

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES

ESCUELA DE POSTGRADO

DIOS, LO DIVINO Y LO SAGRADO:

UN NUEVO INICIO PARA APROXIMARNOS Y ABRIRNOS A
SU VERDAD. EN EL MEDITAR DE MARTIN HEIDEGGER.

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE

MAGISTER EN FILOSOFÍA

CON MENCIÓN EN METAFÍSICA.

Autor:

ANTONIO DAVID FREIRE HERMOSILLA

Profesor Patrocinante:

Dr. JORGE ACEVEDO GUERRA

SANTIAGO – CHILE 2004

*A Cecilia, mi esposa., A mis Padres y Hermanos, A mis Estudiantes de
Pedagogía en Filosofía, de la Universidad Católica Cardenal Raúl Silva
Henríquez, y del Centro de Estudios de CONFERRE*

Agradecimientos:

A mis colegas y amigos de la Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.

Al Profesor Jorge Acevedo, por guiarme en esta tarea.

A Luis Uribe por su amistad y común vocación filosófica.

INTRODUCCIÓN

GENERAL

I.- A MODO DE INTRODUCCIÓN

La crítica filosófica, principalmente la que proviene de la escuela de Frankfurt, califica al pensamiento de Heidegger como un «intelectualismo filisteo», o un existencialismo, o un misticismo que ha quedado aprisionado en una visión mitológica de la filosofía. A su vez, al mismo Heidegger lo encasilla y etiqueta como ateo y antihumanista. Sin duda estas descalificaciones corresponden a enfoques particulares y a visiones interesadas. Sin embargo, a él no le interesó mayormente desmentirlas o confirmarlas. Según su opinión, tampoco los griegos en su época más grande pensaron con títulos o etiquetas. Más aún, nos dice, ni siquiera llamaron filosofía al pensar.

En este trabajo pretendemos plantear lo que atañe a la cuestión de Dios en la reflexión de Heidegger y presentar su percepción frente el tema. En general, la obra de Heidegger se desenvuelve en un marco de reservada cautela ante el problema de Dios. Resulta apresurado sostener que él afirma filosóficamente a Dios, como también lo es sostener que lo niega. Pareciera que su tesis fundamental en este punto es que Dios ha desaparecido de nuestro horizonte vital y no tenemos claridad respecto a su realidad o irrealdad. Por fortuna, nos indica el mismo Heidegger, aún tenemos indicios que alientan una esperanza de encontrarlo aunque ésta no parece transitar ya por los caminos de la religión, la cual, fuertemente influenciada por la metafísica, más bien, ha favorecido su evaporación y ha impedido su búsqueda auténtica. Para él, sólo resulta posible un nuevo acceso a lo divino desde la fecundidad auroral de un nuevo inicio. Un nuevo inicio ya emprendido por los vigilantes de la casa del ser, los poetas.

Según Heidegger, el hombre occidental ha olvidado al ser y, junto con ello, ha abandonado y perdido a los dioses. Los dioses se han ido¹ y la única manera de recuperarlos es recuperando al ser. Mientras no se recupere el ser, los dioses permanecerán alejados. En el parágrafo 1 de

¹ Heidegger, M. “¿Y para qué poetas?” en “Caminos de bosque”. Alianza Editorial. Madrid. 1998. pág. 199

“Ser y Tiempo”² sostiene que la pregunta por el ser está hoy caída en el olvido. Sin embargo, reconoce, esto forma parte de una necesidad inexorable: es el destino de un pensamiento dominado por la metafísica, tal como ya lo había señalado Nietzsche. A la metafísica le es connatural la confusión del ser con los entes, por lo que resulta difícil recuperar el ser y, por ende, no cabe esperar una corrección desde ella. La metafísica reduce el ser a un concepto análogo, abstracto y vacío de lo común a todos los entes. En consecuencia, el esfuerzo filosófico debe concentrarse en traer al pensamiento el ser mismo en su diferencia respecto a los entes, en un modo nuevo y más original del pensar. Solo en este horizonte también será posible pensar a Dios en el ámbito esencial de la divinidad y formularse la pregunta acerca de él. El problema de Dios no puede pensarse si antes el ser mismo no se ha manifestado y ha sido experimentado en su verdad. En palabras del mismo pensador: “Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra “dios”³.

Para pensar lo divino resulta, por lo tanto, imprescindible recurrir a una nueva racionalidad y recuperar el “*logos*” mediante un lenguaje distinto. Necesitamos restablecer la conexión original entre ser, verdad y pensamiento, ya que sólo en el horizonte del ser traído a pensamiento es posible pensar lo sagrado como ámbito esencial de la divinidad.

A Heidegger, el plantear la pregunta por Dios desde la perspectiva del ser le parece algo demasiado difícil y demasiado precipitado. Sin embargo, considera que con el tiempo vendrá la respuesta ya que “hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser”.

Por eso es que como filósofo, Heidegger no pregunta por Dios, sino por el sentido del ser; en esta medida, su meditar deviene un pensar sin-dios. Para él, la pregunta por el ser no coincide con la pregunta por Dios. Pero, como cualquier pregunta, ésta se sitúa en el ámbito abierto y omniabarcante del ser.

A partir de este planteamiento, para Heidegger el ser se va a convertir en el Acontecimiento-apropiador (“*das Ereignis*”) que abre el ámbito ulterior de sentido, y en el lugar donde se

² Heidegger, M. “Ser y Tiempo” Editorial Universitaria. Santiago. 1997.

³ Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo” en “Hitos”. Alianza Editorial. Madrid. 2000 pág. 287

decide históricamente el destino de Dios. En resumen, la postura que adopta con respecto a la cuestión de Dios depende en último término de su postura frente a la cuestión del ser.

Para Heidegger, a Dios más que pensarlo, hay que experienciarlo como posibilidad abierta. Por eso, al experienciar el ser, experienciamos también lo sagrado. El camino hacia Dios pasa por la recuperación del ser. El ser permite el acceso a lo sagrado y lo sagrado nos permite el acceso a Dios.

Tomando en cuenta estas consideraciones, nos proponemos mostrar el pensar de Heidegger como búsqueda del ser que facilita y deja abierto el camino hacia Dios. Para Heidegger lo más digno de ser pensado es el ser. Sin embargo esto no impide explorar una manera nueva y más adecuada para hablar de Dios. No resulta adecuado pensar a Dios a partir de un juego de conclusiones lógicas, pero sí lo es a partir de la esencia del ser. Tengamos presente que Heidegger se manifiesta desde el principio expresamente hostil a la lógica. El modo del pensar lógico no es suficiente para formularse la pregunta por el ser, ni para plantearse el problema de Dios. Para Heidegger, “la primera ley del pensar es la conveniencia del decir del ser en cuanto destino de la verdad, y no las leyes de la lógica, que sólo se pueden convertir en reglas a partir de la ley del ser”⁴. Por lo tanto, no podemos reducir el lenguaje a un mero juego lógico y sintáctico, desvirtuando así su esencia y ocultando de ese modo la realidad. Para Heidegger, el pensar de la verdad del ser tiene como rasgo característico aquel callar que deja lo oculto como tal, esto es, que no comete la impudicia de dejar al desnudo ni exponer en público su misterio esencial. La inquieta y constante apertura de su pensamiento lo lleva por otros derroteros. Su postura es más bien abierta respecto al tema de Dios y no se decide ni a favor ni en contra del teísmo o del ateísmo. Para él la auténtica y originaria divinidad acontece desde la constelación del ser y dentro de ella⁵.

II.- ESTRUCTURA FORMAL DE LA TESIS

Con el fin de facilitar su lectura presentamos la estructura formal de la tesis.

a) Título: *Dios, lo divino y lo sagrado: un nuevo inicio para aproximarnos y abrirnos a su verdad en el meditar de Martín Heidegger.*

⁴ ibídem Pág. 296

⁵ Heidegger, M. “Filosofía, ciencia y técnica” Editorial. Universitaria. Santiago. 1997. pág. 194.

b)Objetivo General: Reflexionar acerca de Dios, lo divino y lo sagrado a partir de la crítica a la metafísica desde la perspectiva de Martín Heidegger

c)Objetivos Específicos:

1. Revisar y criticar el concepto metafísico de Dios.
2. Aproximarnos al lenguaje poético como nuevo acceso a lo divino
3. Desplegar la reflexión heideggeriana sobre la Cuaterna y sobre el Acontecimiento-apropiador.
4. Pensar la posibilidad de traer a lo abierto, es decir, de desvelar e ingresar en el ámbito de Dios y lo sagrado.

Para alcanzar estos objetivos desarrollaremos fundamentalmente cuatro temáticas en los siguientes capítulos:

1. La consideración metafísica acerca de Dios.
2. Un nuevo lenguaje para nombrar a Dios: el decir poético
3. Dios y la Cuaterna.
4. Dios y Acontecimiento-apropiador (*das Ereignis*)

En el primer capítulo presentaremos la manera habitual de tratar el tema de Dios en el pensamiento metafísico tradicional. Veremos cómo Heidegger refuta la esencia de Dios pensada metafísicamente ya que resulta ajena al Dios divino que él intenta proteger y resguardar.

La necesidad de contar con un nuevo acceso a lo sagrado nos llevará a plantear, en el segundo capítulo, un nuevo acceso a lo sagrado. Heidegger cree haberlo encontrado en el pensar lúcido de la poesía.

En el tercer capítulo, analizaremos la vinculación con Dios que se establece al interior de la Cuaterna, nueva manera de concebir al mundo y lugar en que convergen Cielo y Tierra, Divinos y Mortales; Heidegger afirma que por medio de los Divinos es posible a los Mortales recibir señales que apuntan hacia el Dios divino.

En el último capítulo procuraremos descubrir cómo el lenguaje poético y esta nueva concepción de mundo derivada de la Cuaterna, facilitan a Heidegger avanzar “más allá del ser” y abrirse a lo que él denomina “*Ereignis*” (Acontecimiento-apropiador) que se despliega como anticipo del desvelamiento de la verdad del ser y de la verdad de Dios.

CAPÍTULO PRIMERO : LA CONSIDERACIÓN METAFÍSICA ACERCA DE DIOS

A. Introducción

Consideremos en primer lugar que la reflexión heideggeriana tiene por eje la pregunta que interroga por el sentido del ser antes que la pregunta por Dios. Por esto, no nos debe extrañar que, en su obra en general, la pregunta por Dios se ubica en el ámbito de la pregunta por el ser, por lo cual podemos afirmar que de alguna forma, su preocupación por Dios surge de lo que él mismo llama la constelación del ser.

A partir de esta centralidad del pensamiento heideggeriano hemos de reconocer que la crítica que hace a la consideración metafísica de Dios está estrechamente ligada con la crítica que él dirige a la metafísica. Ésta tiene que ver básicamente con la concepción metafísica del ser y las consecuencias que se derivan de ello. Según Heidegger en la metafísica no se reconoce la diferencia ontológica y por tanto se piensa el ser como ente, como presencia y como fundamento; a su vez, a Dios se le identifica con el “Ente Supremo” que vendría a constituirse en el fundamento y el principio primero o causa primera de la realidad. Dios considerado como el “Ente Supremo” es el primero entre los entes en cuanto es causa eficiente de todos los demás, es el que causa en primer lugar sin ser causado por otro. Esto significa que se causa eficientemente a sí mismo desde su “es “ propio.

Heidegger rechaza esta consideración ya que resulta ajena al Dios divino que él procura proteger y resguardar. Un Dios “Ente Supremo”, objetivado, representado, garantizado es ajeno a la divinidad y distante de lo sagrado. Para él, esta concepción de Dios significa más bien una arbitrariedad, una ofensa a su dignidad y un error.

Vamos a analizar el desarrollo de la crítica heideggeriana atendiendo a algunos textos más representativos acerca de esta temática. Señalemos que su crítica a la consideración metafísica acerca de Dios aparece principalmente en textos relacionados con la segunda etapa de su

producción filosófica. Ésta se encuentra principalmente en “La constitución onto-teológica de la metafísica”⁶, en “Identidad y diferencia”⁷ y en “De la esencia del fundamento”⁸.

B.- La pregunta de cómo llega Dios a la filosofía.

Justamente es en la conferencia “La constitución onto-teológica de la metafísica”, donde Heidegger se plantea y despliega la pregunta de cómo llega Dios a la filosofía⁹. Para él, una revisión historiográfica de la filosofía nos permite afirmar que por todas partes encontramos que Dios ha llegado a la filosofía. Sin embargo, advierte que Él puede llegar a la filosofía sólo en cuanto la filosofía desde sí misma, según su esencia, concede y determina que éste llegue a ella y cómo llegue a ella. Por lo cual se hace necesario preguntarse acerca de su procedencia esencial. Para Heidegger esta procedencia desde la cual Dios ha llegado a la filosofía corresponde a lo que él denomina la estructura onto – teo – lógica de la metafísica.

Según Heidegger, la constitución onto – teo – lógica de la metafísica resulta del dominio de la diferencia que mantiene separados y vueltos el uno hacia el otro, por una parte al ser como fundamento, y, por otra, a lo ente como fundado. De ahí que tanto el ser como lo ente y la misma esencia de la metafísica aparezcan y se construyan a partir de la diferencia. Aún más, se podría afirmar que la diferencia genera la metafísica, ya que ser y ente acontecen como tales en la diferencia y se pertenecen en su diferenciarse.

Para Heidegger, la diferencia acontece como separación en el mutuo pertenecerse. De hecho, pensamos el ser en la diferencia con lo ente y a éste en la diferencia con el ser. Pero si intentamos representar esta diferencia, como de hecho lo hace la metafísica, la rebajamos a una mera distinción, a una simple hechura de nuestro entendimiento. En este caso resulta que la diferencia viene a ser un añadido a lo ente ya que, de acuerdo con su origen etimológico, lo ente es aquello que es, pero, precisamente, es en el ser donde depositamos la representación de la diferencia, ya que ser es ser de lo ente. De este modo, concluye Heidegger, nuestro pensar representativo establece la diferencia entre ser y ente.

⁶ Heidegger, M. “La constitución onto-teológica de la metafísica” en Revista de Filosofía. Vol. XIII N°1 Universidad de Chile. Santiago 1966.

⁷ Heidegger, M. “Identidad y diferencia” en Revista de Filosofía. Universidad de Chile. Vol. XIII. N°1. Santiago. 1966.

⁸ Heidegger, M. “De la esencia del fundamento” en “Hitos” Alianza Editorial. Madrid. 2000

⁹ Heidegger, M. “La constitución onto-teológica de la metafísica” Op. Cit. págs. 102-103

Heidegger reconoce que el pensar representativo propio de la constitución onto – teo – lógica de la metafísica piensa desde el “entre” mismo (es decir, desde la diferencia que se establece “entre” ser y ente). Por lo cual resulta que el diferenciarse es mutuo pertenecerse, es decir, inter – cisión; siendo así, la inter – cisión viene a ser diferenciación y apertenencia mutua.

Para Heidegger, ser y ente acontecen en la conciliación. Tal conciliación es propiamente la antesala o el preámbulo de la diferencia, puesto que es en la perspectiva de la conciliación donde se oculta la diferenciación. Esta conciliación admite dos versiones: una originaria y una metafísica. Ambas comienzan en la diferencia, son, tal como lo señala el mismo Heidegger, aventuras de la diferencia.

Ser de lo ente significa en este caso ser que “es” lo ente. El “es” habla transitivamente, transitando. Por lo cual ser se despliega, se esencia aquí, en la manera de un tránsito hacia lo ente. Sin embargo, cuando ser transita no abandona su lugar, como si pudiera ser alcanzado por lo ente. Ser transita y sobrevive desalbergando y desocultando aquello que adviene como lo desocultado. Tal advenimiento quiere decir cobijarse en el desocultamiento, por lo tanto permanecer albergado: ser ente. En esta situación, ser se muestra como la sobrevenida desocultante y el ente como lo que se cobija en el desocultamiento. En consecuencia, ser y ente se esencian como lo distinguido desde lo mismo, desde lo di-stinto. Esto mantiene separado al “entre” propio de la constitución onto – teo – lógica de la metafísica a la que aludíamos anteriormente. Es por eso que la diferencia de ser y ente acontece más bien en la conciliación, en donde domina el claro (*Lichtung*) de lo que se cierra velándose y cuyo dominio da lugar a la separación - reunión de sobrevenida y advenimiento¹⁰.

En síntesis, la diferencia mantiene separados y vueltos el uno hacia el otro, por una parte al ser como fundamento, y, por otra, a lo ente como fundado. La metafísica, principal exponente del pensar representativo, hace del ser el fundamento eficaz, productor de entes. De ahí ella pasa al ente que “más es” como fundamento último eficaz, productor, causa primera de todo ente. En todo este proceder considera al ser como fundamento en dos momentos; primero en cada ente y luego como el que “más es”: el ente supremo.

¹⁰ ibídem Pág. 108

C.- Dimensión onto-teo-lógica de la metafísica.

Heidegger sostiene que en la metafísica el pensar se une al ser en cuanto éste se establece como fundamento en el modo de profundizar y fundar. Este fundar se entiende básicamente en el sentido de un erigir. Pero nuestro autor nos indica que junto con el sentido de erigir (*Stiften*) se dan otros modos de fundar, tales como tomar suelo (*Boden nehmen*) y como fundamentar (*Begründen*)¹¹. Tomar suelo aparece también caracterizado en “Ser y Tiempo” como afectividad (*Befindlichkeit*)¹². Para Heidegger, el desocultamiento más radical de los entes se da como un originario hallarse afectado por los entes, en medio de ellos, “tomado” por ellos. Así el proyectar mundo del ser-ahí (*Da-sein*) se da al mismo tiempo sobre el suelo (*Boden*) de un hallarse afectado (*Befindlichkeit*) por los entes y, con ello, de un hallarse ya alcanzado por un mundo. El ser-ahí (*Da-sein*), nos dice Heidegger, erige mundo tomando suelo, haciendo pié en su encontrarse afectado en medio del ente en un mundo que se da en su destino. Y su trascendencia se muestra así como una libertad en un mundo dado como destino, como tomar suelo (*Boden nehmen*). Pero, precisamente el “suelo” y su destino son los que hacen en cada caso del mundo del *Da-sein*, su mundo. En tal mundo es posible para el *Da-sein* habérselas con tal o cual ente sólo en cuanto se da un tercer modo de fundar: el *Begründen* (fundamentar). Este tercer modo de fundar se da en la preconcepción del ser, sin la cual es imposible radicalmente cualquier desvelamiento de cualquier ente para el *Da-sein*, o sea, sin tal preconcepción es imposible la verdad óptica; ya que ésta no acontece sin el acontecer de la verdad ontológica¹³.

Tal precomprensión del ser se constituye en la primera y última fundamentación. Todo ente debe estar fundamentado ante el *Da-sein* en su comprensión acontecida como precomprensión. De hecho, todo ente se muestra necesitado de fundamentación delante del *Da-sein*. El *Da-sein* pide y anuncia fundamentos, causas, razones o motivos. De esa manera se legitima lo ente, aunque sea sólo en su carácter óptico. Sin embargo, Heidegger establece

¹¹ En “El origen de la obra de arte” Heidegger distingue, además, el sentido de instalar una obra cuando se refiere la construcción de un edificio, de cuando se refiere a un erigir en el sentido de un consagrar y glorificar. Consagrar significa sacralizar, ya que gracias a la erección de la obra, lo sagrado se abre como sagrado y Dios es llamado a ocupar la apertura de su presencia. La glorificación forma parte de la consagración en cuanto reconocimiento de la dignidad y del esplendor de Dios. Dios se hace presente en la dignidad y en el esplendor. En los destellos de ese esplendor, continúa el pensador de la Selva Negra, se aclara el mundo. Heidegger, M. “El origen de la obra de arte” en “Caminos de bosque” Alianza Editorial. Madrid. 1998 pág. 31

¹² En el siguiente capítulo nos detendremos en el significado etimológico de la *Befindlichkeit* en relación con el lenguaje poético.

¹³ Corona, N. “Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios.” Editorial Biblos. Buenos Aires. 2002. pág. 21

que “como todo manifestarse de lo ente (verdad óptica) está dominado desde el principio de manera trascendental por ese dar fundamentos ya caracterizado, por esto mismo, todo descubrir y abrir ópticos tienen que ser “fundamentadores” a su manera, esto es, tienen que demostrarse”¹⁴. .Y tiene que ser así, ”porque el ser, en cuanto algo que se comprende previamente, *da* “de suyo” *fundamentos*”¹⁵. Para su comprensión el *Da-sein* espontáneamente exige fundamentos, en primer lugar, ópticos. Entonces, así aparece el principio de razón suficiente que viene a dar expresión temática a esa exigencia de fundamentación. Pero tal exigencia tiene su raíz en la fundamentación trascendental de lo ente, en el ser, ya que lo ente aparece únicamente como necesitado de fundamento. Esto se da de esta forma porque el “fundamento” posee un carácter trascendental y esencial del *ser en general*, “por lo que el principio de razón vale para *lo* ente”¹⁶. De este modo, la estructura trascendencia-libertad del *Da-sein* se constituye en el origen del principio de razón suficiente “pues en ella, en la unidad del lanzarse más allá y de la sustracción, se funda ese dar fundamentos que se constituye como verdad ontológica”¹⁷.

Sin embargo, el pensamiento heideggeriano señala que el principio de razón suficiente no muestra su auténtica esencia ya que en él no se hace presente aquello que es auténtico fundamento, y desde lo cual aparece lo ente como necesitado de fundamentación. Esta carencia de esencia se supera con el desvelamiento de la estructura trascendencia-libertad que hace presente el ser como auténtico fundamento. Esto quiere decir que la metafísica no ha descubierto el ser mismo como fundamento y, por tanto, tampoco el origen mismo del principio de razón. Como nos indica Néstor Corona, esta consideración heideggeriana escapa al carácter espontáneo del fundar óptico y a su formulación, salta fuera de la metafísica, no es una continuación de ésta, ni siquiera su profundización sino otro pensar¹⁸. Esto significa que la fundamentación del ser viene de la libertad y es dada como un don, como un destino. Es la trascendencia del *Da-sein* la que da fundamentos proyectando, ya que se encuentra situada y construyendo una comprensión del ser¹⁹. A partir de este origen del dar fundamentos, y por ende de la demostración, a la libertad del *Da-sein* siempre le queda la posibilidad “de

¹⁴ Heidegger, M. “De la esencia del fundamento” Op. Cit. pág. 145

¹⁵ *ibídem* Pág. 147

¹⁶ *ídem*

¹⁷ *ídem*

¹⁸ Corona, N. “Lectura de Heidegger”. Op. Cit. pág. 25

¹⁹ Heidegger, M. “De la esencia del fundamento”. Op. Cit. pág. 145

determinar hasta qué punto se debe extender y si acaso debe decidirse por un auténtico dar fundamentos, es decir, por el desvelamiento de su posibilidad trascendental²⁰.

Pero, en el plano de la metafísica no es posible alcanzar el ser mismo como fundamento; para lograrlo es necesario que acontezca otro destino, una nueva configuración de su acontecer. La libertad misma debe ser entendida como el origen de cada uno de los modos de fundar. La libertad se convierte, entonces, en el fundamento del fundamento. Pero esta libertad es finita ya que acontece siempre según lo que desde su encontrarse (*sich befinden*) se le da. Según Heidegger, la estructura libertad – trascendencia no puede salir de sus configuraciones concretas dadas; en este sentido, ella es *Ab-Grund* (sin fundamento = abismo). Nos encontramos, entonces, con que la libertad es abismo. Es sin fundamento, o sea, carece de una instancia fundadora fuera de ella; es abismo, es decir, fundamento inabarcable, fuera del cual no se puede proceder para fundarlo desde fuera. Sin embargo, en la libertad misma el *Da-sein* no tiene la posibilidad de ser él mismo ni que lo sea *de facto* de acuerdo con su libertad, ni que la trascendencia tenga lugar y madure como acontecimiento originario²¹. Semejante impotencia es algo que determina el ser de lo ente como tal. Es por eso que “la esencia de la finitud del *Da-sein* se desvela en la trascendencia en cuanto libertad de fundamento”²².

Nuestro autor nos indica que de esta manera el ser se manifiesta como el pensamiento, es decir, se desalberga como el fundamento que se profundiza y se funda a sí mismo²³. De ahí se deriva que en la metafísica, la cuestión del pensamiento sea lo ente como tal y que éste se muestre en el modo esencial del fundamento. Ahora bien, cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, se piensa fundamentalmente la cuestión del pensamiento y de esta manera el ser de lo ente es pensado como el fundamento fundamentante. Por eso, toda metafísica es el fundamentar que da cuenta del fundamento, poniéndolo en cuestión y pidiéndole cuentas. Este fundamento fundamentante es el *Logos* (*Ratio*: la razón) que interpela al pensar en cuanto fundar²⁴.

²⁰ ídem

²¹ íbidem Pág. 149

²² ídem

²³ Heidegger, M. La constitución onto – teo – lógica de la metafísica” Op. Cit. pág. 104

²⁴ Heidegger nos indica que la partícula “*logia*” mencionada en las diferentes ciencias como la Psicología, la Biología, la Cosmología, la Arqueología mienta que se trata de la ciencia del alma, de lo viviente, del cosmos, de lo antiguo. Pero en ella se oculta lo lógico y la conexión fundadora en la que los objetos de la ciencia son concebidos o representados con respecto a su fundamento.

