería el destino del ente ser usado por el hombre, sino el destino del hombre en tanto *Dasein*, ser usado por el ser para acontecer en el ente.

En nuestra época impera sin embargo el modo negativo –negativo a mostrarse en su verdad como *Ereignis*– de acontecer del ser (la *Gestell*). Entonces lo abierto del ser no se ilumina y el hombre no mora en la iluminación del ser, que es su propia patria (*Heimat*) puesto que él, en tanto ente que comprende el ser, pertenece a la verdad del ser. Así las cosas, el hombre se halla condenado a la expatriación (*Heimatlosigkeit*). Y como el hombre ex-

13. HEIDEGGER, MARTIN, *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962, p. 40.

patriado no mora en la iluminación del ser, se cierra para él la dimensión de lo sagrado, con ella la de la divinidad y con la cerrazón de la experiencia de la divinidad se retira o extrae el Dios. Sólo si el hombre se pre-dis-pone a recuperar su patria esencial y a morar en las cercanías del ser –lo que exige una "larga preparación" a llevar a cabo por los futuros¹⁴– podrán tener lugar las tres decisiones "teológicas" esenciales, tomadas conjuntamente por el ser, que en su libertad abismal funda todo posible acontecer, y por el hombre, como aquel que deja fundar al fundamento la relación con el ente en la que puede acontecer lo sagrado. Estas tres decisiones son las siguientes:

si y cómo el Dios y los Dioses se han de rehusar y la noche se mantendrá, si y cómo el día de lo sagrado alboreará, si y cómo en el despuntar de lo sagrado puede comenzar nuevamente un aparecer del Dios y de los Dioses¹⁵.

Pero mientras el hombre no se apropie de su esencia de *Dasein* no es posible aún decidir ni sobre la existencia o inexistencia de Dios o los dioses, ni sobre su número, ni tanto menos sobre la posibilidad y la modalidad de un futuro aparecer de los dioses. Sería por lo tanto "no sólo apresurado sino también falaz en el procedimiento, si se declarase que la interpretación de la esencia del hombre desde la relación de esta esencia a la verdad del ser es ateísmo [o teísmo]"¹⁶. Nos movemos en un plano más fundamental y previo al del teísmo o ateísmo. Lo propio de nuestra época es el estado de cerrado de la dimensión de lo sagrado. Lo que sin embargo no es sólo responsabilidad del hombre y de su olvido, sino que radica también en el libre retirarse del ser, que se niega a acontecer en su verdad. El hombre debe comenzar la larga preparación, el largo camino, que le permita salir de esta cerrazón, sólo cuando lo haya hecho, cuando exista conforme a su esencia de *Dasein*, permitirá al ser acontecer en su verdad, permitirá la emergencia de lo sagrado, de la divinidad y de un ámbito donde el Dios pueda aparecer. Entonces, dependerá ya no del hombre sino de la libertad abismal del ser y del Dios, el que ambos hagan uso

14. Cfr. *WM*, p. 169.

15. *Ibidem*.

16. *WM*, p. 181.

del ofrecimiento del hombre, y, de ese modo, aparezca o se retire definitivamente el Dios. Los futuros (*Zu-künftigen*) son aquellos que han iniciado el camino del pensar que la preparación exige. Pensar que consiste en, una y otra vez, de uno y otro modo, ir trayendo al lenguaje (hacia el cual él se yecta) el arribo futuro (*An-kunft*) del ser; pues el ser permanece a la espera de que el hombre transite ese camino y convierta al lenguaje en su morada (la del ser)¹⁷. Sólo aquellos que estén en camino podrán experimentar cómo desde su ausencia nos sigue llamando el Dios. Este llamado reviste la forma de una seña en la cual pasa el último Dios. Ese camino es el que transitan los *BzP*.

