

## El “último Dios”\*

*Umberto Regina*

La reciente publicación de los *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*<sup>1</sup>, escritos entre 1936 y 1938, modifica notablemente la situación interpretativa del pensamiento heideggeriano, particularmente en cuanto concierne a la temática teológico-religiosa. En efecto, en este amplio tratado domina la figura del “último Dios” (*der letzte Gott*) como fundamento exclusivo de posible salvación para una humanidad presa del “nihilismo”, envuelta en la “maquinación” y condenada a cerrarse de modo inmanente cada vez más en sí misma. Tal Dios, que no es ser pero sí “necesidad del Ser”, ante todo no debe confundirse con el “entúsimo” de la “metafísica”, y es “el totalmente otro”<sup>2</sup> respecto del Dios cristiano.

### 1. Los *Beiträge* y la *Kehre*

Antes de tomar contacto con la articulación teórica en la cual toma consistencia la referencia al último Dios, es oportuno tener presente que en los *Beiträge* se introduce y es llevada sistemáticamente a cabo la *Kehre*, la “vuelta” que, considerando la función de radical apertura conferida al “ser ahí”, la pone en relación con la iniciativa del ser mismo. Mientras en *Sein und Zeit* la existencia era expuesta al análisis a los fines de poder disponer de una “ontología fundamental”, sobre cuya base

---

\* El presente texto corresponde al capítulo VIII del libro *Servire l'essere con Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 1995, pp. 407-448.

afrontar posteriormente la cuestión del “ser en general”, en cambio en los *Beiträge* el ser ahí es indagado sólo en cuanto testimonio de la “historia del ser”. Y por “ser” se entiende una problematicidad que excede los confines en los cuales de hecho se detiene el ser ahí. La visión heideggeriana del ser como *exceso que funda la problematicidad* es, tal como queda explicitada en estos precisos términos, fruto de la interpretación que propongo; pero la referencia ya sea al exceso o a la problematicidad, aparece inevitable si (como hermenéuticamente se demuestra) el pensamiento de la *Kehre* del ser excluye tanto *el inmanentismo subjetivo* cuanto *el dualismo naturalista*: el “dirigirse” del ser hacia el “ser ahí” implica en efecto que el ser sea irreducible al ser ahí, pero que al mismo tiempo lo implique en un movimiento de trascendencia que hace de él el “claro” (*Lichtung*), el lugar en el cual el exceso mismo puede manifestarse como tal; en el claro y como claro, el ser se “sustrae” estratégicamente a todo intento de captura totalizante, y esto mediante su consentimiento a un olvido de sí (*Seinsvergessenheit*) que constituye toda una época, pero que al mismo tiempo predispone la tarea de restauración de la verdad para una época sucesiva. El exceso del ser, también cuando el ser ahí no lo reconoce (y el reconocimiento consiste en aquel constante “preguntar” que más tarde Heidegger llamará la “piedad del pensar”<sup>3</sup>), queda por lo tanto escatológicamente comprometido, y por esto no es nunca dualístico.

Una búsqueda dirigida al sentido del “ser en general” apareció a Heidegger limitada en relación a tal complejidad; por esto, a partir de los *Beiträge*, él, queriendo referirse al ser como implicante exceso no dualístico, habla de la “historia del Ser” (*Seynsgeschichte*). Para señalar esta nueva perspectiva Heidegger distingue el *Seyn*, el ser conforme a la *Seynsgeschichte*, del *Sein*, el ser como pensado en el ámbito del “primer inicio” (*der erste Anfang*) (Occidente), dominado por la “metafísica”<sup>4</sup>; la cual se pone a la búsqueda del sentido del ser prescindiendo sistemática e insistentemente de la implicancia problemática en que ésta llama al *Dasein*. Como indica el subtítulo “*Vom Ereignis*” -que según Heidegger es el verdadero título de la obra<sup>5</sup> -el ser es entendido en los *Beiträge* como el “acontecimiento” de una estrategia salvadora en favor de la

verdad; el hombre y el último Dios son los protagonistas de este diseño: el hombre es llamado -superando la neutralidad existencial entre “autenticidad”. e “inautenticidad” que en *Sein und Zeit* todavía le consentía- a ponerse decisivamente de parte de la verdad, mientras que el último Dios constituye el fundamento y el incentivo de un “inicio” que es esencialmente “otro” (*der andere Anfang*) respecto a la vicisitud occidental, hecha de “nihilismo” y de reducción del hombre a “animalidad”. La *Kehre*, desde este punto de vista, no sólo es la elección de una diversa vía de acceso a la problemática ontológica, sino que también es un preciso compromiso para orientarla en el sentido de la salvación, tanto de la verdad como de la dignidad del hombre. Es el ser mismo que se “dirige” hacia el ser ahí, no importa si en la modalidad del sustraerse, a fin de implicarlo en el camino de la verdad, más allá de los límites que él tiende arbitrariamente a poner a su capacidad (y a su tarea) de apertura. La salvación de la verdad y de la dignidad del hombre exige que allí no se detenga al descubrimiento de que el ser ahí es constitutivamente “comprensión del ser” (*Seinverständnis*) (nivel alcanzado en *Sein und Zeit*), sino que se profundice la búsqueda hasta tomar la implicancia escatológica del ser ahí de parte del ser. La función atribuida al último Dios debe ponerse en relación con tal alcance salvador de la *Kehre*.

## 2. La *Kehre* y lo sacro

La *Brief über den “Humanismus”*, de 1947, dió expresión tanto a la *Kehre*, ya completamente elaborada diez años antes, como también a la nueva posición asignada al hombre, ya no sólo simplemente *Dasein* sino “pastor del ser” (también en los *Beiträge* el hombre, a partir de su ser *Dasein*, es definido “guardián” (*Wächter*), “tutor” (*Wahrer*) del ser<sup>6</sup>). En la *Brief* vuelve insistentemente también el discurso sobre Dios, pero no se menciona (y esto vale también para todas las sucesivas publicaciones del filósofo) “el último Dios”. En cambio, es puesto aquí en evidencia el tema de lo “sacro” (*das Heilige*), que resulta ausente en los *Beiträge*; extrañamente, si se considera que eso es extraído de Hölderlin, sobre el

cual Heidegger meditó con intensidad precisamente en los años de los *Beiträge*, y al cual le atribuye aquí un rol histórico incomparable<sup>7</sup>. Por tanto me parece ahora oportuno detenerme brevemente sobre el nexo entre la *Kehre* y lo sacro, así como esto es delineado en la *Brief*, a fin de poder estimar la relación de la misma *Kehre* respectivamente con la “posibilidad de Dios” (siempre en la *Brief*) y con el último Dios de los *Beiträge*. La relación entre los dos escritos tiene además la función de hacer ver, a nivel puramente ejemplificativo, el rol decisivo que los *Beiträge* pueden de ahora en más revestir para interpretar especulativamente lugares fundamentales de otros escritos heideggerianos, destinados de otro modo a quedar envueltos en un impenetrable halo mítico-místico.

La apertura a lo divino -se afirma en la *Brief*- es posible sólo a partir de lo sacro, pero este “alborear” sólo si antes “el ser mismo es despejado”; el hombre recupera su “patria”, o sea su constitutiva “cercanía” al ser, sólo si, en cuanto “claro” del ser, hace experiencia de este “despejarse”. El despejarse del ser es iniciativa del ser mismo, no del hombre; para esto es requerida una “larga preparación” a los fines de la experiencia de la “verdad” que se manifiesta con el despejarse del ser, y tal preparación debe ser larga porque todavía más largo es el diseño estratégico, el *Geschick* constituido por la iniciativa del ser. El discurso sobre lo sacro y sobre Dios se integra en este contexto caracterizado por la cercanía en la que el ser, con su iniciativa (la *Kehre*), se coloca en relación al hombre.

*“En esta cercanía se efectúa -si se efectúa- la decisión acerca de si y cómo el Dios y los Dioses se niegan y continúa la noche, sí y cómo amanece el día de lo sacro, sí y cómo en el surgir de lo sacro puede comenzar nuevamente un aparecer del Dios y de los Dioses. Lo sacro, empero, que en forma primera es sólo el espacio esencial de la divinidad, que a su vez sólo concede la dimensión para los Dioses y el Dios, sólo logra aparecer si antes, en una larga preparación, el ser mismo se ha despejado (gelichtet) y ha sido experimentado en su verdad. Sólo así, a partir del ser, comienza la superación de la ausencia de patria*

(Heimatlosigkeit) en la cual no tan sólo los hombres se han extraviado, sino también la esencia del hombre”<sup>8</sup>.

En este lugar central de la *Brief* el nexo entre lo sacro y el Dios (y los Dioses; pero de este plural se hablará más adelante) se presenta inicialmente como contradictorio: por una parte se afirma que si el Dios “se niega” no sobreviene el día de lo sacro, y por consiguiente que Dios es la condición de lo sacro; por otra parte se afirma que lo sacro es la condición, en cuanto espacio de la “divinidad”, para el aparecer del Dios. Pero si se considera que el todo es pensado en el ámbito de la *Kehre*, es decir, como se deduce inequívocamente de los *Beiträge*, en un contexto salvador -y en esta aclaración fundamental ya se puede comprender el insustituible relieve hermenéutico de esta obra- entonces el mismo “negarse” (*versagen*) de Dios no constituye un impedimento para el surgir del día de lo sacro; también la “noche” obedece a la economía salvadora basada en la “decisión” que instituye la cercanía del ser al hombre. Lo sacro es sacro, es decir dimensión salvadora, aún antes de su “alborear”, y ello porque la decisión respecto del día o la noche de lo sacro es tomada en la cercanía del ser. El negarse o el aparecer de Dios no son condiciones para lo sacro. No subsiste pues la contradicción indicada, aún si queda todavía por aclarar en qué sentido lo sacro es condición para el aparecer de Dios. Por el momento, considerando, sobre la base de los *Beiträge*, que la *Kehre* es la iniciativa que hace del ser una “historia del Ser”, un “acontecimiento” de salvación que no deja nada fuera de su alcance, se debe decir que el negarse de Dios y su aparecer “de nuevo” deben ponerse en relación a “épocas” diversas de la misma historia, que de todos modos permanece orientada hacia la “superación” de la “ausencia de patria” del hombre.

Esto no implica la indiferencia entre la noche o el alborear de lo sacro, entre el negarse o el aparecer de Dios. El día de lo sacro debe poner en fuga las sombras de la noche si se pretende que la necesidad de salvación no sea un puro movimiento evasivo, sino que emana en cambio desde una radical exploración de la situación de peligro de la presente época. En

efecto, lo sacro se manifiesta antes que nada como revelación de la arbitrariedad con que el hombre tiende a cerrarse en sí mismo; también queda así al descubierto que él quiere imponer a ultranza tal arbitrio porque, en efecto, no logra nunca aludir la iniciativa salvadora. En los mismos años de los *Beiträge*, Heidegger se confronta intensamente con Hölderlin y con Nietzsche, y la “voluntad de poder” nietzscheana deviene para él sinónimo de tal voluntad de potenciamiento extremo de sí, reveladora de su vanidad misma. Por esto, Heidegger repetirá después con Hölderlin: “donde está el peligro crece también lo que salva”<sup>9</sup>.

