

Aproximación al problema de Dios en el pensamiento de Heidegger*

Enzo Solari**

Como es fama, en 1945 Sartre incluía a Heidegger dentro del existencialismo ateo. Esta opinión cundió de tal forma que, a casi 30 años de la muerte de Heidegger, todavía hay quien lo hace sostener que Dios no tiene magnitud ninguna en la vida humana. El suyo sería un pensamiento para el que no existe un problema de Dios. Sin embargo, el juicio de Sartre no tiene casi respaldo si se considera el conjunto de la obra de Heidegger, tal como lo permite el estado actual de la publicación de sus *Obras Completas*. A lo más, pudiera tener una muy restringida validez respecto de *Ser y tiempo* y de los textos y cursos de los años 20 que anticipan o desarrollan las ideas básicas de esa obra. Pero una mejor interpretación de tales años, unido al testimonio de la etapa madura de Heidegger, son un claro desmentido de aquel juicio. Por esto, no debe extrañar que hoy, transcurridos sesenta años de la declaración de Sartre, abunden los estudios del problema de Dios en Heidegger.

El objetivo principal de estas páginas es el de aclarar los términos básicos de este problema. Así, además, podrán ofrecerse algunas perspectivas críticas que sugieren que el pensamiento de Heidegger, aunque esté plagado de intuiciones sumamente valiosas, adolece de insuficiencias y oscuridades que lo afectan de manera radical. De lo que aquí se trata, pues, es de preguntar si en la obra de Heidegger se encuentran los elementos de una filosofía de la religión elaborada, exhaustiva y original. Para ello, será preciso revisar algunos textos significativos dentro del conjunto de esta obra inmensa, que aún está en curso de publicación, y cuyos modos de expresión fueron adoptando durante la vida de su autor un carácter acusadamente manierista. Digamos desde ya que en este *corpus* oceánico suelen distinguirse dos etapas, si no contrapuestas, sí gobernadas por énfasis diversos: en la primera se trata del análisis de la existencia, entendido como presupuesto de la pregunta por el ser, mientras que en la segunda está en juego directa y absorbentemente la verdad del ser, que es ahora el presupuesto de cualquier análisis de la existencia. Considerando el estado actual de las *Obras completas* de Heidegger, creo que las claves de estos dos períodos son *Ser y tiempo* (1927) y, para el segundo, los *Aportes a la filosofía* (1936-1938), la *Carta sobre el humanismo* (1946) y *Tiempo y ser* (1962). Podemos tomar esta periodificación a título de pauta orientadora, bajo la condición de no exagerar su alcance ni su precisión. Pues no cabe duda de que pueden hacerse distinciones más sutiles al interior del itinerario de Heidegger. Así, por ejemplo, se ha hablado de tres etapas. El primer giro (*Kehre*) de Heidegger sería el de su ruptura con el sistema católico entre 1917 y 1919, que implicó un desplazamiento no sólo desde el catolicismo hacia el protestantismo, sino también desde el interés por las cuestiones lógicas hacia el problema de lo histórico, del cultivo de la fenomenología pura al estudio hermenéutico de la facticidad (es decir, de la vida concreta) y de la preponderancia de la teología dogmática a la concentración en la teología neotestamentaria. Pero habrían aún otros dos vuelcos: el de 1928, orientado por un cierto heroísmo extremo, un voluntarismo nietzscheano, y el tercero –luego del fracaso del

* Texto íntegro de la ponencia presentada el 26 de junio de 2005 en el II Congreso Internacional de Filosofía Xavier Zubiri, realizado en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador.

** Profesor de la Universidad Católica del Norte, Chile.

rektorado en Freiburg y de los años de entusiasmo más intenso por el movimiento nacionalsocialista- sería el de los años 1936/1938, concentrado en torno al pensar del ser y a la *Gelassenheit* de Eckhart, vuelco que abriría la última etapa de Heidegger, radicalmente antivoluntarista y antinietscheana¹.

Sean dos o tres (o más) las grandes etapas de la filosofía de Heidegger, sus reflexiones en torno al problema de Dios deben encuadrarse dentro de ellas. Es imposible disociar estas reflexiones de los derroteros que experimenta el pensar de Heidegger aun en los momentos en los que mayor lejanía parece guardar con la cuestión de lo divino. Lo que, dicho de otro modo, implica afirmar que el de Heidegger es un pensamiento que jamás prescindió del problema de Dios. La consecuencia que de aquí puede extraerse es que el tratamiento de este problema va siguiendo el hilo de la evolución intelectual de Heidegger. No obstante lo cual, han de tomarse en cuenta al mismo tiempo las peculiaridades del desarrollo del problema de Dios en la filosofía de Heidegger. Es lo que intentan realizar estas páginas, en las que la pregunta heideggeriana por la divinidad se puede rastrear a lo largo de cuatro momentos, según los temas que van dominando la atención del pensador. Huelga advertir no sólo que estos momentos son meramente aproximados, sino que los temas dominantes en cada uno de ellos suelen reaparecer en los demás con mayor o menor intensidad. En el análisis de estos cuatro momentos será necesario apelar con frecuencia a textos que no se enmarcan en el período del cual se está tratando. Y es que lo que sobre todo interesa aquí es la detección de los grandes núcleos temáticos a través de los cuales se desenvuelve la pregunta de Heidegger por el problema de Dios, más que su localización cronológica al interior de un determinado período.

