

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

CORONA, NÉSTOR

La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía

Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 3, 2008, pp. 251-277

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214686004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Néstor Corona**

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad Católica Argentina

## La cuestión de Dios en Heidegger: metafísica, pensamiento del ser, pensamiento según la poesía (1)

### INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Heidegger que aquí se expondrá acerca de la cuestión de Dios –y no solo su pensamiento acerca de Dios– se puede abarcar y sintetizar en el amplio y profundo marco de las siguientes palabras de *Sein und Zeit*:

*“A fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la ‘no verdad’. (...) El sentido ontológico-existencial plenario de la proposición ‘el Dasein está en la verdad’ implica cooriginariamente que ‘el Dasein está en la no verdad’” (2).*

El estar del hombre en la no verdad y en la verdad “al mismo tiempo” no significa para Heidegger que el hombre se hallaría en el error y la verdad a la vez. Más bien ello significa que el ser del hombre se halla, según su propio estar siendo –al menos en lo más corriente de su vida–, en el límite móvil entre lo inmediato y casi superficial de lo que es y de él mismo y de lo más propio, definitivo y originario de lo que es y de él mismo.

En este trabajo se intentará mostrar que esta posición cambiante del hombre y de las cosas, que aparece en *Ser y Tiempo*, y que allí corresponde a la existencia del Dasein que cada uno de nosotros es, que oscila, en el borde de la angustia, precisamente, entre la “caída” que es la “inautenticidad” y la “autenticidad”, es en rigor el amplio acontecer que es el movimiento fundamental que afecta histórico-epocalmente a todo cuanto es, marcando la historia del pensar y de la historia simplemente, y allí el aparecer entonces de Dios en “no verdad” o “en verdad”.

- 
- (1) El origen de este escrito es una conferencia leída en el Congreso organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile sobre el tema “La cuestión de Dios en Heidegger. Un desafío para la teología” (24 y 25 de octubre de 2007). Lo leído en el congreso fue solo una parte de lo que aquí aparece como punto II; y aún eso leído tiene aquí importantes agregados.
  - (2) *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 222 [*Ser y Tiempo*, Madrid, Edit. Trotta, 2003. De esta excelente traducción de J. E. Rivera se ha tomado el texto aquí citado; las demás citas de este trabajo han sido traducidas directamente del texto alemán que en cada caso se menciona].

El paso de la no verdad a la verdad –de la existencia inauténtica a la existencia auténtica–, que en *Ser y Tiempo* debe darse atravesando el “temple de ánimo fundamental de la angustia” (*die Grundbefindlichkeit der Angst*) corresponde al paso de la ontología tradicional a un nuevo modo de pensar; y esto último, precisamente, es el cometido que, como tarea primera de su ontología fundamental, lleva a cabo lo que Heidegger en *Ser y Tiempo* llama una “destrucción de la historia de la ontología” y que también se denominará como *Abbau* (deconstrucción) de la metafísica. Tal deconstrucción es el paso de la no verdad de la metafísica a la verdad del pensamiento.

Hay así, en general, en el pensamiento de Heidegger, una *pars destruens* y una *pars construens*. Se intentará exponer ambas partes, la de la no verdad –no del error– y la de la verdad, en lo que hace el centro mismo de todo pensamiento –y de todo cuanto es, cosas y hombre–: la cuestión de Dios.

La primera parte de esta exposición tratará entonces de la crítica de Heidegger a la metafísica y su Dios; y la segunda se ocupará del acercamiento del pensar de Heidegger a Dios.

## I. LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA Y SU DIOS

### 1. *La crítica a la metafísica*

Para decirlo a modo de título-encabezamiento de lo que seguirá, cabe afirmar, sintéticamente, que la crítica de Heidegger a la metafísica y su Dios es la crítica del pensamiento del ente como objeto que, por vía causal, llega hasta un ente supremo, causa primera, identificado finalmente con Dios.

La deconstrucción de este pensamiento, esto es, el paso de su “no verdad” a la verdad oculta del mismo en el mismo, el salto (*Sprung*) que, como un “paso atrás” (*Schritt zurück*), pone en lo más originario, puede seguirse si se atiende a la raíz profunda de su orden jerárquico, o mejor y más precisamente, al movimiento originario oculto “tras” su movimiento fundamentante, que procede desde los entes objetivos del mundo, advertidos como fundados, hasta su fundamentación en un ente supremo, entendido como causa primera.

En *De la esencia del fundamento* (3), advierte Heidegger que el camino de la fundamentación óntica, propio del despliegue cognoscitivo del Dasein, tiene su raíz oculta en la siempre dada precomprensión del ser –diferente del ente–, que precisamente funda todo habérselas con los entes. Por su fundamentación en el ser siempre precomprendido, todo ente como tal se muestra, como comprendido, necesitado de fundamento, reclama fundamento para legitimarse. Pero allí donde el ser mismo diferente no se muestra como tal a la comprensión, la comprensión de los entes procede a la búsqueda de fundamentos ónticos: causas, razones. Así, todo ente se funda en entes, como lo muestra el proceder científico; pero como lo muestra también el proceder filosófico, que culmina en la demostración, como se adelantó, de un ente supremo.

---

(3) *Vom Wesen des Grundes*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1965 [*De la esencia del fundamento*, Caracas, Monte Ávila, 1968].

Se puede advertir que lo que dice Heidegger solo puede ser dicho si el ser mismo se ha mostrado como sí mismo como diferente y así *fundamento* –fundamento entonces no óntico: verdad ontológica que da lugar a la verdad óntica–. En una síntesis apretadísima: el ente es del ser, y el ser es del ente; donde indisolublemente el ser funda, es fundamento y el ente es lo fundado.

Con lo dicho debe quedar claro también que esta noticia del ser mismo como fundamento –y sus consecuencias– no ha podido ser alcanzada por una prolongación o profundización del proceder metafísico; el proceder metafísico se mueve en la línea de lo óntico, no advierte la diferencia del ser mismo. Aquí se ha dado un “salto” por el que el pensamiento se ha ubicado –o ha sido llevado– “más allá”, o mejor, a un “antes” de la metafísica.

Y algo más. Con las reflexiones expuestas de *De la esencia del fundamento* habrá quedado claro –piensa Heidegger– que el ocultamiento del ser mismo y, con ello, su carácter de “verdadero” fundamento, ha quedado de manifiesto el “lugar del nacimiento” del principio (óntico) de razón –y de causalidad de Leibniz–, y que en él la metafísica manifiesta su propia naturaleza y en él dice lo insuperable que la constituye y la constituye como saber fundamentante, a saber, su proposición-límite indemostrable.

En *La proposición del fundamento* (4) se asiste a la prolongación y profundización de las reflexiones expuestas. En este texto aparece claro el desplazamiento del lugar del pensamiento heideggeriano: ya no es el Dasein ese lugar; el desde donde de toda la reflexión es el ser mismo; ya no se trata del *sentido del ser* buscado desde la analítica del Dasein, sino de la *verdad del ser*, del manifestarse-ocultarse histórico destinalmente del ser, aconteciendo en tránsito hacia los entes y el pensamiento.

Si los entes aparecen reclamando causas, razones ónticas, esto es, si el ser como tal no aparece, ello obedece a que el ser siempre precomprendido se ha dado al pensamiento según el sentido de objetividad: ser es ser objeto –objeto: lo enfrente, en sí, neutro para el hombre sujeto–. En efecto, si todo es objeto, lo en sí, *substantia*, y el hombre es también, en sí, *substantia*, aunque como sujeto, el ser no puede ser sino, como los entes, un objeto, o más precisamente, parte objetiva del ente, universalizable por el sujeto, que ha de llegarse hasta él con su “conocimiento”.

Así, es el ser mismo, según Heidegger, el que, dándose, transitando hacia los entes y el pensamiento según el sentido de objetividad, se oculta, se retira (*Entzug des Seins*), se hace “olvidadizo” para el pensamiento (*Seinsvergessenheit*), permite que solo aparezcan los entes y con ello se oculta a la vez como “verdadero” fundamento, y así permite que aparezcan los entes, en la filosofía y en las ciencias, como “no verdaderos” fundamentos, a partir de la entonces inevitable pregunta: “¿por qué?”.

“...el ser, en cuanto oculta su presencia (*Wesen*) hace venir al aparecer el fundamento en la figura de los *archái*, *aitfai*, de las *rationes*, de las causas, de

(4) *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957 (se citará SVG) [*La proposición del fundamento*, Barcelona, Del Serbal, 1994].

los principios, causas y fundamentos racionales (*Vernunftgründe*). En el retiro, el ser deja tras de sí estas figuras del fundamento, que sin embargo quedan desconocidas en cuanto a su origen. Mientras tanto, esto desconocido no es experimentado como tal; pues es conocido por todos que todo ente tiene un fundamento. No se halla allí nada extraordinario” (5).

El ser es el verdadero fundamento (*Grund*), pero precisamente como lo siempre supuesto y así insuperable, inabarcable para el pensamiento, que no puede ponerse fuera de él para objetivarlo y encontrarle algo anterior que lo funde; es sin-fundamento (*grundlos*) es abismo (*Abgrund*), fondo sin fondo.

Pero lo que se acaba de decir solo ha podido ser dicho porque el ser mismo se ha mostrado; y ello ha sido posible *para el pensamiento reflexivo* –que ha superado la filosofía-metafísica– porque el ente se manifiesta ahora –y precisamente desde su “es”– ya no como objeto (*Gegenstand*). El ente es ahora lo que transita hacia el hombre, desde sí sobreviene al hombre (*gegen-über*), acontece a una con él, manifestándose así ya no como algo neutro a alcanzar, sino como tema de la existencia humana, con rostro propio-y-humano.

Tal el tríptico, que es lo que definitivamente *hay*: el ente sobreviene desde sí al hombre, pero su sobrevenir es su desocultarse a la comprensión desde el anterior sobrevenir del ser desde sí a la comprensión. Ser “es” para el ser –algo que habrá que aclarar– sobrevenir a la comprensión, antecediendo al ente –y reuniendo así a todo ente–, cuyo sobrevenir es el sentido de su “es”. Tal fue, por otra parte, el sentido originario de la *physis* y el *lógos* griegos.

Donde se dieron sujeto y objeto, imperó el ente-sujeto, la razón humana. En efecto, el fundamentar y los fundamentos ónticos –razones y/o causas– de la razón, lo fueron precisamente para la razón. Se trató allí –en las ciencias y en la metafísica– de un *rendir cuentas* ante la razón, de un justificarse ante la razón del sujeto. Y el proceso histórico culminó cuando la razón misma del sujeto –en particular desde Kant y hasta Hegel– pasó a ser fundamento de la objetividad del ente, para ser el sujeto mismo finalmente todo, o ser todo sujeto.