Lo sacro “alborea” en el momento en que se manifiesta el carácter reactivo que tiene la tendencia del hombre a cerrarse en las propias seguridades; el hombre se cierra tan insistentemente en sí mismo porque en tal modo procura sustraerse al apremiante e inagotable exceso con el cual el ser problematiza las metas alcanzadas por él. *Lo sacro es entonces la revelación de la vanidad de la misma voluntad de poder*. Heidegger hace de lo sacro el “espacio esencial de la divinidad”. Después de cuanto se ha dicho, esto puede ser interpretado del siguiente modo: lo sacro revela el carácter reactivo y la vanidad de la voluntad de poder, e implica por tanto para el hombre el redescubrimiento de la capacidad y del deber de la apertura radical. Sólo sobre tal base es posible el encuentro con un Dios que no sea la proyección del hombre. Mientras no surja el alborar de lo sacro, es decir mientras no decaiga la voluntad de poder, el discurso sobre Dios aparece como un equívoco:

*“¿Cómo puede el hombre de la actual historia mundial poder preguntar, con seriedad y rigor, si Dios se acerca o permanece lejano, desde el momento en que tal hombre omite pensar a fondo la única dimensión en la que aquella pregunta puede ser formulada? Esta es la dimensión de lo sacro, que permanece cerrada ya como dimensión si lo abierto (das Offene) del ser no es despejado y si no es, en su claro (Lichtung), cercano al hombre. Lo que caracteriza a esta época consiste quizá en la situación de clausura de la dimensión de lo que salva (das Heile). Tal vez éste es el único mal”*<sup>10</sup>.

Lo que Heidegger llama “lo que salva” no coincide con lo sacro, pero constituye su presupuesto: indica que el exceso del ser (lo abierto, que tanto perturba al hombre con motivo de su inagotable problematicidad) se encuentra, por así decir, a continuación de un autolimitarse estratégico, potencialmente accesible en el “claro”, es decir en el espacio en que el ser y el hombre están en originaria “cercanía”; así pues el hombre puede abrirse a tanto exceso y a tanta problematicidad sin alejarse mínimamente de sí, permaneciendo en “patria”. El ser no es lejano, inalcanzable porque inagotable, sino que es puesto originariamente a “lo que salva” en el claro. El “mal” del hombre contemporáneo está en su cerrarse a una salvación que es más cercana a él que toda seguridad jamás alcanzada en su historia, porque dicha salvación es anterior y es el fundamento de toda historia. La vanificación de la voluntad de poder, hecha manifiesta desde lo sacro, encuentra pues en el exceso que se anuncia en el claro la propia vertiente positiva y el fundamento de la propia irreversibilidad.

La manifestación de la vanidad de la voluntad de poder no agota la función de la *Kehre*. A este propósito, Heidegger hace referencia insistentemente al *Geschiek* del ser. No se trata de una concesión al fatalismo, sino de la indicación de un nexo preciso que liga a la verdad misma tanto la iniciativa del ser como el comportamiento del hombre. La salvación del hombre no es algo añadido respecto a las exigencias de la verdad misma, sino que es parte integrante del “destino” de ésta; de esto se sigue que la oferta de salvación de parte del ser adviene, por así decir, ante todo considerando los intereses de la verdad misma. Heidegger expresa en la *Brief* esta situación, afirmando que la salvación del hombre coincide con su ser “pastor del ser”: en la custodia confiada al hombre se deja a cada ente la posibilidad de gozar de todo el exceso y de toda la problematicidad de la que es fuente el ser; pero también se debe decir que de tal modo cada ente encuentra al hombre en concordancia con el “destino” de la verdad del ser, es decir en armonía con la *Kehre*, cuyo alcance salvador es puesto ahora inequívocamente a la luz desde los *Beiträge*. El hombre es “arrojado” en el claro del ser, hasta el punto de

constituir este mismo claro; pero en tal modo, él, convertido en guardián de la verdad del ser, puede ser a su vez custodiado y salvado:

*“El hombre es ‘arrojado’ (geworfen) por el propio ser en la verdad del ser en modo tal que él, así ek-sistiendo, custodie la verdad del ser, con el fin de que el ente aparezca a la luz del ser como el ente que es. Si el ente aparece -y cómo aparece-, si (y cómo) el Dios y los Dioses, la historia y la naturaleza llegan a entrar en el claro del ser, si están ausentes o presentes, todo esto no es decidido por el hombre. El arribo del ente está en el destino del ser. Para el hombre, empero, queda la cuestión de encontrar eso que es dado en suerte a su esencia y de corresponderle; pues conforme a su esencia ha de custodiar (lo ek-sistente) la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser”<sup>11</sup>.*

El “destino” del ser, asumido en custodia por el hombre, pone esto mismo en contacto con los contenidos que la voluntad de poder no quiere dejar ser tal como son, es decir desde los cuales ella tiende a aislarlo. Entre tales contenidos, en una lista que en esta situación no incluye la referencia a lo sacro, Heidegger pone en primer lugar a Dios. De ello se puede concluir que la “ek-sistencia”, si se libera de la voluntad de poder, es ante todo orientada desde el ser mismo en dirección de Dios.

Este relieve se confirma desde los lugares en que, siempre en la *Brief*, el aparecer de lo sacro es puesto como prejudicativo para el aparecer de Dios. Como resulta de una cita anterior, lo sacro es el “espacio esencial” de la “divinidad”, que a su vez “concede la dimensión”, o sea el espacio adecuado, al Dios. En otra concisa secuencia Heidegger afirma:

*“Sólo a partir de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sacro. Sólo a partir de la esencia de lo sacro se piensa la esencia de la divinidad (Gottheit). Sólo en la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho eso que la palabra ‘Dios’ debe nombrar”<sup>12</sup>.*

Si, como se ha visto, lo sacro es la manifestación de la vanidad de la voluntad de poder, esto está entonces identificado con la restauración de



aquella relación de custodia que consiente al hombre ponerse en sintonía con el destino del ser, y por consiguiente encontrarse con los entes conforme a la verdad del ser de los mismos. Si, por otra parte, lo sacro se abre “esencialmente” a la divinidad, y ésta, de la misma manera, “esencialmente” hace “luz” sobre Dios, de ello se sigue que Dios -no importa si considerado presente o ausente- es un punto de referencia decisivo para verificar la autenticidad con la que el hombre lleva a cabo su tarea de “pastor del ser”. La “divinidad”, que es introducida como criterio del relacionarse de lo sacro con Dios, debe entonces ser entendida como el imponerse del primado que tiene Dios respecto a otros contenidos (como la “historia” o la “naturaleza”), desde el punto de vista de la acogida de parte del hombre de la estrategia salvadora ínsita en la *Kehre*. De hecho, para Heidegger, el sólo compromiso de no malentender la palabra “Dios” es indicado como criterio suficiente para la recuperada correspondencia con la verdad del ser.

### 3. Los dos inicios

En lo que precede se ha verificado la oportunidad de integrar a nivel interpretativo las herméticas -pero decisivas- aserciones de la *Brief*, con los elementos de un discurso -teorético orgánico que considera la *Kehre*, discurso ahora disponible en los *Beiträge*. Esta obra, por cierto, ha quedado en muchas partes en el estado de esbozo y de fragmento; pero el *diseño teorético* que la rige es del todo orgánico y unívoco, y se presenta como una clave insustituible para entender todo el pensamiento sucesivo de Heidegger. El caso de la *Carta* es sólo uno de los ejemplos posibles<sup>13</sup>. Entonces, ¿cómo Heidegger no destinó jamás la obra al *Nachlass*? Se podría pensar que que el filósofo no publicó el amplio manuscrito por el desequilibrio existente entre el rol asignado a este tratado (que tiene la intención de confrontarse con *Sein und Zeit*) y la forma literaria en la que este quedó expresado. Pero la decisión de mantenerlo secreto -como se verá en conclusión- debe ponerse sobre todo en relación precisamente con la función que éste, en la estructura de su proyecto, asigna al “último Dios”.

Por otra parte, la tarea que Heidegger se propone en los *Beiträge* justifica las durezas formales que aquí acompañan la ejecución. El “acontecimiento” es en efecto la iniciativa misma del ser; pero ésta debía ser dicha desde dos puntos de vista antitéticos, es decir a partir del “primero” y del “otro” inicio, entre los cuales -sin embargo- no debía existir superación dialéctica: el otro inicio es el verdadero inicio, pero tal verdad suya se manifiesta paradójicamente en un “sustraerse” que deja dominar incondicionadamente al primer inicio; y precisamente en tal tipo de dominio debía ser indicada la huella, la “resonancia” (*Anklang*) del otro inicio y de su superioridad, de naturaleza escatológica. “El emerger de la falta de necesidad” (*Not der Notlosigkeit*) es, por lo contrario, la característica del primer inicio, que lo vuelve absolutamente seguro de sí, cerrado a cualquier alternativa, y por esto dramáticamente necesitado de ser salvado a través de una iniciativa diversa de todas aquellas reconducibles a la “maquinación” (*Machenschaft*), es decir a la convicción de poder “hacer” (*machen*) todo, de poder reducir cada problema a las premisas de quienes allí se consideran señores. La maquinación es la misma voluntad de poder en su configuración final, es la “metafísica” en cuanto -como nunca antes- dominadora de la época presente. El primer inicio ocupa todo occidente, lo griego incuído; el otro inicio es el ser en cuanto inagotable exceso tramado de una lógica salvadora respecto del primer inicio. El cierre en sí a ultranza del primer inicio asume un valor completamente diverso si es leído desde el punto de vista del *Ereignis* salvador: éste deviene un aspecto de la misma *Lichtung*, que para poder hospedar la compleja articulación de la “historia del Ser” debe ante todo ser el “claro para el ocultamiento” de la verdad del ser. El hombre es esta *Lichtung*, y en tal sentido es “lo usado” por el acontecimiento del ser.

El acontecimiento es conducido por la teleología de la *Kehre*. Pero esto no basta para evitar la insidia de la reducción de la relación de los dos inicios a una implicación puramente dialéctica, destinada a resolverse monísticamente. Por otra parte, la heterogeneidad de los inicios no puede ser radicalizada hasta transformarse en dualismo. De allí la necesidad de un principio que permita al otro inicio actuar sobre el primero, al punto

de ponerlo en estado de constante y siempre más grave “emergencia”, sin por otra parte violar allí la tendencia a volver irreversible la absolutización de sí. La verdad del ser, que es problematicidad inagotable fundada en el exceso, exige que lógicas opuestas confluyan sin sufrir, ni una ni la otra, reducción alguna. Heidegger encuentra la solución de este arduo problema en la figura del “último Dios”, verdadero portal de toda la arquitectura de los *Beiträge* y principio de legitimación de la misma *Kehre*.