4. EL PASO DEL ÚLTIMO DIOS

4.1. Lo último y el rehusamiento

EL PASO DEL ÚLTIMO Dios es una expresión compleja en la que se distinguen tres términos y un ámbito en el cual los tres términos se interrelacionan. El ámbito es el primer modo del *Ereignis*: el *Ereignung*, los términos son el carácter "último" del Dios, el Dios mismo y su paso. Ingresaremos al tema a partir de la elucidación de aquello que mienta Heidegger con la expresión "último". Un párrafo nuclear de los *BzP* reza: "Lo último es aquello que no sólo necesita sino que en sí mismo es el largo precursamiento; (...)". Y poco después agrega: "Si nosotros comprendemos tan escasamente la 'muerte', cómo queremos entonces estar en condiciones de salir al encuentro de la rara seña del último Dios"¹⁸. Lo último es el precursar. El precursar –lo sabemos desde *Ser y tiempo*– es proyectar cada posibilidad existencial sobre la base de la muerte. La muerte no es experimentada ni comprendida (proyectada) por el sujeto histórico actual como lo que ella es: la posibilidad extrema, esto es, última, más peculiar, irreferente, irrebable y cierta del *Dasein*. La muerte es la posibilidad que el ser yecta al hombre para señalarle su impotencia frente al ente en su conjunto (con la muerte desaparecen o se hunden el plexo de relaciones mundanas que el hombre ha gestado) y frente a sí mismo, ya que su condi-

17. Cfr. *WM*, p. 193.

18. *BzP*, p. 405.

ción de mortal le es yectada y no es resultado de su actividad trascendental. Así, en la muerte, el hombre que la precursa, es decir que la proyecta como posibilidad, comprende que el sentido último de su existencia y de su relación con el ente, esto es, aquel sentido que constituye su extrema futuridad y en el que se incluyen todas sus otras posibilidades, no es un proyecto suyo, sino una yección que él debe proyectar precursándola. La muerte le muestra al hombre el ocaso del mundo por él construido, es decir, lo aparta de su estar absorbido en el trato cotidiano con los entes intramundanos, trato que él deja de considerar absoluto en la medida en que lo proyecta sobre la base de la muerte. Extrayendo al hombre de su absorción en el ente, el precursar lo abre para lo otro diferente del ente intramundano, lo abre para tener una relación con el ente comprendido ahora no a partir del mundo representado por el sujeto (que la muerte reduce a la nada), sino a partir del acontecer de lo que no proviene del sujeto: el ser. El precursar es entonces aquella experiencia última que abre al hombre a la verdad del ser. Es última, porque es la posibilidad irrebasable del *Dasein*, en el doble sentido de que no hay una posibilidad posterior a ella y de que ninguna de las posibilidades en las que el hombre vive en medio de la cerrazón del ser podrá superar la frontera que la muerte establece. Y el precursar es "largo", porque comienza ya en la más temprana historia del hombre: "tan pronto como nacemos somos lo suficientemente viejos para morir".

Lo dicho acerca del precursar en el plano existencial es transferible analógicamente al plano ontohistórico. Sólo precursando (proyectando en cada acto determinante del sentido de nuestra época) la muerte (el fin) del primer comienzo, esto es, proyectando nuestro actuar histórico sobre la base de la necesidad del ser que resuena en la *Seinvergessenheit*, estará nuestra época abierta al fin del primer comienzo y a la consecuente emergencia de la verdad del ser, donde puede aparecer el Dios. Dicho de otra manera, el precursar se consuma en nuestra actual situación histórica como experiencia del ocaso. El ocaso refiere el hecho de que el hombre ha olvidado, y en este sentido ha hecho caer en el ocaso, el fundamento que le permitió gestar el mundo moderno: *la yección del ser como* entidad del ente; quedándose sólo con la entidad y la proyección de esa yección por el sujeto trascendental. Si se experimenta este ocaso como tal, se lo precursa y se lo convierte en

un tránsito hacia algo otro, entonces será posible un nuevo comienzo, donde el ser no quede desamparado ni en el olvido; un nuevo comienzo sobre cuyo darse y sobre cuyas características concretas aún no se ha decidido. Lo último es, entonces, el precursar; y el Dios es último, porque puede (o no) salirnos al encuentro desde la verdad del ser abierta por esa posibilidad última que es el precursar. Lo último no es, entonces, el fin, sino precisamente el tránsito del fin del primer comienzo al otro comienzo, en el cual el hombre, el ser y el Dios decidirán si puede y cómo lo puede aparecer el Dios. De allí que el adjetivo último aplicado a Dios mantenga abierta la cuestión de si aparecerá o no el Dios, y de si se tratará de un Dios mono-, pan- o politeísta. Y de allí también que sobre el ser del Dios por ahora nada quepa decir, debiéndonos remitir sólo a su paso.