Veremos, a continuación, cuáles son los cuatro momentos a través de los cuales se desenvuelve el tratamiento heideggeriano del problema de Dios, para acabar insinuando, de manera concisa y amparados en esa previa mirada abarcadora, posibles vías para su enjuiciamiento.

1. Los orígenes: cristianismo, teología y fenomenología de la religión

Heidegger procede, vital y filosóficamente, del cristianismo. Allí están sus antecedentes familiares –su padre era sacristán en Meßkirch-, sus estudios de teología católica y su ingreso, en 1909, al noviciado jesuita de Tisis en Feldkirch, donde no llegó a estar más que dos semanas. Durante varios años, además, Heidegger se benefició de la ayuda material de la iglesia católica para llevar a cabo sus estudios. Pero más allá de estos datos biográficos, debe destacarse que el punto de partida del camino intelectual de Heidegger es el cristianismo. Y como él mismo reconocía, en los comienzos de su vida filosófica, que el catolicismo y el protestantismo son dos tipos de fe radicalmente distintos², no debe sorprender que las diferencias confesionales al interior del cristianismo jugaran un papel importante dentro de su camino intelectual³. En épocas tempranas, Heidegger llegó a abrigar un proyecto de filosofía cristiana y católica, fiel a la escolástica medieval, y radicalmente antimodernista. Pero el 9 de enero de 1919, en carta a su amigo sacerdote E.

¹ Caputo (1993: 272-273, 281-282 y 287 n. 18).

² Heidegger (1995a: 310).

³ Vid. Capelle (2004: 346-347).

Krebs, hizo pública su ruptura con el “sistema del catolicismo”. Allí dice que, de permanecer ligado por un vínculo extrafilosófico,

“no podría enseñar libremente ni con la suficiente convicción. El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el *sistema* del catolicismo me resulte problemático e inaceptable, aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción”⁴.

Heidegger recuerda estar llevando a cabo “investigaciones religiosas de tipo fenomenológico” y apela también a la necesidad de ser sincero consigo mismo:

“creo poseer una interna vocación por la filosofía y al cumplirla en la investigación y la docencia, creo llevar a cabo aquello de lo que son capaces mis fuerzas, justificando mi existencia y mi actuación ante Dios”⁵.

Es conocida la carta de Heidegger a Jaspers del 1 de julio de 1935 en la que reconoce la presencia persistente, aunque polémica, de la experiencia creyente de sus “orígenes”:

“yo también tengo dos espinas clavadas: la controversia con la fe de los orígenes y el fracaso del rectorado, es decir tengo suficientes cosas de éstas que habría que superar verdaderamente”⁶.

Heidegger ratificó este tipo de afirmaciones en escritos filosóficos posteriores⁷. ¿Significa esto que, aunque el abandono del sistema católico alojó a Heidegger en un “cristianismo universal basado en el mundo protestante”, en todo caso nunca lo habría librado “de esa fe católica, de la fe de sus orígenes”?⁸. La cuestión no es del todo clara. Si algunos aseguran que Heidegger siguió siendo cristiano hasta el final⁹, otros cuestionan esta afirmación y destacan que el pensamiento último de Heidegger no fue en caso alguno un retorno a la fe de su juventud¹⁰. Ya veremos con más detalle en qué sentido se refiere Heidegger al cristianismo durante su vida filosófica. Con todo, hay algunos hechos indudables que deben destacarse desde ahora. Por ejemplo, es conocida la fuerte impresión que siempre causó en Heidegger la oración monacal –sobre todo las completas- en el convento de Beuron, del que fue asiduo visitante¹¹. En una carta de 1921 Heidegger se

⁴ Citado en Ott (1992: 117-118 y en gral. 117-132). Vid. v. Buren (2005: 19-20).

⁵ Citado en Ott (1992: 118).

⁶ Citado en Ott (1992: 48).

⁷ Por ejemplo, vid. Heidegger (1997b: 415-416).

⁸ Es la tesis de Ott (1992: 394-395).

⁹ Entre otros, vid. Ott (1992: 382-383) y Welte (1977: 255-256).

¹⁰ Por todos, vid. Caputo (1993: 282-283 y 285).