#### 4. La indefectible ultimidad de Dios

Es ante todo indispensable alejar el equívoco más probable acerca de la ultimidad de Dios. Esta no tiene relación alguna con el tema nietzscheano de la “muerte de Dios”, que considera exclusivamente la vicisitud de la idea de Dios en el ámbito del primer inicio. El último Dios no concluye la serie de los Dioses aparecidos en Occidente, y menos aún puede ser identificado con el Dios cristiano. La inscripción de la sección de los *Beiträge* intitulada “El último Dios” proclama inequívocamente:

*“El completamente Otro (der ganz Andere) frente a los dioses que han sido, especialmente frente al cristiano”<sup>14</sup>.*

El último Dios no extrae la razón de su radical diversidad como representante del “fin”, como el último ejemplar posible de una cierta especie, sino, por lo contrario, desde su colocarse en la zona última desde donde emana cada auténtica posibilidad y realización. Se debe entonces decir que *en el último Dios Heidegger pone el derecho a la ultimidad como excediendo toda pretensión al fin, agotante y totalizante*, pretensión que constituye la ley del primer inicio. El último Dios pone en crisis tal lógica:

*“El último Dios no es el fin (Ende) sino el virar hacia sí de parte del inicio; y por tanto la forma suprema de la denegación (Verweigerung), dado que lo inicial se sustrae a cada fijación y actúa esencialmente*

(west) sólo en el elevarse (Überragen) de parte de todo eso que ya en cuanto venidero es en él recogido y consignado a su fuerza determinadora. El fin está sólo allí donde el ente se ha separado de la verdad del Ser, y donde él ha negado toda dignidad-al-preguntar (Fragwürdigkeit), y toda distinción donde comportarse por un tiempo sin fin, según las posibilidades de eso que está de ese modo separado. El fin es el incesante y así va, al cual la ultimidad (das Letzte), en cuanto inicial, se ha sustraído desde el comienzo y desde largo tiempo. El fin no se ve nunca a sí mismo, pero se cree conclusión, y por esto será el menos dispuesto y preparado a aguardar y a experimentar la ultimidad<sup>15</sup>.

Sólo si Dios se reserva para sí la dimensión de la ultimidad puede haber allí un futuro, una historia, en donde las cosas, nutridas desde la verdad del ser, puedan “elevarse” mas allá de lo repetitivo.

Desde esta contraposición entre el fin y la ultimidad se debe extraer que para Heidegger la perspectiva de una alternativa al inmanentismo de la voluntad de poder es transitable sólo si está fundada en un Dios cuya potencia consiste en una “denegación” de prestarse a los juegos de aquella voluntad. Sólo el último Dios es el verdadero Dios porque sustrae al hombre el derecho a la ultimidad, reinsertándolo así en el exceso del ser, desde el cual, en cambio, “se separa” cada vez que pretende decidir el fin de la problematidad. El derecho a la ultimidad aparece, desde este punto de vista, como algo esencial para el mismo pensamiento de Dios: en efecto, la competencia sobre la ultimidad no puede ser reivindicada y hecha valer sino *indefectiblemente*; el último Dios es tal, porque es indefectible tanto en su sustraerse como en su restituir cada cosa al exceso y a la problematidad de la verdad del ser. En tal función, donde confluyen potencia, trascendencia y salvación, se debe decir, con Santo Tomás, que hay algo que “*omnes dicunt Deum*”.

## 5. Las seis disposiciones del *Ereignis*

El *Ereignis*, al que los *Beiträge* están dedicados, se vuelve posible a partir del último Dios. Sin embargo, en el tratado no se habla de aquel

sacro, presente en la *Carta*, que “concede la dimensión para los Dioses y para el Dios”. Esto no debe sorprender: lo sacro no es más que la manifestación de la vanidad de la voluntad de poder; y los *Beiträge* dan a tal manifestación “cotribuciones” decisivas, individualizando las “disposiciones” (*Fügungen*) del pasaje desde el primero al otro inicio. Las disposiciones son seis: “la resonancia” (*Anklang*), “el juego de pasaje” (*Zuspiel*), “el salto” (*Sprung*), la “fundación” (*Grundung*), “los Venideros” (*die Zukünftigen*), “el último Dios” (*der letzte Gott*); las tres primeras tienen como rasgo común la manifestación de la *no originalidad del primer inicio*; así pues, éstas tienen una función análoga a la de lo sacro. En la resonancia Heidegger señala el manifestarse del carácter reactivo de la “maquinación”: cuanto más insistentemente es difundida la idea de que todo es factible, y más aún si se manifiesta la situación de “emergencia”, que constriñe precisamente a negar la existencia de verdaderos problemas; el descubrimiento de un sólo problema verdadero señalaría el decaer del primer inicio. La emergencia que la maquinación busca esconder es precisamente la “resonancia” del otro inicio, que continua siendo audible justamente porque se hace reactivamente manifiesta desde la insistencia con la que el rumor de la maquinación busca cubrirlo. La segunda disposición pone al descubierto la capacidad de iniciativa del otro inicio, no obstante la resistencia del primero; cada movimiento hecho desde Occidente se encuentra ya puesto en juego desde el otro inicio; y así la historia de la filosofía puede y debe ser insertada en el más amplio y definitivo contexto de la “historia del Ser”. Con la tercera disposición el pasaje del primero al otro inicio cesa de ser sólo una “resonancia”, o un simple “juego de pasaje”, y deviene el “salto”, una decisión definitiva a favor del otro inicio; el salto es cumplido, aunque sobrellevando el sacrificio de todas las seguridades adquiridas, porque sólo de este modo el hombre, el *Da-sein*, puede ser implicado desde el exceso del ser, y así ser plenamente sí mismo.

Las últimas tres disposiciones del *Ereignis* son expresiones del otro inicio. El hombre, como ya había constatado la analítica existencial en *Sein und Zeit*, es “proyecto”; pero en la base de este proyecto no está la pura apertura del ser ahí, sino un fundamental proyecto emanado desde la

iniciativa del ser mismo. El ser, en cuanto exceso en la problematicidad, sustrae al hombre a la tendencia a reducir arbitrariamente su capacidad de apertura, y le consiente así, fundándolo originariamente, ser a su vez “fundación”. El proyecto que hace del ser-ahí algo pro-yectado (y aquí Heidegger cree conferir a la figura de la *Geworfenheit* la profundización que todavía faltaba en *Sein und Zeit*<sup>16</sup>) es obra del último Dios, sexta y última disposición del *Ereignis* salvador. Del último Dios no sólo habla la breve sección de los *Beiträge* que lleva ese nombre; toda la obra se desarrolla en base a la referencia explícita a tal Dios verdadero. Sin embargo, esto constituye la última disposición del *Ereignis* si nos colocamos desde el punto de vista del hombre en cuanto todavía seducido por el primer inicio; *quad nos*, por lo tanto. Y en la economía de este último punto de vista es entendible también la individualización de la quinta disposición en los “Venideros”, que son precisamente aquellos que suministran el testimonio de la acción del último Dios; si han existido hombres como Hölderlin, “el más Venidero”<sup>17</sup> entre los Venideros, entonces un futuro de autenticidad es ya por siempre a disposición de todos los otros hombres. La grandeza de Hölderlin no es de naturaleza estética sino temática: su poesía “ nombra de nuevo los Dioses y el hombre”<sup>18</sup>, es decir manifiesta la directiva en base a la cual el hombre es conducido en el pasaje desde el primero al otro inicio. *Se podría así decir que los Venideros viven en la dimensión de la “divinidad”, encontrada en la Brief como camino desde lo sacro hacia Dios.* Como se ha visto, la Divinidad es el primado que concierne a Dios en el conducir al hombre desde el primero al otro inicio; los Venideros son aquellos que han efectuado en modo paradigmático tal pasaje, y en este sentido son aquellos que allanan a todos los otros hombres el camino de un futuro de autenticidad.

## 6. La ley del último Dios y los muchos Dioses

En los *Beiträge* la divinidad es el último Dios mismo implicando al hombre en el camino de la salvación:

*“En la experiencia fundamental en la que el hombre, como fundador del ser-ahí, es usado desde la divinidad del último Dios, se abre la vía de preparación para la superación del nihilismo”<sup>19</sup>.*

¿Pero cómo actúa la divinidad de Dios? Dios actúa en cuanto último, haciendo valer la ultimidad como *divina*, es decir no perteneciente al hombre. El último Dios es entonces la indefectible contestación a toda pretensión de la subjetividad de ajustarse en el horizonte de las propias estructuras trascendentales. La acción de Dios, su divinidad, es la “ley” que él impone al sujeto (y a Occidente en cuanto idolatría del sujeto) de “separarse” de la pretensión a la ultimidad; ésta es reservada a Dios, que la hace valer precisamente solicitando incansablemente al ser ahí a ser sólo ser-ahí, recibimiento incondicionado de la problematicidad emanada desde el ser. El último Dios, haciendo valer su ley, inserta al hombre en la economía de la *Kehre*:

*“En la vuelta (Kehre) juegan las señales (Winke) del último Dios como acometida y carencia de la venida y fuga de los Dioses y de sus lugares de dominio. En estas señales es ofrecida como señal la ley (Gesetzt) del último Dios, la ley de la gran separación (Vereinzelung) en el ser-ahí (Da-sein), por el camino más corto y empujado. En la esencia del señalar está puesto el secreto de la unidad del más íntimo acercamiento y del más extremo alejarse, la medida del más amplio juego de tiempo-espacio del Ser. Este grado extremo en la acción esencial (Wesung) del Ser exige eso que es más interno en la emergencia (Not) del abandono del Ser”<sup>20</sup>.*

La ley del último Dios enviste, en primer lugar, el mismo contenido divino. Sirviéndose de las imágenes de Hölderlin, Heidegger habla de la señal del último Dios como regulante, ante todo, de la venida y fuga de los dioses y el dominio ejercitado por ellos; la móvil multiplicidad que es ímpres a lo divino no es pura arqueología mítica, ni símbolo del mudarse de las opiniones humanas acerca de Dios; en cambio ella es solicitada por la finalidad de la acción del último Dios, que debe conjugar la cercanía y la lejanía en sus extremas posibilidades. Los muchos Dioses que vienen,

huyen y retornan -ya haciendo sentir su “acometida” (*Anfall*), ya la “carencia” (*Ausbleib*)- son las imágenes al mismo tiempo de la constancia y de la inaferrabilidad de la acción del último Dios. El hombre es llamado por la señal del Dios al duro “sacrificio” de la renuncia a toda pretensión totalizante, es decir a no dar más de su trascender en totalidad la misma respuesta exhaustiva a cada problematicidad; en tal sentido la ley de Dios llama, por así decir, al hombre a “separarse” de sí mismo. Pero en tal modo se abre a esto el “juego de tiempo-espacio” (*Zeit-Spiel-Raum*) que, suministrando la ilimitada amplitud de una problematicidad incondicionada, puede ser atravesado sólo por el camino “más breve y más empinado”, es decir evitando toda evasión dictada por el arbitrio, y afrontando por consiguiente los problemas sólo en cuanto radicalmente comprometedores. Tal recorrido, querido por el Dios, es el único conforme a la apertura incondicionada del ser-ahí y al exceso de la verdad del ser.

La ley del último Dios es el centro dinámico de la misma *Kehre*; ésta se vuelve al hombre sacándolo de la tendencia a cerrarse en sí, con el fin de consentirle ser auténticamente sí mismo, o sea “pastor” del ser, guardián fiel de una problematicidad inextinguible dado que emana del mismo exceso constitutivo del ser. En los *Beiträge*, para expresar cómo la iniciativa del ser -guiada desde la ley del último Dios- adviene en la apertura del ser-ahí volviéndola incondicionada y al mismo tiempo comprometiéndola, Heidegger acuña el término *Wesung*. Lo traduzco como “acción esencial” porque en tal modo se conserva tanto el vínculo con el sustantivo-verbo *Wesen* (esencia, ser), como la referencia al movimiento de la *Kehre*, y por ende al hombre en cuanto considerado estructuralmente desde tal implicante explicarse del ser en cuanto ser. En el parágrafo 164, titulado *Die Wesung des Seyns*, se afirma:

*“Pero en éste extremo la palabra debe usar violencia, y Wesung no debe nombrar algo que esté nuevamente sobre el Ser, sino que debe llevar a la palabra eso que le es más interno, el acontecimiento-apropiante (Ereignis), aquel arrojarse-hacia recíproco (Gegenschwung) de Ser y ser-*



*ahí en el cual estos no son polos dados, sino el puro arrojarse-y-llegar (Erschwingung) mismo*<sup>21</sup>.