La teología metafísica de la tradición comprendió lo último como la causa última de la entidad del ente, y, en este sentido, como lo primero. Heidegger busca liberar lo divino de la categoría de la entidad –que es una categoría gestada por el sujeto en medio del olvido del ser del ente–. Para ello refiere lo divino, en primer lugar, a algo último que ya no depende del sujeto, sino que se le arroja al *Dasein*: la muerte; y, en segundo lugar y consecuentemente, lo refiere también al modo último en que el *Dasein* proyecta esa ayección: el precursar, como posibilidad última que sobrepasa todas las posibilidades intramundanas. Dios deviene así el último Dios, "que no es el último de una serie, sino aquel que se muestra [hace su rara señal] de cara a una frontera irrebasable, e inserta así la esencia de lo divino en una experiencia última"¹⁹.

Sólo en el marco de esta experiencia, esto es, sólo si el hombre ingresa en lo último (si precursa la "muerte" de su época histórica y su propia muerte personal) se abrirá al acontecer del ser como ser (verdad del ser) en la cual puede o no aparecer lo sagrado, la divinidad y el Dios. Hasta entonces no hay posibilidades de estar ex-puestos a la rara señal del Dios, ni, por lo tanto, de nombrarlo. El filósofo que califica a Dios como el último, no está nombrando una propiedad esencial del Dios, sino mostrando al hombre la

19. PÖGGELER, OTTO, *Op. Cit.*, p. 475.

situación en la cual el discurso sobre Dios es abandonado como tal, se transforma en preparación para recibir la señal del Dios y puede, así, tener sentido filosófico. Esa situación es el precursar, que nos libera del ente cotidiano y nos desplaza hacia el ámbito en el cual se decide un arribo o una huida de los dioses. Tal ámbito es, lo dijimos, la verdad del ser, que acontece en el modo del *Ereignis*, y, básicamente, en su primera forma como *Ereignung*.

De este fenómeno nos ocuparemos en el punto siguiente. Pero antes es menester señalar que para desplazarse al ámbito de la verdad del ser y *ek-sistir* desde ella precursando se requiere del hombre que se instale en un templo. Tal templo es un templo acaecido-acaeciente y resulta del modo en el que el *Dasein* se proyecta (ánimicamente) a partir de la manera en la que el ser se le ayecta. Tal modo de proyección asume la forma del "atenerse" (*Verhaltenheit*), al "rehusamiento" (*Verweigerung*) del ser, que es a su vez la manera en la que en esta época el ser acontece en su verdad. Dice Heidegger:

Esto [lo que nosotros llamamos rehusamiento] no es ni la huida ni el arribo, tampoco tanto huida como arribo, sino algo originario, la plenitud del resguardo del ser en su rehusamiento. Aquí encuentra fundamento el origen del futuro silencio, esto es, del atenerse a la verdad del ser²⁰.

El rehusamiento es, pues, un ámbito más originario que la decisión acerca de la huida o arribo de los dioses. Es el modo en que la verdad del ser, en cuya iluminación puede darse semejante decisión, se dona resonando al hombre. El rehusamiento es la patencia del ser en el modo del encubrirse. Tal patencia nos abre a la esencia originaria de la verdad del ser, a saber, el acontecer, en la medida en que experimentamos el rehusamiento como modo de acontecer del ser. Tal experiencia acaece cuando no desfiguramos al ser desencubriéndolo a nuestro antojo subjetivo, así o asá, sino que nos atenemos a su patencia en el modo del estar encubierto. Cuando ello ocurre, el ser deviene el silencio en el cual se puede oír el paso del Dios, y "el *Da-sein* es acaecido en el ser como la

20. *BzP*, p. 405.

fundación de la custodia de ese silencio"²¹. Son los futuros, quienes regresando al más extremo sido, que per-dura imperando en la historia presente del ser, a saber, regresando al primer comienzo como olvido de la verdad del ser en el ente, avanzan hacia lo futuro: la verdad del ser como rehusamiento. Cuando el hombre precursando se atenga a la verdad del ser, al rehusamiento, y exista desde ella, ingresará al ámbito donde se genera el silencio que puede dejar oír el paso del último Dios. Ese ámbito es el primer modo del *Ereignis* (acaecimiento): el *Ereignung* (apropiación o acaecimiento apropiador).