Así entonces, es el ser mismo el que en su historia de su donación de sentidos del “es” del ente (*Seinsgeschichte*) –destino– ha hecho posible su ocultamiento y con ello la aparición de los fundamentos ónticos “no verdaderos” de la metafísica y de las ciencias, y también, en una “nueva época”, su manifestación como fundamento “verdadero”, como abismo.

El ser diferente”–*nada* de ente– es el verdadero fundamento abismal que, de acuerdo con el tríptico señalado, no funda sin el fundamentar del pensamiento. Este fundamentar acontece anulando desde el comienzo toda pregunta ¿por qué?: ente-ser-pensamiento, y este último advirtiendo el todo de tal acontecer, esto es, “*fundamentalmente*”: ente desocultado y *así* fundado para él, el pensamiento, por el ser. Este pensamiento tiene *ya* con el ente y *su* ser todo fundamento. Y así son, ente y pensamiento, “*ohne warum*” (sin ¿por qué?) (6).

(5) SVG, pp. 183-184.

(6) Cfr. SVG, pp. 68ss.

## 2. *La crítica al Dios de la metafísica*

Se señaló anteriormente que el proceder fundamentante de la metafísica alcanza finalmente un ente supremo, primera causa –que Heidegger precisará como causa eficiente y también final–. Tal ente supremo, primera causa eficiente –se considerará en especial la causa eficiente porque es la más atendida por Heidegger– es identificado en la metafísica, según Heidegger, con Dios.

En el marco del ente como objeto –ya se ha adelantado esta temática– el ser aparece como parte también objetiva del ente, y también en razón de tal objetividad aparece, según Heidegger, como fundamento-causa en cada ente; y si aparece como algo general abarcador, ello se debería solo al proceder universalizante de la razón: no “hay” el ser simplemente tal. En tal concepción, dado que todo ente siempre aparece como necesitado de fundamento –ya se vio esta cuestión–, desencadenado el proceso de fundamentación del sujeto, debe aparecer un ente-objeto –recuérdese: solo hay ente– que sea fundamento-causa, por su ser –recuérdese: el ser (esse) es fundamento-causa en cada ente–, del ser de todo ente y de sí mismo como ente (*causa sui*). Tal ente es el ente supremo, el que “más es” (*das Seiendste*), el fundamento-causa primera de todo ente. Este ente es, para la metafísica, Dios.

Distintas cuestiones deben precisarse. Luego de haber visto ya el paso del “verdadero” fundar del ser al “no verdadero” fundar de los entes –y aquí del ente supremo–, habrá que explicar cómo se pasa del fundar en el medio de la comprensión que se da en el tríptico anteriormente señalado, al fundar precisamente como causar y causar según la eficiencia. En segundo lugar, habrá que precisar, con Heidegger, cómo aquel ente supremo-primer causa llega a ser identificado con Dios; o en otros términos de Heidegger, “cómo entra Dios en la metafísica”.

El originario fundar llega a ser el causar eficientemente, el producir, y lo fundado llega a ser lo efectuado (*Erwirktes*) y así puesto en el ser como existencia objetiva.

La *physis* griega designa al ser y al ente como lo que desde sí adviene al hombre en la comprensión. Pero allí, como se vio, el ser lleva la delantera, él es el que, adviniendo, permite el advenir, el desocultarse del ente. En este carácter, el ser –y a la vez como lo que reúne– es lo que los griegos llamaron *lógos*; es entonces *lógos* como *Vorliegenlassen*, permitir estar de cara a, *Boden bilden*, formar suelo, *Gründen*, fundar (el fundamento-abismo ya mencionado). Pero precisamente así se da con el ser un cierto traer el ente a sí mismo, a lo suyo propio como hacerse presente: es, en palabra de Heidegger, un *Hervorbringen* (traer a ponerse enfrente). Y es este *Hervorbringen* lo que derivaría hacia el *Hervorbringen* del ser –devenido objetivo en cada ente y en el ente supremo– como producir como eficiencia causal (*Wirken, Machen*), que pone al ente como existente en sí objetivamente.

Para comprender el paso por el que en la metafísica se identifica su ente supremo primera causa eficiente (y final) con Dios, es necesario referirse al escrito de Heidegger titulado “Lógos” (7). Allí dice Heidegger que el ser, fundamento

(7) “Logos Heraklit, Fragment 50”, en *Vorträge und Aufsätze III*, Pfullingen, Neske, 1967 (se citará VA) [*Conferencias y Artículos*, Barcelona, Del Serbal, 1994].

diferente unificante (*Lógos-Hén*), no quiere ser llamado (el dios) Zeus, pues este se encuentra entre los entes y se halla sometido al destino –el mismo *Hén*– aunque como el que conduce todo según el destino, y así es el supremo, el primero; pero al mismo tiempo quiere ser llamado Zeus, en cuanto él –*Lógos-Hén* (ser)–, teniendo en cuenta el todo ser-ente, y sin atender propiamente a su diferencia, es lo primero allí; así sería como Zeus el primero, el supremo (*das Höchste*); aunque quizás así solo sería una apariencia, esto es, no revelaría su propio rostro como ser.

Precisamente, la metafísica con su ente supremo sería el cumplimiento de la segunda posibilidad de esa oscilación originaria: el ser deriva en Dios-ente supremo y así no revela su propio rostro. Mejor: el ser no revela su propio rostro y deriva en un Dios-ente supremo.

El pensamiento de Heidegger recién expuesto indica que la entrada de Dios en la metafísica no es obra originalmente del pensamiento cristiano, aunque este haya aportado lo suyo, según Heidegger, a la amalgama ente supremo-Dios.

Pues bien, son conocidas las expresiones de Heidegger ante tal Dios.

“Esto es la causa (*Ursache*) como *Causa sui*. Así suena el nombre adecuado para el Dios en la filosofía. A este Dios el hombre no puede ni orarle ni ofrecerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer de rodillas por temor, ni puede ante este Dios tocar instrumentos musicales y danzar” (8).

“Así entonces, donde todo lo que se hace presente se presenta en la luz del contexto de causa-efecto, hasta Dios puede perder para el representar (*Vorstellen*) todo lo sagrado y toda la altura, lo misterioso de su lejanía. Dios puede rebajarse, en la luz de la causalidad, hasta una causa, la causa eficiente. Entonces hasta en la teología misma llega a ser el Dios de los filósofos, esto es, de aquellos que determinan lo desoculto y lo oculto según la causalidad del hacer (*des Machens*), sin meditar allí jamás la procedencia esencial de esta causalidad” (9).

Pero además se lee en Heidegger:

“Quien ha experimentado la teología, tanto la de la fe cristiana como la de la filosofía, en su plenitud de desarrollo, hoy prefiere callar en el ámbito del pensar de Dios. Pues el carácter onto-teológico de la metafísica ha devenido cuestionable para el pensamiento, no sobre la base de algún ateísmo, sino a partir de la experiencia de un pensar al cual en la onto-teo-logía se le ha mostrado la unidad *aún impensada* de la esencia de la metafísica” (10).

“Conforme con ello, el pensar sin Dios (*das gottlose Denken*), el que debe abandonar el Dios de la filosofía, el Dios como *Causa sui*, se halla quizás más cercano al Dios divino. Esto solo quiere decir: es más libre para él, que lo que quisiera ver la onto-teo-logía” (11).

(8) “De onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p.64 (se citará OTLVM) [*Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1990]

(9) “Die Frage nach der Technik”, en *VA,I*, p.26.

(10) OTLVM, p. 45.

(11) OTLVM, p. 65.

A esta altura de las reflexiones con Heidegger, será conveniente hacer un breve balance, atendiendo en particular a lo dicho últimamente:

1. El pensar del ser mismo diferente ha mostrado lo que se debe llamar el carácter no originario de la metafísica y en especial el de su fundamento último óntico como primera causa eficiente, esto es, el carácter de “no verdad” de esta última, identificada en la metafísica con Dios.
2. El ser mismo como abismo es el fundamento “verdadero”, que precisamente se ha retirado y ha sido así olvidado, dando entonces lugar a los fundamentos y al fundamentar ónticos, causalísticos de la metafísica y las ciencias, en el preguntar ¿por qué?, y al principio de razón suficiente.
3. Con la manifestación del ser como fundamento-abismo acontece el pensar “sin ¿por qué?”.
4. Desde el Dios de la experiencia del hombre religioso aquella primera causa-ente supremo no aparece propiamente como Dios.
5. El pensar del ser mismo diferente es un “pensar sin Dios”.
6. El ser mismo diferente, fundamento abismal, no es Dios.
7. El pensar del ser mismo diferente, fundamento abismal, no es ateo.
8. Tal pensar prefiere –en primer lugar– callar en la cuestión de Dios.
9. Tal pensar está más cerca del “Dios verdadero” que lo que lo está la metafísica con su ente supremo-causa primera, *Causa sui*.
10. En todo caso, el Dios *Causa sui* debe ser pensado, congruentemente, como el Dios “no verdadero”.

Con una particular cuestión se podrá ir cerrando esta primera parte de esta exposición.

La cuestión podría formularse así: ¿desde dónde hace su crítica Heidegger al Dios de la metafísica? O también: ¿qué hace decir a Heidegger que el Dios de la metafísica no es el Dios divino, o, como se ha dicho, el “verdadero” Dios?

En primer lugar cabe afirmar, en general, que si la metafísica es, como tal, algo derivado, no originario, mal puede ser “lo último” de ella, esto es, el ente supremo-primer causa óntica, lo último simplemente y así Dios; y agréguese a ello que mal puede ser Dios un dios que, como afirma Heidegger, “rinde cuentas” al hombre.

Pero en verdad, que Dios sea Dios por ser lo último indisponible –y realizador– para el hombre es algo patente para el hombre de la experiencia religiosa –y así *Dios* es un nombre que pertenece a esa experiencia–. De tal modo, parece que se debe afirmar que el apoyo de Heidegger para su crítica al Dios metafísico viene dado desde la experiencia religiosa. Y cabe pensar que aquí se hallan jugando un papel decisivo, al menos en principio, los análisis que Heidegger hiciera de la vida religiosa, y en particular de la del cristiano, en los primeros pasos de su carrera.

Pero la experiencia religiosa aducida en el texto de madurez de “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” –el orar, ofrecer sacrificios, caer de rodillas, tocar instrumentos musicales, danzar– parece referirse a lo genérico propio de toda experiencia religiosa. De allí que la cuestión de la experiencia religiosa como fundamento de la crítica heideggeriana al Dios de la metafísica pueda agudizarse en la pregunta acerca de cuál pueda ser la experiencia propia, determinada que estaría



obrando en el pensamiento de Heidegger. Una pregunta que solo podrá tener respuesta más adelante.

Y aún otra cuestión, que involucra ya a la fe bíblica.

¿Acaso no habla la fe bíblica de Dios como creador? ¿Y no es precisamente así como aparece la primera causa eficiente de la metafísica? ¿No bastaría ello para asimilar entonces esa primera causa con el Dios de la fe bíblica?