Heidegger nos recuerda que la ontología y la teología profundizan lo ente en cuanto tal y lo fundan en totalidad. Dan cuenta del ser en cuanto fundamento de lo ente, ponen en cuestión al *Logos* y se convierten en la lógica del *Logos*. Propiamente deberían llamarse onto – lógica (o lógica de lo ente) y teo – lógica (o lógica del *theos*). De este modo, pensada de manera más adecuada a su asunto, la metafísica es onto – teo – lógica. Por eso es que su rasgo fundamental viene a ser lo onto-teo-lógico. Al llegar a este punto, anuncia Heidegger, estamos en condiciones de aclarar cómo llega Dios a la metafísica.

D.- Concepto metafísico de “Dios”: el “Ente Supremo”.

Es al interior de esta dimensión onto-teo-lógica donde se despliega la concepción metafísica de Dios. Como acabamos de ver, en ella, ser significa siempre y sobre todo: ser de lo ente que se muestra en el modo esencial del fundamento (*Grund*). Aquí la cuestión del pensamiento sólo es fundamentalmente pensada cuando el fundamento es representado como el primer fundamento, o sea, como el *proté arké* (primer principio). Así, el asunto originario del pensar se presenta como la *causa prima* y el ser de lo ente como la *causa sui*²⁵. De esta manera, afirma Heidegger, queda nombrado el concepto metafísico de “Dios”. De hecho, la metafísica necesita pensar a Dios como la *causa sui* porque la cuestión del pensamiento es el ser y éste se despliega como fundamento, “*logos*”, “*hypokeimenon*”, “*substancia*”, “*sujeto*”²⁶. Pero, nos recuerda Heidegger, el ser de lo ente y en particular el *Da-sein*, existe arrojado a la verdad del ser. Es en la iluminación del ser donde aparecen los entes, entre ellos también “Dios y los Dioses”, cuyo modo de aparición lo decide el destino, la iniciativa del ser. El ser preside sobre los hombres y sobre los Dioses: “pues el Dios también es, si es que él es, un ente; en cuanto ente, está en el ser y su esencia, que se acontece – apropia desde el mundear del mundo”²⁷. De esta forma, como reconoce el mismo Heidegger, el que Dios sea Dios, surge de la constelación del ser y en su interior²⁸. Sin embargo, también la instauración del ser está vinculada a los signos de los Dioses y esta relación requiere un encuentro previo con la divinidad para hacer posible la búsqueda de Dios.

²⁵ Heidegger, M. “La constitución ontoteológica de la metafísica”. Op. Cit. pág. 105

²⁶ ídem

²⁷ Heidegger, M. “La vuelta” en “Filosofía, ciencia y técnica”. Editorial Universitaria. Santiago 1997 pág. 193

²⁸ Heidegger, M. “La técnica y la vuelta” 45 s.

Sin embargo, tenemos que, en un sentido primigenio, el ser es pensado como presencia²⁹. Esto quiere decir que habitualmente se le concibe como presenciar. Pero lo presente es lo que es esencialmente en y dentro del desvelamiento. Sólo acontece donde impera ya dicho desvelamiento. Por este motivo, lo presente, en cuanto permanece dentro del desvelamiento, es presente. Sin embargo, este presente se apropia de un carácter del tiempo, cuya esencia no se puede comprender aquí en el sentido tradicional. Heidegger rechaza esta consideración del ser puesto que así el desvelamiento que impera en el ser permanece impensado, como igualmente la esencia de presente y tiempo. Por eso, además, afirma que mientras quede sin meditar en qué descansa el ser del ente cuando aparece como presencia, aún no pensamos propiamente, ya que, el origen esencial del ser del ente permanece impensado.³⁰ Para él, el ser no es, sino que acontece. Su acontecer se constituye a partir de los eventos inaugurales, es decir, en la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Para Heidegger, el ser es, precisamente, el “acontecimiento-apropiador” (*das Ereignis*) originario que abre el ámbito ulterior del sentido, en donde se decide el destino de Dios. Se trata, como lo veíamos antes, de experimentar la copertenencia de hombre y ser, y, por tanto, de ingresar en lo que Heidegger denomina justamente *das Ereignis* (el “acontecimiento-apropiador”)³¹. Él aclara que este no se refiere a cualquier acontecimiento o suceso, ya que lo que experimentamos es sólo un anticipo del acontecimiento-apropiador.

También Heidegger nos indica que el pensar también tiene que desembarazarse de lo que le impide estar atento para los Dioses; tiene que sacar a la luz el oculto desacierto que yace en el camino de occidente. Reitera que el asunto del pensar se ha transmitido al pensamiento occidental bajo el nombre “ser”. En él, ser significa siempre y sobre todo: ser de lo ente. Y ente significa siempre y sobre todo: ente del ser. En la tradición metafísica occidental, cuando pensamos el ser, meditamos lo ente y en él el fundamento. Lo ente como tal es lo fundado, que en cuanto fundado y efectuado, fundamenta a su manera, es decir, efectúa, o sea, causa. No sólo el ser como fundamento funda lo ente, sino que lo ente funda el ser, o sea, lo causa. Lo ente es capaz de tal asunto sólo en cuanto “es” la plenitud del ser: en cuanto es lo más ente³². Heidegger rechaza también esta consideración del ser porque lo reduce a un mero concepto abstracto, lógico y vacío. Para él, la esencia del pensar filosófico es el

²⁹ Heidegger, M. ¿A qué se llama pensar? en “Filosofía, ciencia y técnica”. Editorial Universitaria. Santiago 1997 pág. 268

³⁰ ibídem Pág. 269

³¹ Esta temática la analizaremos más extensamente en el cuarto capítulo de este ensayo.

³² Heidegger, M. “La constitución ontoteológica de la metafísica”. Op. Cit. pág. 110

acontecimiento del ser y no su conceptualización. Por eso, establece que “pensaremos ser más adecuadamente, si lo pensamos en la diferencia con lo ente y a éste en la diferencia con el ser. Así tenemos la diferencia propiamente a la vista”³³.

Heidegger se explica esta dificultad por pensar adecuadamente, puesto que en la metafísica, ser se esencia como *Logos* en el sentido del fundamento. El mismo *Logos* como reunión viene a ser lo unificante, lo *Hen*. Este *Hen* tendría un doble significado:

- por una parte sería lo uno unificante, en el sentido de lo primero por sobre todo y así lo más universal

- y por otra parte sería lo uno unificante en el sentido de lo supremo, de lo más alto (*Zeus*). Así es como el *Logos* reúne fundamentando todo en lo universal y reúne fundamentando todo a partir de lo único. El mismo *Logos* alberga la procedencia esencial de la acuñación de la esencia del habla y determina así el modo de decir como algo lógico. El fundamentar aparece dentro de la iluminación del aporte como algo que es, como ente, que exige la correspondiente fundamentación a través de lo ente, esto es, la causación exigida por la más alta causa: el “Ente Supremo”, Dios. El aporte (*Austrag*) viene a constituirse en un circular uno en torno al otro y en un corresponder a la conciliación.

Ahora bien, si la metafísica piensa lo ente en relación con el fundamento común, llega a convertirse en lógica, o sea, se convierte en un pensar fundamentalmente racional, en el cual el sujeto representa el ser objetivo como fundamento eficaz. Y si la metafísica piensa lo ente con respecto al “Ente Supremo” que todo lo fundamenta, entonces ella es tanto lógica como teo – lógica. De ahí que sea unitariamente y a la vez ontología y teología.

Desde esta perspectiva, la constitución onto – teo – lógica de la metafísica indica un camino posible para contestar a la pregunta ¿cómo llega Dios a la filosofía? Y Heidegger se contesta diciendo: Dios llega a la filosofía en cuanto ésta desde sí misma, según su deseo exige y determina el hecho y el modo de la venida de Dios a ella³⁴. Dios llega a la filosofía a través de la conciliación que pensamos a partir de la diferencia. La diferencia se constituye en el eje fundamental del edificio de la metafísica. A su vez, la conciliación aporta y distribuye el ser como fundamento productivo que requiere de una adecuada fundamentación: la causación.

³³ ibídem pág. 106

³⁴ ibídem pág. 103

Esto es, la causa como *causa sui*. Heidegger entiende que este ha sido el nombre más adecuado para Dios en la filosofía. Pero a este Dios el hombre no puede ni orarle, ni hacerle sacrificios. Es decir, ante la *causa sui*, el hombre no puede caer de rodillas, ni puede tocar instrumentos musicales, ni danzar³⁵.

Podemos señalar que al interior de la metafísica, el ser se esencia como *Logos* en el sentido del fundamento. El mismo *Logos* viene a ser lo unificante. Sin embargo aquí ocurre algo extraño; por una parte el ser, fundamento diferente unificante, no quiere ser llamado el Dios *Zeus*, pues éste se encuentra entre los entes y se halla sometido al destino, aunque es el supremo, el primero. Pero, al mismo tiempo, el ser quiere ser llamado *Zeus*, en cuanto él es lo primero allí. De este modo sería como *Zeus*, el primero, el supremo; aunque quizá, sólo sería una apariencia ya que no revelaría su propio rostro en cuanto ser.

La metafísica sería con su “Ente Supremo” el cumplimiento de la segunda posibilidad de esa oscilación originaria: el ser deviene Dios – “Ente Supremo” – y así no revela su propio rostro. Mejor aún: el ser no revela su propio rostro y deriva en un “Ente Supremo”: Dios.

La reflexión heideggeriana subraya que la metafísica considera al ser como *Logos* y, de acuerdo con ello, llega a convertirse en su rasgo principal, ante todo, lógica, aunque lógica que piensa el ser de lo ente, de acuerdo a la lógica determinada a partir de lo diferente de la diferencia: *Onto – Teo – Lógica*³⁶, en donde todo lo que se hace presente a la luz del contexto de causa y efecto, o sea, hasta Dios, puede perder todo lo sagrado y toda la altura, todo lo misterioso de su lejanía³⁷. De hecho sucede que Dios, a la luz de la causalidad, se rebaja a ser una causa, la causa eficiente. Por eso es que en la teología llega a ser el Dios de los filósofos, de aquellos que determinan lo desoculto y lo oculto según la causalidad del hacer.

En Nietzsche II³⁸, Heidegger muestra que el “Ente Supremo” como causa eficiente primera es acto puro, o sea, pura realidad, sin posibilidad (*potentia*) alguna y perfecto. De esta forma se convierte en el *summum bonum*. Y este bien supremo es causa de la causalidad eficiente, esto es, causa final. El “Ente Supremo” deviene el primero entre los entes como causa eficiente y final de todos los entes, como *causa sui*, es decir, el que causa sin ser causado por otro. A su vez, este “Ente Supremo” oculta al ser mismo. De ahí que la metafísica, por su ocultamiento y

³⁵ ibídem pág. 112

³⁶ ibídem Pág. 111

³⁷ Heidegger, M. “La pregunta por la técnica”. Op. Cit. Pág. 137

³⁸ Heidegger, M. “Nietzsche II”. Ediciones Destino. Barcelona. 2000. Pág. 347

olvido del ser, no puede sino llegar a ser un “Ente Supremo”, causa eficiente y primera de todo ente, causa universal eficiente que debe rendir cuentas ante la razón. Este “Ente Supremo” y su “es” se reportan frente al sujeto razonante–fundamentante, es decir, son objetivos.

Para Heidegger, lamentablemente Dios entra a la filosofía por vía de la objetivación del ente y de la fundamentación óptica del mismo hasta lo último: desde el ser originario como *Logos*, según la causalidad eficiente, desde el ser originario como *Physis* y por la evocación de *Zeus* como el Dios que conduce todo y así es el primero entre los entes: “Ente Supremo”, causa como *causa sui*; este viene a ser el nombre de Dios en la metafísica.

A su vez, esto explica por qué Heidegger niega al “Ente Supremo” el título de Dios divino y que su pensar frente al Dios de la onto–teo–logía sea un pensar sin – dios. No niega a Dios sino el carácter divino al Dios productor de la onto–teo–logía.

Nuestro pensador postula que el pensamiento del ser puede negar a la *causa sui* de la metafísica el carácter de Dios. Pero este mismo pensamiento se reconoce como un pensamiento sin Dios que prefiere callar ante la cuestión de Dios. En este caso, conviene considerar que quizás sea más aconsejable renunciar no sólo a la respuesta, sino hasta a la pregunta misma. Sin embargo, sostiene Heidegger, el pensar sin Dios que tiene que abandonar al Dios de la filosofía, al Dios como *causa sui*, está, tal vez, más cerca del Dios divino, puesto que está más libre para reconocerle que lo que podría hacer la onto–teo–logía. Para Heidegger, un Dios en las manos del hombre, en cuanto sujeto razonador, debe ser negado como Dios.

Heidegger subraya que nuestras lenguas occidentales son lenguas del pensar metafísico³⁹, acuñadas por la onto–teo–logía y no parecen ofrecer otras posibilidades de decir que las posibilidades de un no – decir dicente. Heidegger se detiene en analizar la palabrita “es”, ya que contiene todo el destino del ser, desde el *estin gar einar* en Parménides, pasando por el “es” de la especulación hegeliana y hasta su disolución en una posición de voluntad de poder en Nietzsche. Pero reconoce que actualmente el término “es”, “está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección,

³⁹ Heidegger, M. “La constitución ontoteológica de la metafísica” Op. Cit. Pág. 113

automatización, burocratización, información”⁴⁰. Ahora bien, si en Nietzsche la negación de Dios se hace desde la voluntad de poder, en Heidegger se hace desde el fundamento de esa metafísica, desde el ser mismo como olvidado por su *ratio*.

Heidegger rechaza la concepción metafísica de Dios, además, porque está impregnada de subjetividad. Él procura evitar todo tipo de manipulación subjetivista de la divinidad ya que esto implica una cierta conciencia del “objeto” al que dicha manipulación hace referencia. Tal manipulación se manifiesta en la técnica en cuanto producto de la voluntad o de una subjetividad desencadenada, que lleva a la desaparición de “lo santo” que es la huella de la divinidad. Su rechazo a la concepción del ser como fundamento se explica porque implica colocar la subjetividad en el ser mismo. Si la metafísica intenta hablar de Dios como causalidad, *causa sui* o fundamento, ello refuerza su dimensión onto – teo – lógica y redundante en perjuicio de la divinidad misma que viene a convertirse en *causa efficiens* perdiendo de este modo “lo sagrado y elevado, lo misterioso de su lejanía. De allí que Heidegger prefiera callar sobre Dios cuando éste es pensado desde la concepción ontoteológica de la metafísica⁴¹.

E.- Ausencia y lejanía de Dios.

El gran pensador alemán describe la falta o ausencia de Dios, la desaparición de la divinidad en la historia del mundo insistiendo en la gravedad de una situación que no percibe dicha falta como falta. Pero, “más inquietante que la falta de Dios, por ser más esenciante y más antiguo, es el destino del ser como la verdad del ser que se rehusa en medio del embate del ente y sólo del ente”⁴². La falta de Dios y de la divinidad es ausencia, que es en sí misma presencia de la plenitud escondida de lo divino.

Heidegger acusa a la metafísica de haber visto a Dios como un simple “Ente Supremo” o como un mero valor supremo en función del protagonismo de la subjetividad humana. Reconoce que en la metafísica, “las metas supremas, los fundamentos y principios de lo ente, los ideales y lo suprasensible, Dios y los Dioses, todo esto es comprendido de antemano como

⁴⁰ ibídem Pág. 100

⁴¹ Heidegger, M “Identidad y diferencia”. Op. Cit. pág. 102

⁴² Heidegger, M “Nietzsche II”. Op. Cit. pág. 321

valor” “Hasta la teología cristiana determina a Dios.....como el valor supremo..... El valor y todo lo que tiene que ver con el valor se convierte en un sustituto positivo de lo metafísico”⁴³.

Para él, lo esencial del pensar no se encuentra en la metafísica, pues ésta ha caído en su propia no-esencia; de esta manera, el Dios de la ontoteología ya no es el “Dios divino”⁴⁴. Heidegger no pone en tela de juicio la divinidad de Dios, sino la divinidad de Dios pensada metafísicamente; evita adjudicar a Dios el ser para que éste no sea pensado como el ente más ente, que lo desplaza y lo desquicia de su esencia divina.⁴⁵ Sostiene que sólo cuando el pensar abandona al Dios metafísico, llega a quedar libre para el Dios divino.

Heidegger reconoce que la metafísica y la teología cristiana no han cuidado lo sagrado que se les ha confiado. En cambio el pensamiento griego auroral se mueve en la cercanía del pensar que interpela por lo sagrado y que ha retenido en el fondo la esencia originaria de la verdad mejor que la filosofía y la ciencia⁴⁶. Considera que en el pensar griego pre-metafísico podrían haber sido retenidas algunas huellas que condujeran a lo inicial, es decir, a la verdad del ser y de Dios. Este pensar se mueve en la cercanía de la exigencia interpelante de lo sagrado. Particularmente sostiene que en el decir poético de la tragedia griega se dio la proximidad de lo divino que hoy ha dejado de existir. Hoy no es posible volver a invocar el día de los Dioses, pero sí esperar un día distinto, el día de la nueva revelación de lo divino⁴⁷.

Nuestro filósofo se mantiene alejado de la tradición judeo-cristiana porque percibe que ha sido desviada y pervertida por la metafísica. El Dios de la metafísica constituiría para él el desatino de una humanidad que se ajusta a Dios según sus necesidades mezquinas de seguridad⁴⁸. Acepta que a la fe le es posible responder a las preguntas que le formula el pensar y que la filosofía sólo se limita a dar un impulso a un pensar tal para que el hombre sea capaz de llegar a Dios por sí mismo, de modo que allí donde el hombre es interpelado por la revelación, deja de existir el pensar. La revelación conserva un carácter misterioso del cual debería velar la teología sin entrar en competencia con la filosofía.

⁴³ Heidegger, M. “La frase de Nietzsche Dios ha muerto” en Caminos de bosque. Alianza Editorial. Madrid. 1998 Pág. 169

⁴⁴ Heidegger, M. “La constitución ontoteológica de la metafísica.” Op. Cit. pág. 112.

⁴⁵ Pöggeler, O. “El camino del pensar de Martín Heidegger”. Alianza Editorial. Madrid. 1993. pág. 316

⁴⁶ ibídem pág. 231

⁴⁷ ibídem págs. 257-258

⁴⁸ ibídem págs 227-228.

En la modernidad se da la emergente ausencia de Dios que debe ser experimentada en su proveniencia. Esta carencia no es la simple pérdida del Dios metafísico que puede seguir siendo invocado bajo los más irreconocibles aspectos como la ley moral, la felicidad de la mayoría, etc. La ausencia de Dios brota de la huida, según el destino debido al abandono del ser del ente ante la penuria de carecer de penuria⁴⁹.

La carencia de penuria es la penuria suprema ya que impide que lo divino pueda hablar al hombre, dado que no permite que la verdad del ser se muestre como el espacio en que se juega el tiempo de lo sagrado. La lejanía de Dios oculta el espacio de tiempo de la aparición de un ámbito en que se den los Dioses que aún están indecisos. El origen de esta lejanía es la historia acontecida del ser mismo.

Para Heidegger, el Dios de la metafísica no es el Dios viviente de la fe, ni el Dios de la libertad y de la historia acontecida. El Dios viviente es atestiguado por la fe en el Cristo crucificado, según la historicidad misma de éste. No es Dios mismo el que está muerto, sino el Dios de la metafísica. Aunque el Dios pensado como valor sea el valor más grande, no es Dios alguno. Por ende, cabe afirmar que Dios no está muerto, pues su deidad vive. Ahora bien sucede que la deidad está más cerca del pensar que de la fe. Solamente cuando se abandona al Dios de la metafísica, llega el pensar a quedar libre para el Dios divino. No es la divinidad de Dios lo refutado, sino solamente la esencia de Dios pensada metafísicamente⁵⁰.

⁴⁹ ibídem Pág. 258

⁵⁰ ibídem págs. 313-315

CAPÍTULO SEGUNDO: UN NUEVO LENGUAJE PARA NOMBRAR A DIOS: EL DECIR POÉTICO.

A.- Introducción.

En el capítulo anterior concluíamos con lo inadecuado que resulta el lenguaje metafísico para referirnos a Dios y con la necesidad de contar con un nuevo acceso a lo sagrado. Ahí mismo dejábamos entrever la pertinencia del lenguaje auroral emprendido por los vigilantes de la casa del ser, los poetas, para alcanzar dicho objetivo.

Si bien Heidegger reflexiona sobre el decir poético principalmente en la última etapa de su producción filosófica, ya en “Ser y Tiempo” encontramos, como nos lo indica Vattimo⁵¹, algunos pensamientos acerca de la poesía y la afectividad. Este aspecto permanente de la reflexión heideggeriana deja entrever que la poesía pertenece a un ámbito más esencial que el del conocer y del actuar, y que correspondería al de los sentimientos y de las emociones.

Para facilitar la comprensión de este capítulo lo hemos articulado en cuatro partes. En la primera revisamos lo que Heidegger desarrolla en “Ser y Tiempo” acerca del alcance ontológico del decir poético y de la tonalidad afectiva; analizamos a continuación su reflexión acerca del lenguaje poético en cuanto sede del acontecimiento ontológico que hace acaecer verdades; en tercer lugar desplegamos su pensamiento sobre la poesía como lugar donde se manifiesta y se experimenta el ser y en donde es posible pensar lo sagrado como ámbito esencial de la divinidad; también en esta parte nos referimos al nuevo acceso a lo sagrado emprendido por los vigilantes de la casa del ser, los poetas, desde la fecundidad auroral de un nuevo inicio; y, a partir de su meditación sobre aquel verso de Hölderlin que dice: “Poéticamente el hombre habita la tierra”, concluimos el capítulo retomando en primer lugar, aquel rasgo fundamental del estar del hombre que es el habitar y, en segundo lugar, el sentido de Dios como medida originaria.

⁵¹ Vattimo, G. “Poesía y ontología”. Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia. Valencia. 1993 pág. 151 ss

B.- Alcance ontológico del decir poético en “Ser y Tiempo”.

Según Heidegger, al lenguaje poético le estaría confiada la competencia de manifestar el aspecto o dimensión que constituye el ser del Ahí, que en el discurso común nunca está temáticamente en primer plano, sino que se da sólo tangencialmente. En “Ser y Tiempo” este aspecto está vinculado con lo que, para él, es la disposición afectiva y el comprender⁵².

La disposición afectiva o afectividad (*Befindlichkeit*) sería la particular disposición emocional de quien habla. Por este motivo, no nos debería extrañar en el lenguaje poético la importancia de la musicalidad y el ritmo. Estos elementos, lejos de ser hechos formales, están ligados a la esencia misma de la poesía como discurso que manifiesta temáticamente la situación afectiva. La poesía elige para sí un aspecto de la existencia en conjunto marginal y sólo tiene en cuenta las reacciones objetivas ante las situaciones: aquel aspecto que en la vida y en el discurso común queda confinado al tono, a las cadencias, a las modulaciones del discurso, sin entrar en él como elemento constitutivo y determinante.

Para Heidegger, el comprender habitual comporta la posibilidad de interpretar, es decir, de apropiarse de lo comprendido. También a la disposición afectiva le es propia una cierta interpretabilidad. Tanto en uno como en otra, la interpretación se hace visible en el enunciado o expresión verbal que conduce al concepto del decir y del hablar. Este fenómeno del lenguaje, nos muestra Heidegger, tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del *Da-sein*⁵³. De este modo, el fundamento ontológico-existencial del lenguaje viene a ser el discurso que, a su vez, es co-originario con la disposición afectiva y el comprender. Esto quiere decir que las dos formas constitutivas y co-originarias de ser del Ahí son, por lo tanto, la disposición afectiva o afectividad y el comprender, y ambas están co-originariamente determinadas por el discurso.

Etimológicamente el término afectividad (en alemán *Befindlichkeit*) quiere decir “el encontrarse” (*finden* significa encontrar), el hecho y la manera de encontrarse, en el sentido de que “me encuentro bien” o “mal”. En palabras del mismo Heidegger, la disposición afectiva viene a ser el estado de ánimo que manifiesta el modo “cómo uno está y cómo a uno le va”⁵⁴. En este “cómo uno está”, el temple anímico pone al ser en su Ahí. Es en él que el *Da-sein*

⁵² Heidegger, M. “Ser y Tiempo”. Op. Cit. pág. 183

⁵³ ibídem pág. 184

⁵⁴ ibídem pág. 159

(ser-ahí) está siempre abierto a la existencia. Por lo general, el *Da-sein* esquivo el ser que se ha abierto en el estado de ánimo, pero en el mismo esquivar, está abierto el Ahí⁵⁵.