El “camino más corto y empinado”, del cual los *Beiträge* hablan a menudo<sup>22</sup>, es el recorrido conforme a tal “acción esencial”.

Se precisa sin embargo que tal camino que, por así decir, arrastra al hombre al corazón del ser no puede ser embocado por el hombre al punto que esto resulta “dejado” por el ser, es decir al punto que persiste el *Seinsverlassenheit*, el táctico sustraerse del ser a toda forma de captura a fin de sustraerse a la reducción de su exceso y problematicidad. El último Dios es encontrado en la embocadura del camino más corto y más empinado como aquel que, precisamente en cuanto último exclusivo, le quita pretensión de ultimidad a la *Seinsvergessenheit* (que es la única respuesta que el hombre, dejado solo, puede dar a la *Seinsverlassenheit*), y así “lleva a su fin” toda la vicisitud del primer inicio, desbloqueándola de una “maquinación” que sólo es un señalar el paso, y consintiéndole así de ser releída a la luz “transfigurante” del otro comienzo. En tal intervención del último Dios, éste es visto por Heidegger como aquel que, ante todo, lleva a su fin toda forma de “teísmo”:

*“El último Dios tiene su más única unicidad; él está fuera de aquella determinación calculadora que es pensada dentro de las denominaciones de “mono-teísmo”, “pan-teísmo”, y “a-teísmo”. Hay “monoteísmo” y cualquier otro “teísmo”, sólo desde que existe la “apologética” judeo-cristiana, la cual tiene como presupuesto especulativo la “metafísica”. Con la muerte de este Dios desfallecen todos los teísmos. La pluralidad de los Dioses no está subordinada al número sino a la riqueza interna de los fundamentos y de los abismos del lugar del momento del resplandecer o del ocultarse de la señal del último Dios. El último Dios no es el fin (Ende), sino el otro inicio de las desmesuradas posibilidades de nuestra historia. Por causa suya se consintió el no perecer (verenden) de la historia que ha sido hasta ahora; en cambio ella debe ser llevada a su fin. Debemos llevar a la transfiguración (Verklärung) de sus posiciones fundamentales al pasaje y a la prontitud*<sup>23</sup>.

El nexo teórico entre el último Dios y los muchos Dioses renombra y aclara una configuración análoga que se encuentra en Nietzsche. Justamente él, después de hablar proclamado en la *Gaya Ciencia*, en boca del “loco”, la muerte de Dios, había deplorado en el *Anticristo* el desfallecer en el hombre del *creator spiritus* con respecto a Dios: “¡casi dos mil años y ni un nuevo Dios!”, y había hablado con escarnio de “monótono-teísmo”<sup>24</sup>.

## 7.El inicio no es la raza

En los años de los *Beiträge* Heidegger se empeñó a fondo en extraer de Hölderlin y de Nietzsche los elementos para diagnosticar la enfermedad de Occidente, y para salir de ella. Se trataba de una enfermedad por la que sentía incluso agredida su gran obra *Sein und Zeit*, a saber, el subjetivismo. La “metafísica”, que hasta el curso del semestre estival de 1935 (*Einführung in die Metaphysik*) designaba el trascender de la existencia en su totalidad, y por consiguiente la subjetividad en cuanto abierta a la “comprensión del ser”, deviene así, a partir de los *Beiträge*, el nombre que indica la tendencia de Occidente a servirse de las certezas del sujeto para extinguir la problematicidad propia del pensamiento del ser.

El intento por salir de dicha metafísica apelando a un “inicio” todavía incontaminado y por siempre disponible para un futuro de autenticidad, es emprendido por Heidegger ya en el discurso del rectorado; pero aquí el rechazo de Occidente adviene en la perspectiva de una revolución conservadora en cuyo fundamento están puestas “las fuerzas de tierra y de sangre”<sup>25</sup>. La salida de la subjetividad, intentada con estos medios, aparece a Heidegger desde el comienzo (también inmediatamente al compromiso político al cual fue inducido por ello, y a la desilusión que de aquí seguiría) no sólo del todo ilusoria, sino que, antes que nada, dominada por aquella sistemática destrucción de la problematicidad del ser, de aquel “nihilismo” que caracteriza a la edad moderna en su voluntad de “calcularlo” todo y reducirlo a las propias certezas.

Los *Beiträge* ofrecen así el testimonio de la neta percepción por parte de Heidegger del abismo existente entre su búsqueda del otro inicio y la pretensión del nacionalsocialismo de disponer en el inicio alemán de la alternativa vencedora sobre los viejos pueblos de Europa<sup>26</sup>; mientras él veía en la “historia” (*Geschichte*) la respuesta inventiva que el hombre ha debido dar a la problematicidad del ser, aquella ideología, en cambio, reduciendo la historia a “historiografía” (*Historie*), terminaba por imponer nihilísticamente la “prehistoria” al futuro:

*“Sangre y raza (Blut und Rasse) llegar a ser los portadores de la historia. La prehistoria (Praehistorie) da ahora a la historiografía el criterio de validez. El modo con el cual el hombre calcula y se pone en funcionamiento a sí mismo, poniéndose en escena y en confrontación, el modo con que él reordena el pasado como fondo de su presente, el modo con el que él alarga el presente volviéndolo eternidad, todo eso muestra el predominio de la historiografía. (...) La historiografía, en cuanto tal con-firmar (Fest-stellen), es un constante confrontar, es el ir a tomar lo otro en lo que se refleja como avanzados; se trata de un confrontarse que piensa lejos de sí porque no va al extremo de sí”<sup>27</sup>.*

Se advierte aquí un claro eco de la *Segunda Inactual*; es decir, en los años en los que el nazismo explotaba a Nietzsche con fines de propaganda, Heidegger supo encontrar en él elementos decisivos para dar a su búsqueda filosófica una renovada radicalidad.

## 8. El transitar de Dios

La muerte de Dios proclamada por Nietzsche es el fin de la “historiografía” misma, es el amanecer de lo sacro, pero no es todavía el imponerse de la acción salvadora del último Dios. El camino “más corto y más empinado” puede ser embocado por el hombre sólo si este Dios, “comienzo de las desmesuradas posibilidades de nuestra historia”, hace valer su derecho exclusivo a la ultimidad y le quita potencia, por ende, con la sistematicidad indefectible propia del verdadero Dios, al proceder

totalizante de la voluntad de poder. En el curso del semestre invernal de 1934/1935<sup>28</sup>, recién salido de la difícil experiencia del rectorado, Heidegger, interpretando a Hölderlin, llega por primera vez a indicar cómo interviene Dios. Hölderlin, en *Versöhnender, der du...*, redacción preparatoria para el Himno *Friedensfeier*, descubierto en 1954<sup>29</sup>, dice que “todo Celeste velozmente pasa. Pero no en vano (*So ist schnellveränglich alles Himmliches. Aber umsonst nicht*)” (verso 5); en efecto, los hombres advierten el pasaje de Dios entre sus demoras, incluso cuando sólo “un tiempo ha pasado (*eine Zeit vorbei ist*)” (verso 11). Heidegger vincula el pasar de Dios con el pasar del tiempo, e individua en el “*Vorbeigehen*” -en un “transitar” inaferrable, irreducible a la pura presencia, pero por esto conforme a la eternidad de Dios- el modo característico con el cual éste actúa en la historia de los hombres:

*“Aquí pasar no significa: ir devastado, sino: transitar (vorbeigehen), no quedar, ser presente de modo no estable, es decir propiamente: subsistiendo como eso que es ente sido (wesend als Gewesndes), siendo presente en una afluencia que viene (anwesend in einem kommenden Andrang)”*<sup>30</sup>.

En el “pasar velozmente” de los Celestes Heidegger evidencia el “transitar”, un pasar precedente y anterior motivado por la superioridad de la meta a la cual se dirigen; por esto, tal pasar no es un ir devastado sino que, por lo contrario, él instituye, en cuanto “ente sido” y siempre como “afluencia” que incumbe, un definitivo señorío respecto a eso que se aferra insistentemente a la presencia estable. Un transitar semejante es expresión característica de la presencia de lo divino, como atestado por los efectos que él tiene sobre lo hombres:

*“La caducidad (Vergänglichkeit) de lo Eterno no es en vano; precisamente el transitar es el modo de la presencia de los Dioses, es la fugacidad de una señal apenas advertible que en el instante (Nu) del pasar más allá (Vorübergang) puede manifestar cada beatitud y cada pavor. El Dios tiene su propia medida; dura sólo un momento*

(*Augenblick*), solamente rozando las habitaciones de los hombres; y estos no saben verdaderamente de qué se trata, y no pueden ni siquiera saberlo hasta que quedan unidos al modo con que ellos siempre saben las cosas, las circunstancias y a sí mismos. Pero el pasar más allá no era sin embargo una pura nada, y “a la larga ellos se recuerdan y preguntan ahí quién ha sido” (lange/ Gedenken sie dess und fragen, wer gewesen) (verso 9 s.)”<sup>31</sup>.

El *Vorbeigehen* obedece a las exigencias de una estrategia de lo divino que tiene en cuenta la tendencia de los hombres a “permanecer unidos” (*festhängen*) a las certezas alcanzadas, hasta eternizarlas, y esto con el fin de poder permanecer en “sí mismos”. El *Vorbeigang* de Dios no es fruto del arbitrio, sino que apunta, mostrando el paraíso de la “caducidad de lo eterno”, a producir en el “momento” el converger de “cada beatitud” y de “cada pavor”; de este modo queda abierto al hombre el campo de las alternativas radicales frente a las cuales es llamado, también él, a elegir en el momento.