Una respuesta a esta pregunta por parte de Heidegger requeriría distinguir muchos matices en distintas etapas de su pensamiento.

En general, se podría decir lo siguiente. Con apoyo en resonancias de una primera etapa de su pensamiento, Heidegger llega a advertir, en *Nietzsche II* (12), que la fe bíblica guarda una reserva de sentido en su concepto de creación, en la medida que tal creación es inseparable de la experiencia de la salvación. La experiencia de la salvación como lo englobante –algo no objetivo y no objetivable– afecta a la idea de creación, y así esta escaparía también al carácter de lo objetivo –del simple hacer (*Machen*)–. Y cabría entonces pensar que la teología filosófica cristiana medieval, afectada por tal fe bíblica, *con sus propios medios*, habría podido también escapar al destino de la objetividad.

Pero esta experiencia de la fe bíblica, y sus consecuencias, luego de su primera “impresión” en el pensamiento de Heidegger, no siguió imprimiendo al mismo posteriormente. Como se verá, la experiencia religiosa que hace su crítica al Dios metafísico tiene otras características.

## II. PENSAMIENTO Y DIOS

### 1. *El ser, posibilitante de la manifestación de Dios*

Heidegger ha dicho que el pensamiento que critica a la metafísica y su Dios, el pensamiento sin Dios, que es el pensamiento del ser diferente, se halla más cerca del Dios divino –y esto significa: es más libre para él– que lo que pueda creer esa metafísica. Negar divinidad al Dios metafísico –el Dios así “no verdadero”– es quedar en libertad para el “verdadero” Dios.

Ahora bien, ¿cómo se da esa cercanía al verdadero Dios en el pensamiento del ser o, también y al mismo tiempo, en el ser del pensamiento –pensamiento *del* ser tiene el sentido de un genitivo objetivo y subjetivo según la *Carta sobre el humanismo*–?

Ciertos fragmentos centrales de la *Carta sobre el Humanismo* (13) son la fuente de lo que se dirá a continuación.

*Ser* es para Heidegger *mundo* y ello significa que es el cómo englobante según el cual se manifiestan los entes. El sentido del “es” –como objetividad o no objetividad–, permite, precisamente, que los entes se manifiesten o bien como objetos neutros frente al hombre –dando lugar así a la metafísica y a las ciencias y a la técnica

(12) *Nietzsche*, Zweiter Band, Pfullingen, Neske, 1961 [*Nietzsche II*, Barcelona, Edic. Destino, 2000].

(13) *Über den Humanismus* (edición bilingüe alemán-francés), París, Aubier-Montaigne, 1964 [*Carta sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Huáscar, 1972].

dominadoras–, o bien como lo que sobreviene al hombre aconteciendo a una con él, de modo de ser íntimo “tema” cualificante de su existencia. Ser es así en este segundo caso, para los entes, ser desde sí hacia el hombre, portando ya “intención” humana cualificante –los entes son así “humanos”–; y ser es, para el hombre, habérselas desde sí, en la comprensión, con tales entes, ex-sistir, ser hacia ellos –“previo” su ex-sistir hacia el ser, en el siempre presente decir (manifiesto o no) “es”–. Ser, entes y hombre constituyen un único acontecer.

Ahora bien, la experiencia religiosa de la que ha hablado Heidegger no es un referirse teórica, objetivante y dominadoramente al objeto neutro “Dios”. Dios es Dios con y para el hombre, como lo que desde su “altura”, sin embargo, cualifica íntimamente, configura la vida humana en promesa de vida plena; Dios es plenamente *en* tal existencia y, concentradamente, en actos tales como “orar, ofrecer sacrificios, caer de rodillas, tocar instrumentos musicales, danzar...”.

Tal Dios “verdadero” solo puede darse, según Heidegger, allí donde lo que aparece, los entes, todo cuanto es, se manifiesta, precisamente, como lo otro que adviene al hombre –como no objeto–; solo allí, en el horizonte de la no objetividad, podría darse el advenimiento de Otro como Dios.

Entonces, solo allí donde el “*es*” dicho por el hombre no tiene el sentido de objetividad puede hacerse presente Dios. Pero el “*es*” como no objetividad se muestra precisamente como el advenir desde sí al hombre; así, lo que es no “*es*” sin el hombre y es aquello hacia lo que constitutivamente el hombre, por su parte, *es*, esto es, *existe*. De este modo, cuando el ser en su *Seinsgeschichte* así se muestra –y solo allí aparece a la reflexión como diferente–, se da allí la “cercanía del ser” y/o “la cercanía del hombre al ser”; allí se da la auténtica habitación del hombre: ser y hombre aconteciendo a la vez en mutua e íntima pertenencia.

Por cierto esto puede ser experimentado y dicho por el pensamiento, pero lo que de ello, de tal manifestación del ser se sigue, a saber, la experiencia no objetivante de los entes, pertenece a la existencia, a la vida, sin que sea necesario el paso del pensamiento explícito.

Es en tal existencia –radicalmente, desde la cercanía del ser– donde puede darse, según Heidegger, la experiencia de Dios. Pero esta experiencia tiene “grados”. Así habla Heidegger de la experiencia de lo Sagrado, de la Divinidad y de Dios. Cabe interpretar, respectivamente: la cualidad atmosférica que envuelve a las cosas y a Dios, en cuento ellas remiten a él; la alteridad de Dios respecto de todo, y el mismo Dios.

Ahora bien, esta explicitación y discernimiento de los “grados” de la experiencia religiosa es tarea llevada a cabo por el pensador. Y es el pensador el que puede decir, desde su tema, el ser, que solo desde una determinada experiencia de la manifestación del ser –su cercanía, su sentido de no objetividad– puede darse la experiencia religiosa de lo Sagrado, de la Divinidad, de Dios.

Pero para poder decir tal cosa, el pensador del ser ha tenido que acercarse al hombre religioso y escuchar su palabra. Y esto ha sucedido con Heidegger en dos pasos.

¿Puede un discurso que pretende radicalidad y abarcamiento total prescindir *a priori* del decir de alguna experiencia –manteniéndose siempre, claro está, en su propio horizonte del ser?–. El discurso del ser, el pensamiento, si, como pretende

desde su origen fenomenológico, ha de atender a la vida toda, ¿no ha de atender al decir de ese fenómeno de la vida que es lo religioso?

En primer lugar, parece posible hacer un análisis de lo que otro, aquí el hombre religioso, *dice*, aun cuando en el propio discurso del ser no hayan aparecido, en la experiencia “personal”, los dichos de ese hombre religioso.

Por otra parte, aun cuando el análisis, desde el ser, de lo Sagrado, la Divinidad y Dios pueda ser en un comienzo un análisis de lo dicho por el hombre religioso, no deja de ser un análisis “interesado”. Ahora bien, ¿ese interés no significa en realidad una atracción, una insinuación de la presencia de la cosa de la que habla lo dicho? O de otra manera: ¿no significa ello que hay ya allí una aurora –al menos– de experiencia religiosa?

Un paso más. Podría suceder que, siguiendo el análisis *interesado* de lo presente en la experiencia religiosa, el pensador del ser deba “convertir” su pensamiento; y precisamente allí donde se halla lo supremo del mismo: podría suceder que su ser apareciera con nuevo rostro y formándose en nuevas palabras. Pero con esto se están adelantando ya pasos posteriores de esta reflexión con Heidegger.

La cercanía del pensar del ser respecto del Dios divino, “verdadero” consiste entonces, según Heidegger, en que es el ser el que permitiría la manifestación de ese Dios, al configurar un “verdadero” mundo, un mundo del acontecer a una, uno para otro, ente y hombre, en íntima familiaridad, donde uno y otro se reflejan mutuamente.

Finalmente, una importante cuestión queda a esta altura pendiente. El ser es el que, en su manifestarse, permite que los entes “sean”, se nos hagan presentes. Ahora bien si, como se dijo, el ser permite la manifestación de lo Sagrado, la Divinidad y Dios, ¿no habrá que concluir que Dios es un ente? Y así, ¿habrá que decir de Dios que “es”? Por otra parte, en la *Carta sobre el Humanismo* –y no solo allí–, Heidegger afirma que el ser mismo no es Dios.

Solo la profundización en el análisis de lo que Heidegger llama la experiencia de la cercanía del ser –también nombrada como experiencia de la cercanía del claro del ser o de la verdad del ser– puede echar luz sobre esta cuestión.

## 2. *Poetizar, habitar poéticamente, Dios*

Se acaba de ver que el pensamiento de Heidegger oye, al menos “interesadamente”, la palabra del hombre religioso. Pues bien, allí ese hombre religioso, con su palabra, es principalmente, en la etapa madura del pensamiento heideggeriano, el poeta Hölderlin. Según esta escucha se verá desplegarse ahora el pensamiento de Heidegger.

Si desde el comienzo, el pensamiento de Heidegger ha sido guiado por la cuestión del ente y su ser, y precisamente del ser como mundo, según se dijo recientemente, ahora se tratará, respectivamente, de la Cosa (*Ding*) y del Cuarteto (*Geviert*), este como nuevo rostro y nombre del ser-mundo –habrá que decir: rostros y nombres (Cosa y Cuarteto) definitivamente “verdaderos” del ente y del ser–.

Aquí los textos decisivos para esta exposición son “Bauen, Wohnen, Denken” (“Construir, habitar, pensar”) “Das Ding” (“La cosa”) y “...dichterisch wohnet der Mensch...” (“...poéticamente habita el hombre...”) (14).

---

(14) En VA, II.

Una cosa es cosa cuando auténticamente *interesa*, e interesa auténticamente cuando en y con ella se pone en vilo nuestra existencia; y nuestra existencia se pone en vilo cuando se hace lúcida sobre el campo y los límites de sus posibilidades constitutivas, cuando la *cosa* transparenta el todo y lo último posible de nuestra existencia, el todo y las ultimidades que enmarcan nuestro despliegue: el mundo. Una cosa es cosa cuando en ella se nos muestra qué nos es posible *finalmente*, y así quiénes somos finalmente, “verdaderamente”.

Así, la cosa como tal hace presente el *mundo*. Y este mundo se compone ahora, según Heidegger, de cuatro *regiones* (*Gegenden*); la *Tierra* (*die Erde*), el *Cielo* (*der Himmel*), los *Divinos* (*die Göttlichen*) y los *Mortales* (*die Sterblichen*). La cosa es entonces cosa cuando reúne a los cuatro del *Cuarteto* (*das Geviert*). Y estos cuatro son aquello que finalmente nos es posible –el horizonte de nuestra existencia– y así aquello desde donde y hacia donde la *Cosa* es cosa, *cosea*.

Ya no se trata del objeto (*Gegenstand*) o del *stock* de energías disponible (*Bestand*) de la ciencia y de la técnica, sino de la *Cosa* entrañable que nos adviene, que prospera a una con nosotros, y así cabe la cual somos y que como *Cosa* se manifiesta en primer lugar en la *palabra poética*.