Según Vattimo, a menudo se da una lectura puramente intelectualística de “Ser y Tiempo” que se mantiene básicamente en el plano de la comprensión. Algunos conceptos, tales como la mundanidad del mundo y la “cura” (*die Sorge*) se piensan sólo en un ámbito gnoseológico y no toman en consideración la vía afectiva. Habitualmente se piensa que los afectos están marcados por una connotación “subjetiva” de nuestro modo de ser en el mundo. La misma noción de “proyecto–arrojado” se reduce a una simple indicación de la finitud de nuestro proyecto cognoscitivo, es decir, queda como el reconocimiento en el *Da-sein* de un conjunto de prejuicios y de una pre–concepción del mundo que debemos aceptar explícitamente. En estos términos, el ser arrojado sería aceptado como una condición insalvable, y ni siquiera susceptible de algún significado o interpretación⁵⁶. Sin embargo, por medio de la noción de afectividad se hace más evidente la importancia del proyecto–arrojado en la determinación de la apertura ontológica de la analítica existencial y, asimismo, se muestra la estructura propia de la afectividad misma. Dejar en suspenso o ignorar el alcance de la afectividad revelaría que ésta posee una especie de carácter aparentemente accidental sobre el que se cierran las perspectivas racionalistas que reducen su significado al de un hecho “subjetivo”. En efecto, la afectividad no constituye un carácter de la existencia; más aún, aunque no forma parte de un sistema de unión con los otros existenciales, constituye una raíz común con la de aquellos que aparecen como modificaciones y determinaciones. Según Vattimo, esta postura revelaría un racionalismo temperado en la visión de Heidegger sobre este tema⁵⁷.

La afectividad (*Befindlichkeit*), entonces, viene a ser la situación misma en cuyo significado nos encontramos, donde significado no indica aún un hecho intelectual sino más bien una validez percibida emocionalmente de manera global y todavía confusa. De hecho, la validez afectiva de la situación no es una modificación accidental de la situación misma, que se añade a una estructura en sí misma referida a nosotros, sino una expresión propia del *Da-sein*, del ser–ahí.

⁵⁵ ídem

⁵⁶ Vattimo, G. Op. Cit. pág. 154

⁵⁷ ídem

Heidegger no puede concebir el ser como una objetividad, es decir, como el “ser-allí” que se impone y se revela en cuanto fundamento o base firme de todo cambio. Más allá de la objetividad, hemos de considerar que las cosas son en la medida que entran en aquella iluminación en la que el *Da-sein* tiene una función esencial. El *Da-sein* no dispone de esa iluminación, no es el dueño, sino sólo el custodio y el “pastor” del ser. De hecho, la pertenencia de las cosas al mundo no tiene que ver con nosotros o con las cosas relacionadas con nosotros; más bien es un hecho que constituye nuestro ser y el ser mismo de las cosas, es decir, es el ser mismo en su carácter de acontecimiento, de evento (*das Ereignis*).

Esto que se ha dicho sobre la objetividad de las cosas se puede aplicar también para su validez afectiva. En palabras de Vattimo, sólo un residuo de intelectualismo ha impedido a Heidegger desarrollar una apertura hacia la ontología de los sentimientos. En sus últimas publicaciones, el acontecimiento del ser es principalmente el acontecimiento del significado, es decir, el establecimiento de un sistema de referencias intelectuales más que emotivas y afectivas, a pesar de que es en el lenguaje poético donde las cosas llegan al ser.

Da la impresión que el nexo entre poesía y afectividad no se ha puesto temáticamente en discusión, ya que pareciera que Heidegger ha hecho de la primera teorización de la poesía una posición definitivamente abandonada. Pero resulta evidente que su concepción de la mundanidad del mundo, en cuanto un sistema de significados y de referencias, antes que un hecho intelectual, que concierne a la comprensión, es un hecho afectivo.

Según Heidegger, la comprensibilidad está articulada incluso antes que la interpretación apropiadora. En efecto, para él, el discurso sería la articulación de la comprensibilidad pues se encuentra a la base de la interpretación y del enunciado. El sentido es lo articulable en la interpretación y en el discurso. A lo articulado lo llamamos el todo de significaciones, y las significaciones siempre están provistas de sentido⁵⁸.

La comprensibilidad se expresa como discurso. Ahora bien, el todo de significaciones de la comprensibilidad viene a la palabra ya que a las significaciones les brotan las palabras. El discurso se exterioriza a través del lenguaje. Éste puede desarticularse en palabras-cosas que están-ahí. Sin embargo, el discurso es lenguaje porque el ente, cuya aperturidad él mismo articula en significaciones, tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo, es decir, la condición de arrojado y de consignado al mundo.

El discurso viene a ser la articulación significativa de la comprensibilidad del estar-en-el mundo. Discursar es discurrir sobre aquello acerca de lo cual se discurre. Éste es tratado siempre desde un determinado punto de vista y dentro de ciertos límites. En todo discurso hay algo que el discurso dice; lo dicho en cuanto tal es el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre. En lo así dicho, el discurso se comunica y comunica algo, ya que tiene el carácter de expresarse. En el discurrir, el *Da-sein* se expresa porque comprendiendo ya está afuera. Lo expresado es el estar fuera, es decir, la correspondiente manera de la disponibilidad afectiva que afecta a la aperturidad del estar-ahí. El índice lingüístico del momento constitutivo del discurso “es la notificación del estar-en afectivamente dispuesto y lo hallamos en el tono de la voz, la modulación, el “tempo” del discurso; éste se da en la manera de hablar”⁵⁹. Ahora bien, la comunicación de las posibilidades existenciales de la disposición afectiva “puede convertirse en finalidad propia del discurso poetizante”⁶⁰.

La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de la posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar. Cuando no hemos escuchado bien, nos dice Heidegger, decimos que no hemos comprendido. El escuchar es constitutivo del discurso⁶¹. Así como la locución verbal se funda en el discurso, la percepción acústica se funda en el escuchar. Por ende, el escuchar constituye la primera y auténtica apertura del ser-ahí. Éste escucha porque comprende; está sujeto en su escuchar a la coexistencia y a sí mismo. Y es en esta sujeción del escuchar que se hace solidario de los demás. El escucharse mutuamente puede cobrar la forma de “hacerle caso” al otro, en un estar de acuerdo con él. Sobre esta base es posible el oír que, en la perspectiva de Heidegger, es algo más originario que el sentir sonidos y percibir ruidos. Esta cualidad es propia de los poetas, quienes escuchan al ser y están atentos a la invocación de los Dioses.

Pero también el oír tiene el modo de ser del escuchar que comprende. Nunca oímos primeramente ruidos y complejos sonoros. Para oír un puro ruido hay que adoptar una actitud muy artificial y complicada. El ser-ahí se encuentra primero en medio de lo comprendido, es decir, en medio de los entes a la mano dentro del mundo y no en medio de sensaciones. Esto quiere decir que cuando nos ponemos a escuchar el discurso de otro, no oímos primero el

⁵⁸ Heidegger, M. “Ser y Tiempo”. Op. Cit. pág. 184

⁵⁹ ibídem págs. 185-186

⁶⁰ ibídem pág. 186

⁶¹ ídem

sonido de las palabras; aún cuando el hablar es confuso, escuchamos primero palabras incomprensibles y no una diversidad de datos acústicos. Naturalmente prestamos atención al modo del decir, a la dicción, pero esto no es posible sino después de una pre-comprensión de lo dicho en el discurso. Sólo así podemos adecuar el modo del decir con aquello que constituye el tema del discurso. Podemos decir que oímos auténticamente sólo cuando tenemos la posibilidad existencial del discurrir y del escuchar. El puro oír por oír nos priva del comprender que escucha. El discurrir y el escuchar se funden en el comprender. Sólo quien ya comprende, escucha.

Heidegger nos advierte, además, de otra posibilidad esencial del discurso: el callar. En el diálogo, para darse a entender y promover la comprensión es preciso guardar silencio. No por mucho hablar se garantiza el progreso de la comprensión. Al contrario, el prolongado discurrir sobre una cosa la encubre y proyecta la incomprensión de la trivialidad sobre lo comprendido. Sin embargo, callar no significa quedar mudo. El mudo tiende a hablar, pero carece de la posibilidad de demostrarlo. Quien nunca dice nada, ni siquiera tiene la posibilidad de callar. Sólo en el auténtico discurrir es posible un verdadero callar. Para poder callar, el *Da-sein* debe tener algo que decir, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo. Sólo entonces el silencio manifiesta algo y acalla la “habladuría”. El silencio articula la comprensibilidad del *Da-sein* “que es de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el trasparente estar los unos con los otros”⁶².

Y ya que el discurso es constitutivo del ser del Ahí y que *Da-sein* quiere decir estar en el mundo, el *Da-sein* tiene lenguaje, o sea, se expresa en palabras. Los griegos comprendieron inmediatamente este fenómeno como discurso. Pero, como la reflexión filosófica entendió el “*logos*” en cuanto enunciado, la elaboración del discurso se llevó a cabo a la sombra de este “*logos*”. De ahí que el discurso se entienda como enunciado. Pero si se toma en su sentido más radical, surge la necesidad de buscar para la lingüística fundamentos ontológicos más originarios. De hecho, el ser acontece en la transmisión de mensajes lingüísticos. Así, la liberación de la gramática respecto de la lógica requiere una comprensión previa del discurso en general, entendido como un existenciario. Por lo cual, la doctrina de la significación

⁶² ibídem pág. 188

arraiga en la ontología del *Da-sein* y no es el resultado de la comparación de variadas lenguas⁶³.

Volviendo a la analítica existencial del *Da-sein* desarrollada por Heidegger, descubrimos que ésta tiene como tema conductor la propia constitución fundamental del ser—ahí, es decir, el estar en el mundo. Su objetivo es poner de relieve la estructura unitaria y originaria del ser del *Da-sein*, porque desde ella se determinan ontológicamente sus posibilidades y sus “formas de ser”⁶⁴.

Heidegger considera toda comprensión e interpretación del mundo como fundada en una pre-comprensión que se identifica con el hecho mismo de existir. La pre-comprensión misma se enraíza en la situación afectiva. Por este motivo, el ser en el mundo, antes de ser un sistema de significados, es una situación afectiva. El iluminarse y el precisarse de los significados es ya una especie de articulación y explicitación interna de la originaria situación afectiva. El ser llega en la medida en que llega al significado, pero el llegar de éste al ser es, antes y más fundamentalmente que su llegar al significado, un presentarse con cierta validez afectiva en una tonalidad afectiva (*Stimmung*).

Según Vattimo, de los tres existenciarios analizados, situación afectiva, comprensión y discurso, la primacía la tiene la situación afectiva, dado que respecto de los otros posee una posición fundante. En efecto, la tonalidad afectiva (*Stimmung*) de-termina (*be-stimmt*) nuestro ser en el mundo. El *Da-sein* nunca está en el mundo como ante un espectáculo de significados, como portador de una razón universal. El *Da-sein* sólo está implicado existencialmente en ese orden (o des-orden) de significados; de ahí que las cosas no tengan para Heidegger sólo una función, sino también una validez afectiva. Esa validez afectiva no se da únicamente en el significado como un aspecto más de la cosa, sino también en la comprensión del mundo y en el manifestarse del mundo mismo como totalidad de referencias.

De esta forma la tonalidad afectiva logra un alcance ontológico y abre el camino a la comprensión ontológica de los demás existenciarios. En consecuencia, la afectividad no sería el conjunto de los afectos particulares sino, en general, el salir al encuentro de nuestro ser—en—el—mundo en cuanto tal. Cada uno de los afectos es posible porque en la base está nuestra afectividad como seres—arrojados. Dolor, amor, alegría, esperanza, etc., no son asuntos

⁶³ ibídem pág. 189

⁶⁴ ibídem pág. 155.

privados “subjetivos”, sino más bien son modos en los que esta condición finita de ser en-el-mundo se manifiesta de manera radical.

A partir de esta reflexión, emergen dos elementos muy importantes del reconocimiento de la afectividad como existencial. Éstos forman parte de la doctrina heideggeriana de la poesía. Por una parte la situación afectiva tiene una función fundante con respecto a los demás existenciales; es decir, ese mundo que se da en la comprensión y en la interpretación nace como un hecho más global. Si bien es cierto que ese mundo emerge a partir de la iluminación que el *Da-sein* proyecta sobre las cosas, es decir de la interpretación articulada del discurso, o comprensión, la situación afectiva está en el origen mismo del constituirse del mundo. De esta manera la afectividad adquiere una fisonomía ontológica precisa, ya que se refiere al hecho mismo de llegar al ser de todo ente que pertenece a un mundo; por ende, llega a ser un acontecimiento del ser mismo y no del ente.

Un segundo elemento que confirma esta posición ontológica de la situación afectiva es que la afectividad hace patente en toda su falta de fundamentación el hecho de la existencia y de la finitud. Lo que cuenta en la afectividad no es el mundo calificado emotivamente, sino el hecho mismo del ser-ahí y del mundo. Para Heidegger, la poesía tiene la capacidad de establecer y fundar el mundo. Las cosas llegan al ser en la medida que llegan al lenguaje. Éste no es un instrumento del que el hombre se sirve para entenderse con los demás a propósito de un mundo constituido independientemente del discurso que lo habla. Sólo se da un mundo en la medida que hay lenguaje que lo habla, que lo ordena y organiza, que lo hace comprensible, penetrable y habitable.

C.- Lenguaje poético: sede del acontecimiento ontológico.

En el uso común, el lenguaje puede ser un simple instrumento de comunicación. Siendo así, viene a ser el explicitarse y el repetirse de un sistema de convenciones y de significados adquiridos. Pero el lenguaje poético no se deja reducir a lo ya existente. En la auténtica obra poética nace un lenguaje no hablado antes y se anuncia una reorganización del mundo. La poesía, como genuina obra de arte, no se inserta pacíficamente en el mundo, sino que pone en discusión nuestro modo de ver y de habitar el mundo. En este sentido, en ella nace un nuevo lenguaje, y, por ende, un nuevo mundo.

Según Heidegger, la poesía deviene el acontecimiento ontológico mismo, se convierte en la sede del acontecer del ser y, con esto, nos permite pensar la esencia del lenguaje a partir de su correspondencia con el ser. En cuanto obra de arte, abre y funda el mundo en torno a sí, imponiendo una reorganización general de las cosas. En ella se devela la esencia del mundo, porque lo abre y nos lo muestra en el instante de su abrirse. La palabra poética es la que hace acaecer verdades, es la que abre nuevos horizontes históricos. Por eso es que a veces sentimos la necesidad de experimentar lo inexpresado en el pensar lúcido de la poesía.

Heidegger piensa el habla como un decir y a éste como un mostrar, un dejar que algo aparezca, se vea y se oiga. Al hablar la verdad del ser, el lenguaje se muestra y se retira, deja aparecer y desaparece, manifiesta y retira lo asistente y lo ausente.

En el esfuerzo por abrirnos a la verdad del ser, no podemos sobredimensionar el carácter instrumental del lenguaje, ya que dicho énfasis trastoca nuestra manera de pensar y altera, de paso, nuestro modo de referirnos a lo divino. En la metafísica, en la ciencia y en la técnica, todo hablar está orientado hacia el lenguaje considerado básicamente como instrumento de comunicación. Como bien señala Heidegger, en la interpretación técnica del lenguaje, “se abandona el ser como elemento del pensar”⁶⁵ y por causa de su rigurosidad lógica se nos impide admirar lo sagrado, reconocer su trascendencia y sondear su profundidad. En consecuencia, con esta forma técnica y precisa de expresarnos, sólo reducimos el ser a un puro objeto de nuestra conciencia metódica y convertimos a Dios en un “ente supremo” objetivado, representado, garantizado, que resulta, como hemos afirmado anteriormente, ajeno a la divinidad y distante de lo sagrado.

En la “Carta sobre el humanismo”, Heidegger nos advierte que el lenguaje ha caído bajo la dictadura de la opinión pública. Ésta decide de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible. Sin embargo, este modo de hablar nos hurta la esencia propia del lenguaje, esto es: ser la casa de la verdad del ser⁶⁶ En dicho modo, la palabra se abandona a nuestra mera subjetividad y se convierte en un simple instrumento de dominación sobre lo ente. Heidegger constata que nuestro “*logos*” se ha empobrecido y se ha secado ya que entendemos el lenguaje bajo la forma de la “lógica” y la “gramática” occidentales. Heidegger

⁶⁵ ibídem pág. 260

⁶⁶ Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo” Op. Cit. pág. 259

sostiene que sólo dentro de la metafísica existe lógica⁶⁷. Ahora bien, para ganar un espacio esencial más originario se nos hace necesario liberar al lenguaje de la dictadura de la gramática; como bien él mismo nos advierte, esto “es algo reservado al pensar y poetizar”⁶⁸, dado que “los pensadores y los poetas son los guardianes de esa morada (el lenguaje)”⁶⁹. Para él, la poesía permite al lenguaje ser lenguaje, pues “no toma el lenguaje como un material”. Heidegger señala que “la primera ley del pensar es la conveniencia del decir del ser en cuanto destino de la verdad, y no las leyes de la lógica, que sólo se pueden convertir en reglas a partir de la ley del ser”⁷⁰.

En consecuencia, no podemos reducir el lenguaje a un mero juego lógico y sintáctico, desvirtuando así su esencia y ocultando de ese modo la realidad. El rigor del pensar no consiste sólo en la exactitud y precisión artificial de los conceptos. Subrayemos que el modo del pensar lógico no es suficiente para formularse la pregunta por el ser, ni para plantearse el problema de Dios. La posibilidad de una palabra originaria exige más bien una relación con lo otro, con el silencio. Como decíamos a propósito del alcance ontológico del decir poético, el pensar de la verdad del ser tiene como rasgo característico aquel callar que deja lo oculto como tal, esto es, que lo deja escondido. Sin embargo, el pensar no habla de una cosa para guardar silencio respecto a otra de la que no se podría hablar de manera rigurosa; su silencio es más bien elocuente, su decir restituye a lo oculto la salida de lo oculto. Guardar silencio es un cuidar el silencio de lo oculto como misterio que cobija a todas las cosas y las pone en un lugar seguro. El decir auténtico no es más que un callar del silencio. A través del silencio del poeta habla algo sagrado. El acontecimiento de la palabra supone el silencio de la temporalidad vivida que tiene su límite en la muerte. La palabra poética se acerca a la propia esencia en la medida que se aproxima al silencio y a la muerte. Un resonar de la palabra auténtica solo puede brotar del silencio.

D.- Poesía, lugar donde se manifiesta y se experiencia el ser.

Como ya hemos establecido en el primer capítulo, para pensar la esencia de lo divino resulta imprescindible recurrir a una nueva racionalidad, distinta de la metafísica. En los párrafos anteriores hemos insistido, además, en recuperar el pensamiento mediante un lenguaje

⁶⁷ Heidegger, M. “¿Y para qué poetas?” Op. Cit. pág. 232

⁶⁸ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo” Op. Cit. pág. 260

⁶⁹ ibídem pág. 259.

⁷⁰ Heidegger, M. “¿A qué se llama pensar?”. Op. Cit. pág. 296

distinto. Para alcanzar dichos objetivos, se nos plantea entre otras tareas la necesidad de restablecer la conexión original entre ser, verdad y pensamiento, ya que sólo en el horizonte del ser traído a pensamiento es posible pensar lo sagrado como ámbito esencial de la divinidad. Como afirma Heidegger, el problema de Dios se nos hace inabordable si antes el ser mismo no se ha manifestado y no ha sido experimentado en su verdad: sólo entonces podemos nombrar a Dios y formularnos la pregunta por lo divino. En la “Carta sobre el humanismo” lo establece claramente: “Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra *Dios*”⁷¹.

En su entrevista al semanario alemán “Der Spiegel”⁷², Heidegger sostiene que la espera de Dios pasa por la escucha de los poetas. En ella afirma que solo un Dios puede aún salvarnos y que la única posibilidad de salvación está en preparar una disposición para la llegada o la ausencia de Dios mediante el pensamiento y la poesía.

Según Heidegger, la reflexión filosófica nos permite comprender que la esencia de la técnica moderna oculta la necesidad de experimentar al ser necesitado. Pero, agrega que el modo de pensar de la metafísica tradicional no nos permite experimentar la era técnica. Por eso, la tarea del pensar actual debería consistir “en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica”⁷³. De este modo podremos experimentar que en el horizonte del ser traído a pensamiento puede ser pensado lo sagrado como ámbito de la divinidad. La tarea consiste, por lo tanto, en pensar y decir aquello que el ser ha callado, aquello que ha desaparecido de nuestro horizonte.

Sin embargo, a pesar de todo, tenemos indicios que alientan una esperanza de encontrar a Dios, aunque ésta no parece transitar ya por los caminos de la religión, la cual, más bien, ha favorecido su evaporación y ha impedido su búsqueda auténtica. Para Heidegger sólo resulta posible un nuevo acceso a lo sagrado desde la fecundidad auroral de un nuevo inicio. Y, justamente, este nuevo inicio lo han emprendido los vigilantes de la casa del ser, los poetas. En efecto, en el “Epílogo a ¿Qué es metafísica? Heidegger afirma que la poesía es el nuevo

⁷¹ Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo. Op. Cit. Pág. 287

⁷² Heidegger, M. “Entrevista del Spiegel”. en “La autoafirmación de la Universidad alemana”. Tecnos. Madrid. 1989. Pág. 72

⁷³ ibídem Pág. 77.

ámbito privilegiado para la aparición de lo sagrado. “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”⁷⁴.

Heidegger interpreta a los tempranos pensadores griegos a partir de su proximidad con los poetas. Él ha recogido y transformado en nuestro tiempo el decir originario de los griegos; Para él, el pensar griego temprano y el poetizar convienen en el hecho de que tanto el uno como el otro son poéticos en su esencia: ambos instituyen y preservan la verdad del ser, cuyo destino acontece históricamente. Más aún, el arte, que es el que pone en obra la verdad, retiene en el fondo la esencia originaria de la verdad mejor que la filosofía y que la ciencia. En cierto sentido, podemos decir que el pensar inicial de los griegos se mueve en la proximidad de lo que interpela por lo sagrado, puesto que lo sagrado forma parte de la verdad del ser. En la obra de los pensadores aurales, Heidegger también descubre que “el pensar es un decir poético, y no sólo la poesía en el sentido del poema y del canto. El pensar del ser es el modo originario del decir poético. Es en él donde por vez primera el lenguaje accede al habla, esto es, accede a su esencia”⁷⁵. Para Heidegger el lenguaje mismo es poesía en sentido esencial porque acontece en el habla y este guarda la esencia originaria de la poesía. Ahora bien, si el arte es poner en la obra la verdad, entonces acontece como poesía en cuanto donación, fundamentación e inicio⁷⁶. La ofrenda y la fundamentación tienen lo repentino del comienzo, lo propio del salto desde lo inmediato. El comienzo contiene ya oculto el final, la plenitud no abierta de lo prodigioso, es decir, la lucha con lo seguro. El arte como poesía es instauración en el sentido de provocación de la lucha de la verdad y por esto es instauración como inicio⁷⁷.

Habitualmente se sostiene la tesis de que el “*mito*” (lo que dicen los poetas) ha sido destruido por el “*logos*” (lo que dicen los filósofos). Heidegger impugna dicha tesis: no ha sido el *logos* el que ha destruido al *mito*, sino el hecho de que Dios se retirara y que, de este modo, cayera el *mito* de su esencia originaria. Ahora bien, el poetizar descansa en el recuerdo. Su decir se llama el más viejo, pero no por razones cronológicas sino porque según su esencia es, desde antaño y para siempre, lo más memorable⁷⁸. En su afán de recuperar la memoria, el discurso

⁷⁴ Heidegger, M. “Epílogo a ¿Qué es metafísica?” en “Hitos”. Alianza Editorial. Madrid. 2000. págs. 257-258.

⁷⁵ Heidegger, M. “La sentencia de Anaximandro” en “Caminos de bosque”. Alianza Editorial. Madrid. 1998. pág. 244

⁷⁶ Heidegger, M. “El origen de la obra de arte”. Op. Cit. pág. 56

⁷⁷ ídem

⁷⁸ Heidegger, M. “¿A qué se llama pensar?” Op. Cit. pág. 262.

poético proclama que los Dioses han huido de nuestro mundo, ya que no han encontrado aquí un lugar donde habitar. Por este motivo, experimentamos una compleja situación de penuria y desolación.

El poeta es un “*médium*” entre los Dioses y los hombres: aparece como un semidiós que recorre el mundo del habitar humano en el sonido de la palabra poética. Él está expuesto a los relámpagos de Dios; está sujeto a las señas que provienen de los Dioses y se yergue entre ellas. Él da respuesta a la interpelación de lo sagrado: les da el nombre original a lo sagrado, a lo divino y a los Dioses⁷⁹. Él puede llevarnos al lugar preciso donde es posible encontrar a Dios ya que en su palabra acontece la medida originaria, Dios. La medida consiste en la manera como el Dios desconocido es revelado por el cielo.

El aparecer de Dios por medio del cielo consiste en un desvelar que deja ver aquello que se oculta, pero no lo deja ver intentando arrancar lo oculto, sino sólo cobijando lo oculto en su ocultarse. Así, el Dios desconocido aparece como el desconocido por medio de la revelabilidad del cielo. Este aparecer es la medida con la que el hombre se mide. Para el modo de representación corriente se trata de una medida extraña; en ningún caso es una vara de la que podamos echar mano. Esto acontece en un tomar que toma la medida de un percibir concentrado, que es un estar a la escucha. Esta medida tiene que ser exhortada al hombre y tiene que ser participada por medio de la toma de medida del poetizar. Sobre este tema volveremos en la siguiente unidad de este capítulo.

Y puesto que el decir originario descansa en los labios de los poetas, Heidegger acude a dos destacados representantes de la poesía alemana. A través de ellos intenta descifrar las señas que nos muestran el rastro de los dioses, ya que ellos están expuestos a los relámpagos de Dios. En particular destaca a Hölderlin como “el precursor de los poetas en tiempos de penuria” y a Rilke como “un poeta en tiempos de penuria”.