## 9. El último Dios es el más cercano al hombre

Si ya en el curso de 1934/35 Heidegger indica en el *Vorbeigehen* la modalidad propia con que Dios interviene en la historia, sin embargo sólo en los *Beiträge* tal transitar es puesto en relación con el sistema mismo del cierre en sí (la “maquinación”, la “metafísica”). De allí la exigencia de radicalizar el mismo *Vorbeigehen*, ya no atribuyéndolo genéricamente a Dios o a los Dioses, sino a aquel Dios que, a partir de su señorío sobre la “más lejana lejanía”, “espera” al hombre para restituirlo a la tarea de la verdad. El *Vorbeigang* de Dios es esta *síntesis de extrema lejanía y de incumbente asiduidad con que el último Dios interviene en la historia del hombre para que ésta sea verdadera historia*. La sección titulada el “último Dios” concluye así:

“!Qué pocos son los que saben que el Dios espera la fundación de la verdad del Ser, y espera pues el salto del hombre en el ser-ahí! Se cree,

*en cambio, que es el hombre aquel que espera y que debe esperar a Dios. Tal vez ésta es la forma más peligrosa del más profundo ateísmo (Gottlosigkèit); tal vez en esto consiste el ensordecimiento de la impotencia en el so-portar el advenimiento apropiante de aquel entrañar (Da-zwischenkunft) del Ser que ofrece originariamente un lugar al estar dentro del ente en la verdad, participándole así el derecho de estar en la más lejana lejanía respecto del tránsito (Vorbeigang) del Dios, derecho cuya participación sucede sólo como historia: en la transmutación del ente en la esencialidad de su determinación, y en la liberación del abuso de las maquinaciones que, devastándolo todo, agotan al ente en su utilización”<sup>32</sup>.*

El último Dios es fundamento de historia; y de la historia, como implicación del primer y del otro inicio, Heidegger eleva a Dios como fundamento de esta misma implicación. El hombre podrá encarrilarse en el camino “más corto y más empinado”, aquél que lo compromete con la verdad del ser en toda su incondicionada problematicidad, sólo si su tendencia renunciadora es puesta constantemente en discusión por aquellos a quienes compete de derecho -exclusivamente y por siempre- la ultimidad. La “emergencia de falta de necesidad”, en cuanto reconducible al *Vorbeigehen Gottes*, es el modo en que Dios “espera” al hombre actual; y desde ella se puede elevar a Dios -como Heidegger en los *Beiträge*-, pero se trata de un recorrido que a sabiendas diverge de las tradicionales demostraciones de Dios.

Ya en *Sein und Zeit* el ser ahí era visto como esencial “comprensión del ser”; ésta, sin embargo, se determinaba indiferentemente como “autenticidad” o, “en la mayoría de los casos”, como “inautenticidad”. En los *Beiträge* tal indiferencia es superada en favor de la autenticidad, justamente porque Dios solicita incesantemente al ser ahí poner en discusión los límites de esto, puesto arbitrariamente para tal comprensión, y a llegar así a la radicalidad de la propia *Ek-sistenz*. El ser ahí, para ser sí mismo, debe “ser-ahí”; el uso constante del guión ortográfico para el término que designa al hombre, indica, en los *Beiträge*, el imponerse de una tarea de apertura superior a la alcanzada al nivel de la pura *Faktizität*.

De aquí el expandirse de la “temporalidad” de *Sein und Zeit* en el “juego de tiempo-espacio” de los *Beiträge*; de aquí el vínculo entre la *Ereignis* y la salvación de la misma verdad del ser. La configuración totalizante asumida por el peligro de la clausura a ultranza en sí -comprendida allí la tendencia a producir y a consolidar el olvido del peligro mismo-, lejos de revestir un relieve puramente fenomenológico, es puesta en relación funcional con el “ocultarse” del último Dios; de tal modo que esto reafirma la superioridad estratégica de su acción salvadora, de la cual aquel ocultarse es sólo una fase táctica. Sólo si la lejanía es de Dios, y no del hombre, éste puede ser solicitado para encaminarse “decisivamente” hacia la verdad del ser:

*“¿Cuán lejano está de nosotros el Dios, aquel Dios que nos nombra fundadores y creadores, ya que ésto es lo que su esencia necesita? El está tan lejano que no podemos decidir si se mueve alejándose o acercándose a nosotros. Y meditar plenamente esta lejanía en su acción esencial (Wesung), como el tiempo-espacio de la suprema decisión, significa preguntar acerca de la verdad del Ser, acerca del acontecimiento mismo desde el cual emana toda historia futura, si todavía allí habrá historia. Esta lejanía de la indecibilidad de lo extremo y de lo primero es la historia para el ocultarse, es la acción esencial de la verdad misma como verdad del Ser. (...) Esta lejanía es al mismo tiempo la más amplia y la primera cercanía al Dios, pero también la emergencia del abandono del ser -oculto por la falta de necesidad-, tal cual aparece atestiguada por el hecho que se evita reflexionar. En la acción esencial de la verdad del Ser, en el acontecimiento y como acontecimiento, se oculta el último Dios”<sup>33</sup>.*

No existe nexo dialéctico entre la “emergencia” y su superación; por esto no se sabe todavía si habrá verdadera “historia”; pero precisamente esta falta de seguridad, debida a lo incalculable de la distancia del último Dios, vuelve muy cercana su acción salvadora. Y tal cercanía como tal jamás podrá perder potencia, ya que ella se basa sobre la “necesidad” que el último Dios tiene del hombre como “fundador” y “creador”.

## 10. El último Dios es la muerte del hombre

La necesidad que Dios tiene del hombre constituye uno de los puntos más fascinantes y arduos de los *Beiträge*. A fin de tomar contacto con tal tema es oportuno en primer lugar tener presente que también en ésta obra, como en toda la producción heideggeriana, el hombre es “el mortal”. Ya en *Sein und Zeit* en el “ser para la muerte”, se planteaba la apertura misma a la totalidad del *Dasein* en su radical liberarse de toda exigencia vitalista; de allí la incomparable diversidad, o más bien la antítesis, entre el morir del hombre y el deceso del animal. El ser para la muerte, desde el punto de vista existencial, es el mismo morir radicalmente del propio punto de vista, de la unilateralidad<sup>34</sup>; para el hombre, ser para la muerte significa reconocerse estructuralmente a la altura del punto de vista del ser en cuanto problematicidad que excede el arbitrio.

En los *Beiträge* tal morir, en conformidad al alcance salvador de la *Kehre*, recibe del ser (y en esto consiste la novedad) el incentivo para un vivir guiado por la tarea de testimoniar la verdad. Mientras en *Sein und Zeit* el ser para la muerte revelaba que la apertura existencial es temporalidad e historicidad, en los *Beiträge* ésto es ya el fruto de la historia del ser en cuanto orientada a la salvación de la verdad en el “espacio” humano:

*“Comprender el ser para la muerte como determinación del ser-ahí y sólo así. Aquí se cumple la medición extrema de la temporalidad y con ello la ocupación del espacio de la verdad del Ser, la notificación del tiempo-espacio. Por lo tanto, no por negar el “Ser”, sino para instituir el fundamento de su plena y esencial permanencia. (...) No se trata de disolver el ser del hombre en la muerte y de declararlo simple nulidad, sino al contrario: de introducir en el ser ahí la muerte al fin de estar a la altura de su abismal amplitud y así medir plenamente el fundamento de la posibilidad de la verdad del Ser”<sup>35</sup>.*



El texto de la cita prosigue -y ésto confirma la novedad referida- poniendo de manifiesto que tal ser para la muerte, dirigido a predisponer todo el “tiempo-espacio” necesario para la verdad, es de hecho una tarea sólo para aquellos que se sienten llamados desde el otro inicio, aunque, por otra parte, todo hombre que quiera un futuro de “autenticidad” debe sentirse análogamente comprometido:

*“No todos tienen necesidad de llevar a cabo este ser para la muerte y de asumir el sí mismo del ser-ahí en esta autenticidad; este cumplimiento es necesario sólo en el ámbito de la tarea (Aufgabe) de la postura-de-fondo (Grund-legung) de la pregunta por el Ser, una tarea que en cada caso no queda circunscripta a la filosofía. El cumplimiento del ser para la muerte es un deber (Pflicht) sólo para los pensadores del otro inicio; pero todo hombre esencial, todo futuro creador, debe saber de eso”<sup>36</sup>.*

Por lo tanto el hombre, siendo estructuralmente ser para la muerte, no llega, por el sólo hecho de “ser-ahí”, a la exploración plena de la apertura constituida por este mismo ser para la muerte; para tomar posesión de ésta y de la tarea que de ella emana es necesario que el hombre se sienta radicado en el otro inicio, es decir en la iniciativa misma de la *Kehre*. Pero tal implicación sólo es posible si eso es, por así decir, constantemente desarraigado de la tendencia a cerrarse en sí; y se ha visto que esto sólo es posible a partir de la acción del último Dios. El ser puede encontrar en el “espacio” humano el testimonio de su verdad sólo si, ante todo, el último Dios hace de tal espacio el camino “más corto y más empujado”. La ultimidad de Dios deviene entonces, a través del hombre, condición de la misma verdad del ser; no sólo: en este explicarse de la acción del último Dios en la radicalidad de la tarea ontológica, la cual llama al hombre, sucede que Dios, en cuanto último, tiene “necesidad del Ser”, y por ende también del hombre en cuanto llamado a la custodia de la verdad del ser. ¿Pero no es quizá contradictorio que Dios, el indefectible señor de la ultimidad, tenga necesidad del hombre, del mortal por antonomasia? A este propósito se debe advertir una analogía entre la dimensión del ser para la muerte y la ultimidad de Dios: en ambos casos

adviene un activo sustraerse al “cálculo” del fin; el ser al fin, con el que tienen que ver la muerte y Dios, deviene así sinónimo de radical apertura. El mismo Heidegger, en el exordio de la sección de los *Beiträge* dedicada al último Dios, pone en relación a Dios y la muerte precisamente en este aspecto:

*“Lo último es aquello que no sólo tiene necesidad del más amplio transcurso previo, sino que lo es; no es el cesar sino el más profundo inicio, aquel que hace la más amplia incursión y que más difícilmente se retoma en sí. Por esto, lo último se sustrae a todo cálculo y debe por tanto poder llevar el peso de los más clamorosos y frecuentes malentendidos. ¿Cómo podría permanecer de otro modo el superador? Si comprendemos tan poco en su extremo a la “muerte”, ¿cómo podremos entonces estar ahora a la altura de la extraña señal del último Dios?”<sup>37</sup>.*

Ya en este acercamiento, aparentemente ocasional, se evidencia una relación jerárquica entre la muerte y el último Dios: éste supera a aquella en radicalidad. Pero precisamente esta confrontación oculta una aporía: si el morir del hombre sobreviene, en su adentrarse hacia aquello que es “extremo”, superado por la inigualable intimidad con lo “último” propia de Dios, ¿cómo es posible entonces reivindicar al ser para la muerte la función de apertura *en totalidad*, como se sostiene en cambio en *Sein und Zeit*, y como presupuesto de la misma visión del hombre como ser ahí?.

En los *Beiträge* Heidegger no renuncia en absoluto a la radicalidad de apertura de la muerte; más bien ésta se considera en su “unicidad”, en cuanto es colocada en la perspectiva de Dios: *el hombre puede ser auténticamente el mortal si el último Dios le abre el horizonte de indefectible ultimidad en el cual poder sacrificar todo objetivo renunciador*. La relación jerárquica existente entre el Dios y el hombre no está basada sobre un grado mayor de apertura del primero respecto del segundo, sino que considera la dependencia de uno por el otro en el volver posible la radicalidad de una *misma apertura*: el hombre es llamado a renunciar a toda exigencia vitalista; pero él puede adentrarse en

tal dimensión sólo si Dios no decae en el conferir sentido escatológico a tal sacrificio.