Es sabido que Heidegger despliega su análisis de la *Cosa* a propósito de un cántaro (15).

No es posible entrar aquí en todo el sutil análisis que provoca esta concepción de Heidegger. Se destacarán solo algunos puntos decisivos.

El mundo, que por cierto no es algo subjetivo, además no “*es*”, como sí *son* los entes; el mundo tiene un modo propio de darse a una con el hombre: el mundo *munde*a (*Welt weltet*) –modo de expresarse muy temprano en Heidegger–. Y este mismo modo de hablar se encuentra en esta etapa del pensamiento de Heidegger; solo que ahora el mundo *munde*a, mostrando su rostro más “verdadero” como *Cuarteto*.

Y la *Cosa cosea* dirá Heidegger. En síntesis, mundo y cosa son diferentes y a la vez se pertenecen mutuamente: el cosear de la *Cosa* es reunir mundo, el *Cuarteto*; la *Cosa cosea* mundo; mundo “*munde*a” en el cosear de la *Cosa*.

*Tierra* y *Cielo* del cuarteto designan los fenómenos de la naturaleza, pero tal como ellos nos acontecen familiarmente, antes de ser objetos científico-técnicos.

Los mortales –recuérdese el “ser para la muerte” de *Ser y Tiempo*– somos los hombres en lo definitivo nuestro, la posibilidad extrema de la muerte. Y esto significa la muerte como “real posibilidad”, esto es, actuante ya como horizonte de sentido en las realizaciones singulares. La muerte como la ausencia de toda figura de realización, ausencia de toda figuración de la existencia.

Los Divinos son, para Heidegger que escucha a Hölderlin, los mensajeros de la Divinidad o simplemente de Dios. Se trata de los fenómenos de la naturaleza –Cielo y Tierra– pero ahora ya no simplemente como tales marcos dados de nuestra existencia, sino en cuanto, precisamente, remiten a Dios. Heidegger muestra la constitución de la textura de los mensajeros: en tales Divinos Dios se envía (*schicket sich*), y es así como ellos son sus mensajeros. Se puede interpretar que los fenómenos de la naturaleza, conmovidos por el Dios que en ellos se envía –¿son tocados por

(15) Cfr., VA, II, pp. 38ss.

Dios?—, se transfiguran y se vuelven señales hacia ese Dios: *pero así Dios mismo no se hace presente*.

Y según Heidegger, las cuatro regiones del Cuarteto —cada una de ellas un todo armónico— constituyen un todo, en cuanto se reflejan, se espejan, se reclaman mutuamente.

Nótese aquí algo de decisiva importancia. La muerte, que en *Ser y Tiempo* parecía un final “sin salida”, aparece ahora acompañada por las señales hacia Dios; ella refleja en sí misma a los mensajeros de Dios.

Y algo más. En *Ser y Tiempo* la muerte era, como se acaba de decir, la posibilidad última del *Dasein*, “la posibilidad de la imposibilidad sin medida de la existencia”; pero también es para Heidegger, en *La proposición del fundamento*, aquello que “como la suprema posibilidad del *Dasein*, tiene la máxima capacidad en cuanto a la claridad del ser y su verdad” (16) —también: la muerte es el cofrecillo de la nada y esta es la custodia del ser— (17). Esto se explica porque la angustia, que es angustia ante el “no ente”, es decir, ante el hundimiento de toda significatividad para la realización de la existencia, es así angustia ante la “nada”; y precisamente la nada es la nada de ente, y así es el velo tras el cual se hace presente el ser-mundo.

El ser-mundo es ahora el Cuarteto. Así entonces, cabe decir que de entre las cuatro regiones del Cuarteto es la muerte, la experiencia de la “presencia” de la posibilidad de la muerte —los Mortales— la puerta privilegiada que abre al mundo-Cuarteto. Pero ahora esa muerte aparece “junto con” los Divinos, los mensajeros de Dios: muerte y finalmente Dios se reclaman mutuamente —las cuatro regiones se espejan mutuamente—; o mejor: muerte y el Dios que se anuncia se dan a la vez.

Cuando *La proposición del fundamento* habla, como se acaba de ver, de la muerte como lo que tiene “la máxima capacidad en cuanto a la claridad del ser y su verdad”, se puede entender: la claridad del ser, su verdad, su rostro más propio, el “rostro familiar” del ser —su momento “no abstracto”, como se dirá enseguida—.

Así, *Ser y Tiempo* queda prolongado —¿y consumado?—.

La Cosa “cosea” y así coseando reúne mundo, el Cuarteto.

Ahora bien, en tal “verdadero” mundo se da el *habitar* (*Wohnen*) propio del hombre —el “verdadero”, “auténtico” ser-en-el-mundo—. Este *habitar* se despliega cabe las cosas como *construir* (*Bauen*), que se diversifica en un *proteger* y *cuidar* (*Hegen und Pflegen*) lo que crece —es el sentido del *colere* latino— y un *erigir* (*Errichten*) construcciones —es el sentido del *aedificare* latino—. Este así habitar es todo él un *respetar* (*Schonen*) las cosas, que así permite precisamente que advenzan como *Cosas* (*Dinge*) —“verdaderos” entes— y que en ellas se haga presente el Cuarteto.

Pero para Heidegger este habitar-construir solo se despliega poéticamente (“...*dichterisch wohnt der Mensch*” ha dicho Hölderlin); y ello significa que este habitar-construir con las manos —en la “verdadera”, “auténtica”, *Zuhandenheit*—, solo es posible si antes el hombre ha construido (*Bauen*) de otra manera, en un construir que es tal precisamente porque permite habitar (*Wohnenlassen*) en la ma-

(16) SVG, pp. 186-187

(17) Cfr. “Das Ding”, p. 51.

nera ya descrita. Tal construir primero es el *poetizar* (*Dichten*). Es en el construir de la palabra del poeta donde originariamente las cosas cosean reuniendo el Cuarteto, haciendo así posible una existencia definitivamente auténtica.

El poeta poetiza y su poetizar es un “tomar la medida”, trazar el plano del mundo –Cuarteto– de las cosas. Esa medida le es dada como una gracia al oír del poeta.

La medida del poetizar, la medida del mundo es para Heidegger, siguiendo a Hölderlin, no Dios sino sus mensajeros, los Divinos. Dios, enviándose en Cielo y Tierra y formando así –por la conmoción de los fenómenos de Cielo y Tierra– a sus mensajeros, los Divinos, permanece desconocido, retirado en su intimidad. Dios se manifiesta ocultándose “tras” aquellos que hacen señas hacia él; *los Divinos no son Dios*, son sus “figuraciones”, “imaginaciones” (*Ein-bildungen*) –vale repetir: Dios mismo no se hace presente–, que en sus figuras señalan hacia el Invisible. Heidegger habla de la “palpitante ausencia de Dios” y “del permanente acercarse del Lejano”.

Y si esto es así, siempre “faltarán nombres para ese Dios”, siempre al final será el silencio... elocuente.

Se puede advertir que los Divinos ahora pensados por Heidegger en pos de Hölderlin ocupan el lugar anterior a Dios que antes podía atribuirse a lo Sagrado –que podía ser pensado como aquella dimensión en la que los entes se exceden misteriosamente a sí mismos en dirección hacia Dios–. Hay razones para interpretar, teniendo en cuenta el “organismo” total del pensamiento de Heidegger, esto es, con Hölderlin y más allá de Hölderlin, que eso Sagrado es ahora precisamente la región de los Divinos del Cuarteto –también habla Heidegger de *lo Divino* (*das Göttliche*)–.

Este es el lugar ahora para una importante reflexión. Al considerar la *Carta sobre el Humanismo*, se había planteado la cuestión de la posibilidad de considerar a Dios como ente, en razón de que su aparición venía “condicionada” por la manifestación del ser. Pues bien, ahora, si el Cuarteto es el nuevo nombre del ser –su rostro familiar y más originario–, y sus Divinos remiten, más allá, al Dios oculto y retirado en su intimidad, corresponde pensar, volviendo a la terminología del pensamiento del ser y el ente, que Dios se halla más allá del ser (Cuarteto) –y en la *Carta* Heidegger había advertido que el ser no es Dios–. Por otra parte, cabe recordar que Heidegger ha dicho, en otro lugar, que la *Carta* solo habla “sugiriendo”.

Una última consideración. Se ha visto que el ser-mundo aparece ahora como Cuarteto. ¿Cómo entender este cambio de lenguaje?

Desde el punto de vista del filósofo y del pensador, la frontera última, el horizonte último, el reunidor y englobante supremo de todo cuanto es y, con ello, de lo cognoscible y pensable por el hombre, incluido él mismo, viene dicho en la palabra *ser*. Ahora bien, la experiencia total pensante del poeta, o simplemente del hombre viviente en plena lucidez, advierte aquel *ser* como un abstracto, precisamente frente a su no menos total, final y abarcadora experiencia; experiencia en la que, en su palabra, aquel horizonte último será, “concretamente” la naturaleza que le es dada, y el no menos dado doble abismo de “abajo” –la muerte– y de “arriba” –el Dios anhelado, oculto “tras” lo que aparece y que así remite hacia él–.

Cabe terminar este paso de estas reflexiones con palabras de Heidegger:

“Lo que permanece extraño al Dios, los aspectos del cielo, esto es, lo familiar al hombre. ¿Y qué es esto? Todo lo que en el cielo y así bajo el cielo y así sobre la tierra brilla y florece, suena y huele, crece y viene, pero también va y decae, pero también grita y calla, pero también palidece y oscurece. En esto familiar para el hombre pero extraño para el Dios se destina (*schicket sich*) el desconocido para permanecer allí cobijado como el desconocido. El poeta empero convoca (*ruft*) a toda claridad de los aspectos del cielo y a todo sonido de sus caminos y aires a la palabra que canta y trae allí lo convocado a lucir (*Leuchten*) y sonar. Pero el poeta no describe, si es poeta, el mero aparecer del cielo y de la tierra. En los aspectos del cielo el poeta convoca a aquello que en el descubrirse precisamente deja aparecer al que se oculta y por cierto *como* el que se oculta. En las manifestaciones familiares el poeta convoca lo extraño como aquello en lo que lo invisible se destina para permanecer lo que él es: desconocido.

El poeta solo poetiza cuando toma la medida, cuando dice de tal manera los aspectos del cielo que él mismo se pliega (*sicht fñgt*) a sus manifestaciones como lo extraño donde el Dios desconocido se ‘destina’” (18).