El decir poético de Hölderlin constituye un impulso decisivo para el pensar de Heidegger⁸⁰. Su pensamiento está en ineludible relación con la poesía de aquel. Así lo ha reconocido en la misma entrevista: “Tengo a Hölderlin no por un poeta cualquiera cuya obra es, junto a otras muchas, tema de los historiadores de la literatura”⁸¹. Para Heidegger, en la obra de Hölderlin

⁷⁹ Pöggeler, O. “El camino del pensar de Martín Heidegger”. Op. Cit. pág. 338

⁸⁰ ibídem pág. 231

⁸¹ Heidegger, M. “Entrevista del Spiegel”. Op. Cit. Pág. 78

se ha realizado la esencia de la poesía. Su obra está cargada con la determinación poética de poetizar la propia esencia de la poesía. En este sentido, lo considera como el poeta del poeta. Por su parte, a Rilke lo presenta como ejemplo de un pensar y decir que se distingue por no ser objetivizador y como el que dice qué es lo que determina el pensar y el decir poéticos⁸².

Hölderlin vive el tiempo de la huida de los Dioses y es interpelado por ello. Su palabra da valor a lo sagrado; sin embargo, no puede nombrarlo inmediatamente, de la misma manera que tampoco lo sagrado puede obsequiársele inmediatamente a él⁸³. Hölderlin es el poeta de aquella transición en la que lo divino es lo sido y, al serlo, es lo venidero⁸⁴. Él representa aquel pensar más originario que el pensar metafísico; es allí donde el desocultamiento se muestra como lo sagrado. Es el poeta que enseña el futuro, que espera a Dios⁸⁵, y que, por tanto, no puede quedar como mero objeto de investigación literaria.

Hölderlin y Rilke le permiten a Heidegger cristalizar sus intuiciones en torno a una nueva búsqueda de lo sagrado. En sus palabras se le proporciona una lógica que instauro el ser en la profunda y abierta “Serenidad” de la acogida pues “cuando el poeta toma la palabra, es para dejarse arrastrar por ella”. La poesía de estos rapsodas se transforma en la guía religiosa de la búsqueda del Dios más divino, del Dios presentido más allá de la desdivinización y del olvido del ser tan característicos de nuestra era.

Hölderlin deja ver la verdad como lo sagrado, como elemento de lo divino en un tiempo que ha hecho morir a Dios. Ahora bien, la creciente carencia de Dios en la época moderna tiene que ser experimentada en su proveniencia puesto que no brota de la simple pérdida del antiguo Dios que aún es invocado, sino de la huida de Dios debida al abandono del ser del ente⁸⁶. La carencia de penuria es la penuria suprema ya que impide que lo divino pueda hablar al hombre, dado que no permite la llegada de un nuevo inicio en que la verdad del ser se muestra como desocultamiento, o sea como el espacio en que se juega el tiempo de lo sagrado. Esta carencia de Dios es historia acontecida en la historia acontecida del ser mismo. Y en la

⁸² Heidegger, M. “Fenomenología y teología” en “Hitos”. Alianza Editorial. Madrid. 2000. Pág. 73

⁸³ Pöggeler, O. “El camino del pensar de Martín Heidegger”. Op. Cit. Pág. 261.

⁸⁴ ibídem Pág. 275

⁸⁵ Heidegger, M. “Entrevista del Spiegel”. Op. Cit. Pág. 78

⁸⁶ Pöggeler, O. “El camino del pensar de Martín Heidegger”. Op. Cit. Pág. 258.

medida en que el pensar se ve arrojado a la carencia de Dios, la palabra de Hölderlin se convierte en destino, en acontecimiento-apropiador (*das Ereignis*)⁸⁷.

Heidegger descubre en Hölderlin dos verdades aparentemente incompatibles. Éste considera que el poetizar es completamente inofensivo e ineficaz y, al mismo tiempo, reconoce que al hombre se le ha dado el más peligroso de los bienes: el lenguaje. El aspecto inofensivo pertenece a la poesía. La poesía es la más inocente de las ocupaciones. Inventa un mundo de imágenes y queda ensimismada en el reino de lo imaginario. Permanece como un hablar y un decir que carece de la acción: nada tiene de la acción que se da en la realidad y que la transforma. Por ello poetizar es algo totalmente inofensivo e ineficaz; permanece como un hablar y decir. Es como un sueño, pero sin ninguna realidad. Sin embargo, la poesía no es un decir caprichoso. Se muestra en la forma modesta, pero no lo es. Es un juego de palabras sin lo serio de la acción. En el juego los hombres se reúnen, pero cada uno se olvida de sí mismo. En cambio, en la poesía los hombres se reúnen sobre la base de la existencia. La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño. El poeta dice y toma por ser la realidad. Crea su obra en el dominio y con la “materia” del lenguaje.

Sin embargo, la poesía “es la obra más peligrosa y al mismo tiempo, la más inocente de las ocupaciones”. Tomada esencialmente, es lenguaje y no cualquier tipo de lenguaje, sino el protolenguaje de un pueblo históricamente acontecido. Ella hace posible el lenguaje, que es “el más peligroso de los bienes”, por eso, es preciso entender la esencia del lenguaje para entender la esencia de la poesía. Sólo entonces, el lenguaje deviene el reino de acción de la poesía.

Pero, por otra parte, el mismo Hölderlin señala que al hombre se le ha dado el lenguaje para hacer patente en la obra al ente como tal y para custodiarlo. La palabra sobre el lenguaje está en el bosquejo de una poesía que debe decir quién es el hombre a diferencia de los otros seres de la naturaleza. El hombre es aquel que debe mostrar lo que es. Mostrar significa patentizar y que lo patentizado quede en lo patente. Para esto, el hombre debe dar testimonio de su pertenencia a la tierra mediante el habla. Este don es un bien del hombre, pero, el más peligroso de los bienes: con él empieza a crear la posibilidad de un peligro, es decir, la amenaza del ser por el ente. El habla crea el lugar de la amenaza y del error del ser y la

⁸⁷ ibídem pág. 259

posibilidad de perder el ser: este es el peligro. Está dado para hacer patente al ente como tal y custodiarlo.

En la obra de arte, sostiene Hölderlin, puede llegar a la palabra lo más puro y lo más oculto. Siguiendo al poeta, Heidegger indica que el ser del hombre se funda en el habla, pero éste acontece primero en el diálogo, ya que sólo es esencial en él. Ser diálogo consiste en nombrar a los Dioses y llegar a ser mundo en la palabra. Por eso, sólo “desde que a la Palabra le aconteció ese fasto de ser diálogo vienen a palabra los Dioses, y aparece Mundo”⁸⁸. El mundo sólo se abre cuando los Dioses emplazan a los mortales bajo su interpelación y cuando el poeta, en respuesta a esa interpelación, nombra a los Dioses. De ahí que los poetas realicen el nombrar a los Dioses. Son ellos quienes empiezan el diálogo e instauran lo permanente.

Si como dice Hölderlin, lo que permanece, lo instauran los poetas, no podemos renunciar a pensar la posibilidad de acceso a lo originario. Lo originario constituye el horizonte del mundo, lo determina, lo entona, lo delimita y lo encuadra en sus dimensiones constitutivas. Al mismo tiempo, podemos decir que lo originario pasa a través del decir de los poetas.

Los Dioses sólo vienen a la palabra cuando ellos mismos invocan a los hombres y éstos están bajo su invocación. La poesía es el nombrar que instaura los Dioses y la esencia de las cosas. Por esto, la poesía es instauración del ser por la palabra. Lo permanente nunca es creado por lo pasajero. El ser del hombre se funda en el habla, pero éste acontece primero en el diálogo, ya que sólo es esencial en él. El poeta nombra a los Dioses y a todas las cosas en lo que son. La palabra que nombra a los Dioses siempre es una respuesta a tal invocación que brota de la responsabilidad de un destino. Los Dioses traen el habla a la existencia de los hombres y éstos deciden si se prometen a ellos o los niegan⁸⁹.

La poesía es, además, una proyección hacia lo divino, hacia lo infinito. En “El origen de la obra de arte”, Heidegger concibe la poesía como el “lugar de toda la proximidad y lejanía de los Dioses”⁹⁰ y como el decir proyectante, “aquel que al preparar lo que se puede decir trae al mismo tiempo al mundo lo indecible como tal”⁹¹. Lo permanente no es lo que existe desde siempre, sino que debe ser un hecho patente, que debe ponerse al descubierto. La poesía

⁸⁸ Heidegger, M. “Hölderlin y la esencia de la poesía” Anthropos. Barcelona. 1989. pág. 27

⁸⁹ ibídem pág. 28

⁹⁰ Heidegger, M. “El origen de la obra de arte” en “Caminos de bosque” Alianza Editorial. Madrid. 1998. pág.

53

⁹¹ ídem

consiste en la instauración del ser por medio de la palabra, es la instauración de la verdad; también es ella la que permite hacer brotar la verdad de Dios. La esencia del arte es poema, pero la esencia del poema consiste en la instauración del ser con la palabra, en la fundación de la verdad. El arte acontece como poesía y hace aparecer la verdad. Esta fundación de la verdad es real sólo en la contemplación. Por esto, el arte brota como la contemplación que instaure en la obra la verdad del ente⁹². Su esencia está puesta en el esfuerzo convergente y divergente de la ley, de los signos de los dioses y la voz del pueblo.

Hölderlin al instaurar la esencia de la poesía determina un tiempo nuevo: es el tiempo de indigencia, de carencia y negación. Es tiempo de indigencia porque hay una doble carencia y negación: es el tiempo del ya-no más de los dioses que han huido y del Dios que todavía-no viene. Nuestra época está determinada por la “falta de Dios”, por la lejanía de Dios. La falta de Dios significa que ningún Dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y a las cosas en torno a sí. Este tiempo de penuria se vuelve cada vez más indigente: ni siquiera es capaz de percibir la ausencia de Dios como una falta. Hoy en día no percibimos la ausencia de Dios, ni la desaparición de la divinidad en la historia del mundo. Sin embargo, esta ausencia es en sí misma presencia de la plenitud escondida de lo divino. En nuestra época se ha producido un abismo (*Ab-Grund*). El abismo es ausencia total de fundamento. El fundamento es el suelo que nos da un arraigo y una permanencia. Nuestra era está suspendida sobre el abismo. Debemos experimentar y soportar el abismo del mundo. Para eso es necesario que algunos alcancen el abismo. Hölderlin llama abismo a ese “que todo lo señala”⁹³. Las señales que marca el abismo son las huellas de los dioses huidos. Los dioses volverán cuando las cosas relativas a los hombres hayan cambiado en el lugar y la manera correcta. Dios requiere de un lugar donde morar. Dicho lugar no es adecuado si no ha empezado a brillar su esplendor de divinidad en todo lo que existe. No todo lo pueden los celestiales, pues los hombres alcanzan antes el abismo; permanecen más próximos a la ausencia, pero se sienten aludidos por la “presencia” que es el nombre del ser en la metafísica. Sin embargo, el ser también se oculta, él mismo es ausencia. De este modo el abismo cobija y señala todo. El que tiene que alcanzar antes el abismo experimenta las señales que marca el abismo. Estas señales son las huellas de los dioses. Los poetas son los sagrados sacerdotes del Dios del vino que peregrinan de tierra en tierra en la noche sagrada. Son aquellos mortales

⁹² ibídem Pág. 55.

⁹³ Heidegger, M. “¿Y para qué poetas? En “Hitos” Op. Cit. Pág. 201

que perciben las huellas de los dioses huidos, siguen el rastro y de esta manera señalan a sus hermanos mortales el camino hacia el cambio⁹⁴.

Al mismo tiempo el meditar de Heidegger experiencia el poetizar como un dar nombre a lo sagrado: es lo sagrado lo que funda el nuevo inicio. A partir del ámbito de lo sagrado el hombre es interpelado por lo divino y la verdad guarda para él un nuevo ser hogareño, el suelo natal como “proximidad” del ser mismo, como localidad de la verdad. La huella de la divinidad es la desaparición de lo sagrado. Aunque lo sagrado aparezca en los divinos, mensajeros portadores del saludo, Dios, en cambio, permanece lejano; pero su lejanía no es una mera carencia. El cuidado del poeta vale para permanecer en la cercanía de la falta de Dios hasta que sea concedida la palabra inicial.

En el camino de su poesía, Rilke experimenta más claramente la penuria del tiempo. Los tiempos no son de penuria porque Dios haya muerto, sino porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ella y, por ende, no son dueños de su esencia. La muerte se refugia en el misterio y también el misterio del sufrimiento permanece oculto. Tampoco se ha aprendido el amor. Todavía se demora un canto sobre su tierra de penuria. Pero la palabra del poeta preserva todavía la huella de lo sacro⁹⁵. El tiempo es de penuria porque le falta el desocultamiento del dolor, de la muerte y del amor.

El poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo que, a su vez, se convierte en la noche sagrada. No solo lo sagrado se pierde en calidad de rastro que lleva a la divinidad, sino que hasta las huellas que conducen a ese rastro perdido están borradas y se han vuelto irreconocibles. Pero puede ser que haya algunos mortales capaces de ver el peligro que significa la falta de salvación. Porque, tal como ha dicho Hölderlin, donde está el peligro, florece también lo salvador. Lo salvador no está junto al peligro, sino que él mismo es lo salvador. El peligro es lo salvador en cuanto trae lo salvador. Salvar no significa primeramente liberar de un peligro, sino dejar algo libre, dejarlo en su esencia. Salvar significa soltar, libertar, cuidar, albergar, tomar en custodia, resguardar. “Lo auténticamente salvador es lo guardante, la guardanía”⁹⁶. La salvación tiene que venir del lugar donde la esencia de los mortales cambia. Lo no salvador nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo salvo

⁹⁴ ídem

⁹⁵ ibídem pág. 203

⁹⁶ Heidegger, M. “La vuelta” en “Filosofía, Ciencia y Técnica”. Editorial Universitaria. Santiago. 1997. Pág. 188

invoca lo sagrado, Lo sagrado es el rastro de los dioses huidos que acerca a Dios. Los más arriesgados, los poetas, experimentan la desprotección en la falta de salvación y emprenden el camino de lo sagrado. El peligro es la época del ser que se esencia como lo dispuesto. El ser mismo pospone su verdad con el olvido. La guardanía del ser se acontece – apropia con la vuelta del olvido. En la esencia del peligro esencia y habita una gracia, a saber, la gracia de la vuelta del olvido del ser hacia la verdad del ser. En la esencia del peligro ocurre lo salvador del ser⁹⁷.

E.- “Poéticamente el hombre habita la tierra”.

Como veíamos recién, en la reflexión heideggeriana, salvar quiere decir albergar, tomar en custodia, cuidar. Ahora bien, un aspecto central del albergar es el habitar. Para Heidegger, “habitar es el modo como son los mortales sobre la Tierra”⁹⁸. Habitamos en cuanto somos los habitantes. La esencia del habitar consiste en el proteger a todo en su esencia. Por lo cual, el rasgo fundamental del habitar resulta ser el proteger. El hombre descansa en el habitar en el sentido de la morada de los mortales sobre la Tierra, bajo el Cielo; él permanece ante los divinos, perteneciendo a la comunidad de los hombres⁹⁹.

Habitar poéticamente significa estar en la presencia de los Dioses y ser tocado por la esencia cercana de las cosas. Parece que los poetas no ven la realidad; en lugar de actuar, sueñan, es decir, elaboran, construyen imaginaciones. En griego al acto de hacer se le llama “*poiesis*”, de donde proviene poesía. Pero lo poético no se agota en la imaginación poética.

En Hölderlin, lo sagrado es lo que hace habitar. Lo sagrado es aquello que viene en tanto que se retira, aquello que ha sido y que sigue siendo lo que ha de venir, aquello que tiene que ser consolidado en un permanecer mediante un intuir poético. El poeta funda el acontecer histórico porque, al nombrar lo sagrado, instituye lo permanente, aquello sobre lo cual habita, en cada caso como sobre un fundamento, una humanidad acontecida históricamente. Hölderlin afirma que poéticamente es como el hombre habita la tierra y Heidegger, entonces, se pregunta cómo es posible eso¹⁰⁰. Podríamos imaginar que los poetas habitan poéticamente,

⁹⁷ ídem pág. 189

⁹⁸ Heidegger, M. “Construir Habitar Pensar” en “Filosofía, Ciencia y Técnica”. Editorial Universitaria. Santiago. 1997. pág. 203

⁹⁹ ídem pág. 204

¹⁰⁰ Heidegger, M. “Poéticamente habita el Hombre” en Conferencias y Artículos. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1994. pág. 163

pero cómo puede hacerlo el hombre. Parece que es incompatible el habitar con lo poético y que este habitar se realiza por medio de una operación con las artes y con las letras. Pero, considerada de esta forma, se niega la poesía y se la convierte en un inútil languidecer o un revolotear alrededor de lo irreal. Así, la poesía es rechazada como fuga a lo idílico o como un simple producto literario. Ahora bien, si su única forma de existencia está en lo literario, menos se entiende cómo puede el habitar humano estar fundado en lo poético. Sin embargo, antes de declarar inconciliables habitar y poetizar, nos dice Heidegger, conviene escuchar con atención al poeta que sostiene tal relación¹⁰¹ Hölderlin habla del habitar del hombre, pero no describe los estados del habitar hoy. No afirma que habitar significa tener una construcción. Tampoco dice que lo poético se agota en la imaginación poética. Por lo cual aún podemos pensar que el habitar descansa en el poetizar. Al suponer tal cosa pensamos el habitar y el poetizar desde su esencia y abandonamos la representación habitual que tenemos de ello.

Cuando Hölderlin está hablando del habitar, está mirando el rasgo fundamental del estar del hombre. En sentido habitual, habitar significaría tener un lugar de alojamiento. La poesía, en cambio, entiende de un modo esencial lo que significa el habitar. La poesía no es un adorno que acompaña la existencia humana, sino el fundamento que soporta la historia. Por eso no es sinónimo de un juego inofensivo. El poetizar es lo que deja al habitar ser un habitar. Pero a ese habitáculo se llega a través del edificar, por lo cual debemos pensar que el poetizar, en cuanto dejar habitar, es un construir. Desde allí se deriva una doble exigencia; por una parte hay que pensar la existencia del hombre desde la esencia del habitar y, por otra parte, hay que pensar la esencia del poetizar como el construir por excelencia. Si procuramos encontrar la esencia de la poesía, llegaremos a la esencia del habitar. Ahora bien, la interpelación de la esencia de una cosa la recibimos de la exhortación del lenguaje; por lo tanto, nuevamente debemos prestar atención a la esencia propia del lenguaje.

Como decíamos anteriormente, nos creemos forjadores y dueños del lenguaje, cuando, en realidad, el lenguaje es nuestro señor. Cuando invertimos esta relación, caemos en extrañas maquinaciones: transformamos al lenguaje en un mero medio de expresión y de presión. Para salir de esta situación ni siquiera es suficiente un cuidadoso uso de él. El lenguaje es quien habla. El hombre sólo habla cuando escucha la exhortación del lenguaje. Siendo así, el lenguaje es lo primero y lo último que nos lleva a la esencia de una cosa. Ahora bien, el

¹⁰⁰ ibídem pág. 164

corresponder a la exhortación del lenguaje es aquel decir que habla en el elemento del poetizar. Cuanto más poético es un poeta, tanto más libre, más abierto y más dispuesto a lo insospechado es su decir, ya que confía lo dicho a la escucha de un modo más puro.

Hölderlin nos dice que el hombre con su habitar se hace acreedor a múltiples méritos. Cuando el hombre habita cuida las cosas que crecen en la naturaleza y abriga lo que ha crecido en él. Cuidar y abrigar es un modo del construir. También el hombre construye en el sentido del “*aedificare*”; erigiendo lo que no puede surgir ni mantenerse por el crecimiento. Entendemos que las construcciones no son sólo los edificios sino todas las obras hechas por el hombre. Sin embargo, los méritos del construir a los que alude Hölderlin, nunca llenan la esencia del habitar. Al contrario, llegan a impedir al habitar su esencia. Esos méritos restringen este habitar a los límites del construir.

El construir busca satisfacer las necesidades del habitar. Esta es una consecuencia del habitar, pero no su fundamento ni su fundamentación. La fundamentación acontece en otro construir. El construir habitual aporta sin duda una profusión de méritos al habitar. Sin embargo, el hombre sólo es capaz de habitar si ha construido ya y construye de otro modo, y si permanece dispuesto a construir.

Da la impresión de que el habitar poético arranca a los hombres de la tierra, pero esto sucede cuando se entiende la poesía como un género literario y se desvía lo poético al reino de la fantasía. Este habitar sobrevuela lo real. Pero el habitar poético no sobrevuela la tierra ni se coloca por encima de ella, sino que pone al hombre sobre la tierra, lo lleva hacia ella a habitar.

Todavía no sabemos en qué medida habita poéticamente el hombre. Hölderlin no pone al hombre y sus méritos en conexión con el construir. No habla de construir ni en el sentido de abrigar, cuidar y erigir, ni se representa el poetizar como un modo propio del construir.

Sólo en la zona de la mera fatiga el hombre se esfuerza por tener méritos. Ahí se le permite mirar hacia arriba, a los celestes. Este mirar recorre el hacia arriba y permanece en el abajo, sobre la tierra. Mide el “entre” que media entre el cielo y la tierra. Este “entre” es la medida del habitar del hombre. A esta medida la llama Heidegger dimensión. En la dimensión descansa este “estar vuelto”. Todo lo espacial necesita ya de la dimensión. La esencia de la dimensión es la asignación de medida del “entre”. Según Hölderlin, el hombre mide la

dimensión al medirse con los celestes. El hombre se mide con la divinidad¹⁰². Esta es la medida con la que establece las medidas de su habitar, su residencia en la tierra bajo el cielo. Sólo en la medida en que mide de este modo su habitar, el hombre es capaz de ser en la medida de su esencia.

Para Hölderlin la medida es la aparición de Dios mismo. Dios es desconocido y a pesar de ello es la medida de lo divino. Por eso su manifestación es misteriosa. Queda por pensar al Dios divino en la pregunta por él. El hombre loco de la “Gaya Ciencia” de Nietzsche busca a Dios y pregunta por Él porque piensa en Él; los que lo rodean han dejado de pensar en él y de preguntar por él.

En consecuencia, el habitar humano descansa en el medir la dimensión a la que pertenecen cielo y tierra. Este habitar no mide sólo la tierra: no es sólo geometría. Tampoco mide el cielo. Este medir tiene su propio “*metron*” y su propia métrica¹⁰³. Heidegger evita cualquier tipo de manipulación subjetivista de la divinidad que se manifiesta en el exceso de medir y contar de la técnica moderna y que lleva a la desaparición de lo “sagrado”, a la desaparición de la huella de la divinidad.

Ahora bien, el medir de la esencia del hombre lleva el habitar a su esquema fundamental. Esta medición es lo poético del habitar. Por lo cual, poetizar es medir, pero no en el sentido de una representación cualquiera del medir y de la medida. El poetizar es un medir distinto de los demás. En él acontece propiamente lo que todo medir es en el fondo de su esencia. Poetizar es tomar la medida de la amplitud de su esencia. El hombre esencia como mortal: es capaz de la muerte como muerte. El hombre sólo muere mientras habita. Pero su habitar descansa en lo poético y la esencia de lo poético está en el tomar la medida¹⁰⁴. La medida es la divinidad. Y cuando Hölderlin pregunta por esta medida, pregunta por Dios. Dios no es desconocido. Sin embargo, en tanto que “es El que es”, “*Yahve*”, (nombre de Dios en hebreo) es desconocido para Hölderlin y como tal es precisamente la medida para el poeta. Pero ¿cómo puede lo desconocido convertirse en medida? Aquello con lo que el hombre se mide debe aparecer y si aparece, ya es, entonces, conocido. Sin embargo, Dios es desconocido y, no obstante, es la medida. Pero al mostrarse como “El que es” (*Yahve*), tiene que aparecer como el que permanece desconocido. Por eso es que la revelabilidad de Dios es misteriosa. Dios es

¹⁰² ibídem pág. 171

¹⁰³ ibídem pág. 170

¹⁰⁴ ibídem pág. 171

revelable como el cielo y la tierra, los divinos y los mortales. Dios también acontece al interior de la Cuaterna.

CAPÍTULO TERCERO: DIOS Y LA CUATERNA (das Geviert)

A.- Introducción.

La crítica heideggeriana al Dios de la metafísica nos ha llevado a descubrir en el lenguaje poético una nueva vía de aproximación al Dios divino. También la crítica heideggeriana nos hace ver que la metafísica y, junto con ella, la ciencia y la técnica piensan los entes como objetos (“*Gegestände*”) o como *stocks* de energías disponibles (“*Bestände*”). Heidegger, en cambio, se refiere a ellos con un lenguaje más sensible y más cercano a lo poético: él considera que se trata más bien de “cosas”, de acontecimientos que se enhebran con la existencia del hombre. La cosa como tal hace presente el mundo y hace que este mundo se componga de cuatro regiones: la Tierra, el Cielo, los Divinos y Mortales. En particular, la cosa es tal cuando reúne a los Cuatro de la Cuaterna. Por ende, ya no se trata del objeto (“*Gegenstand*”) de la metafísica o del *stock* de energías disponible de la ciencia y de la técnica, sino de la cosa que nos adviene y junto a la cual somos y, que como cosa, se manifiesta en primer lugar en la palabra poética, que corresponde a una palabra más original. Es al interior de la Cuaterna en donde el mundo y las cosas que lo conforman se vinculan con Dios por medio de los Divinos, quienes dan señales y apuntan hacia el Dios divino.