La radicalidad que vincula la muerte del hombre y la ultimidad de Dios se revela como el converger complementario de dos servicios restituídos al ser. Precisamente porque Dios no puede morir, el hombre puede, muriendo, proveer el “más alto testimonio del Ser”. En verdad, Heidegger formula al pasar la hipótesis de la muerte de *un* Dios, y piensa en el “terrible júbilo” que “debe” acompañar a esto; se trata de un placer por un desafío sobre el fondo del perdurar de la “ley” del último Dios, cuyo indefectible *Vorbeigehen* es (como ya se vió en el curso sobre Hölderlin del 1934/35) fuente de “cada beatitud” y de “cada pavor”, también y sobre todo si se trata de “un” Dios; tal “tránsito” llama en efecto a decidirse delante del ser, de la “cosa más extraordinaria”, que no concede soluciones intermedias, sino sólo salidas extremas y opuestas:

*“En el otro inicio todo ente es sacrificado al Ser, y a partir de-ello el ente como tal obtiene originariamente su verdad. Pero el ser actúa esencialmente como el acontecimiento, como lugar del momento de la decisión sobre la cercanía o sobre la lejanía del último Dios. Aquí, en la inevitable ordinariadad del ente, el Ser es lo más extraordinario; y ésta capacidad del Ser de sorprender no es un modo de aparecer suyo, sino él mismo. A lo extraordinario del Ser corresponde (entspricht), en el ámbito de la fundación de su verdad, es decir en el ser-ahí, la unicidad (Einzigkeit) de la muerte. La muerte de un Dios debe ser el más terrible júbilo. Sólo el hombre tiene la capacidad de estar delante de la muerte porque el hombre es celoso en el Ser: la muerte es el supremo testimonio (Zeugnis) del Ser. En el otro inicio la verdad del Ser debe ser osada como fundación, reconocimiento (Erdenkung) del ser-ahí”<sup>38</sup>.*

Al ser, a lo “extraordinario” por definición, pertenece esencialmente la “capacidad de sorprender” (*Befremdung*); tal capacidad puede sin embargo determinar en el hombre una clausura a ultranza como comportamiento reactivo respecto al sacrificio incondicionado al que está predispuesto desde su ser para la muerte; el último Dios interviene para

salvar al hombre del remolino en el que tal reacción amenaza alienarlo respecto a su capacidad de ser el “celoso en el Ser” (*inständig im Seyn*). Junto al hombre y en el hombre, Dios “osa” la verdad del ser introduciéndola en una vicisitud riesgosa pero no desesperada, haciéndose él mismo historia, protagonista no solitario del *Ereignis*.

## 11. Dios, el ser y la transformación del hombre

A la pregunta arriba formulada acerca de la necesidad que Dios tiene del hombre se puede pues, desde la perspectiva de los *Beiträge*, dar la siguiente respuesta: sólo el hombre, el mortal, puede sacrificarse a sí mismo por la verdad, y sólo Dios, en cuanto indefectible ultimidad, puede no sólo volver posible tal sacrificio, sino también llevarlo a tal radicalidad que haría de él el mismo “supremo testimonio del ser”. El morir del hombre, a través de Dios, deviene así un vivir en la verdad. Se trata de un vivir que Heidegger no llama eternidad sino “historia”, una historia sin embargo que no tiene relación alguna con la casualidad, el arbitrio, la originara y definitiva precariedad del todo, sino que emana desde el otro inicio, desde el exceso del ser, y es conducida por la lógica salvadora de la *Kehre*. Cualquier otra historia, cualquier otro modo de confrontarse con el tiempo en conformidad a la lógica del primer inicio, sería sólo un señalar el paso. Dios tiene necesidad del hombre para poder salvarlo en la verdad.

Desde este punto de vista, no sólo Dios sino también el ser aparece en función del vínculo entre el hombre y la verdad. La cita anterior prosigue así:

*“Sólo en el ser-ahí es fundada por el Ser aquella verdad en la que cada ente es en vista del Ser; del Ser que envía luz como huella-camino (Wegspur) del último Dios. A través de la fundación del ser-ahí el hombre se transforma en buscador (Sucher), tutor (Wahrer), guardián (Wächter). Esta transformación (Verwandlung) crea el espacio de otras necesidades de la decisión acerca de la cercanía y la lejanía de los Dioses”*<sup>39</sup>.

El último Dios no conduce a una meta, sino a una misión por asumir: el hombre debe “transformarse” de simple ser ahí en ser-ahí; de pura “comprensión del ser”, en “buscador, tutor, guardián” (en “pastor del ser”, como más tarde dirá la *Brief*); de apertura a la autenticidad y (“antes que nada y por lo más”) a la inautenticidad, en “testimonio” de la verdad. En esta transformación está toda la distancia existente entre *Sein und Zeit* y los *Beiträge*.

¿Pero no es quizá arbitraria esta tarea asignada al hombre? ¿Por qué el pasaje de la historicidad del ser ahí a la historia del ser? ¿Por qué la existencia jamás debe salir de la habitual inautenticidad, y por qué la verdad del ser debe ser testimoniada? Se trata de cuestiones fundamentales a las que los *Beiträge* no se sustraen, afrontando dificultades excepcionales.

## 12. Dios: necesidad del Ser

Nuevamente la búsqueda de la respuesta consiste ante todo en una profundización de la reflexión sobre Dios: si no se lo pretende reducir al ente mayor de la metafísica, entonces es necesario no sólo negar que él sea ente, sino también descartar que sea *ser*. Dios, o más bien “los Dioses” (si se los quiere dejar libres del condicionamiento óntico del “mono-teísmo”; el mismo Heidegger pone este plural entre comillas para señalar el valor particular de tal pluralidad), no son el ser sino “necesidad del Ser” (*Notschaft des Seyns*):

*“No reconocer el ser a “los Dioses” significa ante todo simplemente: el ser no está “arriba” de los Dioses; pero estos tampoco están “arriba” del ser. En cambio, “los Dioses” tienen necesidad (bedürfen) del Ser; y con esto ya es pensada la esencia del Ser. “Los Dioses” tienen necesidad del Ser no como si éste fuese una propiedad de ellos, en la cual ellos mismos encuentran estabilidad. “Los Dioses” se sirven (brauchen) del Ser para (a través de éste que no les pertenece) pertenecer a sí mismos. El Ser es lo usado (das Gebrauchte) por los Dioses. Es su emergencia*

(Not). Y la necesidad del Ser nombra la acción existencial de ellos (*Wesung*), aquello de lo cual hacen sentir la necesidad (*das Ernötigte*), pero que jamás pueden causar o condicionar. El hecho de que “los Dioses” usen el Ser, los empuja al abismo (la libertad) y expresa la denegación de todo fundar y demostrar. Y por cuanto permanece oscura la necesidad del Ser para el pensar, esto ofrece el primer motivo para pensar “los Dioses” como aquellos que usan el Ser”<sup>40</sup>.

Creo que sería oportuno afrontar esta ardua secuencia teniendo presente que aquí “los Dioses”, en su “necesidad del Ser”, son la expresión de la “ley” misma del último Dios. Dios no es el ser, justamente porque esto, en cuanto exceso en la problematicidad, es eso de lo cual precisamente Dios “tiene necesidad” en razón de su ultimidad. Entonces, si Dios fuese el ser: o se terminaría por no tener en cuenta la ultimidad de Dios, poniendo todo el acento sobre el excedente, inagotable problematicidad propia del ser (pero en esto estaría fatalmente comprometida la ultimidad de Dios); o bien, sujetando la indefectible ultimidad de Dios, a ésta se debería subordinar también la problematicidad del ser, que resultaría contradictoriamente disminuída en su esencial radicalidad. La identificación de ser y Dios terminaría en definitiva por poner el acento sobre lo uno o sobre lo otro, y por consiguiente por instituir una relación jerárquica, letal para eso mismo que es puesto en relación. Ni Dios está “arriba” del ser, ni viceversa, precisamente porque el relacionarse de ellos adviene en la extrema tensión que se instituye entre una problematicidad esencialmente excedente y una “ley” que hace de ésta “necesidad” para “hacer actuar esencialmente” la propia potencia ultimatoria. Entre el ser y Dios existe una relación dialéctica de naturaleza inaudita porque prohíbe que se instaure un proceso de *superación* entre los elementos puestos en acción: el ser y Dios tienen necesidad esencial el uno del otro a los fines de *no* entrar en síntesis. Pero esto significa justamente lo opuesto del extrañamiento. “Los Dioses” se sirven del ser para “pertenecer a sí mismos”, para estar a la altura de eso que deben ser, es decir indefectible fuente de ultimidad y de legitimidad en relación a cualquier arbitrio. Pero también el ser tiene necesidad de Dios, porque sólo la ley de Dios está en



condición de hacer del “abismo” de la problematicidad del ser una vicisitud de “libertad”. Desde esta alusión a la libertad se comprende que la extraña relación entre Dios y el ser encuentra su ajuste sólo si es ampliada al hombre.

La “necesidad del ser” (Dios) y la “necesidad de Dios” (el ser) son esencialmente necesidad de historia, y por consiguiente de humanidad comprometida en el sacrificio de la propia animalidad en favor de la verdad del ser, de humanidad “transformada”, transfigurada, radicalmente libre. Heidegger puede así llegar a afirmar que los Dioses tienen necesidad de “filosofía”, de una filosofía que sea “ex-cogitación” (*Erdenken*) de la “historia del Ser” en su ser esencialmente vicisitud salvadora:

*“Si el Ser es la necesidad de Dios, y si el Ser mismo encuentra su verdad sólo en la ex-cogitación, dado que este pensar es la filosofía (en el otro inicio), he aquí que “los Dioses” tienen necesidad de pensar según la historia del Ser, es decir tienen necesidad de la filosofía. “Los Dioses” tienen necesidad de la filosofía no como si ellos mismos debiesen filosofar en relación al actuar de su divinidad (Götterung); esto en cambio le corresponde a la filosofía si “los Dioses” nuevamente deben venir a la decisión y si la historia debe llegar a su fundamento esencial. A partir de los Dioses, el pensamiento según la historia del Ser se determina como aquel pensar del Ser que toma el abismo de la necesidad del Ser como algo primario, como aquel pensar que no busca jamás la esencia del Ser en la divinidad misma, creída el entísimo. El pensamiento según la historia del Ser está fuera de toda teología y no conoce al ateísmo como “visión del mundo”, o como una cierta doctrina. (...) Pero comprender a partir de los Dioses el pensar según la historia del Ser, es “lo mismo” que la búsqueda de una indicación esencial de este pensar a partir del hombre”<sup>41</sup>.*

Los Dioses tienen necesidad de aquella filosofía que piensa en conformidad a la “historia del Ser”, porque ésta es el horizonte mismo de su acción salvadora. El relieve conferido a la filosofía y la neta toma de

distancia de la problemática teológica no deben pues hacernos pensar en un primado del hombre respecto a Dios. La filosofía como “ex-cogitación” indica más bien que con ella el hombre, pensando, hace suya la estrategia salvadora del *Ereignis*. Por esto tal filosofía es la “misma cosa” para el hombre y para los Dioses; en ella no domina la perspectiva ni de uno ni de los otros, sino el punto de vista del ser mismo, cuya exceso en la problematicidad es por esencia función anti “perceptivística”.