Con el Cuarteto y la Cosa, hechos presentes en el pensar de Heidegger, *según* el poetizar, de Hölderlin principalmente, se ha dado plenamente la cercanía del ser y del hombre, y con ello su “verdad”, de la que había comenzado a hablar –sugiriendo– la *Carta sobre el Humanismo*; la cercanía del ser que es así la “vuelta” (*Kehre*) después de su retiro (*Entzug*) y olvido (*Seinsvergessenheit*), que mueve, precisamente, al “giro” correspondiente (*Kehre*) del pensamiento. El Cuarteto es, así, como se ha dicho, el rostro cercano-familiar del ser; “ser” es el abstracto del Cuarteto.

Adviértase también que, a propósito de cierto pasaje de la *Carta sobre el Humanismo*, se anotaba que habría, con el pensar del ser y del ente, un pensar al menos *interesado* en Dios y lo religioso, y se decía entonces que ese pensar podría “convertirse” advirtiendo que su ser y su ente vienen dichos ellos mismos, con mayor propiedad, con “mayor verdad” en el lenguaje religioso. Precisamente es esa conversión del pensamiento lo que acaba de presentarse.

“La verdad del ser la hemos pensado en el mundear de mundo como el juego de espejos del Cuarteto de Cielo y Tierra, Mortales y Divinos” (19).

Y corresponde precisar algo importante. El lugar, el desde donde del pensamiento de Heidegger, siguiendo a Hölderlin, continúa siendo el ser y el ente –no Dios propiamente–; y en ese seguimiento, como se acaba de decir, ser y ente se han develado como Cuarteto y Cosa. Pero sí, con ello, este pensar se ha acercado más al Dios “verdadero”.

(18) “...dichterisch wohnet der Mensch...”, p. 74.

(19) *Die Kehre*, (edición bilingüe alemán-español), Córdoba, Alción, s/f., p. 30.



### 3. *Pensar en pos de (según) la poesía*

En la lectura de Hölderlin hecha por Heidegger se han oído algunas palabras extrañas: “Cuarteto”, “Cosa”, “mundear de mundo”, “cosear de la cosa”, “construir”, “habitar”; y se pueden aún citar otras que no se han mencionado, como por ejemplo: “juego de espejos del mundo”, “ronda del Cuarteto”, “anillo” (que formaría el Cuarteto)...

¿Cómo entender este lenguaje? ¿Qué tiene que ver este pensamiento-lenguaje con el pensamiento “técnico” del ser y del ente? ¿Qué “desliz” se ha dado aquí?

Ya se ha dicho como al pasar que la existencia como habitar poéticamente sería para Heidegger el suelo último de autenticidad que debe ser pensado, y allí, más raigalmente, el “construir” que es la palabra poética. El suelo de existencia-experiencia auténtica arduamente conquistado en *Ser y Tiempo* según el análisis de la comprensión como tal, aparece ahora desde sí –en una nueva época, habrá que decir– en el habitar y en el poetizar que lo posibilita. Así, ahora se tratará de pensar desde, según este suelo, hecho no simplemente de comprensión como tal sino ya de ciertas configuraciones textuales de esa comprensión: los poemas de Hölderlin –él es el que abre, precisamente, una nueva época– y aún otros poetas como Rilke, Trakl, Stefan George, Benn, a quienes Heidegger lee *con* Hölderlin. Una hermenéutica ya no del solo comprender, como en *Sein und Zeit*, sino de lo fijado en textos y presente diversamente a la comprensión: en lo substancial, un pensar en pos del poetizar de Hölderlin. Se trata de la escucha del poetizar, que es un sumergirse en él pensando, siguiendo los trazos de sentido que en el poetizar se muestran (20).

Es necesario aclarar que en esta feliz complicación del pensar de Heidegger con el poetizar de Hölderlin se pueden distinguir momentos –que aquí no es posible exponer– en los que este nuevo pensar de Heidegger solo progresivamente va alcanzando su figura propia. También excede los límites de este trabajo el análisis de tal figura final propia.

La palabra poética da así que pensar; y este pensar –pensar y lenguaje nuevos: no ya en categorías de la ontología, aún la deconstruida– no resulta de un proyecto del hombre, que se habría propuesto desentrañar el sentido de esa palabra: este pensar sigue naturalmente al poetizar, este se continúa naturalmente en el pensar; más aún: ambos circulan el uno en el otro en un complejo y necesario acontecer originario en un diálogo (*Zwiesprache*) donde ambos se hallan misteriosa e íntimamente emparentados.

Este pensar nuevo sigue necesariamente al poetizar, aunque su fáctico, existencial despliegue sea una libre posibilidad. Se trata de un pensar no mediado por las técnicas de la lingüística o de la crítica literaria, sino que surge entonces inmediatamente en pos del poetizar, y que, se puede sospechar, viene *dado* originariamente junto con el poetizar.

De aquel diálogo, afirma Heidegger: “se conocen muchas cosas sobre la relación de la filosofía y la poesía (*Poesie*). Pero no sabemos nada del diálogo (*Zwies-*

(20) Cfr. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979, p. 237 [ *De camino al habla*, Barcelona, Del Serbal, 1987].



*prache*) de los poetas (*Dichter*) y los pensadores (*Denker*), que ‘habitan cercanos en las más separadas cumbres’” (21).

Este pensamiento será siempre difícil de definir; ¿pero cabe en este, el lugar más originario, más anterior del pensar –como se verá– hablar “razonablemente” de los “lógicos” límites inmóviles de una definición? Ello no impide que en el ejercicio de este pensamiento se perciba, se palpe su diferencia: así por ejemplo, en especial, si se siguen algunos pasajes determinados de “Das Ding” y *Unterwegs zur Sprache*.

¿Al hacerse cargo del Cuarteto y la Cosa y de todo lo que ello implica, no puede este nuevo pensamiento hacer sus “correcciones” al pensamiento del ser y del ente? Más radicalmente: ¿puede este nuevo pensamiento ser interrogado en términos de ser y ente?

Cuando este nuevo pensamiento es simple y exclusivamente interrogado en términos de “ser” y de “ente”, ¿no se está produciendo una “incomprensión”, un “malentendido”, que pone a este pensamiento en un ámbito que él ya ha dejado atrás, a saber el de la metafísica y el del ser y el ente?

¿No es todo esto el más radical pensar “sin por qué” y el pensar más “verdadero”?

Y también se puede entender ahora con más precisión la precedencia del ser respecto de Dios –vista en la *Carta sobre el Humanismo*–, esto es, su posibilitar la manifestación de Dios: el ser “hace posible” la manifestación de Dios cuando se manifiesta en la cercanía de su verdad como Cuarteto, en particular en los mensajeros que hacen señas hacia Dios, los Divinos... que son las figuraciones en las que Dios “se envía”, manteniéndose en sí mismo como desconocido.

Dios necesita así del ser, pero un ser-Cuarteto que él mismo constituye, se procura, pues él *se envía*, ha dicho Heidegger, en Cielo y Tierra conmocionando sus cosas –se ha interpretado–, de modo de “formar” así a sus propios mensajeros, los Divinos (o lo Divino, o Sagrado).

#### 4. *Hacia el silencio*

Se han visto los “extremos” a los que llega el pensar de Heidegger cuando deja hablar a la poesía, para pensar según ella.

Con todo, el anterior pensar del ser y del ente no ha cesado, mientras tanto, de hacer sus propios progresos, y ello sin dejar de hacer contacto con la poesía y el pensar en pos de ella.

Con lo que se dirá enseguida se verá –también aquí– un cierto nuevo lenguaje, ahora del pensar del ser y del ente; y este nuevo lenguaje –“del extremo” también– y el pensar en pos de la poesía ya visto –el del Cuarteto y la Cosa– se fecundarán mutuamente para hacer ver lo que podría ser el “verdadero” Dios de Heidegger.

Dos expresiones comandarán toda la reflexión. Ellas son “*es gibt*” (“hay”; “ello da” literalmente) y *Ereignis* –que se puede traducir por “acontecimiento apropiador”, aunque en este último caso será preferible no traducir y, con la descripción del sentido del término, alcanzar su comprensión–.

(21) *Was ist Metaphysik?*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1969, p. 51

El *es gibt* heideggeriano es en principio una respuesta a la pregunta acerca de si el *ser es*. Dado que el “*es*” es lo propio del ente, sugiere Heidegger, en la *Carta sobre el Humanismo*, que no se diga del ser que es. Lo adecuado sería decir del ser que “*es gibt*”, que en su sentido corriente significa “hay” (en francés “*il-y-a*”) –aunque Heidegger, siguiendo a Parménides, se pregunta si quizás no habría que decir que solo el ser es y no el ente–. Pero en rigor el “*es gibt*” debe entenderse en el sentido de que el ser se da –o el ser (“*es*” de “*es gibt*”) da ser–, esto es, el ser se da al pensamiento, “transita” hacia él. Según esto, para continuar la reflexión, se debe decir, con precisión, que el ser “consiste” en un darse, en un transitar desde sí al pensamiento –en el desocultamiento del ente para el pensamiento–. (Recuérdese que ya antes de afirmar que el ser es mundo, Heidegger ha afirmado del mundo que “mundeia” –“no es”–).

En cuanto a *Ereignis*, hay distintos pasos en el pensamiento de Heidegger, que aquí solo se pueden señalar brevemente. *Ereignis* comienza designando el “*entre*” de ser y pensamiento como su mutuo pertenecerse; y así es un *abismo* (*Abgrund*) “más allá” ya del ser mismo como fundamento, un abismo que requiere del pensamiento un *salto* (*Sprung*); y de este modo aparece ya lo *Ereignis* destacándose con una cierta mismidad.

*Es gibt* y *Ereignis*, luego de tener cada uno su muy brevemente señalado desarrollo a lo largo del pensamiento de Heidegger, se encuentran, coinciden en *Zeit und Sein* (22). Según este texto, continuando algo ya vislumbrado, el ser “consiste” en un *dar*; el ser acontece como dado al pensamiento. En este dar consisten, en rigor, tiempo y ser –y no es el tiempo para Heidegger, aquí, lo que da ser: el *Es* (ello) que aquí da no es el tiempo–. El ser consiste en un dar, se mantiene en un dar que lo dona al pensamiento. Ser acontece así en lo suyo propio, es *dado*, *apropiado* al pensamiento según sentidos destinales históricos diversos –objetividad, no objetividad, que hacen aparecer al ente diversamente–; y estos sentidos diversos sí acontecen en un dar que los da “con tiempo”, pues es la prevalencia, por ejemplo del tiempo como presente, lo que ha hecho que ser signifique permanencia, substancia –no se continuará aquí con esta temática del tiempo como tal–.

Por todo lo dicho se debe afirmar: “*Es gibt (Zeit und) Sein*”: *Ello da (tiempo y) ser*. Desde aquí se puede entender que es finalmente impropio traducir “*es gibt*” por “hay” o por el “*il-y-a*” francés.

Pero no está todo dicho. El ser es *don* –sus sentidos– que acontece, se “mantiene” en un *donar*, transita constitutivamente hacia el pensamiento como un dar. El ser, en sus sentidos diversos, llega como *don* de un donar y se mantiene –“es”– para el pensamiento en ese donar.