4.2. La apropiación (*Ereignung*) como ámbito del paso del último Dios

EL HOMBRE PRECURSOR que se atiene al rehusamiento del ser experimenta la verdad del ser como *Ereignis*, en cuyo silencio se puede escuchar el paso del Dios. Ahora bien:

Ereignis es 1: el acaecimiento apropiador (*Ereignung*), que [acaece] en la necesidad desde la cual los Dioses precisan del ser, [y desde ella] éste [el ser] necesita al *Dasein* para la fundación de la verdad que le es propia y así [acaece] el entre; el acaecimiento apropiador del *Dasein* por los Dioses y la apropiación de los dioses de sí mismos deviene *Ereignis*²².

El texto es oscuro. No podemos desplegar aquí el conjunto de relaciones que en él se concentran, pero apuntaremos a señalarlas en sus trazos fundamentales. Para la más clara intelección del texto explicitaremos primero la tétrada de relaciones esenciales que se describen en la primera parte del párrafo (hasta el entre). Mientras que la segunda parte reúne de nuevo el conjunto de relaciones y las deja ver de modo sin-tético.

21. *BzP*, p. 406.

22. *BzP*, p. 470. La traducción representa tan sólo un primer intento y es, necesariamente, más interpretativa que literal a causa de las mismas dificultades sintácticas del texto alemán. El original es oscurísimo y una traducción literal sería ininteligible. El texto alemán es el siguiente: Ereignis ist: 1. die Ereignung, daß in der Notschaft, aus der die Götter des Seyns bedürfen, dieses zur Gründung seiner ihm eigenen Wahrheit das Da-sein er- nötigt und so das Zwischen, die Ereignung des Daseins durch die Götter und die Zueignung der Götter zu ihnen selbst zum Er-ignis wesen läßt.

La primera relación es la necesidad que el ser tiene del *Dasein*, en tanto lugar en el que él se manifiesta y a través del cuál se proyecta en el ente. Esta relación la podemos llamar ayección acaeciente, porque el ser se yecta al *Dasein* para que éste lo haga acaecer en el ente. La segunda relación es la fundación conforme al *Dasein* de la verdad que le es propia al ser. En efecto, la necesidad del *Dasein* por parte del ser acaece para que el *Dasein* funde la verdad del ser. A esta segunda relación la podemos llamar proyección acaecida, porque el *Dasein* proyecta la verdad del ser a partir del modo en que ésta le es yectada por el ser mismo. Hay entonces una correspondencia entre el proyecto acaecido del *Dasein* y la ayección acaeciente del *Sein*. La tercera relación es la relación de necesidad de los dioses, que precisan del ser. Tanto la necesidad del *Dasein* por parte del ser (primera relación) como la fundación conforme al *Dasein* de la verdad del ser a partir del modo en que esta verdad se yecta (segunda relación), acaecen "en la necesidad desde la cual los dioses precisan del ser" (tercera relación). Los dioses, distintos del ser, precisan de él, para poder aparecer de un modo u otro como dioses divinos, es decir, aparecer tal como son en sí mismos, en su esencia, y no desfigurados y rebajados a la categoría de *causa sui*, que es el modo no en que aparecen, sino en que los interpreta la metafísica tradicional y el pensar objetivante, que no parte de la manifestación del Dios, sino de la proyección de la entidad del ente.

Podemos sintetizar la cuestión hasta aquí diciendo que el ser necesita del *Dasein* para la fundación conforme al *Dasein* de su verdad. En tanto necesitado y usado por el ser, el *Dasein* pertenece al ser. Pero a la par se nos revela que la necesidad que el ser tiene del *Dasein* parte de los dioses, que necesitan que el ser acontezca en su verdad para poder aparecer como dioses divinos. La cuarta relación es el "entre". En la medida en que el ser necesita al *Dasein*, esto es, al hombre en cuanto convierte su *ek-sistencia* en el espacio de tiempo en el que se proyecta la ayección del ser, para la fundación de su verdad, y en la medida en que la verdad del ser es necesitada por los dioses para poder aparecer, el ser se revela como el "entre" en el que pueden encontrarse el paso del Dios (que necesita la verdad del ser) y la historia de los hombres (en la que la verdad del ser se funda en el ente). Esto es, en el acontecer de la verdad del ser confluyen y se encuentran dioses y hombres, en

virtud de la pertenencia de los hombres al ser y la necesidad del ser propia de los dioses.