### 13. *Ereignis* y *Geviert*

Sin embargo está subrayado que la “historia del Ser” no es como tal el sólo explicarse de la problematicidad del ser; no habría historia si esta problematicidad no fuese conducida por el último Dios. Hay historia, y en el “claro” humano surgen “mundos” y aparecen “tierras”, porque el ser no es genérico exceso en la problematicidad (que para la historia es condición necesaria pero no suficiente), sino ya “Ser”, es decir problematicidad sustraída a la disgregación del caos porque calificada escatológimante en el sentido de la salvación de la verdad. Desde el punto de vista de tal “Ser”, que es esencialmente *Kehre* y *Ereignis*, resulta inapropiado pensar el hombre, Dios y el ser mismo, independientemente de una historia trazada por la obligación incondicionada a favor de la verdad:

*“El hombre y el Dios son palabras-vacías (Worthülsen) desprovistas de historia si en ellas la verdad del Ser no se lleva al lenguaje. El Ser subsiste como el entre (Zwischen) para el Dios y el hombre, pero en modo tal que este inter-espacio hace espacio a la posibilidad esencial para el Dios y para el hombre; se trata de un entre que supera con dificultad sus márgenes y que de las dificultades los hace surgir como márgenes, siempre perteneciente a la riada del acontecimiento-apropiante (Er-eignis), siempre oculto en la riqueza de sus posibilidades, siempre desde lo alto y hacia lo alto de las inagotables relaciones, en cuyo claro se disponen y se precipitan mundos, en cuyas tierras se escuda*



*y se soporta la destrucción. Pero también así y ante todo así, el Ser debe permanecer en la riesgosa empresa contra la nada, empresa que a aquello debe el origen*<sup>42</sup>.

En esta visión de la función fundante del ser aparecen ya los términos esenciales de la figura de la “cuadratura” (*Geviert*), característica de la segunda producción heideggeriana, donde la dimensión de las “divinidades” no explicita la función propia del último Dios en cuanto tal.

En verdad, sería erróneo considerar que la colocación de las divinidades en uno de los cuatro vértices del *Geviert* signifiquen la renuncia al rol exclusivo confiado a la ultimidad de Dios en los *Beiträge*; tales divinidades entran en la “cuadratura” sólo para tenerla abierta, es decir para impedir que la “tierra” (la dimensión inagotable del potencial), el “cielo” (la actualidad en su manifestarse) y los “mortales” (el hombre, el único ente capaz de ponerse radicalmente en discusión, y por esto siempre tentado de huir delante de tal poder tremendo), devengan vértices en los cuales se condensa la unilateralidad; las divinidades le quitan potencia a toda pretensión totalizante justamente porque su función es la de tener abierto el espacio a un Dios que no puede estar encerrado en la cuadratura, y que así le consiente a ella de ser una cuadratura abierta, dentro de la cual se puede “*construir habitar pensar*”, como recita el título de la conferencia en la que la figura del *Geviert* es evidenciada particularmente por Heidegger en sus elementos constitutivos:

*“Las divinidades son los señaladores mensajeros de la divinidad. Desde el sacro dominar (heiliges Walten) de ésta aparece (erscheint) el Dios en su presente, o se sustrae en su ocultamiento”*<sup>43</sup>.

Si nos aferramos a lo logrado, sobre la base de los *Beiträge*, a propósito de lo “sacro” y de la “divinidad”, se debe decir que las divinidades del *Geviert* son los mensajeros del primado salvador de Dios (la “divinidad”), y que este primado hace posible la vanificación de la voluntad de poder (el “sacro dominar” es definitivamente más fuerte que ella) en cuanto el Dios “aparece”, sin por esto estar ligado a la “presencia” o al

“ocultamiento”. En tal aparecer, irreductible a la vicisitud en la que toda otra cosa aparece o se esconde, no se puede no reconocer el *Vorbeigehen* del último Dios de los *Beiträge*. Las divinidades no sustituyen al último Dios, debilitando su radicalidad, sino, en cuanto “mensajeros señaladores”, subrayan aquí la incomparable (con la señal) e indefectible (con la naturaleza divina de ellos) iniciativa salvadora.

#### 14. La silenciosa acción de Dios y el lenguaje del hombre

La última sección de los *Beiträge* se titula “El Ser”; en ella Heidegger hace “el intento de aprehender nuevamente el todo”<sup>44</sup>. Es significativo que aquí -donde está en primer plano el *Seyn* en cuanto historia del relacionarse de hombres, Dioses, tierra y mundo- Dios no es más nombrado como último. Pero esto se explica justamente en razón de su decisiva ultimidad, la cual impone su “ley” escondiéndose estratégicamente en la multiplicidad divina y en la tarea, que llama al hombre, a abrirse radicalmente a un “mundo” a partir del exceso, al mismo tiempo tranquilizador e huidizo de la “tierra”. Y sin embargo, en las extremas, densísimas páginas de la obra, preguntándose Heidegger (y el título del tercer y último párrafo está constituido por tal pregunta): “¿Cómo los Dioses?”, no puede hacer menos que poner a la luz “el último” (pero se calla el término “Dios”) como “decisivo” para entender el nexo entre “problematicidad”, “libertad”, “verdad”, *Ereignis*:

*“¿Pero por qué los Dioses? No a partir de la “religión”, no como cualquier cosa simplemente presente, no como ocurrencia del hombre, sino a partir del Ser, de su decisión, hacia el futuro en la unicidad del último (in der Einzigkeit des letzten). ¿Por qué se debe llegar a esta decisión? Porque en tal modo la necesidad del Ser es elevada a la suprema problematicidad, mientras la libertad del hombre, es decir el hecho de que él pueda poner la tarea de su esencia en lo más profundo, es empujada hacia abajo, hacia la abismalidad (Abgründlichkeit), dado que el ser es llevado a la verdad de la más simple interioridad de su venida-apropiante (Er-eignung). ¿Y qué ‘es’ después? Después, esta*

*pregunta es imposible; después por un momento, el acontecimiento-apropiante es acontecimiento* (dann ist, für einen Augenblick, das Ereignis Ereignis). *Este momento es el tiempo del ser. Pero el Ser es la emergente-necesidad* (Not-schaft) *del Dios, en el cual él se encuentra primero*"<sup>45</sup>.

La "decisión", aquella que decide todo, es tomada a partir del ser en cuanto necesidad de Dios, del último Dios. "Después" de esto deviene "imposible" todo preguntar porque la problematicidad, en su infinita riqueza, es recorrible sólo si es orientada desde el último Dios hacia la salvación del sentido del mismo preguntar.

El último párrafo de los *Beiträge* está dedicado a la lengua, y más exactamente a su "origen". La ubicación no es casual. El intento de esta obra secreta consiste, en efecto, en el hacer ver que el ser no es sólo esto que el hombre, en cuanto "trascendencia", de todos modos y siempre "comprende" (como en *Sein und Zeit*), sino más bien esto que, siendo exceso en la problematicidad, solicita siempre al hombre *salir de sí*, para ser *auténticamente* la trascendencia que él es. El ser como *Ereignis* llama al ser ahí a ser-ahí. Como ya se ha advertido, no se trata de una tautología; el guión ortográfico indica que en el "ahí" subsiste de derecho una amplitud mayor de aquella que de hecho la existencia alcanza trascendiendo. La misma tendencia del ser ahí a cerrarse insistentemente en sí (maquinación, metafísica) atestigua la constancia con la que él es puesto en cuestión desde la no ecuación entre exceso y trascendencia. Pero esto atestigua, ante todo, que el primero está en función de la segunda, es decir que el ser continúa enviando mensajes plenos de exceso de sentido también a quien busca el sentido sólo en la autosuficiencia. Como ya se ha visto, en tal indefectible solicitar la superación de sí, Heidegger ve el *Vorbegehen* del último Dios. La no ecuación entre trascendencia y exceso, en cuanto insertada en la estrategia del último Dios, predispone los caminos para dar plenitud de sentido ya sea a eso que de vez en vez se revela (mundo), ya sea a eso que se sustrae para ser incentivo de la renovación del mundo (tierra): el hombre habla en cuanto adhiere a la plenitud de sentido de eso que lo llama a salir de sí para ser

auténticamente sí mismo. La palabra nace de una “lucha” (entre mundo y tierra) que debe proteger una “hendidura” (entre trascendencia y exceso), que a su vez es en función del “desgarro” que el ser ahí es llamado a realizar en sí mismo para poder transformarse en ser-ahí, “lugar abierto” completamente implicado, en una historia plena de sentido. El hecho que el hombre hable testimonia que él es constantemente interpelado para que dé una, muchas respuestas, a la tensión que lo constituye:

*“Si los Dioses llaman a la tierra, y si en la llamada un mundo hace eco, y si así la llamada resuena en cuanto ser-ahí del hombre, entonces la lengua, en cuanto histórica, es palabra que funda la historia. Lenguaje y acontecimiento. Resonancia de la tierra, eco del mundo. Lucha (Streit), el originario salvataje de la hendidura (Zerklüftung), desde el momento en que ella es el desgarró (Riss) más íntimo. El lugar abierto (offene Stelle)”<sup>46</sup>.*

La lengua, en cuanto puente arrojado entre trascendencia del hombre y exceso del ser, puede decir todo aunque no haya terminado -y no terminará nunca- de decir todo. Desde este punto de vista no es huir en la mística afirmar que la lengua emana del callar:

*“El lenguaje se funda en el callar. El callar es el oculto observar-la-medida (Mass-halten). El callar tiene la medida en cuanto pone originariamente las medidas. Y en tal modo, el lenguaje es la más íntima y la más amplia posición-de-medida, posición-de-la-medida como acción esencial de la unión y de su disposición (acontecimiento). Y en cuanto el lenguaje es fundamento del ser-ahí, en esto hay moderación (Mässigung), y esto precisamente como el fundamento de la lucha de mundo y tierra”<sup>47</sup>.*

Con estas palabras sobre el callar termina la obra de la que Heidegger ha callado para toda la vida y que ha querido que apareciera sólo después de la publicación completa de las *Vorlesungen*, de las cosas por él ya dichas. Pero distinta, desde el punto de vista de nuestro camino, es la sugerencia que surge de estas palabras conclusivas. Se ha visto que el

florecer de la lengua, y de la historia que ésta funda, se hace posible desde el *Ereignis*, y que esto es el fruto de la estrategia salvadora en marcha por el *Vorbeigehen* del último Dios; de un Dios que se sustrae para dejar que el hombre se adentre en una historia hecha de autenticidad. En el callar desde el cual emana el lenguaje se debe ver entonces la silenciosa obra de un Dios de salvación que llama al hombre a la superación del cierre en sí y de la unilateralidad, de un Dios que salva al hombre haciendo de él aquel que es llevado a salvar la verdad. No publicando los *Beiträge* Heidegger ha callado el fundamento teológico de toda su segunda producción; y esto encuentra una constatación en el hecho que él ha querido que sólo después de su muerte fuese publicada la entrevista donde se afirma que “sólo un Dios nos puede salvar”.