“Pensar propiamente el ser exige dejar de lado el ser como fundamento del ente a favor del dar que juega ocultamente en el desocultar, esto es, a favor de Ello da (*Es gibt*). El ser pertenece al dar como el don (*Gabe*) de este Ello da. El ser como don no es separado (*ab-gestossen*) del dar” (23).

(22) “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1976 (se citará ZS) [*Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 1999].

(23) ZS, p. 6.

“Lo más propio (*das Eigentümliche*) del ser, aquello a lo que él pertenece y en donde permanece contenido (*einbehalten bleibt*), se muestra en el ‘Ello da’ (*‘Es gibt’*) y en su dar como dispensar destinalmente (*schicken*). Lo más propio del ser no es nada con carácter de ser (*ist nichts seinsartiges*). Si pensamos propiamente el ser, la cosa misma nos lleva en cierto modo fuera del ser (*vom Sein weg*), y pensamos el destino (*das Geschick*) que da el ser como don” (24).

Un paso hacia una mayor profundidad

*Ser* es el sentido en cada caso comprendido, que llega al pensamiento como donación, como un dar, *en* un dar.

Así entonces, cabe distinguir el ser-sentido que en cada caso históricamente “es” dado-destinado, y el dar mismo en el que ese ser-sentido consiste.

El ser, esto es, tal sentido comprendido en el decir “es”, “está” allí *dado*, “es” un *dato* primero para el pensamiento (*Da-sein*); acontece como un dato, esto es, como una donación; el ser –tal o cual sentido–: dado, don, consistente *en* un *dar*.

Este hallarse el ser como siempre presente, dado al pensamiento es, como se sabe, la experiencia básica del pensamiento, según Heidegger, y precisamente el venir *dado* del ser es, en lo substancial y en principio, la respuesta de Heidegger a la inevitable pregunta acerca de cuál sea la consistencia de ese ser frente a la consistencia de los entes, de la que y de los que se distingue.

¿Y ese *dar*? No puede identificarse sin más con el ser, que de suyo dice “es”, vale decir, tal o cual sentido dado al *Da*, al hombre como compresor; no se advierte en *ser*, cualquiera sea el sentido que se manifieste en el decir “es”, el *dar*; sí se advierte (en la perspectiva heideggeriana, que ha hecho la experiencia del ser diferente, vale decir de su mismidad) “con” ser –tal o cual sentido– el dar en el que “consiste”.

El ser consiste en un *dar* que se diferencia de él como tal o cual sentido; ese *dar* se muestra precisamente como su consistencia. El ser se manifiesta como un *datum*, don originario *de*, y *en* un *dar*.

El ser consiste en un “da”. ¿Y este “da”? ¿Cómo pensar este “da”? Y más radicalmente: ¿no deja este “da” o “dona” vislumbrar un misterioso incircunscriptible *de donde* proviene?

*Con* ser, como se dijo, se advierte el *dar*; pero no se advierte el que el dar provenga, resulte del ser: aquí parece anunciarse oscuramente algo otro.

Se advierte, *con* ser como sentido, su dar, su acontecer y sostenerse, su consistir en un dar, en una donación; pero no se advierte que ese dar –distinto de su sentido–, provenga de él mismo como sentido; o al menos, se puede sospechar un otro de donde proviene. Con ello se estaría superando el *se da* (el ser *se da*) que Heidegger presentaba en la *Carta sobre el Humanismo*.

El oscuro e indefinible desde donde del dar en el que “consiste” el ser y ese dar mismo vienen dichos en el “*Es gibt Sein*”, “Ello da ser” de Heidegger.

“...intentamos avanzar la mirada (*vorzublicken*) hacia el Ello que da ser y tiempo. Al avanzar así la mirada nos volvemos pre-visores (*vor-sichtig*) en un sentido nuevo. Intentamos traer a la vista (*in die Sicht zu bringen*) el Ello y su dar y escribimos el ‘Ello’ con mayúscula” (25).

El donar, la donación, como tal anterior al don, esto es, a los sentidos destinados del ser, deja ver un cierto anterior a ella misma, que es precisamente el “Ello” que da. Y, por otra parte, corresponde decir que “Ello” (*Es*) no dice lo mismo que “da” (*gibt*).

Así, la presencia del “*Es gibt*” no obedece a una exigencia lingüística propia del idioma alemán, sino a una exigencia de lo por pensar, que progresivamente, en distintos textos de Heidegger, va mostrando su misteriosa articulación.

¿Cómo pensar ese *Ello* –que, según Heidegger, puede llegar a significar hasta lo demoníaco o divino (*das Dämonische*)– que da tiempo-ser? Solo puede ser pensado a partir de lo que se nos muestra, desde el tiempo-ser-dados –que es lo en principio pensado–, como su dar. Entonces se lo ha de pensar en continuidad, que no se extreme hasta anular la diferencia, con la donación, esto es, el dar que de él procede: “*lo-que-da*” no se identifica sin más con “dar”. Ahora bien, ¿cómo da ese *Ello* tiempo-ser?

El *Ello*, *pensado desde su dar*, esto es, pensado en continuidad con él, *pero a la vez diferenciándolo de su dar*, debe ser entendido como lo donante de un donar apropiante para sí –no deja “fuera de él” lo que dona– y así donante de lo *propio* de aquello que dona, de su don, vale decir, tiempo-ser y pensamiento, propios ellos a su vez uno de otro. Esto es nombrado por Heidegger como *das Ereignis*.

“...el *Ello* (*Es*) que da en el ‘Ello da ser’, ‘Ello da tiempo’ (*‘Es gibt Sein’, ‘Es gibt Zeit’*) se muestra como lo *Ereignis*” (26)

*Ereignis* nombra el *Ello* precisamente en cuanto donante, vale decir, en cuanto de él procede el donar, pero a la vez sin identificarlo, sin embargo, sin más, con su donar, esto es, reservándolo respecto de su donar. Así, *Ereignis* dice el que dona y su donar, pero donar con el que el donante, sin embargo, no se identifica: donador no es su nombre propísimos.

También se podría decir: *Ereignis* nombra el acontecimiento del dar –ya él más allá del ser-sentido– como siguiéndose de un Donador que así nombrado, sin embargo, en lo suyo más íntimo no es alcanzado por tal nombre. *Lo que* dona, dicho precisamente, está más allá, como tal, de *su* –sin embargo– donar: ese *el que*, *lo que*, se sustrae a toda nominación (es el *Ello* de la expresión “*Es [Ello] gibt*”); su nombre más propio no es siquiera Donador.

El pensamiento que ha advertido el ser diferente se ha descubierto primero como “propiedad” del ser según sus sentidos, en un tránsito del ser hacia él. Pero finalmente el tránsito del ser hacia el pensamiento se descubre en rigor como el

(25) ZS, p. 5.

(26) ZS, p. 20.

donar de un donador que dona ser y pensamiento apropiándose los –esto significa: no los deja “fuera” de él y les da lo suyo propio de ellos–. Y allí los dona a la vez uno a otro apropiándose uno a otro, y dándoles así definitivamente –si cabe hablar así– lo suyo propio.

El donar se encuentra ya más allá del ser como sentido, esto es, no se identifica con él –según se vio–; y *a fortiori* el donador mismo excede el ser como sentido y aún su mismo donar –según también se vio–: Donador no es su nombre más propio.

“...el retiro (*Entzug*) debe pertenecer a lo peculiar de lo-*Ereignis*.

El dispensar en el destino del ser (*das Schicken im Geschick des Seins*) fue caracterizado como un dar, en donde lo dispensante (*das Schickende*) mismo se mantiene en sí mismo y en tal mantenerse en sí se sustrae al desocultamiento. (...)...se anuncia en lo *Ereignis* lo peculiar a saber que sustrae lo suyo propio al total desocultamiento. Pensado desde el acontecer apropiante (*vom Ereignen her*), esto significa: se desapropia en el sentido dicho (*Es enteignet sich in dem genannten Sinne*). A lo *Ereignis* como tal pertenece el sustraer (*zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis*). Con ello lo *Ereignis* no desaparece, sino que custodia lo suyo propio” (27).

Desde este fondo se pueden advertir varias cosas.

1. Se puede afirmar, según Heidegger, que “el ser (vale aclarar: como sentido) desaparece en lo *Ereignis*” (28), esto es, en el donar, y radicalmente en el Donador: el ser se hunde en lo que lo supera y a la vez lo sostiene.
2. Donar y Donador no son representables, no pueden ser traídos por el pensamiento ante él; no se puede, así, responder a la pregunta “¿qué es lo *Ereignis*?”, pues el pensamiento mismo siempre supone lo *Ereignis* como *lo que-lo-da* y así lo *Ereignis* queda siempre a sus espaldas; y más aún, como lo que lo sostiene, lo hace “ser” –ex-sistir–, no puede ser separado, puesto enfrente del pensamiento, so pena de que este desaparezca.
3. Se nos muestra un cierto nombre de aquel Ello –aunque no su nombre más propio–: lo nombramos *Ereignis*; pero este mismo nombre a la vez se nos retira –según lo dicho en el punto anterior– y así no podemos con él iniciar nada, ningún discurso esclarecedor. El Ello que da tiempo-ser y pensamiento deja entrever algo de sí en cuanto se muestra como donante-apropiador, *Ereignis*; pero ya esto mismo, *Ereignis*, no se deja aclarar ulteriormente, esto es, nada se muestra desde donde pueda ser comprendido y que así se deje decir de él; lo *Ereignis* no deja decir otra cosa de él. Por ello, según Heidegger, cabe decir que a lo *Ereignis* corresponde su desapropiársenos –y también el “despropiar-se”, el no identificarse sin más, como se dijo, del Ello, precisamente, con su donar–: *Enteignis*.
4. ¿Qué queda por decir? Solo cabe afirmar eso donante-apropiador, manteniéndolo entrañado en el pensamiento alcanzado por él –pensamiento excedido por

(27) ZS, p. 23.

(28) ZS, p. 22.