En la segunda parte del texto Heidegger formula nuevamente la tétrada de relaciones en su mutua pertenencia conjunta y a través de una visión sintetizadora. Se nos dice allí, pues, que el *Ereignis* acontece como "apropiación del *Dasein* a través de los Dioses", es decir, en última instancia la necesidad que el ser tiene de apropiarse y usar aquello que le pertenece: el *Dasein*, retrocede a la necesidad que tienen los dioses de que el *Dasein* funde la verdad del ser para poder aparecer. Y si el *Dasein* pertenece y en tal sentido le es propio al ser como aquel espacio de tiempo a través del cual se funda su verdad, pertenece también a y es apropiado por los dioses, en tanto que a través de la verdad del ser los dioses usan al *Dasein* para poder aparecer. En el segundo giro de la segunda parte del texto agrega Heidegger que en el *Ereignis* acontece "la apropiación de los Dioses de sí mismos". Con esta frase Heidegger acentúa el hecho de que sólo los dioses podrán aparecer en su divinidad, como aquello que ellos desde sí mismos propiamente son, en la medida en que aparezcan en la iluminación del ser fundada por el *Dasein*, esto es, en la medida en que desde la necesidad de los dioses el ser se haya apropiado del *Dasein* para que éste funde su verdad, en la cual los dioses aparecen en su divinidad y no como suposiciones metafísicas.

En síntesis, los futuros, esto es, aquellos que precursan su muerte y regresan al fundamento del primer comienzo (el olvido del ser), son los que se atienen a y hacen experiencia del rehusamiento del ser. Haciéndolo, están abiertos (el atenerse es el temple que posibilita la apertura) al acontecer (yección) del ser como ser (verdad del ser) y moran en el ámbito del *Ereignis* como *Ereignung*, esto es, se dejan apropiar por el ser para ser el ahí (el espacio de tiempo *ek-sistencial*) que el ser necesita y al cual yecta su verdad, para que a través del proyecto esa verdad sea asumida y fundada en el *Sein* de ese *Da*. Mas a su vez, y también como aspecto esencial del *Ereignung*, la fundación de la yectada verdad del ser por los futuros que se atienen a su rehusamiento es aquel "entre" que necesitan los dioses para poder aparecer en su divinidad. La forma que asume el aparecer de los dioses es la de un paso, y el paso pasa como una señal. Hemos visto introductoria-

mente y en sus relaciones esenciales intrínsecas el ámbito (*Ereignung*,) en el que el último Dios pasa. Hemos explicitado el carácter de último del Dios. Nos resta ahora analizar su paso en el marco del *Ereignung*,

4.3. El paso y la seña

HEIDEGGER NO CONCIBE a Dios como una substancia infinita, no lo concibe de acuerdo con categorías trascendentales humanas, es más, descarta todo concebir representante de Dios, que, como tal, constituye un discurso "sobre Dios" (sobre un Dios construido y por lo tanto un discurso del hombre consigo mismo) y no una experiencia de Dios mismo. Para acceder a esa experiencia, más que elucubrar sobre la esencia o existencia de Dios, es necesario atenerse a su acontecer, porque sólo experimentando el acontecer de Dios, el hombre experimentará al Dios divino y no a la *causa sui* metafísica. Heidegger denomina al acontecer de Dios *paso* (*Vorbeigang*). Y la forma que asume ese paso, esto es, el modo en que Dios entra en relación con nosotros es el de la seña. En tal sentido afirman los *BzP*: "El último Dios acontece en la seña, (...). El último Dios no es el *Ereignis* mismo, necesita empero de él como aquello a lo que pertenece el ahí fundador"²³. Es decir, el último Dios, que acontece en la forma de una seña, es diferente del *Ereignis*, pero necesita de él como ámbito en el cual pasar, en la medida en que sólo puede pasar si se da lo sagrado, y lo sagrado sólo puede acontecer si en el ente se salvaguarda la verdad del ser, y tal cosa, a su vez, requiere que el *Dasein* proyecte la verdad del ser en el ente. Mas para ello nuevamente es necesario que el *Dasein* se deje apropiarse por aquello a lo que pertenece: el ser mismo, y, en tanto tal, exista en el *Ereignis*.