Nos aproximaremos a esta temática a partir de la intuición poética de Hölderlin analizada en el capítulo anterior. Luego analizaremos la visión de la “Cuaterna” y la concepción de la “Cosa” en Heidegger y concluiremos revisando el lugar que ocupa Dios al interior de esta articulación.

B.- Habitar, rasgo fundamental del ser–hombre.

La intuición poética de Hölderlin que acabamos de analizar en la última unidad del capítulo anterior (“Poéticamente el hombre habita la tierra”), despierta en Heidegger el interés por pensar el auténtico sentido del habitar. Una primera aproximación la descubre en el construir, ya que, como él mismo nos dice, al parecer ingresamos en el habitar por medio del construir.

Sin embargo, considera necesario aclarar ambos conceptos. Habitualmente habitar alude a un poseer alojamiento, y en ese sentido es el construir el que otorga un alojamiento o domicilia al hombre. De hecho, el hombre se domicilia en construcciones, como por ejemplo, un puente, un hangar, una estación de ferrocarril, una autopista, un dique, un supermercado, pero no habita en ellos necesariamente. Aquellos domicilios son construcciones pero no siempre constituyen habitaciones, aunque quedan determinados desde el habitar en cuanto sirven al habitar del hombre. Por eso, de alguna manera, habitar y construir están mutuamente imbricadas en la relación de fin y medio. Sin embargo, tomar el habitar y el construir como dos actividades separadas es algo correcto, aunque no algo verdadero. Más aún, con el esquema fin – medio se nos cierra el camino hacia los rasgos esenciales del habitar, pues construir no es sólo medio y camino para habitar, sino en sí mismo es ya habitar.

Necesitamos una medida para calibrar la esencia del construir y del habitar y esta medida nos viene del habla siempre que, como nos advierte Heidegger, prestemos atención a su propia esencia. Pensamos que el habla es el primer y más elevado aliento que nos podría llevar a la esencia de una cosa. Sin embargo, a pesar que éste sigue siendo el señor del hombre, frente a él nos comportamos como sus gestores y patrones. Heidegger piensa que quizás esta inversión en la relación de señorío es la que lleva a la esencia humana hacia lo desazonador.

Para aclarar la relación entre construir y habitar, Heidegger elabora un análisis filológico. Éste nos indica que la palabra del antiguo alemán medieval “*buan*” que designaba el construir (*bauen*), significaba habitar, y que éste, a su vez, quería decir permanecer, mantenerse. A este respecto, recordemos a Hölderlin y su verso que dice: “lo permanente lo fundan los poetas”.

A pesar de todo, nos dice Heidegger, la significación propia del verbo construir, o sea, habitar, se nos ha extraviado. Una huella se ha conservado en la palabra “*Nachbar*” (vecino). El vecino es el “*Nachgebur*”, el que habita en las cercanías (*Nähe*). Los verbos “*buri*”, “*büren*”, “*beuren*”, están vinculados con el hogar, o, el lugar de habitación. Entonces, la vieja palabra “*buan*” nos dice no sólo que construir es propiamente habitar, sino que al mismo tiempo, nos da una señal sobre cómo deberíamos pensar el habitar nombrado por ella. Habitualmente, nos representamos el habitar como un comportamiento del hombre realizado junto a muchos otros modos de comportarse. Antes que habitar, tenemos una profesión, hacemos negocios, viajamos y entre medio, habitamos.

Originariamente, construir quiere decir habitar. Cuando esta palabra habla todavía originariamente, dice hasta qué punto está lograda la esencia del habitar. En alemán “*bauen*” (habitar), está vinculada con “*Ich bin*” (yo soy), “*Du bist*” (tú eres) que vendrían a significar también, yo habito, tú habitas. El habitar, el “*buan*”. es la manera de decir cómo somos los hombres sobre la tierra. Ser hombre quiere decir ser habitante, ser mortal sobre la tierra. Según la vieja palabra “*bauen*” (construir), el hombre es en cuanto habita. Pero esta palabra significa también cuidar y cultivar. Construir, en cuanto cultivar, protege el crecimiento, que por sí mismo madura sus frutos. En este sentido de cuidar y cultivar, construir no es producir. En otros casos, como el construir embarcaciones o templos, el construir sí es un producir, un edificar. A partir de este análisis, Heidegger distingue dos modos de construir: uno que tiene que ver con el cultivar y otro que tiene que ver con el edificar, pero ambos están contenidos en el habitar que es el construir auténtico. De este modo, el construir como habitar queda de antemano como lo “habitual” y por eso está retraído detrás de los múltiples modos del habitar, tanto como cultivar y como edificar. Pero, el sentido propio del construir cae en el olvido.

Este acontecimiento aparece como un mero cambio de significación de palabras, aunque, en él se oculta algo decisivo: no se experimenta el habitar como el ser del hombre, no se lo piensa como el rasgo fundamental del ser – hombre.

Heidegger nos señala que al oír lo que el habla dice originariamente en la palabra “*bauen*” podemos percibir tres cosas:

- construir es propiamente habitar
- habitar es el modo como son los mortales en la Tierra
- el construir como habitar se despliega en el construir que cuida, a saber, el crecimiento, y en el construir que edifica construcciones¹⁰⁵.

Sólo cuando somos capaces de habitar podemos. También “pensar es esencialmente habitar”, aunque de otra manera. Según Heidegger, construir y pensar se necesitan mutuamente, ya que cada uno por separado es importante para lograr el habitar humano. Construir y pensar son indispensables para el habitar. Pero ambos son también insuficientes. La esencia del construir consiste en dejar habitar, aunque sólo podemos construir si tenemos el poder de

¹⁰⁵ Heidegger, M. “Construir habitar pensar” Op. Cit. pág. 203

habitar¹⁰⁶ El construir pertenece al habitar y recibe de él su esencia. La auténtica penuria (escasez) del habitar no es que falten habitaciones, sino más bien estriba en el hecho de que los mortales tendrían ante todo que aprender a habitar, puesto que, como decíamos antes, el habitar es el rasgo fundamental del ser-hombre.

Habitamos porque construimos y construimos en cuanto somos habitantes. La esencia del habitar la podemos descubrir una vez más en el aliento del lenguaje: la palabra del antiguo sajón “*wuon*” y la palabra gótica “*wunian*” significan, al igual que “*bauen*”, el permanecer, el mantener-se. “*Wunian*” dice más claramente cómo se experimenta este permanecer, ya que significa estar contento, llevado a la paz, permaneciendo en ella. Por otra parte la palabra paz (*Friede*) se vincula con lo libre (*Freie*), y esto significa lo protegido de daño y amenaza. Liberar (*freien*) quiere decir propiamente proteger, lo cual acontece cuando dejamos permanecer algo en su esencia, cuando retro-albergamos algo en su esencia, cuando lo circundamos (*einfrieden*). Por tanto, habitar, o ser llevado a la paz, significa permanecer circundado por lo libre (*Freie*) que protege a todo en su esencia.. De ahí que el rasgo fundamental del habitar sea este proteger, y que en este sentido venga a ser la morada de los Mortales sobre la Tierra.

Ahora bien, “sobre la Tierra” quiere decir “bajo el Cielo” y a su vez, “ante los Divinos” y “perteneciendo a la comunidad de los hombres”. Estos cuatro, nos dice Heidegger, se copertenecen y forman parte de la Cuaterna. Por eso cuando decimos cada uno de ellos, copensamos ya los otros tres, aunque no meditamos propiamente la Cuaterna. Proteger significa custodiar la Cuaterna en su esencia para albergarla. Y proteger la Cuaterna viene a ser la sencilla esencia del habitar. El habitar protege la Cuaterna llevando su esencia a las cosas. Pero las cosas mismas albergan la Cuaterna, sólo sí y cuando ellas mismas en cuanto cosas son protegidas, es decir, dejadas en su esencia.

C.- La Cuaterna (*das Geviert*), despliegue unitario de las cuatro regiones de la cosa.

El concepto de Cuaterna es empleado por nuestro autor para referirse al mundo y a las cosas; desde esa perspectiva, la Cuaterna viene a constituirse en el despliegue unitario de los cuatro

¹⁰⁶ ibídem pág. 217

elementos fundantes de la cosa que se copertenecen por una unidad originaria¹⁰⁷. Ahora bien, lo propio del mundo en cuanto Cuaterna es la simultaneidad de sus elementos. El mundo es el juego de la armonía en que se reflejan los cuatro elementos de la Cuaterna. Cada cosa convoca y reúne. Cada elemento de la Cuaterna refleja a su manera la esencia de los demás. De ahí que al decir o nombrar uno de los elementos copensamos ya a los otros tres a partir del despliegue unitario de los cuatro. De esta manera, la Cuaterna muestra los Divinos que, a su vez, señalan hacia la divinidad y hacia Dios.

Para Heidegger, además, la Cuaterna es aquello que la fenomenología ha buscado como “mundo natural” y la metafísica como “fundamento” del pensar occidental, es decir, lo inicial a partir de lo cual todo pensar es lo que es y como es. Según él, los entes aparecen en la metafísica, en la ciencia y en la técnica como meros objetos, como *stocks* de energías disponibles, como “*Bestände*”, como él mismo los llama¹⁰⁸. Sin embargo, los entes son ante todo cosas, acontecimientos que se enhebran con la existencia del hombre. Una cosa es tal cuando nos acontece, cuando nos interesa, cuando resuena en nuestra existencia. Por eso es que en las cosas se pone al descubierto la existencia como tal, de modo que, una cosa es cosa cuando pone en vilo nuestra existencia y nuestra existencia se hace lúcida en el mundo y en los límites de sus posibilidades. De esta forma, la cosa hace presente el mundo y el mundo pasa a constituirse en cuatro regiones: la Tierra, el Cielo, los Divinos y los Mortales. “Desplegándose como cosa demora Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales; demorando, la cosa trae a cercanía mutua a los Cuatro en su lejanía”¹⁰⁹. La Cuaterna hace posible que la cosa sea cosa, es decir, que ella “cosee”. Las cosas son tales en el construir mundo. Cuando se las despliega en su cosear desde el mundo que munde, es posible pensar en las cosas mismas.

La esencia del hombre de ahora va de la mano de la esencia de la técnica. La técnica descansa sobre lo dis-puesto (*das Ge-stell*). Lo dispuesto es un destino esencial del ser mismo, es un modo esencial del ser. “Destinarse significa encaminarse para entramarse a ciertas indicaciones, sobre las cuales espera otro destino, aún velado”¹¹⁰. Ahora bien si la esencia de la técnica es el ser mismo, no se podría dominarla mediante un mero hacer humano. Pero el

¹⁰⁷ ibídem pág. 204

¹⁰⁸ En el “Protocolo al ‘Seminario de Le Thor’” Heidegger sostiene que ya no hay más objetos, Gegenstände, sino más bien Bestände (entes dispuestos para el consumo); ya no hay más substancias, sino subsistencias, en el sentido de “stocks”, reservas. Acevedo, J “Introducción a la pregunta por la técnica” en “Filosofía, ciencia y técnica”. Editorial. Universitaria. Santiago. 1997 Pág. 93

¹⁰⁹ Heidegger, M. “La cosa” en “Filosofía, ciencia y técnica”. Editorial. Universitaria. Santiago. 1997. pág. 239

hombre jamás podrá superar a la técnica, ya que su esencia es el ser mismo. Si llegara a hacerlo, esto significaría que el hombre sería el señor del ser¹¹¹. De todas maneras, para el restablecimiento de la esencia de la técnica se necesita especialmente del hombre cuya esencia pertenece a la esencia del ser. Pero, para que la esencia humana se vuelva atenta a la esencia de la técnica, el hombre moderno tiene que reencontrarse previamente en la amplitud de su espacio esencial. Este espacio esencial de la esencia humana recibe su dimensión de su referencia a la guardianía del ser¹¹². Para Heidegger, “la gran esencia del hombre en nosotros la pensamos en que ella pertenece a la esencia del ser, es necesitada por éste para guardar la esencia del ser en su verdad”¹¹³. Pensando es cómo aprendemos, ante todo, el habitar en el ámbito en el que acontece-apropia el restablecimiento del destino del ser, el restablecimiento de lo dispuesto.

La esencia de lo dispuesto es el peligro, y en cuanto peligro se vuelve al olvido de su esencia y contra la verdad de su esencia. En el peligro impera esta vuelta. Por eso en la esencia del peligro se oculta la posibilidad de que la verdad de la esencia del ser ingrese propiamente en el ente. Sólo el hombre, en cuanto pastor del ser, puede esperar un advenimiento del destino del ser, sin caer en la mera curiosidad por saber. “¿Pero qué pasa allí, donde el peligro en cuanto peligro se acontece – apropia y, así, ante todo es desocultado el peligro?”¹¹⁴. La respuesta ya la hemos oído en unos versos de Hölderlin:

“Pero donde hay peligro, crece
también lo salvador”.

Esto quiere decir que donde hay peligro en cuanto peligro, florece también ya lo salvador. Lo salvador no está junto al peligro, sino que él mismo es lo salvador. El peligro es lo salvador en cuanto trae lo salvador. Recordemos que salvar no significa primeramente liberar de un peligro, sino dejar algo libre, dejarlo en su esencia. Salvar significa soltar, libertar, cuidar, albergar, tomar en custodia, resguardar. Por tanto podemos reconocer que; efectivamente, “lo auténticamente salvador es lo guardante, la guardianía”¹¹⁵.

¹¹⁰ Heidegger, M. “La vuelta” Op. Cit. pág. 183-184

¹¹¹ ibídem pág. 184

¹¹² ibídem pág. 185

¹¹³ ibídem pág. 186

¹¹⁴ ibídem pág. 188

¹¹⁵ ídem

El peligro no posee algún lugar como algo distinto de él mismo. El peligro es la época del ser que se esencia como lo dispuesto, esto es, la época moderna. El ser mismo pospone su verdad con el olvido. La guardianía del ser se acontece – apropia con la vuelta del olvido. En la esencia del peligro esencia y habita una gracia, a saber, la gracia de la vuelta del olvido del ser hacia la verdad del ser. En la esencia del peligro es donde ocurre lo salvador del ser¹¹⁶. La verdad del ser la pensamos en el imperar del mundo en cuanto el juego–espejo de la Cuaterna de Cielo y Tierra, Mortales y Divinos. Si el olvido se vuelve, se acontece–apropia el destello (*Lichtung*) de mundo en el desamparo de la cosa. Ésta se acontece–apropia en el modo del señorío de lo dis–puesto. El destello de mundo en lo dis–puesto es el destello de la verdad del ser en el ser no cubierto por la guardanía. Este destello es *Ereignis*, el acontecimiento-apropiador en el ser mismo, a lo cual nos referiremos en el siguiente capítulo.

Decíamos que la Cuaterna es lo que hace posible que la cosa sea. Pero, a su vez, la cosa es lo que permite a la Cuaterna permanecer, o sea, habitar. La cosa cosea y habita mostrando en ella a los Divinos, que son los que a su vez señalan hacia la divinidad y desde allí apuntan hacia Dios.

Las regiones de la Cuaterna constituyen el espacio donde las cosas se dan. La Tierra es el suelo que pisamos y donde nuestras huellas quedan marcadas; también es el lugar donde crecen las plantas y las flores, los animales, los ríos. “La Tierra es la portadora que construye, la fructificadora que alimenta, la que alberga aguas y piedras, plantas y animales”¹¹⁷.

El Cielo es la bóveda celeste que nos cobija; es el sol, la lluvia, las nubes, las estrellas, “lo bondadoso e inhóspito de las temperies, el paso de las nubes y la azul profundidad del éter”¹¹⁸.

Los Mortales somos los hombres que vivimos la posibilidad extrema de la muerte. Esto significa calibrar la muerte como posibilidad real. “Morir significa: ser capaz de muerte en cuanto muerte”¹¹⁹. A partir de la Cuaterna el ser–ahí se transforma en mortal. Esta condición dice relación directa con su finitud, ya que la finitud inherente al ser–ahí implicaría el morir.

¹¹⁶ ibídem pág. 189

¹¹⁷ Heidegger, M. “La cosa” Op. Cit. pág. 239

¹¹⁸ ibídem pág. 239

¹¹⁹ ibídem pág. 240

Los Divinos son los que hacen señas hacia la divinidad; son sus mensajeros. Ocupan el lugar de lo sagrado que es anterior al de la divinidad. Dios aparece en su esencia desde el oculto imperar de la divinidad, que se sustrae a toda comparación con lo presente¹²⁰.

Los Mortales son en cuanto habitan, y habitan en cuanto salvan la tierra. Recordemos que el rasgo fundamental del habitar es el proteger. Por eso podemos decir que los Mortales habitan en la medida que protegen la Cuaterna en su esencia. Esto quiere decir que habitan en cuanto salvan la Tierra, en cuanto acogen el Cielo, en cuanto esperan a los Divinos en cuanto divinos y en cuanto conducen el poder de la muerte a una buena muerte. Insistamos en que la salvación no es sólo quitar un peligro, sino más bien un liberar algo en su propia esencia. Salvar a la tierra es más que sacarle provecho o trabajarla excesivamente para dominarla, esclavizarla y explotarla¹²¹.

En el salvar la Tierra, en el acoger el Cielo, en el esperar a los Divinos, en el conducir a los Mortales a una buena muerte, acontece el habitar en cuanto proteger la Cuaterna. Proteger significa custodiar la Cuaterna en su propia esencia de tal modo que lo que se toma en custodia debe ser albergado. Este habitar es siempre ya una morada junto a las cosas. Los mortales se mantienen en las cosas que, a su vez, albergan la Cuaterna. El morar en las cosas es el único modo como se realiza la esencia de la Cuaterna. El habitar protege la Cuaterna llevando su esencia a las cosas. Pero las cosas albergan la Cuaterna sólo si y cuando se las deja ser en su esencia. Esto ocurre cuando los Mortales dispensan sumos cuidados a las cosas que crecen y a las que no crecen, propiamente las edifican.

Las cosas son cosas en el construir del hombre, que se despliega como un proteger y cuidar lo que crece y como un erigir construcciones¹²². Este construir es propiamente el habitar humano, entendido como el modo propio de ser del hombre. Es un habitar que se despliega como un proteger y un cuidar; y en cuanto un erigir, es un respetar y un permitir a las cosas desplegarse en la plenitud de sí mismas. Este respetar permite el despliegue de la Cuaterna en las cosas que es en donde se dan señas, anuncios de la divinidad y de Dios.

Respetar la Cuaterna es referirse en ellas a los cuatro elementos de modo especial: salvando a la Tierra, permitiéndole su despliegue, acogiendo el Cielo, facilitando el libre curso de los

¹²⁰ ídem

¹²¹ Heidegger, M. "Construir habitar pensar". Op. Cit. pág. 205

¹²² ibídem pág. 203

fenómenos celestes, esperando a los Divinos, aguardando sus señales y reconociendo su ausencia, sin hacerse Dioses propios ni sirviendo a ídolos, siendo capaz de la muerte como muerte, acompañando a los Mortales en la muerte. Respetar es resguardar y proteger la Cuaterna en su esencia. Lo que se toma en protección, debe ser guardado y ocultado. Pero los Mortales no podrían habitar en el sentido de respetar si habitar fuera sólo estar “en” la Tierra, “bajo” el Cielo, “ante” los Divinos y “con” los Mortales. Habitar es todo eso estando a la vez “junto” a las cosas; el habitar en cuanto respetar, preserva y guarda la Cuaterna allí donde los Mortales se encuentran en las cosas.

Subrayemos que el rasgo fundamental del habitar es el respetar; este rasgo caracteriza el habitar en toda su amplitud. Habitar es habitar sobre la Tierra y “bajo el Cielo”. Y ambas relaciones implican, a su vez, “permanecer ente los Dioses” y “estar con los hombres”: unidad originaria de los cuatro, la Cuaterna.

Sin embargo, las cosas no vienen a resultar así un quinto elemento que agregar a la Cuaterna. La estancia junto a las cosas es la única manera como se realiza la estancia de la Cuaterna. El habitar respeta la Cuaterna al llevar las cosas a su esencia. Ahora bien, según Heidegger, este habitar sólo se despliega poéticamente. El construir del habitar humano es precedido por un construir que no es obra de las manos, sino más bien de la palabra poética. La cosa que reúne y hace permanecer la Cuaterna se manifiesta, primero en la palabra poética que responde a una palabra más original. De ahí que el habitar del hombre proceda y se halle transido por el decir del poeta, por el construir que resuena en la palabra poética. Como veíamos en el capítulo precedente, el poeta es el que acoge la medida que hace posible el habitar para el hombre y esa medida es nombrada por Hölderlin como la divinidad y como Dios.

Las cosas tienen su consistencia en el construir del sonido de la palabra poética y en el construir–proteger y cuidar–erigir de las manos de los hombres. Sucede que al evaluar la esencia de las cosas en forma demasiado pobre limitamos el construir al simple edificar y relegamos a un segundo plano el rasgo fundamental del ser humano, el habitar. Esto nos lo hace ver como un simple añadido que pertenece a la esencia recolectora de una cosa. Sin embargo, una cosa recolecta la Cuaterna de una manera peculiar ya que la localiza en un espacio. La palabra espacio en alemán (*Raum*) se refiere a un sitio libre para colonización y reposo. Un espacio es algo limitado, pero el límite no es aquello en donde algo se acaba, sino donde algo comienza a ser. Espacio es esencialmente lo espaciado, lo introducido en su

límite; éste es recolectado por medio de un lugar¹²³. La relación de hombre y espacio no es otra cosa que el habitar esencialmente pensado puesto que el vínculo de éste con lugares y, a través de éstos con los espacios, estriba en el habitar. Las cosas en cuanto lugares localizan un paraje, una construcción, algo producido por medio del construir edificador. Estos sitios o localizaciones son un espacio en un sentido particular: un intervalo del que se pueden destacar las simples dimensiones abstractas de alto, ancho y profundo. Sin embargo, lo que espacia esta diversidad de dimensiones se determina no por distancias sino por extensión. La cosa al desplegarse como tal, acontece y determina el presenciar de lo presente. Hoy, en gran parte debido al despliegue del dispositivo técnico, todo lo presente se halla igual de cercano que de lejano. Sin embargo el precipitado eliminar todas las distancias no aporta ninguna cercanía, ya que ésta no consiste en una distancia pequeña. Al vencer las distancias, falta la cercanía de lo que es y se produce lo aterrador, es decir, aquello que disloca a todo lo que es de su previa esencia¹²⁴. La cercanía acerca y resguarda lo lejano. Al resguardar lo lejano, la cercanía se oculta a sí misma y permanece en la mayor cercanía. Respetamos la esencia de la cosa permitiéndole que se despliegue como cosa y que se acerque de mundo. La esencia de la cercanía es acercar. Cuando respetamos la cosa, habitamos la cercanía. La esencia de la cercanía la expresa Heidegger con una palabra formada por el enlace de tres adverbios “*Gegen – einander – über*”. Su sentido concreto hay que buscarlo en el ámbito donde se “tocan” Cielo y Tierra, Divinos y Mortales. Cercanía es “*Gegen – einander*”: estar lo uno abierto a lo otro, abierto en su cerrarse; lo uno se confía a lo otro, mientras cada uno permanece “en su sitio”. Cercanía es a la vez “*über*”: lo uno “sobre” lo otro en cuanto lo vela, protege, oculta.

Lo que enfrenta la Cuaterna y la mantiene en proximidad es la cercanía misma. Heidegger designa la cercanía en cuanto abre camino entre los cuatro ámbitos del mundo con un neologismo: “*Nahis*” (de *Nähe*= cercanía) que justifica con otros términos admitidos en alemán como “*Wildnis*” o “*Gleichnis*” (desierto – parábola). La esencia de la cercanía no es la distancia o la falta de distancia, sino ese abrir camino que tiene lugar en la reciprocidad de las regiones de la Cuaterna. Pero cuando nos limitamos a hablar “sobre” la cercanía – en lugar de hablar “desde” ella – ésta se nos hace inaccesible y lejana.

¹²³ ibídem pág. 210

¹²⁴ Heidegger, M. “La cosa” Op. Cit. pág. 224

D.- Dios experienciado a partir de la Cuaterna.

Acabamos de ver que Tierra y Cielo, Divinos y Mortales se copertenecen y que la cosa habita en el despliegue unitario de la Cuaterna que surge desde sí y aparece como acontecimiento apropiador (*das Ereignis*).