- él– en lo que como tal le es propio –aunque no lo más propio–, a saber, el estar dando-apropiando; y así dice Heidegger: “*das Ereignis ereignet*” (29).
5. Y en particular debe quedar claro que en modo alguno ese Donador y su dar pueden ser pensados respectivamente como “hacedor-productor” y “hacer-producir” (*Machen, Hervorbringen*).
  6. Con todo, Heidegger niega que se esté ante una mística (30).
  7. Solo parece quedar, finalmente, el *silencio*, dado que *Ereignis*, esto es *Donador-que-dona*, de suyo nombra algo propio pero no último de lo que ha aparecido a *la experiencia*. Dicho de otra manera: se puede decir que lo *Ereignis* nombrado entraña tres niveles de profundidad oculta: a) el donar, b) el Donador, c) *lo que* dona (el último nivel, el del Ello, quizás podría decirse así: *lo que, además*, dona –esto es, no se reduce al donar–).
  8. La cuestión del pensamiento ya no es el ser y ni siquiera la-*Seinsgeschichte*. Con lo-*Ereignis* se ha alcanzado un-*singulare tantum* que parece ser lo no histórico donador, con los sentidos del ser y con el pensamiento, de toda historia. ¿Pero se puede aquí aún hablar, a propósito de lo *Ereignis*, de historia o no historia? ¿No ha caducado aquí toda caracterización de todo?
  9. Lo *Ereignis* da pensamiento y ser, pero con el ser da ente: el ser es del ente, el ente es del ser. Recuértese: ser-pensamiento-ente es el todo que diferenciadamente acontece –ahora se puede decir: es dado–.
  10. Lo *Ereignis* no es una nueva acuñación histórica del ser, un nuevo sentido del ser. Lo *Ereignis* es el Donador-y-donación de todo sentido del ser –y más...(el Ello)–.

Así entonces, el pensar del ser y del ente ha llegado hasta lo *Ereignis* y, con ello, finalmente, al silencio. Este pensar, que se ha desarrollado siguiendo el texto de *Zeit und Sein*, no ha dejado, allí mismo, de tocar y ser tocado por el pensamiento en pos de la poesía, que ha llegado hasta Cuarteto y Cosa (31). Pero en *Unterwegs zur Sprache* se asiste al contacto de ambos pensamientos como una clara mutua fecundación, y con ello a una ulterior profundización en lo *Ereignis*.

No es posible entrar aquí en el análisis de este último texto. Pero sí se puede decir que también en él el lugar, el desde donde del pensamiento de Heidegger sigue siendo ser y ente, ya como Cuarteto y Cosa, y finalmente –obviamente junto con la palabra–, lo *Ereignis*, y no propiamente Dios. Lo que importa destacar es que también en este texto la reflexión, que culmina, como se ha dicho, en lo *Ereignis*, termina en el *silencio*.

Heidegger habla, en “El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento” –habrá que decir que en principio balbuceando– de “el corazón sereno del desocultamiento” (*das nicht zitternde Herz der Unverborgenheit*) (32), “el corazón sereno del claro” (“*das ruhige Herz der Lichtung*”), como “el lugar del silencio” (“*das ruhige Herz der Lichtung ist der Ort der Stille*”).

(29) ZS, p. 24.

(30) “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens*, p. 79.

(31) Cfr. ZS, p. 58.

(32) Heidegger toma una expresión de Parménides (Fragm., I, 28).

Finalmente quedará, para Heidegger, que el pensamiento solo puede entregarse serenamente al misterioso, recóndito “de dónde” de lo *Ereignis*, en el silencio. Aquí el texto clave para prolongar lo visto es “Zur Erörterung der Gelassenheit” (“Para una discusión de la Serenidad”) (33).

Una presentación sintética de lo que se sigue de ese texto, entendido, como se dice, como prolongación del tema de lo *Ereignis* y su retirado Ello, podría formularse como sigue.

El entrañarse que acontece a partir del permitir invitante de lo *Ereignis* es un silencioso entregarse a lo irrepresentable, inabarcable, indecible. Y así este mismo entregarse es un *puro esperar*, esto es, un permanentemente abierto y desinteresado estar saliendo al encuentro de lo sereno irrepresentable y sin nombre que nos atrae y silencia. Todo esto es lo que designaría la *Gelassenheit*: un esperar el entrañarse en lo *Ereignis* –finalmente en el Ello inalcanzable–; un entrañarse que es entregarse que es un permanente esperar. Así, siempre hay aquí “movimiento: permanente entregarse en lo nunca aprehensible y siempre adviniente en el silencio: entregarse al misterio.

De lo último de lo *Ereignis* –que se retira (*Enteignis*)– se dan sin embargo distintos “nombres”: “Ello”, “corazón sereno del desocultamiento”, “corazón sereno del claro”, “lugar del silencio”. Ninguno de estos nombres habla del *dar*: se había visto que el Ello se halla más allá de su dar (dar que sin embargo es suyo) y que así *Donador* (otro nombre) no es su nombre propísimo, aunque con tal nombre se pueda atisbar algo de ese *Ello*.

Pero finalmente se trata aquí de lo sereno que nos silencia y *así* nos serena; y así aquellos nombres, propiamente, son ejercicios de preparación para el silencio. Todos ellos son nombres-límite, nombres que no nombran sino que solo invitan: invitan a dejarlos atrás a ellos y a todo querer nombrar. Y el que en ellos invita es el finalmente Inefable.

## 5. *Hacia Dios*

El silencio es aquello en lo que finalmente coinciden el poeta, el pensador del ser y el pensador que “sigue” a la poesía.

El poeta silencia su voz luego de nombrar a los Divinos. Hölderlin dice, por ejemplo, refiriéndose al venir, al acercarse del Lejano: “El Dios se halla cercano y es difícil de aprehender”; y también: “...faltan nombres divinos”; y también: “Pero porque los dioses presentes/ se hallan tan cercanos/ yo debo ser como si ellos fueran lejanos y oscuro entre nubes/ debe ser para mí su nombre”. A propósito del poema “El cantante ciego”, Heidegger hace notar que el que canta –el poeta– no puede contemplar el rostro de Dios mismo y por ello el que canta es ciego. Pero adviértase –por algo que se dirá luego–: con todo, el poeta canta (34).

(33) “Zur Erörterung der Gelassenheit”, en *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1979 [ *Serenidad*, Barcelona, Del Serbal, 1988].

(34) Sobre las expresiones aquí señaladas véase *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1981, pp. 21-24, 27-28, 110, 148, 184-185, 186-192 (se citará EZHD) [*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1986].



Ya se ha visto que el pensador del ser, que culmina en la meditación de lo *Ereignis*, termina también, con “nombres que no nombran”, abandonándose al silencio, atraído por lo finalmente sin nombre del Ello.

También el pensador que sigue a la poesía, tal como es presentado sobre todo en el texto de *Unterwegs zur Sprache*, calla ante lo *Ereignis* que da palabra sobrehumana y palabra humana –texto este en cuyos temas no se ha detenido este trabajo–.

Ahora bien, ¿no callan todos ante lo mismo, esto es, aquello que la palabra poética-religiosa nombra como Dios?

En todos los casos se trata del silencio ante lo que, por distintos caminos, se muestra y oculta más allá del ser. ¿No callan entonces poeta y pensadores ante lo mismo; el poeta nombrándolo y callándolo a la vez como Dios (desconocido) y los pensadores como *Ereignis* –y los demás nombres que, como *Ereignis* y *Ello*, invitan al silencio–?

Ciertamente, no dice Heidegger que lo Último de lo *Ereignis*, el *Ello* (*Es*), tal como se lo alcanza desde el pensar del ser o desde el pensar en pos de la poesía sea Dios.

Aquí justamente es donde corresponde hacer precisiones.

Brevemente se podría decir que los pensadores del ser y lo *Ereignis* y del pensar según la poesía llegan con su silencio solo hasta lo oculto de la intimidad de aquello que el poeta nombra como Dios. Ello no significa que al poeta se le revele tal intimidad oculta –Dios sigue siendo para él sin nombre, desconocido–, pero tal intimidad oculta *se envía* al poeta en las manifestaciones de Cielo y Tierra; y es precisamente eso lo que dice para él el nombre *Dios*: intimidad *lejana*, *oculta*, que *se envía* y hace concretas señas al hombre hacia ella –y así *se acerca*–. *Lo lejano oculto, sin nombre* –lo que solo así alcanza al pensador del ser y al pensador en pos de la poesía–, pero que sin embargo *se manifiesta* concretamente en “lo extraño” para él –Cielo y Tierra = la naturaleza–: eso merece el nombre poético-religioso *Dios*. Y este nombre solo nombra también balbuceando, pues sí dice lo cercano, pero solo como lo extraño-que-señala-hacia-el Lejano-sin nombre. El silencio del poeta es vencido por el nombre *Dios*; este nombre *Dios* queda sin embargo siempre envuelto en la atmósfera del silencio.

El poeta, el hombre religioso *debe* –dolorosamente– hablar: “canta” se decía antes. El pensador debe callar.

“Callar ¿significa esto solo: no decir nada, permanecer mudo? ¿O recién puede verdaderamente callar quien tiene algo que decir? En este caso, callaría máximamente quien pudiera, en su decir y precisamente solo por medio de este, permitir aparecer lo no dicho y por cierto como tal” (35).

El poeta nombra *a la vez* al Lejano desconocido y al que se acerca en las cosas: nombra al Lejano-que-se-acerca (o el acercarse-del-Lejano): *Dios* –y ello informa a y se continúa en el “orar, ofrecer sacrificios, caer de rodillas, tocar instrumentos musicales y danzar”–.



En el amplio marco de todo lo expuesto, es posible ahora comprender el aporte que hacen a los temas ya vistos los *Beiträge zur Philosophie*, que llevan como subtítulo *Vom Ereignis* (36), indicando con ello, según explica Jean Greisch, no que allí el tema sea simplemente lo *Ereignis*, sino que es *desde* lo *Ereignis* que se tratan los varios temas allí expuestos.

En primer lugar, corresponde precisar que en esta obra *Ereignis* es aún solo la mutua pertenencia ser-pensamiento (hombre: *Da-sein*), en la que, propiamente, el pensamiento es alcanzado, apropiado y determinado históricamente por el ser. Pero no se advierte en los *Beiträge* el destacarse de lo *Ereignis* respecto de ser y pensamiento; y menos aún se habla de lo *Ereignis* como lo donante que da, como en *Zeit und Sein*. En tal sentido, la expresión aquí recurrente “ser como *Ereignis*” significa ser en cuanto “*west*” (se despliega) –ser no “es”– transitando hacia pensamiento y determinándolo; tránsito en el que consiste el ser mismo diferente (*Seyn*), aunque no “sea” sin el ente (*Sein*).

Conviene además tener en cuenta que este texto de Heidegger se halla, en el camino de su pensamiento que culmina en el pensar en pos de la poesía, en una etapa en la que se entrecruzan, se mezclan aún, plasmándose solo como “insinuación”, el pensar del ser y del ente y la palabra poética que procede de Hölderlin.

Lo que aquí se diga, en rigor, completará el pensamiento y el lenguaje de los *Beiträge* con lo ya visto anteriormente, y que, en rigor, incluye pasos de Heidegger posteriores a los *Beiträge*. Por ello se puede decir que el “último Dios”, del que, como en seguida se dirá, hablan los *Beiträge*, no es lo último de Heidegger acerca de Dios.