Ahora bien, ¿cuál es esta seña que acontece en el *Ereignis*? En estos tiempos en los que el ser ha sido olvidado, Dios no puede pasar ni hacer por tanto su seña directamente. Pero en la seña del ser (su rehusamiento) resuena no sólo la verdad del ser, sino la seña del Dios, ya que el ser se yecta desde la necesidad que de él tiene el Dios. Por eso nos dice Heidegger: "En el acontecer de la

23. *BzP*, p. 409.

seña viene el ser mismo a su *madurez*. Madurez es estar dispuesto a devenir un fruto y una donación (*Verschenkung*)²⁴. El ser nos señala su ausencia a través de su rehusamiento a acontecer en el ente como ser y no como entidad del ente. La madurez de ese rehusamiento, por darse dentro de la estructura del *Ereignis*, no depende sólo del ser, sino del hombre, que desde su atenerse a él ha de proyectar ese rehusamiento. Cuando así lo haga, la seña del ser devendrá madura, esto es, se habrá fundado la posibilidad de que el ser acontezca en su verdad, cuyo fruto es el aparecer del Dios. Por lo tanto, es la experiencia de la *necesidad* de llevar a su madurez la resonancia del ser como rehusamiento el modo lejano e indirecto en que también acontece la seña del Dios. Indirecto porque no es propiamente seña de sí mismo, sino que se nos señala que debemos preparar el ámbito en el que él pueda pasar y hacer seña.

Diversas preguntas se agolpan aquí. ¿Qué podemos saber del ser de Dios desde su seña? Nada. El Dios no ha aparecido. Ni siquiera sabemos si se trata de uno o varios. La única y lejana relación que con él tienen –no todos, sino los futuros– es la experiencia de la necesidad del ser. Más allá de esta experiencia no se extiende nuestra relación con el Dios, ni tiene por tanto sentido arriesgar cualquier afirmación acerca de Él. Sólo a partir de la proyección de esta experiencia se decidirá primero si, y luego cómo, acontece la verdad del ser. Y una vez acontecida ésta, se decidirá si, y cómo, acontece en el ente lo sagrado. Y si aconteciera lo sagrado, a partir de la relación del hombre con lo sagrado, se decidirá si y cómo acontecen la divinidad y el Dios, esto es, si aparece el Dios divino. La segunda pregunta que se impone es la siguiente: ¿si la seña del Dios es la necesidad de llevar a la madurez al ser mismo, qué significa esta madurez? La madurez mienta el estar dispuesto a dar un fruto. El fruto es el aparecer del Dios. El Dios sólo puede aparecer si el ser acontece en su verdad. La madurez del ser no puede ser otra, pues, que la fundación de su verdad, en el sentido en que definimos más arriba la palabra fundación. La tercera pregunta es la siguiente: ¿por qué el Dios nos hace seña del modo en que lo hace? Esa pregunta no admite respuesta. No hay

24. *BzP*, p. 410.

un fundamento (*Grund*) por el cual la seña es como es, no hay fundamento que explique por qué el acontecer del Dios asume la forma de esta seña, sino que aquí nos topamos con un abismo (*Abgrung*): la libertad del ser. El ser se rehusa, y entonces el Dios, que necesita del ser para aparecer, sólo puede hacer seña a través del rehusamiento del ser. La cuarta pregunta es ¿quiénes y cómo llevarán al ser a su madurez? Sólo ingresan al ámbito en el que pasa la seña del Dios aquellos futuros que encuentran y construyen el camino de regreso al fundamento del primer comienzo (a la entidad como resultado del acontecer del ser que se mostró como ser del ente pero se retrajo como ser) a partir de la experiencia del desamparo del ser en el ente.