La Cuaterna, aunque es el “lugar” del ser no se debe confundir con el ser. Para no confundirla tampoco con lo “*Ereignis*” que es el lugar de origen, Heidegger la considera como el “lugar de aparición” donde el ser destella y nos muestra su rostro familiar. Él escribe la palabra ser con una cruz de San Andrés encima. Con esto quiere expresar, entre otras cosas “los cuatro ámbitos de la Cuaterna y su reunión en el lugar del cruce”. El ser se diluye en los cuatro ámbitos de la Cuaterna. Así los Mortales habitan en cuanto habitan la tierra. Recordemos que la nota fundamental del habitar es respetar y cuidar la cuádruple constelación. Por ende, habitar la tierra no es dominarla y someterla, es algo más que utilizarla, fatigarla y explotarla sin límites. Los Mortales habitan en cuanto aceptan el Cielo como Cielo, en cuanto dejan al sol y la luna seguir su curso, a las estrellas su órbita, a las estaciones su bendición y desazón, en cuanto no hacen de la noche día, ni del día un quehacer febril, rasgos que, por lo demás, son más bien propios y característicos de nuestra época. Los Mortales habitan en cuanto aguardan a los Dioses, mantienen la esperanza frente a la desesperanza; esperan las señales de su llegada y no cierran los ojos a los signos de su ausencia. No se fabrican sus propios Dioses y no sirven a ídolos, más bien, en la desgracia todavía esperan la salvación que se sustrae¹²⁵. Los Mortales habitan en tanto actúan su propia esencia, su capacidad para la muerte, a fin de que sea una “buena muerte”. Guiar a los Mortales hacia la esencia de la muerte no significa poner la muerte como meta en cuanto pura nada, ni ensombrecer la vida con una ciega fijación en el fin, sino dejar que los Mortales actúen su propia esencia. El habitar protege la Cuaterna en donde los Mortales se mantienen, es decir, en las cosas.

Ahora bien, la palabra abre originariamente el mundo como Cuaterna en cuanto acoge la medida fundacional, Dios. El mundo tiene regiones, pero hay una medida de ese mundo que es Dios. La medida no son los Divinos, ni el Cielo, ni sus manifestaciones, sino Dios que aparece en las manifestaciones del Cielo y de la Tierra y, así, queda él mismo oculto, desconocido.

¹²⁵ Heidegger, M. “Construir habitar pensar”. Op. Cit. pág. 206

Reconocemos que también las cosas en tanto cosas se hallan atravesadas por las cuatro regiones en la palabra poética, aunque cada cosa está transida no por Dios sino por los divinos. Los divinos no son Dios mismo, sino el destinarse, el enviarse de Dios en las cosas por donde ellas son conmovidas y transformadas como figuraciones, imaginaciones que hacen ver al invisible. Así, todas las cosas se toman como mostración–señal que indican hacia Dios, quien permanece invisible. La cosa no es cosa sin los divinos y los divinos no son tales sin la cosa. La medida del mundo es la región de los divinos. Por tanto, la medida del mundo del habitar humano es, como lo decía Hölderlin, el Dios oculto, desconocido e invisible. Y es, precisamente, en la palabra poética donde se manifiesta Dios como desconocido. El habitar humano en cuanto salvar la Tierra, acoger el Cielo, esperar a los Divinos, ser capaz de la muerte, acontece en el sonido de la palabra poética, en su nombrar, y en primer lugar como “un nombrar lo sagrado”, los divinos. El decir del poeta permite el manifestarse lo oculto y desconocido, lo extraño a él en el sonido de su palabra.

De acuerdo con el pensamiento de la Cuaterna y de la cosa, Dios se envía y se manifiesta ocultamente, como desconocido en las cosas, constituyéndose así el acontecer de los divinos. Dios se muestra como desconocido, oculto en su intimidad, retirado de su propia presencia. Se trata de un extraño hacerse presente–mostrarse de Dios que es un enviarse en lo extraño. Los presentes son los Divinos que mundeán anunciando a Dios que no se muestra haciéndose en sí mismo presente; ellos sí, señalan hacia Dios en su retirada presencia propia. De ahí que sean los mensajeros señaladores de la divinidad¹²⁶. Los Divinos tienen su propia presencia como mensajeros de Dios, entre la presencia de las meras cosas de Cielo y Tierra y la presencia retirada de Dios que no se muestra en su propia intimidad. Dios se halla en su intimidad más allá de todo eso. Lo que ahora se hace presente son los Divinos que, sin embargo, no son la presencia de Dios mismo. Ellos se hallan a distancia de Dios aunque también lo transparenten. Tampoco las imágenes y las figuraciones de Dios son simplemente Dios, ya que Éste en su intimidad permanece como alejado. Es así como su palpitante ausencia, la cercanía de su lejanía nos pertenece.

Dios, por ende, se anuncia en la palabra fundacional del poeta que nombra lo sagrado o hace presente, esperándolos, a los divinos. El poeta acoge, oyéndola, la medida del construir originario. Esa medida puede ser tomada si es dado al hombre tomar la medida; poetizar es

¹²⁶ Heidegger, M. “La cosa”. Op. Cit. pág. 240

una gracia benévolamente dada al hombre. Es así cómo los anuncios de Dios – lo sagrado, los divinos, lo divino – se dan al hombre, puesto que son un don para él.

También los entes muestran el espacio de lo sagrado en donde se despliega la divinidad como dimensión de la manifestación de Dios. Dios mismo puede aparecer a la luz del ser como ente cuando la dimensión religiosa se transforma en región del mundo. Mundo y cosa son diferentes y a la vez se pertenecen mutuamente: el cosear de la cosa es un reunir mundo, la Cuaterna. Ésta deviene el originario “rostro familiar” del ser y la cosa el originario “rostro familiar” del ente. Por consiguiente, Dios no es, o sea, no le corresponde el ser como un ente, no es un ente, pues se halla más allá de la Cuaterna y más allá de toda cosa ente. Sin embargo, Heidegger también afirma: “pues el dios también es, si es que él es, un ente; en cuanto ente, está en el Ser y su esencia, que se acontece–apropia desde el mundear del mundo”¹²⁷. Para Heidegger, lo único que propiamente habita y esencia en el es, es el ser. Lo que propiamente es, no es, de ninguna manera, este o aquel ente. Sólo el ser “es”, sólo en el ser y en cuanto ser se acontece–apropia lo que nombra el “es”; “lo que es, es el ser desde su esencia”¹²⁸.

Pero si el ser es mundo, no se podría decir del ser que “es”, ya que el mundo nunca es, sino, más bien, el mundo mundeaa, tiene un modo de acontecer diverso del hacerse presente–ser del ente.

“El “ser” no es ni Dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o un dios”¹²⁹. Empero, Dios se halla más allá de los Divinos. La región de los Divinos mundeaa junto con la de los Mortales y las de la Tierra y del Cielo. También la muerte viene a ser la “cercana”, la “vecina” de los Divinos. La muerte es parte del mundo que se nos da junto con aquella parte que le acompaña en cercanía. La muerte como horizonte de posibilidad no “es” sin el horizonte-posibilidad de los Divinos que son los mensajeros de Dios.

La muerte pertenece a la existencia del hombre, acontecida–apropiada desde el despliegue del ser. Así ella entraña el despliegue del ser. La muerte es la más alta custodia de la verdad del

¹²⁷ Heidegger, M. “La vuelta” Op. Cit. pág. 193

¹²⁸ *ibídem* pág. 190

¹²⁹ Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo” Op. Cit. Pág. 272

ser mismo, la custodia que guarda el ocultamiento del despliegue del ser y reúne el entrañamiento de su despliegue. Como decíamos anteriormente, ser capaz de la muerte en su propio despliegue significa poder morir. Y ya que el ser se manifiesta de manera más originaria como Cuaterna, que acontece desde la experiencia de la muerte, la muerte da acceso al mundo como Cuaterna y es parte de la misma Cuaterna. En la muerte no encontramos el tiempo que se mide, sino del tiempo familiar, cercano, que se dice con la palabra: el tiempo que mundeas como la región de los Mortales, el “ir muriendo” que abarca y penetra nuestra vida. Heidegger establece que “sólo el hombre muere. El animal acaba. No tiene la muerte en cuanto muerte ante sí ni detrás de sí. La muerte es el cofre de la nada, a saber, de aquella que en ningún respecto es algo mero ente, y que, sin embargo, esencia como el secreto del ser mismo. La muerte en cuanto el cofre de la nada alberga dentro de sí lo esencial del ser: es el albergue del ser”¹³⁰.

Para el pensamiento metafísico, el ser-mundo hace manifiestos los entes. Para el pensamiento de la Cuaterna, el mundo hace patente la cosa, pero en él Cuaterna y cosa se entrecruzan. Para el pensamiento de la Cuaterna, Dios no es cosa y ha de tener un acontecer propio. En el pensamiento del ser y del ente, propio de la metafísica, ha quedado olvidado lo que significan el Cielo y la Tierra, Divinos y Mortales.

El acontecer en las regiones de la Cuaterna constituye algo incomparable en el cosear de la cosa; pero si Dios se halla “fuera” del mundo, su acontecer no ha de ser mundear, sino otro. El ser hace posible la manifestación de Dios cuando se manifiesta en la cercanía de su verdad como Cuaterna, en particular en los mensajeros que hacen señas hacia Dios.

En el epílogo a “La cosa”, Heidegger responde a un joven estudiante. Allí menciona que la falta de Dios y de lo divino propia de nuestra época es ausencia, pero que ésta no es una nada, sino más bien la presencia de la retraída plenitud de lo sido y que así sigue siendo recogido de lo divino en Grecia, en los profetas judíos, en las prédicas de Jesús. De tal manera que este ya-no es un todavía-no del advenimiento del despliegue de Dios. Por lo mismo, vigilancia o espera de Dios es vigilia por su destino sido-viniente; vigilia desde una meditación larga y siempre renovada, que pone atención a los indicios que emanan de sus mensajeros, los Divinos.

¹³⁰ Heidegger, M. “La cosa” Op. Cit. Pág. 240

CAPÍTULO CUARTO: DIOS Y ACONTECIMIENTO APROPIADOR (das Ereignis)

A.- Introducción.

En el camino que hemos emprendido siguiendo los senderos que nos muestra el pensar de Martín Heidegger, hemos constatado que en el nuevo lenguaje que surge a partir de la palabra poética se experimenta “la cercanía de la verdad del ser” y el pensador se encuentra cercano al Dios divino. También hemos visto que en el mundo pensado como Cuaterna, los Divinos envían las señales que apuntan a Dios y que en la Cosa entendida como el lugar que permite a la Cuaterna habitar se nos muestra lo primero y más originario del pensar: el ser y los entes. Ahora bien, en este último capítulo descubriremos cómo este nuevo lenguaje y esta nueva concepción de mundo es lo que facilita a Heidegger avanzar “más allá del ser” y abrirse a lo que él denomina “*Ereignis*”. Desde esta secuencia, lo *Ereignis* aparece referido a la Cuaterna y a la Cosa, dejando atrás el pensamiento del ser y del ente y sobrepasando el pensar poético al superar lo que éste experimenta: el silencio, el destino y lo sagrado. Y es, justamente, al superar lo sagrado cuando se nos abre la posibilidad de traer a lo abierto, es decir, desvelar e ingresar en el ámbito de Dios y lo divino.

Heidegger habla explícita y radicalmente de lo *Ereignis* en “Tiempo y Ser”, aunque ya en “Ser y Tiempo” y en la “Carta sobre el humanismo” se había referido a él con los verbos *ereignen* y *sich ereignen*. En “De la esencia del fundamento” también encontramos vinculaciones importantes. Pero es sobretodo “Aportes a la filosofía” un texto que está dedicado a esta temática. Hemos utilizado la versión inglesa de estos apuntes heideggerianos y algunos fragmentos disponibles en internet¹³¹ para realizar esta parte del trabajo, pues su traducción al castellano se ha publicado mientras elaborábamos esta tesis.

¹³¹ Estos fragmentos corresponden a la sección VI de “Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)” que publicará la Biblioteca Internacional Martín Heidegger en la colección “En el

En el desarrollo de este capítulo, nos referiremos en primer lugar al concepto heideggeriano de ser como “don” que se dirige al pensamiento y que él explica fundamentalmente en “Tiempo y Ser” al aclarar que no decimos “ser es, tiempo es”, sino que “se da ser y se da tiempo”. En segundo lugar expondremos el alcance que tiene el pronombre “ello” al interior de la expresión “se da ser” y la copertenencia que se establece entre ser y tiempo como destino, explicitando el sentido de la expresión “*Ereignis*” (acontecimiento-apropiador). En tercer lugar veremos de qué manera el hombre, que experiencia a Dios en el acontecimiento-apropiador del desocultamiento, se constituye en el hombre “venidero” para el “paso fugaz del último Dios”. Concluiremos este capítulo refiriéndonos a los pensadores de un nuevo inicio que se encuentran dispuestos para las señales del último Dios

B.- “Se da ser, se da tiempo”.

En “Tiempo y Ser”, después de un breve prefacio, Heidegger sostiene que “nosotros no decimos: ser es, tiempo es, sino: se da (*Es gibt*) ser y se da (*Es gibt*) tiempo [.....] En lugar de “es” (*Es ist*), decimos “se da” (*Es gibt*)”¹³². Anteriormente, había tratado sobre lo mismo en la “Carta sobre el humanismo” al afirmar que: “En Ser y Tiempo se dice en forma precavida y con toda la intención: *il y a l’Etre*, esto es, se da el ser”¹³³. Sin embargo, advertía que el francés *il y a* (hay) traduce de modo impreciso el alemán “*Es gibt*”, “se da”. Tampoco en castellano existe una manera más precisa para traducir la expresión alemana, porque el artículo impersonal alemán “*Es*”, (equivalente al “ello” en castellano) que se da aquí, es el propio ser. Ni el francés ni el castellano disponen de una expresión para decir “hay” que incluya el verbo “ser”, como lo tiene el alemán con la expresión “*Es ist*”. Pero el verbo “dar” nombra la esencia del ser que da y así otorga su verdad. “El darse en lo abierto, con lo mismo abierto, es el propio ser”¹³⁴. Heidegger utiliza esta expresión deliberadamente para evitar decir “el ser es” ya que así se estaría refiriendo a un ente, a algo que es, y resulta que el ser no es un ente. Si decimos el “ser es” sin una interpretación más precisa, es fácil que representemos al ser como un ente conocido que en cuanto causa, produce efectos y, en cuanto efecto, es causado. No obstante, ocurre que la expresión verbal “es” sólo debería

camino hacia el Otro pensar”, dirigida por Rogelio Fernández Couto. Traducción de Dina Picotti, “Pensamiento de los Confines”, número 9/10, primer semestre de 2001.

¹³² Heidegger, M. “Tiempo y Ser”. Op. Cit. pág. 278

¹³³ Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo” Op. Cit. Pág. 275

¹³⁴ ídem

decirse con propiedad del ser, por lo cual tendríamos que concluir que nunca un ente “es” verdaderamente. En consecuencia no podemos decir sin más que el ser es, puesto que lo estaríamos confundiendo con un ente que causa y es causado. En su lugar deberíamos decir que el ser se da, es decir, que es un darse, un don. De por sí, el ser se muestra como un darse, acontece como algo dado, como un don (*Gabe*) que se dirige al pensamiento. Sin embargo, como el pensar no tiene que explicar el ser en cuanto ente a partir de lo ente, sino tiene que llegar a decirlo, la cuestión de si acaso y cómo es el ser, tendrá que quedar abierta y al cuidado del pensar. Y porque el ser sigue impensado, se dice también en “Ser y Tiempo” que, más bien, “se da” (“*Es gibt*”).

Pero no podemos especular directamente y sin apoyarnos en algo a propósito de *il y a*. “Este “se da” (“*Es gibt*”) reina como destino del ser. Su historia llega al lenguaje a través de la palabra de los pensadores esenciales”¹³⁵. También en la “Carta sobre el humanismo” Heidegger afirma que el ser determina histórico – destinalmente al pensamiento en su desocultarse transitando hacia él. Llama la atención como, más adelante, el mismo Heidegger nos recuerde que “el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser”¹³⁶.

En consecuencia, el ser tiene carácter de don que llega como un don que desoculta el ente en su hacerse presente. Pensamos el ser cuando atendemos a su ser, a su modo propio de hacerse presente y esto lo logramos cuando lo pensamos como don.

C.- Ser como “don” que se dirige al pensamiento

Ahora bien, para poder pensar el ser como don, se hace necesario pensar el ser sin lo ente. La dificultad radica en el hecho que desde el inicio del pensar europeo occidental, ser significa lo mismo que presencia. Y la presencia, entendida como el presente, junto con el pasado y el futuro forman la característica del tiempo. Así el ser queda determinado por el tiempo. Pero, se pregunta Heidegger ¿Por qué, de qué modo y desde dónde habla en el ser algo así como tiempo?. Aún más, pensar la relación entre ser y tiempo resulta más difícil si se lo hace desde las concepciones corrientes y aproximadas. Si el ser fuera un ente cualquiera del tiempo, debería reconocérselo como algo ente y se le hallaría entre los demás entes como uno

¹³⁵ ibídem págs. 275-276

¹³⁶ ibídem pág. 279

cualquiera. Pero al ser no lo encontramos entre los entes. Por tanto, ser no es una cosa y tampoco es en el tiempo. Sin embargo, cuando ser significa presencia, o presente, está determinado por el tiempo, por lo temporal, dado que a lo que es en el tiempo se le llama lo temporal. Lo temporal se refiere a lo que pasa en el curso del tiempo, es lo pasajero. El tiempo pasa constantemente pero permanece como tiempo, no desaparece, se mantiene como presencia. Por ende, debemos admitir que el tiempo es determinado por el ser. Pero, entonces ¿cómo puede el ser estar determinado por el tiempo? Tampoco el tiempo es algo ente igual que una cosa.

Tenemos que ser no es nada temporal, no obstante es determinado por el tiempo. A su vez, tiempo tampoco es algo ente, pero permanece constantemente presente en su pasar, sin ser algo temporal. Sin embargo, ser y tiempo se determinan mutuamente y de manera que ni el ser puede abordarse como temporal ni el tiempo puede ser llamado ente, es decir, algo que es.

Si cosa dice algo ente, algo que es, ni ser ni tiempo son cosas. Sin embargo, Heidegger nos indica que en la palabra “cosa” se oculta algo que no se puede omitir: que ser y tiempo sean la cosa del pensar¹³⁷. Ser en cuanto presencialidad, habla algo así como tiempo. Ser y tiempo nombran la referencia de cosas que lleva ambas cosas y comporta su referencia. Por eso no decimos: ser es, tiempo es, sino: se da ser y se da tiempo. En lugar de “es”, decimos “se da”. Pero debemos mostrar cómo se experimenta y se deja mostrar este “se da”.

Heidegger aclara que el ser pensado con respecto a lo presente se muestra como permitir-presencia. Este permitir-presencia se muestra en el pensar que trae hacia lo desvelado y significa desocultar, traer a lo abierto. En el desocultar entra en juego un dar, aquel que da la presencia en el permitir presencia, esto es, el ser. De ahí que, pensar propiamente el ser, requiera abandonar la concepción del ser como fundamento del ente y asumir aquella del dar: “ser, en cuanto don, no está separado del dar” [.....] Ser no es, ser se da como el desocultar presencia”¹³⁸.

Pero nosotros no estamos vinculados a la caracterización del ser como presencia ya que su origen está en el desocultamiento del ser como algo decible, esto es, pensable. Entre los griegos, decir “ser” y “es” se mantiene en el recuerdo de la determinación que lo piensa como

¹³⁷ Cosa traduce lo que los latinos decían “res” y que se refería a lo que concierne al hombre, al asunto, al caso, al litigio. En este caso, “que ser y tiempo sean la cosa del ser” significaría que son el asunto que concierne al ser.

¹³⁸ *ibídem* pág. 279

presencia. Según Heidegger, en la época moderna se piensa el ser como presencia en el sentido de las reservas calculables, aunque nosotros no lo percibimos, de ninguna manera, como presencia. Más bien, percibimos la presencia en toda meditación sobre la existencia y amañalidad (estar a la mano) de lo ente. Estos serían los modos de la presencia. También Heidegger constata historiográficamente la plenitud de mutación de la presencia. El despliegue de esta mutación del ser aparece como una historia del ser que se determina por la manera como acontece el ser, como se da el ser. Por esto, en la “Carta sobre el humanismo” reconoce que es necesario entender que en la expresión de Parménides “*ésti gár éinai*” (“es en efecto ser”) se oculta el misterio inicial de todo pensar y más aún, que éste sigue estando impensado¹³⁹. No podemos someter el citado dicho a una interpretación fácil que haga inaccesible lo pensado en él. Ciertamente, *ésti* significa, traducido literalmente, “es”. Sin embargo, los griegos lo entendían como “se puede”, “es capaz”. De ahí que haya quedado impensado este sentido de poder o de ser capaz. “Poder ser significa obtener y dar ser. En el *ésti* se oculta el se da”¹⁴⁰. Por lo cual, Heidegger concluye que en el inicio del pensar occidental se pensó el ser, pero no el darse. El ser se retrotrae al darse, que en adelante sólo es pensado exclusivamente en relación con lo ente y es convertido en concepto. A este dar, Heidegger lo denomina destinar: “El dar se muestra como destinar”¹⁴¹.

Historia del ser quiere decir destino del ser, en donde tanto el destino como el “ello” (“*Es*”, en alemán) que destina se retienen con el anuncio de sí mismos. En griego retenerse se dice *epoche*, de ahí que hablemos de épocas del destino del ser. Época no quiere decir una sección de tiempo en el acontecer, sino el rasgo fundamental del destinar. En la sucesión de épocas, la primera destinación del ser como presencialidad queda encubierta. Sólo al demoler estos encubrimientos, el pensar logra desvelar el destino del ser. El único camino que queda, por lo tanto, es perescrutar sobre la teoría ontológica del ser de los entes. Cuando el ser queda ligado a la tradición de las épocas del destino del ser, se acuerda de cómo y de dónde recibe su propia determinación: se da ser.

D.- Copertenencia de ser y tiempo como destino.

Entonces surge la pregunta acerca de cómo pensar el “ello” (“*Es*”, en alemán) que da ser. Heidegger niega que pueda pensarse en cuanto el tiempo entendido como la sucesión

¹³⁹ Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo” Op. Cit. pág. 275

¹⁴⁰ Heidegger, M. “Tiempo y Ser”. Op. Cit. pág. 282

calculable de la serie de horas. Más bien habría que pensar que ser y tiempo son dados como coperteneciéndose. El mismo tiempo no es nada tempóreo ni nada ente, por lo que no podríamos pensar que pasado, presente y futuro sean “al mismo tiempo” Empero su copertenecerse tiene que ver con su mutuo alcanzar-se. Con esto, la dimensión espacio – tiempo nombra ahora lo abierto, que se luce en el mutuo alcanzarse de lo venidero, de lo pasado y de lo presente: sólo ello puede espaciar.

Tanto en el advenir de lo todavía no–presente, como también en lo sido de lo no-más–presente, e, incluso en el mismo presente, se determina la unidad de las tres dimensiones del tiempo. Esta presencia no es atribuible a una sola de las dimensiones, por ejemplo, al presente. La unidad reposa en el interludio de cada una con cada una, es decir, en la cercanía acercadora. “Este acercar de la cercanía tiene abierto el advenir desde el futuro, reteniendo, en el venir, al presente”¹⁴², que, a su vez, tiene el carácter de rechazo y de retención, es decir, que mantiene en su unidad los modos del alcanzar el pasado, el advenir y el presente. Por eso decimos: “El tiempo no es. Se da el tiempo”¹⁴³. Al dar Heidegger lo llama el alcanzar luminoso – ocultador. El tiempo propio es la cercanía luminosa de presencia en el copertenecerse de presente, pasado y futuro. No es hechura del hombre, así como tampoco el hombre es hechura del tiempo. Aquí no se da ningún hacer. Sólo se da el dar.

Sin embargo, persiste el misterio en torno al “ello”(o “se”) nombrado en el “se da ser, se da tiempo”. Ser y tiempo descansan en el ello y su dar, precisamente ambos como don. Lo que significa el “ello” va de lo baladí hasta lo demoníaco. Según la lógica gramatical, aquello de lo que se predica algo es el sujeto: *hypokeimenon*, lo ya preyacente, lo de alguna manera ya presente. Lo que se predica del sujeto es lo ya compresente, lo *symbebekos*, el *accidens*.. En el “ello” del “se da ser”, habla una presencia de lo que está presente, un ser. Esto equivale a decir, “ser da ser”, pero considerada como una presencia de ausencia. Ahora bien, al intentar ver previamente al “se” (“ello”), que ser y tiempo da, nos volvemos pre-visores y pensamos ser y tiempo en lo suyo propio.

Cuando decimos “se da ser, se da tiempo” no nos referimos a proposiciones gramaticales que establecen la construcción de sujeto y predicado, pues ambos se copertenecen como destino. En el destinar se muestra un traspasar del ser como presencialidad y del tiempo como ámbito

¹⁴¹ ibídem pág. 284

¹⁴² ibídem pág. 292

¹⁴³ ídem

de lo abierto en lo propio de ellos. Ahora bien, a lo que determina ser y tiempo en su copertenecerse, Heidegger lo llama “*das Ereignis*” (el acontecimiento–apropiador). Y agrega que sólo podemos pensar lo que nombra esta palabra desde lo que se anuncia en la propia mirada de ser y tiempo; a ambos los llama cosas, asuntos (*Sachen*) y asigna a la conjunción “y”, puesta entre medio de ambos, la función de dejar indeterminada su mutua relación. *Ereignis* nombra el “ello” en cuanto donante, en cuanto de él procede el dar.