## 15. El último Dios: Dios mantenido en secreto

Heidegger, ciertamente, temía ser malentendido “teológicamente”, y así ha preferido ocultar aquel fundamento en lo fundado, prosiguiendo una tendencia ya presente en los *Beiträge*. También aquí, por ejemplo, el *Vorbeigehen Gottes*, decisivo, deja en primer plano el fugaz acercarse de una divina multiplicidad y la “lucha de mundo y tierra”. Es más, se puede observar que el mismo *Seyn*, en cuanto iniciativa que se expande en la *Lichtung* humana obedeciendo al movimiento de la *Kehre*, se presta a ser malentendido como estructura totalizante; incluso puede surgir la sospecha de que el *Ereignis*, en el cual el *Seyn* se revela, consista en un imponerse que neutraliza toda alternativa, deviniendo así una misteriosa voluntad de poder, de nivel superior y todavía más peligrosa que aquella en que se ha expresado hasta ahora la humanidad occidental. Tal malentendido deviene imposible desde el momento en que se aprehende en la *Kehre* una iniciativa salvadora en relación, ya sea a la autenticidad humana, ya sea a la misma verdad del ser. Como ya se ha aclarado, la radicalidad de la trascendencia existencial puede transformarse en ser-ahí, el “tiempo-espacio” por el inagotable exceso de la problematicidad del ser, porque el último Dios pone en discusión toda otra presunta ultimidad. Pero esta acción, por ser salvadora en el sentido referido, reclama que el

“transitar” de Dios sea insuperable e indefectible en su ultimidad, es decir exige que el último Dios sea un *verdadero* Dios, *el* verdadero Dios.

Heidegger no explicita este último pasaje decisivo; es decir no reconoce a Dios el rol fundante sobre el cual, por otra parte, confía. Y ello explica por qué los *Beiträge*, en donde Heidegger más avanza en dirección a tal reconocimiento, han permanecido como una obra secreta. El temía que un verdadero Dios hubiese resultado incompatible con el descubrimiento fundamental realizado en *Sein und Zeit*, o sea que el hombre es comprensión del ser precisamente porque *no* tiene consistencia alguna en sí como *ente*. Un Dios fundamento de salvación para tal hombre no podía ser pensado como ente. ¿Pero cómo pensar a un verdadero Dios sin hacer de él el “entísimo”? “El último Dios” es la respuesta que Heidegger da en los *Beiträge*; pero tal Dios no es todavía simplemente Dios. El transitar del último Dios, consistente en una indefectible acción salvadora, termina por poner entre paréntesis al mismo Dios, aunque sólo para exorcizarlo de la intromisión de su caricatura, del “entísimo”. Y a pesar de ello, en base al último Dios Heidegger ha podido cumplir la *Kehre* y sustraer así las conquistas de *Sein und Zeit* del peligro del subjetivismo.

Una lectura de Heidegger en base a la perspectiva hermenéutica que ahora emerge consiente en ver bajo otra luz sus juicios sobre la metafísica. En efecto, si en ésta estuviese presente el pensamiento del verdadero Dios, del cual ha mostrado tener necesidad la visión heideggeriana del hombre como existencia y del ser como *Ereignis*, entonces tal metafísica no sería identificada con el “nihilismo”. En su interpretación de los grandes filósofos de Occidente, desde Anaximandro hasta Nietzsche, Heidegger ha reconocido la insustituible contribución de estos al manifestarse de la verdad. Y en los *Beiträge* toma la primera articulación del *Ereignis* precisamente en la “resonancia” de la verdad constituida desde el mismo primer inicio.

Tal vez muchos críticos e intérpretes -que se refieren a Heidegger casi exclusivamente para resaltar de él la condena sin apelaciones a la “metafísica” como teológicamente orientada-, a partir de la lectura de los *Beiträge*, quedarán expuestos frente a un dilema: o bien considerar todo

el segundo Heidegger como teológicamente condicionado (y deberán entonces renunciar a tal supuesto por su postura antimetafísica); o bien limitarse al primer Heidegger. Éste, sin embargo, aún poniendo en acto la *Destruktion* de la tradición ontológica, se propone en efecto conferirle una radicalidad adecuada, que Heidegger considerará posteriormente lograda con la doctrina de la *Kehre*, que en los *Beiträge* encuentra precisamente su primera y definitiva organización conceptual. Las posturas antimetafísicas podrían entonces decidirse por prescindir de todo Heidegger. Pero una operación tal parece hoy culturalmente impracticable. Si el interés por el pensador de Messkirch se expande sin encontrar resistencia en las formaciones y en las diferencias epistemológicas, ello significa que su cuestión, la *Seinsfrage*, en cuanto oficialmente extraña a las tendencias predominantes de nuestra época, se revela cada vez más en su verdadera naturaleza, es decir en ser una cuestión imprescindible para la sensatez de todo decir y actuar.

Sostener que la vida tiene un *sentido* no sólo es expresar un deseo con la pretensión de que todos lo hagamos propio, sino que es reconocer que “sale” del ser, del *exceso no dualístico*. El hombre no puede no tomar posición (aunque lo haga “en primer lugar y por lo más” en la forma de un “olvido”, querido como definitivo) de su apertura radical a todo eso que no es nada. Esta no es olvidable de derecho precisamente porque es capaz de poner en crisis toda pretendida exigencia del vivir. El ser no es propiamente ser sí, del hombre y de su mundo, del devenir como incesante provocación de parte del exceso, es propiamente nada. Pero el exceso es entendido en el sentido más fuerte posible. Heidegger lo ha pensado como indefectible iniciativa salvadora que se sustrae estratégicamente a cualquier captura idolátrica. *El hombre y Dios entran en la semantización del ser*. Y entonces el devenir no es la contradicción de ser y no ser, sino que debe ser comprendido como incesante invitación a *servir las cosas en su ser*, más allá de toda tentación de reducir las diferencias a identidad. El devenir tiene sentido: la vida es la respuesta al exceso, y la historia es la *transfiguración* del mundo.

## Notas

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, a cargo de Fr. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 65, Frankfurt 1989.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 403.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, p. 44.

<sup>4</sup> Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, cit., pp. 171, 173, 436. En efecto, si se tiene presente que la *Kehre* implica el “sustraerse del ser”, resulta arduo distinguir cuando se trata de *Seyn* o bien de *Sein*. En las citas, pero sólo en ellas, traduciré *Seyn* con: Ser, y *Sein* con: ser. En mi texto utilizaré de ahora en adelante la inicial minúscula.

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 3, 77, 80.

<sup>6</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 230, 294.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 401, 422, 463-464, 485.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, *Gesamtausgabe*, Vol. 9, edición a cargo de Fr. W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt 1976, pp. 338-339.

<sup>9</sup> Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1950, p. 273; también, *Vorträge und Aufsätze*, cit., pp. 36, 43.

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*, cit., pp. 351-352.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 330-331.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>13</sup> Entre los dos escritos subsiste sin embargo un nexo particular. Como recuerda Fr. W. von Herrmann, editor de la obra (cfr. *op.cit.*, p. 512), Heidegger, en dos notas marginales de su copia de la *Brief*, hace referencia en modo inequívoco a los *Beiträge* como lugar originario de las tesis expresadas públicamente en la *Brief*.

<sup>14</sup> Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*. p. 403.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.416.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 318.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 401.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 140-141.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 286-287.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 113, 177, 196, 238, 282, 406, 408, 414.



<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 411.

<sup>24</sup> *Opere di Friedrich Nietzsche*, edición a cargo de G. Colli y M. Montinari, Milan 1964, VI/3, P.186.

<sup>25</sup> Cfr. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i.Br. am 25.5.1933 - Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, edición a cargo de H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt 1983, p. 14.

<sup>26</sup> Sobre la importancia de los *Beiträge* como testimonio del claro diferenciarse de Heidegger de la ideología nacionalsocialista Cfr. S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Niemeyer, Tübingen, 1989. Vietta es el poseedor del manuscrito de los *Beiträge*.

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger, *Beiträge Zur philosophie. (Vom Ereignis)*, cit., p. 493.

<sup>28</sup> Según Susanne Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia*, Dunker & Humblot, Berlin, 1991, Heidegger en el período comprendido entre esta *Vorlesung* y aquella sobre Heráclito, de 1944, elabora todas las tesis que, recogidas en torno a la figura de la *Kehre*, serán después publicadas en varios escritos aparecidos luego de la segunda gran guerra. En las *Vorlesungen*, sobre las cuales se basa el importante estudio de Ziegler, no está sin embargo presente (a excepción de una alusión, no leída en clase, en el curso 1937/1938) la referencia al último Dios que, como se verá de lo que sigue, es esencial para entender el sentido de la misma *Kehre*. De allí el rol insustituible de los *Beiträge*.

<sup>29</sup> Heidegger cita de F. Hölderlin, *Sämtliche Werke. Historisch- kritische Ausgabe*, a cargo de N. von Hellingrath, F. Seebass, I. Pigenot, Berlin 1923, Vol. IV, p. 341.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, edición a cargo de S. Ziegler, *Gesamtausgabe*, Vol. 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1980, pp. 110-111.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>32</sup> Cfr. M. Heidegger, *Beiträge...*, cit., p. 417.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>34</sup> Una interpretación del "ser para la muerte" heideggeriano antitética con la presente es la sostenida por G. Vattimo, quien pone en relación la superación de las absolutizaciones arbitrarias, hecha posible por la muerte, con la aniquilación producida por ésta: "El ser ahí puede ser un todo -esto es, tener una existencia como tejida de acontecimientos, de palabras, de significados- sólo en cuanto se decide por la propia nulificación. La historia puede acaecer como historia sólo en cuanto es relación con la nada" (G. Vattimo, *Al di là del Sogetto. Nietzsche*,

*Heidegger e la hermeneutica*, Feltrinelli, Milan 1981, p. 61). Una posición análoga es sostenida por M. Ferraris. Este autor, en una "ficha" de presentación de los *Beiträge*, luego de haber observado que "en el tematizar el ser para la muerte, Heidegger, ya desde 1927, se dirige en principio más allá del cristianismo, y se esfuerza por pensar una muerte sin fénix, el fin de la diferencia infinita que constituye lo trascendental sobre las cenizas de lo empírico", concluye denunciando el retroceso que, desde tal punto de vista, significarían los *Beiträge*: "El discurso sobre el ser para la muerte perfilado en el '27 está quizá más cargado de consecuencias que el del '37 sobre el último Dios, y constituye un desafío al pensamiento de quienes todavía no han logrado extraer por entero los recursos" ("Aut-Aut", n. 236, marzo-abril 1990, pp. 82, 84). Tal como se está aclarando -y como resulta de los dos últimos párrafos del presente escrito-, prescindir del último Dios significa tener oculto el fundamento de la *Kehre*. El mismo Heidegger, no publicando los *Beiträge*, se ha vuelto en este sentido responsable de muchas incomprensiones de parte de sus intérpretes. Sin embargo, sería todavía más grave, una vez aclarado el nexo entre la *Kehre* y el último Dios, limitar la contribución de Heidegger exclusivamente a *Sein und Zeit*. En este caso se perderían las conquistas realizadas con esta obra, indefensas respecto de las ambigüedades subjetivistas y nihilistas todavía allí presentes, ambigüedades que favorecen los compromisos del rectorado 1933/34. Los *Beiträge* constituyen justamente la superación del peligro de reducir la analítica existencial a una mera variedad del trascendentalismo idealista. Y es significativo (Ferrari no hace mención de ello) que en ellos Heidegger se exprese en modo decisivamente crítico respecto de la ideología y de la política del régimen hitleriano, como ya se ha visto en el cap. 7.

<sup>35</sup> Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, cit., pp. 284-285.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 285.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 230.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 438-439.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 476.

<sup>43</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, p. 150. La conferencia *Bauen Wohnen Denken* fue dictada en 1951.

<sup>44</sup> Así escribe Heidegger en un apunte fechado el 8/5/1939, *Cfr. M. Heidegger, Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, cit., p. 514.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 510.

<sup>47</sup> *Ibidem.*

*Traducción de Alejo González*