En este camino de regreso se descubre lo olvidado: que el ser del ente resulta del acontecer del ser, y se abre el hombre a otro posible futuro acontecer del ser, y, con ello, a un nuevo comienzo. Por ello nos dice Heidegger que "el último Dios no es el final, sino el otro comienzo de inmedibles posibilidades de nuestra historia"²⁵ En este sentido, también el paso hacia atrás, hacia la esencia fundante de lo sido que determina el presente en el que impera la *Gestell*, es el paso hacia el más extremo futuro, precisamente porque en ese paso se descubre que, sacando al ser de su desamparo y al hombre de su olvido, le dan los futuros la oportunidad de acontecer al ser de un modo diferente; y, así, llevamos al primer comienzo a su fin, que no es el acabarse de la historia, sino

el interminable y-así-sucesivamente (*Und-so-weiter*), al que lo último [el Dios] como lo inicial [porque a partir de su necesidad se yecta el acontecer del ser] desde el comienzo y hace largo tiempo [desde que en los albores de la metafísica se olvidó que el ser acontece como entidad y se redujo la entidad y con ello todo posible ser del ente a la trascendentalidad del sujeto] se ha retirado²⁶.

La seña del último Dios no es entonces todavía un aparecer del Dios, sino el primer paso de su pasar, que sucede al modo de una resonancia desde la lejanía. La extrema lejanía del Dios que suena en el rehusamiento es, sin embargo, su más propia y única cer-

25. *BzP*, p. 411.

26. *BzP*, p. 416.

canía. "La cercanía empero resuena en la resonancia del ser desde la experiencia de la necesidad del desamparo del ser. Esta experiencia, sin embargo, es el inicio del partir hacia la precipitación en el *Da-sein*."²⁷ Es decir, el Dios, que aún no aparece, nos hace seña a través del rehusamiento y desde la lejanía como aquel que se rehúsa a aparecer, porque la iluminación en la que podría aparecer –la verdad del ser– se rehúsa a acontecer. Esa lejanía es la única cercanía que tenemos al Dios. Su cercanía resuena cuando, en medio del olvido del ser, éste resuena como lo olvidado en la experiencia de la necesidad, surgida a partir del desamparo que sufre el ser en el ente, el cual ha quedado reducido en su ser a objeto-técnico. Mas cuando los futuros tienen esta experiencia, a saber, la de que el ser se rehúsa a acontecer en el ente, se percatan del acontecer del ser y de la necesidad que el ser tiene de que ellos asuman ese acontecer y lo saquen de su desamparo en el ente, para dejarlo acaecer como fundamento del sentido del ente. Así, a partir de esta experiencia, los futuros se precipitan en lo que el hombre en esencia es: *Da-sein*, ahí de la iluminación del ser. La cuestión, es, empero, la siguiente: ¿habrá algún hombre capaz de soportar la lejanía del Dios y, a pesar de ella, oír en el rehusamiento del ser la resonancia de la seña divina? ¿Habrá algún hombre cuyo nombrar al ente sea una respuesta al rehusamiento del ser, y, como tal respuesta, la apertura de un sitio y un momento en el ente donde el ser pueda yectarse, y con Él el Dios? ¿Habrá algún poeta? Si los futuros se rinden, si su voz no es escuchada, el Dios desaparecerá, y su señal habrá sido en vano.

5. LAS IMPOSIBILIDADES DEL DIOS

EL DIOS HEIDEGGERIANO aparece al lector como un Dios flanqueado por imposibilidades. Un pasaje, para nosotros central, de los *BzP* reza: "La preparación del aparecer del último Dios es el extremo atrevimiento de la verdad del ser, por fuerza (*Kraft*) de la cual se logra la devolución del ente al hombre"²⁸. Tal preparación es obra de los futuros. De que ellos cumplan esa preparación depende la aparición del último Dios. Cumplir esa preparación sig-

27. *BzP*, p. 412.

28. *BzP*, p. 411.

nifica precursar el fin del primer comienzo, y, haciéndolo, hacer posible "la devolución del ente al hombre"; es decir, hacer posible que el ser del ente deje de ser la mera entidad y, correspondientemente, el ente deje de ser un mero objeto-técnico, para que ese mismo ente pueda aparecer ante el hombre como lo que él es, a saber, aquel asilo de incalculables posibilidades de sentido (entre ellas lo sagrado) surgidas de la palabra poética, que en su decir proyecta y refugia en el ente la ayección de la verdad del ser. Ahora bien, no es el Dios ni tampoco los futuros los que ponen en movimiento esta preparación, sino la verdad del ser, el ser mismo en su acontecer como ser. En efecto, es por fuerza (*Kraft*) del ser que se logra la devolución del ente al hombre, porque el ente sólo puede aparecer como lo que es, si el ser se yecta al *Dasein* para que éste lo proyecte en el todo del ente. Es un "atrevimiento" de la verdad del ser que acontezca la preparación que permite hacer emerger lo sagrado en el ente, condición ineludible para el paso del Dios.