Con la manifestación de esta temática del ser como *Ereignis*, se hallaría el pensamiento en el momento histórico de tránsito (*Übergang*) entre un primer comienzo histórico, que se extiende hasta la época científico técnica, y un nuevo comienzo (*anderer Anfang*) en el que han sido superados el pensamiento metafísico y sus secuelas, y que tiene sus heraldos –que Heidegger llama “los futuros”– (37), que ya hablan diversamente de lo por venir; y esto es el *Dios* que viene (*der kommende Gott*), el “último Dios” (*der letzte Gott*). Estos futuros son, en primer lugar, los más futuros, los poetas –y entre ellos el primero Hölderlin–.

Pero a estos poetas se han anticipado, en cierto modo, sus *precursores*, esto es, los pensadores que han abandonado toda metafísica y su Dios –son los “declinantes” (*die Untergehenden*)– y han sido alcanzados precisamente por lo *Ereignis*, y así preparan el oído para los poetas, que son entonces, como se dijo, los más futuros. Y cabe interpretar que a estos –que harían manifiestos el Cuarteto, la Cosa y los Divinos que anuncian a Dios, “el último Dios”– seguirían los pensadores en pos de la poesía, los que acompañarían así a los poetas.

Así se iría preparando, consecuentemente, el *habitar* de un pueblo futuro –un “verdadero” pueblo–.

(36) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Gesamtausgabe, Band 65, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1989 (se citará *B*) [ *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, traducción de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Biblos, 2006].

(37) *B*, VI.

La muerte es tenida en cuenta en los *Beiträge* (38) y precisamente como lo que posibilita la manifestación de la verdad del ser –que según Heidegger era el sentido de la presencia de la muerte en *Ser y Tiempo*–. Y desde todo lo visto se puede recordar que la verdad del ser, su cercanía, era su manifestación como Cuarteto, donde la muerte –los Mortales– era acompañada por los Divinos, que hacían señas hacia Dios, todo ello en la palabra del poeta.

Heidegger habla del “último Dios” (39), “el totalmente otro frente (*gegen*) a los *sidos*, sobre todo frente al cristiano”; y lo presenta como diferente y necesitado del ser, este precisamente como *Ereignis* –al que no funda ni causa ni condiciona– (*Ereignis* en el sentido recién precisado del texto del que aquí se trata: solo tránsito determinante del pensamiento); y ambos, último Dios y *Ereignis*, aparecen a la vez como necesitados del hombre.

Según Otto Pöggeler este Dios, que “se opone” al Dios cristiano, precisamente lo hace en cuanto se diferencia del Dios que en los cristianos “funciona” –agreguese: metafísicamente– como un elemento de la necesidad humana de seguridad (40); y es último, también según Pöggeler, en cuanto “no es último en una serie, sino aquel que se muestra en un límite insuperable y así eleva la esencia de lo divino a una última experiencia” (41).

Este Dios divino, que ha superado toda metafísica y toda determinación cristiana, supera por ello también toda clasificación: a propósito de él no se puede hablar ya de teísmo o ateísmo, unicidad o multiplicidad o politeísmo. Todo ello son denominaciones metafísicas que han quedado atrás. Por ello también habla Heidegger de “el paso del último Dios” (*der Vorbeigang des letzten Gottes*); y con ello quiere superar la imagen de un Dios fundamento causal fijo de todo cuanto es.

Ahora bien, se puede entender que Dios necesite del ser como *Ereignis* y del hombre, si se tienen en cuenta pasos anteriores de la reflexión de este trabajo.

El Dios “verdadero”, el dios del poeta-religioso no es tal, según se vio, sino en cuanto “es” con, para el hombre mortal, manifestándose, acercándose como lejano en las cosas, en las señales de los Divinos. Así, Dios se despliega como Dios (42) en cuanto, enviándose en los Divinos en el Cuarteto –el ser–, se manifiesta a los mortales. Dios ha de procurarse su “elemento” de manifestación. Dios no “es” Dios sin el Cuarteto y, en él, sin los Divinos y los mortales. Y necesita muy singularmente del hombre en cuya palabra se hace presente el Cuarteto según su “medida”: los Divinos que señalan hacia Dios. O mejor: Dios necesita del Cuarteto y, allí, del hombre en cuya palabra el Cuarteto acontece; y el mismo Cuarteto –el ser– necesita entonces del hombre, no “mundeas” sin él, sin advenir graciosamente –*Ereignis*– a la palabra del hombre poeta. Así, se puede decir, reuniendo todo lo visto, que el sin nombre dona Cuarteto y Cosa y palabra poética (poeta-religioso), y así se hace presente, se

(38) *B*, # 160-163; cfr. pp. 230, 325.

(39) *B*, VII.

(40) Cfr. Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Friburgo-Munich, Verlag Kart Alber, 1992, pp. 477-478.

(41) *Op. cit.*, p. 475

(42) Cfr. *B*, pp. 243-244. “Dios se despliega como Dios” traduce aquí el verbo “*göttern*” que usa Heidegger. Dina Picotti traduce “*göttern*” como “*diosar*”.

despliega como Dios. El señalado verbo “*göttern*” ya indica que Dios, propiamente, no es, vale decir se halla más allá del ser (Cuarteto), como ya se viera.

Esta interpretación, basada en textos posteriores a los *Beiträge*, supera entonces lo dicho en estos últimos, acerca de que “el último Dios” no funda, ni causa, ni condiciona lo *Ereignis*.

Todo Dios necesita de su manifestación para “ser” Dios, para hacerse presente como Dios, para ser lo que los hombres así nombran y veneran en especiales actos: lo para el pensamiento solo Lejano desconocido, no manifiesto concretamente, singularmente en las cosas “no es” Dios. Dios es el nombre humano de lo Lejano, desconocido, el nombre que a la vez calla lo Lejano –invita al silencio– y dice su manifestación. *Dios* es palabra del poeta, del hombre religioso.

El verdadero Dios, el Dios divino de Heidegger es entonces el que, desconocido en su intimidad, es concretamente señalado por los Divinos como sus mensajeros.

Se puede afirmar, finalmente, que la experiencia poético-religiosa del Dios anunciado por los Divinos (o lo Divino; o lo Sagrado) es el lugar desde donde, radicalmente, ejerce Heidegger su crítica al Dios de la metafísica, y al Dios de la teología metafísica cristiana (43).

En congruencia con ello y con todo lo que se ha venido exponiendo, habrá que pensar que todos los demás dioses “no verdaderos” –no: falsos– serían una derivao-cultamiento, un empobrecimiento de ese Dios divino: el Dios-primer causa, pero así también aquello Extremo que se alcanza en el silencio final de los que hemos llamado “nombres que no nombran”, y en el del pensar en pos de la poesía.

¿Y qué pensar del Dios de la experiencia bíblica? ¿Acaso se puede decir que cae él también en la objetividad? ¿Es también él, por ello, un Dios “no verdadero”? ¿Puede enhebrarse, por otra parte, el Dios de la experiencia bíblica en el discurso del ser?

En todo caso, algo parece haber quedado pendiente. Heidegger admitiría, como ya se señalara, un plus de sentido en el Dios de la revelación bíblica –según un pasaje de *Nietzsche II*, sobre todo en cuanto su carácter de creador se halla abarcado por el de salvador–; y se debe anotar que, además, la reflexión sobre la vida y experiencias concretas de la fe cristiana, que fue la que guió los primeros pasos de su pensamiento crítico de la metafísica no fue continuada. Su crítica, finalmente, como se ha dicho, resulta de la experiencia poético religiosa, en particular en la escucha-seguimiento de Hölderlin.

Ahora bien, ¿no cabe pensar que aquella palabra bíblica habría podido ejercer esa misma crítica a la objetividad de *cierta* metafísica y a *su* ser? Piénsese en lo que implica radicalmente el Dios de la Alianza. ¿Y no sucedió así en realidad con el mejor pensamiento metafísico cristiano y en su mejor teología –así ambos conscientes de sus límites frente al “verdadero” Dios, *Yahweh*–?

Todo parece indicar, además, que Heidegger finalmente no advertiría diferencias entre el Dios que se manifiesta en la fe judeocristiana y los dioses de otras

(43) Cabe precisar: la crítica a la metafísica y su objetividad y a su ente supremo puede hacerse desde la nueva experiencia del ser diferente; la afirmación del Dios divino frente a aquel Dios-ente supremo “no verdadero” se hace desde la experiencia poético religiosa.

religiosidades. Así por ejemplo, en “Una carta a un joven estudiante” (44), habla Heidegger, sin hacer diferencias, de “lo divino en los griegos, en lo profético judío, en la predicación de Jesús”.

## RESUMEN

El artículo plantea la cuestión de Dios a partir de la crítica de Heidegger a la metafísica. En primer lugar, se presenta el carácter derivado del proceder lógico fundamentante causalístico, para mostrar luego que, según Heidegger, el fundamento verdadero que se ha ocultado, dando lugar así al fundamentar óntico, es el ser mismo (abismo) que, manifestado como tal, anula el preguntar “¿por qué?”. Desde allí queda criticado el ente supremo, causa primera, que la metafísica onto-teo-lógica ha identificado con Dios.

Dios se presenta en su divinidad, según Heidegger, en primer lugar en la palabra de Hölderlin, donde el ser-Cuarteto, con sus Divinos, señala hacia ese Dios, que así aparece más allá de tal ser-Cuarteto. El pensamiento tiene entonces su tarea propia en el seguimiento de ese poetizar.

Tanto el poeta, como el pensador del ser que llega hasta lo *Ereignis* y el pensador que piensa en seguimiento de la poesía acaban en el silencio.

En tal silencio, precedido por “nombres que no nombran”, se hace presente propiamente el Dios divino, el Dios “verdadero” según Heidegger.

**Palabras clave:** Ser, fundamento, causa, abismo, onto-teo-logía, sagrado, divinidad; Dios, pensamiento, *Ereignis*, pensamiento en pos de la poesía, silencio.

## ABSTRACT

The article sets out the question of God from the starting point of Heidegger's criticism of metaphysics. In the first place, the derivative character of the fundamentally causal, logical procedure is presented in order to then show that, according to Heidegger, the true fundamental that has been hidden, resulting in this way in ontic fundamentation, is Being itself (abyss) that, manifested as such, annuls the questioning “Why?” From there the Supreme Being, First Cause, that onto-theo-logical metaphysics has identified with God, is criticized.

God is presented in His divinity, according to Heidegger, in the first place in the word of Hölderlin, where the Quartet-being, with his Divine beings, points towards that God, which thus appears beyond such a Quartet-being. Thinking then has as its own task the following of that poetic language.

The poet as much as the thinker of the being that climbs to the *Ereignis*, and the thinker that thinks of following poetry, finish in silence.

In such a silence, preceded by “unnamed names”, none other than the divine God is made present, the “true” God according to Heidegger.

**Key words:** Being, Foundation, Cause, Abyss, Onto-Theo-logy, Sacred, Divinity, God, Thought, *Ereignis*, Thought in the pursuit of poetry, Silence.

---

(44) “Ein Brief an einen jungen Studenten”, en *VA*, II.