El acontecimiento–apropiador (“*das Ereignis*”) es lo que deja permanecer mutuamente a ser y tiempo, los custodia y los mantiene en su copertenecerse. Con esto, el “ello” que da se atestigua como el acontecimiento-apropiador. Sin embargo, habitualmente concebimos la proposición gramatical como algo presente, aunque en realidad lo que intentamos pensar es la presencialidad en cuanto tal. Para liberarnos de esta dificultad Heidegger nos lleva a preguntarnos, entonces, ¿Qué es el acontecimiento-apropiador? Nos advierte que con esta pregunta estamos pidiendo un informe sobre el ser del acontecimiento-apropiador. Pero con ello volvemos a caer en lo que, primeramente, requiere una determinación: el ser desde el tiempo. Esta determinación se mostró desde la mirada del “ello” que da el destinar y el alcanzar. El destinar del ser descansa en el alcanzar, ocultante-luminoso, del múltiple presenciar en el ámbito abierto del espacio-tiempo. Pero tanto el alcanzar como el destinar descansan en el acontecimiento-apropiador. Éste no se debe entender como acontecimiento y suceso temporal sino como el apropiar, en cuanto alcanzar y destinar.

A Heidegger le interesa traer a la mirada el ser mismo como el acontecimiento-apropiador en el sentido que se indica en el destinar de presencialidad y alcanzar luminoso del espacio-tiempo. De este modo queda indeterminado el hablar de ser como acontecimiento. Sólo que antes necesitamos dilucidar el habla para llevarnos a nosotros mismos al lugar de su esencia, a saber: al recogimiento en el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*)¹⁴⁴.

Heidegger nos advierte que comprender el ser como simple acontecimiento significa interpretarlo en continuidad con la metafísica. En cambio comprenderlo en el sentido de presenciar y dejar presenciar que se da en lo destinado, significa reconocer que pertenece al acontecimiento–apropiador. El dar y su don reciben su determinación del acontecimiento-

¹⁴⁴ Heidegger, M. “De camino al habla”. Ediciones del Serbal. Barcelona. 2000

apropiador. De esta manera el ser viene a ser un modo del acontecimiento–apropiador y el acontecimiento–apropiador no deviene un modo del ser¹⁴⁵.

Según nuestro autor, el hombre pertenece al acontecimiento-apropiador en cuanto recibe el ser por estar dentro del tiempo propio. Pero ser y tiempo sólo se dan en el acontecimiento-apropiador. Este pertenecer reposa en la privilegiada reapropiación del acontecimiento-apropiador. Por medio de ella el hombre es introducido en el acontecimiento-apropiador. Por eso jamás podemos ponerlo ante nosotros como algo o–puesto, como objeto (*gegen-stand*, que en alemán significa objeto y, también, lo que está enfrente o en contra; o el término latino *ob-iectum*, traducido al castellano como objeto), ni como lo omniabarcante.

Ser y tiempo no están subordinados al acontecimiento–apropiador ya que éste no es un concepto superior abarcador. El donar presencia es propiedad del acontecimiento-apropiador; en él desaparece el ser. El intento heideggeriano es llegar a pensar el ser en lo suyo propio dejando de lado la relación del ser con lo ente. Se trata de abandonar el superar la metafísica y de abandonar la metafísica a sí misma. El pensar que introduce en el acontecimiento-apropiador ayuda a tal superación cuando se dice desde él y hacia él¹⁴⁶.

Según Heidegger, el ser se distingue del ente en cuanto no es algo limitado; en cambio, el ente sí lo es. El ser es lo abierto y en cuanto tal permite el acceso a Dios. Al experimentar el ser, experimentamos también lo sagrado, ya que en la recuperación del ser, está el camino hacia Dios. Por eso es que a Dios, más que pensarlo, debemos experimentarlo como posibilidad abierta. La verdad entendida como *Ereignis* y como morada de la comparecencia de lo sagrado que lleva al hombre y a Dios, a la tierra y al mundo a la intimidad de su reciprocidad, son lo inicial permanente de nuestra historia acontecida. Por medio de lo *Ereignis* tenemos la posibilidad de abrirnos a la verdad original del ser y experimentar a Dios. Sin embargo, reiteremos una vez más, esto inicial no ha sido fundado mediante el pensamiento. Esto lo explica Heidegger al comentar la sentencia de Parménides. “Pues lo mismo es percibir (pensar) así como también ser”¹⁴⁷. Allí ubica lo *Ereignis* en la mutua pertenencia de ser y pensamiento y entiende tal copertenencia como la mismidad, que se da más bien cuando el ser dirige su mirada apropiante al pensamiento. Esta mirada acontece siempre, pero sólo hoy el pensamiento advierte el acontecimiento-apropiador.

¹⁴⁵ Heidegger, M. “Tiempo y Ser”. Op. Cit. Pág. 300

¹⁴⁶ *ibídem* pág. 304

¹⁴⁷ Heidegger, M. “Identidad y diferencia” Op. Cit. pág. 84

El vocablo acontecimiento-apropiador también le permite a Heidegger concebir la relación hombre y ser como copertenencia, como apropiación recíproca: el hombre está ligado al ser y el ser está entregado al hombre. El acontecimiento es la relación de mutua expropiación-apropiación¹⁴⁸. El mundo de lo “*Ereignis*” es el mundo del fin de la metafísica: esto quiere decir que cuando el ser ya no puede concebirse como simple presencia, sólo puede aparecer como acontecimiento. El ser sólo puede concebirse como aquello que se apropia del hombre, entregándose a él. No sólo el hombre no es nunca sin el ser, sino también el ser nunca es sin el hombre. El ser se relaciona con el hombre en cuanto necesita de éste para acontecer; y el acontecer no es una propiedad del ser sino que es el ser mismo.

También en el hombre impera un pertenecer al ser, un pertenecer (*Gehören*) que oye (*hört*) al ser¹⁴⁹. El hombre no es el señor ni el conductor del ser; más bien el hombre es conducido por el ser, es “interpelado por la voz del ser”¹⁵⁰. Su pensar ha de ejercerse en obediencia (del latín *ob-audire*: oír a través de) con el pensamiento esencial del ser.

En la reflexión heideggeriana, hombre y ser se pertenecen mutuamente, si bien el mismo Heidegger aclara, “aún no ingresamos a dicho copertenecer”¹⁵¹. En efecto, el pensar representativo, característico de la metafísica occidental, nos impide realizar un salto en el abismo (*Ab-Grund*), un salto en la falta de fundamento, necesario para alcanzar la copertenencia. Hablamos de abismo (*Ab-Grund*) cuando se pierde el fondo, cuando notamos la falta de un fundamento (*Grund*), en la medida en que lo buscamos e intentamos hallarlo. El salto es la entrada en el ámbito de la sobreapropiación mutua de hombre y ser que afirma y define la experiencia del pensar meditativo¹⁵². En el copertenecer, nuestro *ser-ahí* (“*Da-sein*”) es “incitado a dislocarse de todo planear y calcular”¹⁵³, propio del pensar calculador de la metafísica y de la ciencia moderna que nos ha llevado al “actual estado de cosas”¹⁵⁴, y se ve impulsado a lo imprevisible, a lo no preestablecido, a lo no calculado. En el texto “De la esencia del fundamento” el acontecimiento-apropiador vendría a ser aquel juego de la libertad sobre el cual descansa el ser en cuanto ser y que no juega como fundamento del ser: “la

¹⁴⁸ Vattimo, G. “Introducción a Heidegger”. Gedisa. Barcelona. 2000. Pág. 100.

¹⁴⁹ Heidegger, M. “Identidad y diferencia” Op. Cit. Pág. 86

¹⁵⁰ Heidegger, M. “Epílogo a ¿Qué es metafísica?” Op. Cit. pág. 254.

¹⁵¹ Heidegger, M. “Identidad y diferencia. Op. Cit. pág. 87

¹⁵² ídem

¹⁵³ ibídem pág. 88

¹⁵⁴ Heidegger, M. “Entrevista del Spiegel” Op. Cit. pág.

libertad es el no-fundamento, o el abismo del *Da-sein*¹⁵⁵. La palabra “porque” usada para fundamentar algo, nos dice Heidegger, se hunde en el juego y en él se convierte en el ser mismo. Esto viene a coincidir con lo que dice en “Tiempo y Ser” en el sentido de que el ser desaparece en el acontecimiento-apropiador y el dar del “se da” es un dar que juega. A su vez, en “Identidad y diferencia” Heidegger habla de un salto necesario para experimentar el co-pertenecer de hombre y ser. Dicho salto es la entrada en el ámbito de la super-apropiación que afina y define la experiencia del pensar¹⁵⁶.

El acontecimiento-apropiador reapropia a hombre y ser en su esencial copertenencia. Según Heidegger, un primer destello de esto lo vislumbramos en “lo dispuesto” (*das Ge-stell*) que es en donde se constituye la esencia del mundo técnico¹⁵⁷. En el mundo técnico, lo dispuesto (*das Ge-stell*) nos envuelve y nos concierne por todas partes. En él, nos dice Heidegger, reina un extraño reapropiar y asignar. Ahora bien, se trata de experimentar este apropiador donde ser y hombre están mutuamente apropiados; en otras palabras, se trata de ingresar, justamente, en el acontecimiento-apropiador. Como nos indica en “Identidad y diferencia”, esta palabra está sacada del lenguaje ya surgido: *Er-eignen* originariamente se llama *er-äugen*, esto es, mirar (*er-blicken*), llamar hacia sí con el mirar, apropiar (*an-eignen*). *Ereignis*, pensada como palabra – guía es fundamental y determinante para nuestra época, pero se deja traducir tan poco como lo fue el término “*logos*” para los griegos y el término “*tao*” para los chinos¹⁵⁸. Aquí *Ereignis* no se refiere a un acontecimiento o suceso cualquiera, sino a un *singulare tantum* ya que acaece sólo en número singular. Por tanto, lo que experimentamos en lo dispuesto es sólo un anticipo del acontecimiento apropiador. Lo *Ereignis* es el ámbito en donde hombre y ser ganan su esencia en tanto pierden la determinación de la metafísica. Pensar el acontecimiento apropiador significa construir este ámbito en sí vibrante¹⁵⁹ puesto que recibe los útiles de construcción desde el lenguaje que es la más delicada, pero también la más primigenia de las vibraciones que construye el acontecimiento.

En lo *Ereignis* vibra la esencia del lenguaje, es decir, la esencia de la casa del ser en cuya morada habita el hombre¹⁶⁰. Tenemos que el ser llega al lenguaje en el pensar. Dicho sin más, el pensar es el pensar del ser en la medida en que, como acontecimiento-apropiador del

¹⁵⁵ Heidegger, M. “De la esencia del fundamento” Op. Cit.. pág. 148

¹⁵⁶ Heidegger, M. “Identidad y diferencia”. Op. Cit. Pág. 87

¹⁵⁷ Heidegger, M. “Entrevista del Spiegel”. Op. Cit. pág. 91

¹⁵⁸ Heidegger, M. “Identidad y diferencia”. Op. Cit. Pág. 90

¹⁵⁹ ídem

¹⁶⁰ Heidegger, M. “Carta sobre el humanismo”. Op. Cit. Pág. 259

ser, pertenece al ser y en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser. El pensar pertenece (“*gehört*”) al ser, al estar a su escucha (“*hören*”). Esto significa que el ser se ha adueñado destinalmente de la esencia del pensar. Para Heidegger, adueñarse de una “cosa” o de una “persona” en su esencia significa quererla, amarla. En sentido más originario, este querer significa regalar la esencia, ser capaz de hacer que algo sea. Ser capaz de querer es propiamente aquello en virtud de lo cual algo puede llegar a ser. “Esta capacidad es lo auténticamente posible. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar”¹⁶¹. Heidegger nos recuerda que los griegos entendían el sentido originario del “es” como “se puede”, “es capaz”. El ser es lo posible, es la “fuerza callada” de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible. Ser capaz de algo, significa preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento. Entender el ser de esta manera tiene una dificultad que reside en el hecho de que nuestras lenguas occidentales son lenguas del pensar metafísico¹⁶², acuñadas por la onto–teo–logía y no parecen ofrecer otras posibilidades de decir que las posibilidades de un no–decir dicente. En estas lenguas, la palabrita “es” contiene todo el destino del ser, desde el *esti gar einar* en Parménides, el “es” de la especulación hegeliana, hasta la disolución del “es” en una posición de voluntad de poder en Nietzsche. Heidegger plantea que en nuestra época el *es*, “está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información”¹⁶³.

Si lo *Ereignis* “es” lo que da ser y pensamiento, en el ello (“*Es*”, en alemán) se encuentra lo que tempranamente Heidegger nombraba como diferencia ontológica, la cual no debería remitirse necesariamente al pensamiento. En la metafísica, el ser se manifiesta como el pensamiento, y con esto, se desalberga como el fundamento que se profundiza y se funda a sí mismo¹⁶⁴. En este caso, la cuestión del pensamiento es el ente como tal. Este se muestra en el modo esencial del fundamento. Pensamos habitualmente la cuestión del pensamiento cuando lo representamos como el primer fundamento. De esta manera, el ser del ente es pensado como el fundamento fundamentante¹⁶⁵. Por eso, toda metafísica es el fundamentar que da cuenta del fundamento, poniéndolo en cuestión y pidiéndole cuentas. Este fundamento fundamentante es el *Logos (Ratio)* que interpela al pensar en cuanto fundar.

¹⁶¹ ibídem pág. 262

¹⁶² Heidegger, M. “La constitución onto – teo – lógica de la metafísica” Op. Cit. pág. 113

¹⁶³ ibídem pág. 100

¹⁶⁴ ibídem pág. 104

¹⁶⁵ ídem

Para Heidegger esta precomprensión del ser es la primera y última fundamentación. Todo ente debe estar fundamentado ante el *Da-sein* (*ser ahí*) en su comprensión acontecida como precomprensión. De hecho, todo ente se muestra necesitado de fundamentación delante del *Da-sein*. El *Da-sein* pide y anuncia fundamentos, causas, razones o motivos. De esa manera se legitima el ente, pero, nos dice Heidegger, sólo en su carácter óntico. Ahora bien, “todo manifestarse de lo ente (verdad óntica) está dominado desde el principio de manera trascendental por ese dar fundamentos ya caracterizado, por esto mismo, todo descubrir y abrir ónticos tienen que ser “fundamentadores” a su manera, esto es, tienen que demostrarse”¹⁶⁶. Heidegger sostiene que en efecto es así, puesto que el ser, en cuanto algo que se comprende previamente, *da* “de suyo” fundamentos¹⁶⁷. El *Da-sein* espontáneamente exige para su comprensión, en primer lugar, fundamentos ónticos. Entonces, señala Heidegger, surge el principio de razón suficiente para dar expresión temática a esa exigencia de fundamentación. Pero tal exigencia tiene su raíz en la fundamentación trascendental de lo ente en el ser: allí el ente aparece como necesitado de fundamento. Y ya que el “fundamento” posee un carácter trascendental y esencial del *ser en general*, entonces, el principio de razón vale para *lo ente*¹⁶⁸. Así resulta que la trascendencia-libertad del *Da-sein*, como decíamos en el primer capítulo, se constituye en el origen del principio de razón suficiente, pues en la libertad, es decir, en la unidad del lanzarse más allá y de la sustracción, se funda ese dar fundamentos que se constituye como verdad ontológica¹⁶⁹.

Según Heidegger, el principio de razón suficiente no muestra su auténtica esencia ya que en él no se hace presente aquello que es auténtico fundamento, y desde lo cual aparece lo ente como necesitado de fundamentación. Esta carencia de esencia se supera con el desvelamiento de la estructura trascendencia – libertad que hace presente el ser como auténtico fundamento. Esto quiere decir que la metafísica no ha descubierto el ser mismo como fundamento y, por tanto, tampoco el origen del principio de razón suficiente. Consideremos por lo tanto, indica Heidegger, que la fundamentación del ser viene de la libertad y es dada como un don, como un destino. De acuerdo con este origen del dar fundamentos, y por ende de la demostración, la

¹⁶⁶ Heidegger, M. “De la esencia del fundamento” Op. Cit. pág. 145

¹⁶⁷ *ibídem* pág. 147

¹⁶⁸ *ídem*

¹⁶⁹ *ídem*

libertad se reserva la posibilidad de determinar, en el *Da-sein*, hasta qué punto se debe extender y si acaso debe decidirse por un auténtico dar fundamentos¹⁷⁰.

Heidegger considera que el principio de razón suficiente se da en la forma de un principio fundamental que presupone la Identidad como un rasgo básico de lo ente. De esta forma se desliga del ser en cuanto fundamento de lo ente y así salta en el abismo, que no es la vacía nada ni un oscuro caos, sino el acontecimiento-apropiador. En consecuencia, es a través del principio de razón suficiente que se vislumbra la constelación de ser y hombre desde el acontecimiento-apropiador.

Por lo visto, concluye Heidegger, en el plano de la metafísica no es posible alcanzar el ser mismo como fundamento; es necesario que acontezca otro destino, una nueva configuración de su acontecer. Allí la libertad misma se entenderá como el origen de cada uno de los modos de fundar y se convertirá, entonces, en el fundamento del fundamento. De todas maneras, nos previene Heidegger, el hecho de que el *Da-sein* tenga la posibilidad de ser él mismo y de que lo sea de facto de acuerdo con su libertad, el hecho de que la trascendencia tenga lugar y madure como acontecimiento-apropiador, no significan que estén en la libertad misma¹⁷¹. Semejante impotencia es algo que determina el ser de lo ente como tal. Para él, “la esencia de la finitud del *Da-sein* se desvela en la trascendencia en cuanto libertad de fundamento”¹⁷². Recordemos que ya en el primer capítulo subrayábamos que la fundamentación del ser viene de la libertad y que es dada como un don, como un destino.

Siendo un destino, el ser no es, sino que acontece. Su acontecer se constituye en los eventos inaugurales, en la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Y ya que el ser acontece, se constituye así en el acontecimiento-apropiador originario que abre el ámbito ulterior del sentido en donde se decide el destino de Dios. Para que ello ocurra, como lo veíamos antes, se precisa experimentar la copertenencia de hombre y ser, y, por tanto, de ingresar en el acontecimiento-apropiador.

Como nos comenta Pöggeler, la verdad entendida como *Ereignis*, como morada de lo sagrado es para Heidegger lo permanentemente inicial del acontecer histórico occidental¹⁷³. Sin embargo, esto inicial no ha sido fundado mediante el pensamiento. Lo inicial ha quedado “en

¹⁷⁰ Heidegger, M. “De la esencia del fundamento” Op. Cit. pág. 145

¹⁷¹ ibídem pág. 149

¹⁷² ídem

¹⁷³ Pöggeler, O. “El camino del pensar de Martín Heidegger”. Op. Cit. pág. 276

reserva”, se apresta a venir y, a través de su venida, conduce nuestra historia acontecida a otro inicio.

Ahora bien, lo *Ereignis* nos mantiene en nuestra esencia, en el sentido que es apropiador, pero también en la medida en que nosotros lo retenemos.

Cuando lo divino es experimentado y pensado a partir del acontecimiento- apropiador, el esenciarse de lo numinoso llega a elevarse a lo supremo; como dice el mismo Heidegger, el hombre que experimenta a Dios en el acontecimiento apropiador, es el hombre venidero para el paso fugaz del último Dios¹⁷⁴. Aclaremos que el Dios experimentado como último a partir del acontecimiento no es un término, como si se tratara de un final, sino que lo es solamente en el “paso fugaz”, sin que se pueda detenerlo ni asegurarlo como fundamento omnifundante. Lo divino experimentado a partir del acontecimiento propicio del desocultamiento, no puede ya ser emplazado y constatado como fundamento omnifundante. En este caso, lo divino se retira a lo abismal y se muestra sólo en el destino. Su acción de esenciar la tiene él en su dar señales; y esa señal se da tanto en el caso súbito de la llamada y en el estar pendiente de ésta, como en la huida de los Dioses ya sidos y en su transformación oculta. En tal acción de dar señales, el ser mismo llega a su madurez; es aquí en la seña del Dios último, en donde se desvela la íntima finitud del ser.

E.- El paso fugaz del último Dios.

En los “Aportes a la filosofía” el acontecimiento-apropiador (*Ereignis*) no se consideraba todavía lo donante distinto que da apropiadoramente ser, tal como viene anunciado después en el “*Es gibt Sein*” de “Tiempo y Ser”. Heidegger sostiene que cuando lo numinoso es experimentado a partir del acontecimiento-apropiador del desocultamiento, el esenciarse de lo divino llega a elevarse a lo para él último y supremo¹⁷⁵. Por ende, el último Dios¹⁷⁶, como lo llama en este texto, no es el acontecimiento-apropiador mismo, aunque éste sí es el elemento que le hace falta a Dios para aparecer. De esta manera el hombre, que experimenta a Dios en el acontecimiento-apropiador del desocultamiento, se constituye en el hombre “venidero” para el “paso fugaz del último Dios”¹⁷⁷. Como recién lo aclarábamos, Heidegger establece que el

¹⁷⁴ Pöggeler, O. “El camino del pensar de Martín Heidegger”. Op. Cit. Pág. 316.

¹⁷⁵ ídem

¹⁷⁶ Heidegger, M. “Contributions to Philosophy”. Indiana University Press. 1999. pág. 286

¹⁷⁷ Pöggeler, O. “El camino del pensar de Martín Heidegger”. Op. Cit. pág. 316

último Dios no es el final, sino el otro inicio de posibilidades sin medida para nuestra historia. Por eso no se puede acabar la historia anterior, sino que es preciso que sea llevada hasta su término. Y somos nosotros los que debemos llevar a la transfiguración sus posiciones básicas y esenciales en la transición y en la preparación. La preparación para el último Dios es la suprema empresa de la verdad del ser, en virtud de la cual sólo el hombre triunfa en restaurar entes¹⁷⁸.

Nos hallamos en la lucha por el último Dios, y esto significa en la lucha por la fundación de la verdad del ser en tanto espacio-tiempo de la tranquilidad del paso fugaz de Dios (pues no somos capaces de luchar por Dios mismo); estamos necesariamente en el dominio del ser como acontecimiento-apropiador, y con ello en la más extrema lejanía del muy brusco torbellino de la vuelta. Si todavía pensamos calculadoramente y tomamos lo "último" sólo como un término y un final, en lugar de tomarlo como la más extrema y fulmínea decisión sobre lo más alto, el último Dios es algo sobre lo cual resulta imposible cualquier conocimiento¹⁷⁹. Ya decíamos que el último Dios no es ningún final, sino el lanzarse en sí del inicio, puesto que, el hecho de que sea experimentado en su ultimidad es más bien el inicio de la verdadera historia acontecida, el inicio de la historia más larga en su trayecto más corto. Es el último, pues reúne a los otros Dioses en la última y suprema esencia de lo numinoso.

Heidegger percibe que nos desplazamos al espacio-tiempo de la decisión sobre la huida y la llegada de los Dioses y se pregunta: pero ¿cómo sucede esto? ¿Llegará a ser uno u otro un acontecimiento futuro?, ¿debe determinar uno a otro el crecimiento esperado? ¿O es la decisión la no-apertura de un espacio-tiempo para la primera verdad fundada del ser, el acontecimiento-apropiador? La huida y la llegada de los Dioses se desplazan ahora conjuntamente a lo sido y se sustraen de lo pasado. No se trata de una huida ni de un advenimiento, sino de algo originario, el pleno concederse del ser en el rehuso. ¿Es que el ser debiera comprenderse por primera vez en su verdad como el acontecimiento-apropiador, que como tal hace acontecer aquello que denominamos rehuso? El rehuso, nos asegura Heidegger, es la nobleza más alta del donar y el rasgo fundamental del ocultarse, cuya manifestación constituye la esencia originaria de la verdad del ser. Sólo así el ser deviene el extrañamiento mismo, el paso tranquilo, fugaz, del último Dios¹⁸⁰. Aquí se funda el origen del comportamiento en la verdad del ser. La más extrema cercanía del último Dios se produce,

¹⁷⁸ Heidegger, M. "Contributions to Philosophy" Op. Cit. pág. 289.

¹⁷⁹ *ibídem* pág. 286

entonces, cuando el acontecimiento- apropiador, el vacilante rehusarse, alcanza el rechazo. Esto es algo esencialmente diferente de la mera ausencia. El rechazo, en cuanto pertenece al acontecimiento- apropiador, se deja experimentar sólo desde la esencia más originaria del ser, tal como resplandece en el pensar del otro inicio. El rechazo, como la cercanía de lo inevitable, transforma al *Da-sein* en algo superado; esto quiere decir, sostiene Heidegger, que no lo derriba, sino que lo arranca elevándolo a la fundación de su libertad. La extrema lejanía del último Dios en el rechazo es una cercanía peculiar, una referencia que no debe ser deformada ni apartada por ninguna “dialéctica”. La cercanía resuena en la consonancia del ser con la experiencia de la indigencia del abandono del ser. Esta experiencia, sin embargo, es el primer paso hacia el salto del *Da-sein*, pues solamente si el hombre sale de esta indigencia trae la necesidad misma a la iluminación, y recién entonces conduce al júbilo del ser, y junto con éste a la libre participación¹⁸¹.

Debemos tener presente, nos señala Heidegger, que cuando lo divino es experimentado a partir del acontecimiento- apropiador del desvelamiento, no puede ser interpelado ni asegurado como fundamento omnifundante¹⁸². Por tanto, no hay que rechazar el pensamiento de que también una interpelación de lo divino tenga su tiempo: si ella era “verdad” para un tiempo, no le hace falta entonces fundar el desocultamiento de otro espacio-tiempo. Lo divino más bien, se retira a la abismaticidad y se muestra solamente, una y otra vez, en el destino, y sigue siendo de este modo lo otro de lo humano¹⁸³.