En síntesis, y dejando de lado las instancias intermedias, es un atrevimiento de la verdad del ser que el Dios pueda pasar. Cierto es que la verdad del ser se yecta desde la necesidad del Dios. Pero también es cierto que el Dios no es el que decide esa ayección. El Dios no tiene el poder de hacer emerger la verdad del ser. Prueba de ello es que el ser no se ha manifestado hasta hoy para permitir que en el ente surja lo sagrado y lo divino, a través de lo cual puede pasar el Dios. Al contrario, se ha manifestado en la forma de su no-verdad, como ser del ente, como entidad y no como ser. Es la verdad del ser, desde su libertad abismal, quien se toma el atrevimiento de aparecer o no. De ese atrevimiento depende el futuro aparecer del Dios a los futuros. En consecuencia y del texto precedente se desprende una doble dependencia del Dios: depende de la verdad del ser, puesto que sin su atrevimiento no puede aparecer. Y depende también de los futuros, porque la verdad del ser necesita que los futuros cumplan la larga preparación que le permitirá al ser acontecer en el ente de modo diferente a la entidad, y, así, hacer emerger en el ente lo sagrado, a través de lo cual pueda aparecer el Dios. De esta doble dependencia del Dios, del ser y de los futuros, se desprenden a su vez otras cuatro imposibilidades suyas. La primera imposibilidad es de carácter fenomenológico: el Dios no puede aparecer (volverse fenómeno) e interpelar al

hombre (volverse *logos*) por sí mismo. Depende del cumplimiento de las condiciones de su revelación para hacerlo: depende del acontecer del ser y de la preparación de los futuros. La segunda imposibilidad es de carácter histórico: Dios no puede torcer el destino de la historia, porque este destino es el destino de la destinación del ser, de la cual él depende. El Dios está sometido al signo de los tiempos.

La tercera imposibilidad es de índole temporal: Dios no sólo no puede torcer el carácter de la historia, sino que se haya preso del tiempo en el que la historia acontece, pues sólo puede existir en el instante (*Augenblick*) en el que se cruzan el hombre y el ser. Instante en el cual se funda la historia. La cuarta imposibilidad es ética (entendiendo aquí por ética la relación responsable entre dos entes personales que se expresan): el Dios no puede trabar relación personal con el hombre, y, consecuentemente tampoco, el hombre con el Dios, porque ambos necesitan del "entre", de la verdad del ser, para venir al encuentro el uno del otro. Y como los futuros son los pocos que asumen su pertenencia al "entre", el Dios sólo a ellos puede hacerles seña. Heidegger postula el paso de un Dios divino, esencialmente diferente del Dios muerto de la metafísica. Del Dios de la metafísica nos dice *Identidad y diferencia*:

A este Dios el hombre no puede orarle ni ofrecerle sacrificio, ante la *Causa sui* no puede el hombre, sumido en temor, caer de rodillas, ni puede ante este Dios hacer música y danzar. Conforme a ello, tal vez el pensar libre de Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *Causa sui*, esté más cerca del Dios divino²⁹.

Me pregunto: ¿es posible hacer música y danzar ante un Dios incapaz de revelarse por sí mismo? ¿Es posible que nos suma en el temor un Dios que de nosotros depende y de un ser inefable precisa hasta para poder aparecer? ¿Es posible caer de rodillas ante un Dios preso de su Destino e incapaz de torcer el signo de los tiempos? ¿Es posible arrodillarse y orar a un Dios ausente e imposibilitado de disponer de su futura presencia? ¿Es posible ofrecerle

29. HEIDEGGER, MARTIN, *Identidad y diferencia* (edición bilingüe), traducción de A. Leyte y H. Cortés, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 152.

sacrificio a un Dios que sólo a unos pocos puede hacerles seña? ¿Es posible confiar nuestra salvación a un Dios que nosotros debemos salvar? Tal vez no haya un Dios, ni siquiera el divino, ante el que sea posible cantar, orar, temer o caer de rodillas. Tal vez sea así.