De esta forma, continúa Heidegger, estamos en condiciones de reconocer que también los Dioses pueden “morir”. Sin embargo, “que un Dios muera tiene que constituir el júbilo más terrible”. Tal como anunciaba Nietzsche, en el número 135 de la “Gaya ciencia”, “¡también los Dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! Nunca hubo un acto más grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora”. No obstante, aquí “morir” no significa terminar en la vacía nada, sino recogerse en la unicidad y en la irrepetibilidad; la “muerte” es pensada como testimonio supremo del ser y del propio acaecer de la verdad. Recordemos que también el hombre es mortal, es decir, es capaz de soportar la muerte propiamente como muerte. Siendo así, en la muerte Dios viene a ser apropiado por el acontecimiento- apropiador

¹⁸⁰ ibídem pág. 285

¹⁸¹ ibídem pág. 255

¹⁸² ibídem pág. 254

¹⁸³ Pöggeler, O “El camino del pensar de Martín Heidegger”. Op. Cit. págs. 317-318

mismo. Dios supera al hombre y el hombre sobrepuja a Dios, por así decir, inmediatamente, y por cierto ambos sólo en el acontecimiento-apropiador que es la verdad del ser mismo. En este sentido, sostiene Heidegger, se puede afirmar que el hombre “excede” a los Dioses, en la medida en que éstos están enteramente coligados, reunidos en los límites de una interpelación acaecida históricamente. El exceder a los Dioses le supone al hombre el descenso al abismo de la verdad del ser; y sin embargo, al ser excedidos, los Dioses quedan más altos que los hombres. Cuando tiempo e historia acontecida son experimentados a partir del acontecimiento-apropiador del desocultamiento, deja de ser lícito entonces pensar en Dios como aquello que, carente de tiempo y de historia acontecida, está por encima de uno y de otra. De acuerdo con Heidegger, a Dios cabe apelar en general sólo desde el movimiento trágico de la historia acontecida, es decir, desde el instante¹⁸⁴. Este instante es el acontecimiento-apropiador de aquella vuelta, en la que la verdad del ser llega al ser de la verdad, puesto que Dios precisa del ser, y el hombre, como *Da-sein*, debe haber fundado la pertenencia al ser.

Pero como decíamos anteriormente, no sólo el hombre no es nunca sin el ser, sino también el ser nunca es sin el hombre. El ser necesita de éste para hacerse presente y el hombre pertenece al ser para que él cumpla su suprema determinación como *Da-sein*. Tenemos que el hombre es apropiado por el ser como acontecimiento-apropiador aunque, más precisamente, el ser apropia al *Da-sein* y así se despliega recién como acontecimiento-apropiador. El acontecer no es una propiedad del ser sino que es el ser mismo. Según Heidegger, la apropiación determina al hombre como propiedad del ser. Propiedad es pertenencia en la apropiación y esta misma es el ser. Aquí la palabra trae lo más íntimo suyo, aquel mutuo impulso en el que ser y *Da-sein* no son polos objetivos sino la misma pura oscilación¹⁸⁵. *Da-sein* significa apropiación en el acontecimiento-apropiador como el hacerse presente del ser. Pero sólo sobre el fundamento del *Da-sein* llega el ser a la verdad. Por eso, también el ser necesita del *Da-sein*.

F.- Los “futuros” y el inicio de una nueva historia.

Según Heidegger, estamos en un momento que inaugura una nueva historia y lo que trae no ha llegado aún a su configuración plena. Con todo ya se puede atisbar lo por venir. Esto por

¹⁸⁴ ibídem pág. 318

¹⁸⁵ ibídem pág. 204

venir lo dice al presentar los futuros (*die Zukünftigen*), aquellos venideros a los que adviene la seña y acometida de la lejanía y cercanía del último Dios. Los futuros así dispuestos son determinados por el último Dios. Entre ellos se encuentran los poetas y los pensadores que esperan un nuevo inicio; ambos reciben las señas del Dios por venir, y así ambos se convierten en futuros. Los más futuros parecen ser los poetas, en cuyo decir se hacen presentes las señales de Dios. Los pensadores que esperan un nuevo inicio son los que van hacia el ocaso, los que liberados del Dios de la metafísica, se encuentran dispuestos para las señas del último Dios. A estos futuros se trata de preparar. Para tal preparación sirve el pensar inicial, como el silencio reservado del acontecimiento-apropiador. Pero el pensar es sólo un modo en el que pocos se aventuran al salto en el ser¹⁸⁶. Hoy ya hay pocos de estos futuros. Los pocos futuros se cuentan como los esencialmente inaparentes, a los que no pertenece publicidad alguna, pero que en su íntima belleza reúnen el anticipado resplandecer del último Dios y en reflejo lo regalan a los pocos y extraños. Todos ellos fundan el *Da-sein*, por medio del cual vibra la consonancia de la cercanía de Dios que no se sobre eleva ni tampoco se hunde. Sólo a los futuros adviene el ser como acontecimiento-apropiador; los apropia y les da el poder para el entrañamiento de su verdad. Hölderlin es el más futuro porque procede de lo más lejos y en esta vastedad recorre y transforma lo más grande.

Los que van hacia el ocaso son los que siempre preguntan. Preguntar de esta manera es la retención del buscar, dónde y cómo la verdad del ser se deja fundar y abrigar. Los futuros son los fundadores de esa esencia de la verdad. Para Heidegger, la intranquilidad del preguntar no es ninguna vacía inseguridad, sino la apertura a los más digno de ser preguntado (el acontecimiento-apropiador)¹⁸⁷. Los que van hacia el ocaso en sentido esencial son aquellos que pasan inadvertidos por lo que viene y se inmolan a él como su fundamento invisible venidero, los encarecidos que incesantemente se exponen al preguntar. Nuestro tiempo es la era del ocaso. Ocaso, tomado en sentido esencial, significa marchar por el sendero de la silenciosa preparación por aquellos que están por venir, por el instante y por el sitio; sobre ellos cae la decisión acerca del advenimiento y la falta de los Dioses. Este ocaso es el primer comienzo de todos.¹⁸⁸

Tanto pensadores como poetas son “futuros”, ya que habitan el porvenir, habitan junto a las cosas, protegiendo a los divinos en los que Dios se envía. Ellos asumen y guardan la

¹⁸⁶ Heidegger, M. 24. “Contributions to philosophy”. Op. Cit. pág. 277

¹⁸⁷ ibídem pág. 278

pertenencia en el acontecimiento-apropiador y así llegan a estar ante las señas del último Dios. El último Dios se hace presente en el hacer señas: así será el habitar de un pueblo futuro.

Según Heidegger, un pueblo sólo es pueblo cuando en el encuentro de su Dios, recibe su historia como don. La esencia del pueblo se funda en la historicidad de los que se pertenecen a partir de la pertenencia a Dios¹⁸⁹. El encuentro de tal Dios lo fuerza por encima de sí mismo y así lo devuelve hacia el ente. Sólo entonces ese pueblo escapa al peligro de girar en torno a sí mismo y de idolatrar aquellas cosas que sólo son condiciones de su permanencia.

Según Heidegger, el encuentro supone un buscar que no es un mero aún no tener, un carecer. Buscar es un adelantarse en el ámbito donde la verdad se abre o se niega. Buscar es en sí mismo futuro y un acercarse al ser. El buscar es el que trae al que busca a sí mismo, es decir, a la mismidad del *Da-sein* en el que acaece el claro y el ocultamiento del ente.

¹⁸⁸ ídem

¹⁸⁹ ibídem pág. 252

CONCLUSIONES

Aproximaciones finales.

Habitualmente los discursos académicos arriban a conclusiones. Sin embargo, en el discurso heideggeriano resultaría inusual llegar a conclusiones puesto que con él no podemos cerrar y concluir la investigación, ya que su meditar siempre permanece abierto a la verdad del ser. En esta tesis de postgrado, el meditar de Heidegger nos ha llevado al horizonte omniabarcador del ser que, a su vez, nos ha permitido abrirnos a la verdad de Dios, requisito indispensable para poder ingresar en el ámbito de Dios y de lo sagrado. Por eso, más que de conclusiones, preferimos hablar de aproximaciones finales. Una aproximación no necesariamente es concluyente; al contrario, nos acerca al final, manteniendo la expectativa y permitiéndonos revisar y complementar lo ya reflexionado.

Una primera aproximación tiene que ver con el hecho de que, si bien sería inapropiado hablar de una “teología heideggeriana”, no podríamos desconocer una visión o un enfoque propiamente heideggeriano acerca de Dios. Este reconocimiento bastaría para refutar la etiqueta de “ateo” que pende sobre este gran filósofo alemán. Sin embargo, pensamos que el encasillamiento en una determinada postura no le habría importado mayormente, ni siquiera le habría preocupado.

Desde la perspectiva heideggeriana, Dios deja de aparecer como una simple hipótesis sobre la cual descansan o una afirmación fundamentalista dogmática o un intransigente rechazo objetivista - positivista. La reflexión heideggeriana no se realiza a partir de una concepción metafísica de Dios, sino a la luz de una ontología del acontecimiento. De esta forma, a Dios no se le considera como una tesis por analizar ni como un objeto por demostrar experimentalmente. De lo que se trata aquí es, más bien, de dejar abierta la posibilidad de traer a Dios en su propia esencia y así meditarlo desde su misma divinidad. Esta opción supone un nuevo inicio en el pensar. Conviene aclarar que este nuevo inicio no corresponde a la necesidad metafísica de establecer un “*arkē*”, puesto que así estaría ligado a la fuerza de la “*hybris*” que busca el predominio sobre las cosas a través de leyes determinísticas. Como el mismo Heidegger afirma, este nuevo inicio lo han emprendido los vigilantes del ser, los

poetas, cuya existencia es completamente ajena a las estructuras de dominio y de control. En ellos podemos inspirarnos para la escucha del ser, libres de prejuicios y de ansias de poder. Recordemos que en el meditar de Heidegger se experimenta el poetizar como un dar nombre a lo sagrado: es lo sagrado lo que funda el nuevo inicio. Con todo, no se trata simplemente de una perspectiva místico-poética, como algunos podrían decir. Además, si fuere así, sólo estaríamos reduciendo la poesía a un mero asunto literario. Lo que Heidegger nos propone tiene que ver más bien con un lenguaje que sea capaz de fundar la verdad y de nombrar lo sagrado, un nombrar que llame las cosas a la palabra, que las invoque y las acerque, no un nombrar que determine y subyugue. Esta invocación llama a venir, trae a la cercanía, a la presencia aquello que está ausente, lo que se ha ido, lo que permanece oculto y que necesita ser desocultado.

.Hoy vivimos el tiempo del ya-no más de los Dioses que han huido y del Dios que todavía-no viene. Nuestra época está determinada por la “falta de Dios”, por la ausencia y lejanía de Dios. Y ya que no hemos percibido esta ausencia y lejanía, hemos aceptado con indiferencia y sin drama la desaparición de lo sagrado en la historia del mundo. No obstante, esta ausencia viene a ser en sí misma “presencia de la plenitud escondida de lo divino” y su lejanía, auténtica cercanía de su iluminación que nos interpelan y nos inquietan.

En su reflexión, Heidegger nos muestra que la actual organización científico-técnica es una prolongación de la mentalidad metafísica y que, en este sentido, la desdivinización vigente en nuestra época es un destino inevitable que se suma al originario acontecimiento de la verdad del ser. También nos señala que es, justamente, al interior de esta situación donde surge la posibilidad de desarrollar una buena disposición para acoger y proteger al “Dios divino”. Cabría pensar junto con él que la misma apertura del ser en cuanto ser, responde al ocultamiento de lo sagrado, desde donde es posible pensar la esencia de la divinidad y decir lo que significa la palabra “Dios”. Si bien es en la apertura de lo oculto donde palpita la esencia de las cosas, ésta vuelve a ocultarse. Aquello que se exhibe y se expone permanentemente corre el riesgo de desvanecerse y perder su propia esencia. En el caso de Dios, una sobreexposición no sólo lo desvanece, sino también lo profana. Lo sagrado aparece y se expone a la luz en el juego propio de la “*Aletheia*”, en aquel ocultarse y desocultarse. En este sentido no hay que extrañarse de que la desdivinización, en cuanto desaparición de lo divino, sea sólo un aspecto de la verdad de Dios que busca ocultarse para resguardar su esencia y su invisible intimidad.

Algunas palabras claves en las que se apoya la visión heideggeriana acerca de Dios nos han servido de guía en esta investigación. La meditación sobre la “Cosa” (“*das Ding*”), la “Cuaterna” (“*das Geviert*”) y principalmente sobre el “Acontecimiento-apropiador” (“*das Ereignis*”) nos han persuadido para acercarnos al Dios divino y adentrarnos en el ámbito de lo sagrado. Ellas han sido expresión de la apertura del ser que se abre para manifestar lo sagrado.

Hemos visto como el camino hacia lo sagrado pasa a través de la recuperación del ser. Dios necesita del ser, necesita del acontecimiento-apropiador. Éste como apropiación del pensamiento por parte del ser no se halla en posesión del hombre, pero es por medio de él que tenemos la posibilidad de abrírnos a la verdad original del ser y, de esta manera, experimentar a Dios. Siendo así, es la recuperación del ser la que hace posible la manifestación de Dios. Pero Dios, experimentado a partir del acontecimiento-apropiador, resulta incalculable, es decir, no sujeto al pensamiento calculador propio de la metafísica, de la ciencia y de la técnica, puesto que desde ahí sólo acentuamos su lejanía. De todas maneras, tal como nos lo indica el pensador de la Selva Negra, nuestra tarea consiste básicamente en preparar la fundación de la verdad, predeterminando la dignidad y con ello el cuidado de Dios. Pero esta preparación no puede responder a recetas fríamente calculadas. Ni siquiera se trata de dosificar las energías para alcanzar la meta, ni predeterminar las condiciones que hagan posible su aparición. Sólo se trata de cuidar su dignidad y de respetar su esencia. Aquí de nada valen las campañas proselitistas ni las acciones de *marketing*. Dios permanece oculto aún cuando figure en medio de la farándula y del esplendor fulgurante del mercado. Dios no puede transformarse en un negocio ni en un fetiche de consumo masivo; eso afecta su esencia y dignidad.

Una segunda aproximación tiene que ver con el nombrar a Dios. Heidegger sostiene que Dios se da en el espacio abismal del mismo ser ya que no aparece ni en la “vivencia” “personal” ni en la “masiva”. Dios necesita de la manifestación del ser que se apropia del hombre para ser lo que los hombres así nombran y veneran en actos especiales: lo que solo es lejano desconocido pero no manifiesto, no es Dios. La esencia de Dios, su divinidad necesita que el ser se apropie del hombre. Dios necesita ser nombrado. Dios es el nombre humano de lo lejano desconocido, nombre que a su vez calla lo lejano, por eso invita al silencio, y dice su manifestación. En definitiva, Dios es palabra del hombre que ingresa en el ámbito de lo sagrado y lo invoca.

Este hombre necesita tanto de Dios como del ser. Por medio del acontecimiento-apropiador se halla en la cercanía del Dios divino. A través de él tiene la posibilidad de abrirse a la verdad original del ser y de experimentar a Dios. La copertenencia de hombre y ser, también vale en el caso del hombre que invoca a Dios. Éste necesita de Dios, así como Dios necesita de él. Esta necesidad, sin embargo, no es fruto de una carencia, sino de una exigencia de mutua apropiación.

Finalmente cabría preguntarnos ¿en qué pie queda Dios después de la reflexión heideggeriana? Ciertamente Dios deja de ser el fundamento fundante de una concepción del mundo que ha devenido fábula. Con el fin de la metafísica, Dios se proyecta en la ausencia de fundamento, en el abismo. Habitualmente nuestro pensar representativo asocia el abismo con un barranco, con un precipicio. No es caso del abismo entendido como ausencia de fundamento. En efecto, el precipicio tiene un fondo contra el cual se estrella lo que se precipita y, por la fuerza del impacto, se desintegra. La caída en el abismo entendido como precipicio implica, sin duda, la destrucción, la desintegración. En cambio, el abismo, entendido como la ausencia de fundamento sólo produce el desmoronamiento de principios y convicciones sobre las que se apoya nuestra existencia, pero no su destrucción o desintegración. Con la ausencia de fundamento no se desintegran, ni se destruyen, ni desaparecen las convicciones y los principios. Éstos sólo están lanzados a la inmensidad del abismo; no quedan condicionados por ninguna medida ni cálculo. Pero, al mismo tiempo, el desmoronamiento que se produce por la falta de fundamento, inspira el ejercicio de la libertad. La libertad es el no-fundamento o el abismo del *Da-sein*. Al no disponer de un fundamento que nos ate y nos obligue a fijarnos, a fundamentarnos en él, quedamos abiertos a la posibilidad de buscar en libertad. Tengamos presente que un Dios fundamento implica, además, una disciplina que garantice el orden establecido. La muerte de dicho Dios nos deja en libertad para obrar responsablemente y sin el apremio de un “Ente supremo” que juzga y castiga.

Podríamos decir que Dios habita en el abismo y, de este modo, sigue siendo lo otro de lo humano. Desde la perspectiva de Heidegger, desaparece del horizonte del pensamiento calculador para ser experimentado en la interioridad del afecto. De esta manera la cuestión de Dios forma parte de aquello que nos afecta. Nos afecta en la medida que nos cuestiona. En cuanto cuestión es un asunto, y en cuanto asunto es una cosa, algo que nos es pertinente y significativo.

La concepción del tiempo derivada del “Acontecimiento-apropiador” permite considerar nuevamente a Dios fuera del tiempo cronológico y recuperar la eternidad y la infinitud como espacio donde Él habita. Con esto, su accionar no está sujeto a los condicionantes temporales, ni a las contingencias espaciales donde habitualmente se le ubica. Dios no mora ni en el tiempo ni en el espacio que se miden y se calculan mezquinamente. Dios habita en el tiempo y en el espacio eterno e infinito y no está obligado a dar cuenta ante el tribunal humano de lo que piensa o de lo que siente. Por tanto, tampoco está sujeto al juicio de los hombres que quieren apoyarse en Él para justificar sus acciones o racionalizar su comportamiento o adjudicarse su favor.

Dios deja de ser el “Ente supremo” sin dejar de ser un ente. Recordemos que los entes son ante todo cosas. Y como hemos dicho siguiendo a Heidegger, una cosa es tal cuando nos acontece, cuando nos interesa, cuando resuena en nuestra existencia. La cuestión de Dios pone en vilo nuestra existencia y nuestra existencia se vuelve lúcida en el mundo y en los límites de sus posibilidades.

Con el anuncio de la muerte de Dios también se proclama el fin de la metafísica en cuanto confianza en un orden estable, objetivamente conocido, necesario. La superación de la metafísica, que según Vattimo más bien es una distorsión de ella misma, significa, además, el paso de una concepción del ser como estructura, a una concepción del ser como acontecimiento. Dios se nos revela ahora como acontecimiento y no como una estructura lógica. Dios deja de ser un asunto protocolar, ajeno, distante e intocable para convertirse en un asunto cercano, debatible, discutible y cuestionable. Se vuelve discutible, pero no en el estilo de la metafísica que discute en términos de teísmo o ateísmo, de apología o de controversia. Con la muerte del Dios de la metafísica, se eliminan las bases filosóficas tanto del teísmo como del ateísmo y ya no es necesario defenderlo ni atacarlo. En un clima de secularización, en donde los valores, particularmente los valores sagrados ya no cuentan, resulta inútil preocuparse por demostrar si Dios existe o no existe. El Dios divino ocupa el lugar dejado por el Dios de la metafísica y pasa a ser parte de la discusión. Discusión en alemán se dice “*Erörterung*” y la “*Erörterung*” considera el “*Ort*”, el lugar (en castellano). El lugar es lo que concentra, lo que reúne cuidando, dejando ser. La secularización siendo el lugar de la disolución de lo sagrado, de la liquidación de la trascendencia es, sin embargo, el lugar donde se revela Dios en nuestra época. Toda discusión en torno a Dios nos conduce a

aquel lugar en el cual todo ente y toda palabra que lo nombra se da. Dios no queda afuera de la discusión, mirando desde las excelsas alturas, puesto que ocupa un lugar en ella.

Traer a Dios a la discusión significa estimarlo, quererlo, amarlo. Veíamos que en sentido más originario este querer significa regalar su esencia, ser capaz de permitir que algo sea. La estimación por el Dios divino nos hace capaces de dejar que Él sea, nos abre la posibilidad de preservarlo en su esencia, de mantenerlo en su elemento y de no desvirtuarlo ni falsearlo, es decir, de no convertirlo en lo que no es, de no invocar su nombre en vano.

La discusión promueve inquietud, produce cuestionamientos, saca del olvido, provoca interés, sacude la indiferencia. El discutir sobre Dios no debería incomodarnos, al contrario, al hacerlo lo nombramos, y al nombrarlo lo traemos y lo hacemos resonar en nuestra existencia. A través de este trabajo hemos preguntado por Dios, hemos cuestionado junto con Heidegger la concepción habitual que tenemos sobre Él, lo hemos nombrado en el decir de los poetas, lo hemos proyectado en el Acontecimiento-apropiador, lo hemos traído a nuestra existencia. Ojalá (“quiera Dios”) que también otros intenten hacerlo.

BIBLIOGRAFÍA

A.- BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Con este título hacemos referencia a los textos que, efectivamente, aparecen citados a pie de página, aunque sea como confrontación, en los tres capítulos de la tesis.

A.1.- DE MARTIN HEIDEGGER:

La constitución onto-teológica de la metafísica en Revista de Filosofía. Vol. XIII N°1 Universidad de Chile. Santiago 1966.

Identidad y diferencia en Revista de Filosofía. Universidad de Chile. Vol. XIII. N°1. Santiago. 1966.

De la esencia del fundamento en “Hitos” Alianza Editorial. Madrid. 2000

Filosofía, ciencia y técnica Editorial Universitaria. Santiago.1997.

La vuelta en “Filosofía, ciencia y técnica”. Editorial Universitaria. Santiago.1997.

¿A qué se llama pensar? en Filosofía, ciencia y técnica”. Editorial Universitaria. Santiago.1997

Nietzsche II Ediciones. Destino. Barcelona. 2000.

- Ser y Tiempo.** Editorial Universitaria. Santiago. 1997.
- Carta sobre el humanismo** en “Caminos de bosque”. Alianza Editorial. Madrid. 1998
- ¿Y para qué poetas** en “Hitos” Alianza Editorial. Madrid. 2000.
- La sentencia de Anaximandro** en “Caminos de bosque”. Alianza Editorial. Madrid. 1998.
- Fenomenología y teología** en “Hitos”. Alianza Editorial. Madrid. 2000.
- El origen de la obra de arte en Caminos de bosque Alianza Editorial. Madrid. 1998.
- Construir Habitar Pensar en Filosofía, Ciencia y Técnica. Editorial Universitaria. Santiago. 1997.
- Poéticamente habita el Hombre en Conferencias y Artículos.** Ediciones del Serbal. Barcelona. 1994.
- De camino al habla.** Ediciones del Serbal. Barcelona. 2000
- Epílogo a ¿Qué es metafísica?** en **Hitos.** Alianza Editorial. Madrid. 2000
- Entrevista del Spiegel en La autoafirmación de la Universidad alemana. Tecnos. Madrid. 1996.
- Contributions to Philosophy.** Indiana University Press. 1999.
- Hölderlin y la esencia de la poesía. Anthropos. Barcelona. 1989.

A.2.- DE OTROS AUTORES:

- Corona, N. **Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios.** Editorial Biblos. Buenos Aires. 2002.
- Vattimo, G. **Poesía y ontología.** Servicio de publicaciones de la Universidad de Valencia. Valencia. 1993
- Pöggeler, O. **El camino del pensar de Martín Heidegger.** Alianza Editorial. Madrid. 1993.
- Cabada Castro, M. **Ser y Dios, entre filosofía y teología en Heidegger y Siewerth** en Pensamiento N° 185 vol. 47 Enero – Marzo 1991.
- Vattimo, G. **Introducción a Heidegger.** Gedisa. Barcelona. 2000.
- Olasagasti, M. **Introducción a Heidegger.** Revista de Occidente. Madrid 1967.

B.- BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Con este título, a diferencia del título anterior, hacemos referencia a los textos que consultamos durante el desarrollo de la tesis, pero que no aparecen citados a pie de página.

B.1.- DE MARTIN HEIDEGGER:

La época de la imagen del mundo en **Caminos de bosque**. Alianza Editorial. Madrid. 1998.

La frase de Nietzsche “Dios ha muerto en **Caminos de bosque**. Alianza Editorial. Madrid. 1998.

Fenomenología y Teología en **Hitos**. Alianza Editorial. Madrid. 2000.

De la esencia de la verdad en **Hitos**. Alianza Editorial. Madrid. 2000.

Serenidad. Ediciones del Serbal. Barcelona. 1988.

B.2.- DE OTROS AUTORES:

AA.VV. **Heidegger et la question de Dieu** Bernard Grasset. Paris. 1980.

Galimberti, U. **Heidegger – Jaspers e il tramonto dell’Occidente**. Marietti. Torino. 1975.

Galimberti, U. **Invito al pensiero di Heidegger**. Gruppo Ugo Mursia Editore. Milano. 1986

Sichère, B. **Seul un Dieu peut encore nous sauver**. Desclée de Brouwer. Paris. 2002.

Weger, K-H. **La crítica religiosa en los tres últimos siglos**. Herder. Barcelona. 1986.

Vattimo, G. **Dopo la cristianità** Garzanti. Milano. 2002