¹¹ Heidegger decía, a la altura de 1929, que en Beuron sucede algo verdaderamente esencial: las completas de los monjes mostrarían “la originaria fuerza (*Urgewalt*) mística y metafísica de la noche”, tan indispensable

identificó ante Karl Löwith como “teólogo cristiano”¹². Durante los años de enseñanza en Freiburg (de 1919 a 1923 y nuevamente a partir de 1928) y en Marburg (de 1923 a 1928) también hallamos la influencia filosófica del cristianismo, pese a que la relación de *Ser y tiempo* con el cristianismo no es de fácil interpretación. Es claro, en todo caso, que en el período de Marburg Heidegger trabó estrecha relación con Bultmann, quien daba testimonio de su competencia teológica, tanto por lo que se refiere a la escolástica medieval como por su preciso conocimiento de Lutero y del protestantismo más reciente¹³. Los años 10 y 20 son los de una constante repercusión en Heidegger de la tradición cristiana, entendida ésta en un sentido amplio: Kierkegaard, Schleiermacher y la teología protestante, Pascal y Lutero, Teresa de Ávila y Eckhart, san Bernardo de Claraval, san Agustín y el *corpus* de la teología paulina¹⁴. Pero ya veremos que aún puede decirse más, pues la influencia de la teología cristiana -y de la filosofía europea vinculada con ella- fue siempre decisiva para la obra de Heidegger. Es esta influencia la que explica que Heidegger se viera llevado a interpretar la filosofía europea como una metafísica onto-teo-lógica. En fin: la influencia cristiana se percibe con nitidez hasta el final de la vida de Heidegger:

“sin esta procedencia teológica no habría arribado nunca al camino del pensar. Pero la procedencia (*Herkunft*) es siempre porvenir (*Zukunft*)”¹⁵.

Es sabido que Heidegger pidió ser enterrado en el cementerio católico de Meßkirch¹⁶. Y que, a petición suya, un coterráneo, el filósofo y sacerdote católico B. Welte, pronunció unas palabras en su tumba el 28 de mayo de 1976. Welte afirmó allí que Heidegger fue sobre todo un pensador en camino, un buscador. Y que en una época como la presente, caracterizable por la lejanía y la falta de Dios, su pensar habría preguntado sin cesar por el Dios divino (*der göttliche Gott*)¹⁷.

El cristianismo es, pues, un motivo esencial del pensamiento de Heidegger. Pero junto al cristianismo, debe mencionarse también la fenomenología de Husserl y la filosofía griega. Estas influencias son reconocidas en 1923, cuando Heidegger dice que

para existir de verdad (1990: 32). Ha de recordarse también aquí la frase de Heidegger en su comentario a *Der Ister* de Hölderlin: “porque la noche es la madre del día; en ella se prepara el amanecer (*Tagen*) y surgir (*Aufgehen*) de lo sagrado” (1984: 186).

¹² Vid. Löwith (1992: 51).

¹³ Vid. Pöggeler (1994: 175ss.). Sobre las huellas de la filosofía de Heidegger en la teología de Bultmann, en el protestantismo posterior (orientado hermenéuticamente) y en la teología católica, vid. Caputo (1993: 273-275) y Jung (2003b: 476-479).

¹⁴ Vid. Greisch (2004: 531).

¹⁵ Heidegger (1969b: 96).

¹⁶ Vid. Caputo (1993: 285) y Safranski (1997: 493).

¹⁷ Welte (1977). “Max Müller cuenta cómo Heidegger, durante los paseos cuando entraban en iglesias y capillas, tomaba agua bendita y hacía una genuflexión. Una vez le preguntó si no era eso una incongruencia, pues él se había distanciado de los dogmas de la Iglesia. A lo que Heidegger respondió: ‘Hay que pensar históricamente. Y donde tanto se ha rezado, allí está cerca lo divino en una forma totalmente particular’”: Safranski (1997: 494). Vid. Heidegger (1977e: 137).

“compañero en el buscar fue el joven Lutero y modelo, Aristóteles, al que aquél odiaba. El impulso me lo dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl”¹⁸.

La fenomenología, en efecto, enseña a ver. De las obras de Husserl, Heidegger se refiere con admiración a las *Logische Untersuchungen*, sobre todo a la sexta investigación (luego omitida en la 2ª. edición de esta obra), en la que se hace la distinción entre intuición sensible e intuición categorial¹⁹. Heidegger valoró siempre el redescubrimiento fenomenológico del mostrarse (*sich-Zeigen*) de los fenómenos por sí mismos, de su desocultamiento (*Unverborgenheit*). Esto es precisamente lo que en Grecia se llamó *αλήθεια*, a cuya interpretación originaria dedicó Heidegger tal cantidad de esfuerzos, como veremos, que bien merece ser llamado, más que el pensador del ser, el pensador de la verdad²⁰. Por eso puede decirse que en Heidegger la fenomenología y la filosofía griega se recubren y estimulan recíprocamente. Es cierto que Heidegger perteneció al grupo de los discípulos que abandonaron a Husserl, sobre todo por la transformación de la fenomenología en un idealismo trascendental. Mas, no debe perderse de vista que dicho abandono es parcial. Según Heidegger, la cosa misma que hay que pensar no es la conciencia trascendental y sus objetividades, sino el ser del ente en su desocultarse y ocultarse (*Verbergung*). La fenomenología tiene por principio: ¡a las cosas mismas! (*zu den Sachen selbst!*), y el asunto que está en juego no es la conciencia intencional o el yo trascendental, sino el dejar mostrarse de la cosa misma (*das Sichzeigenlassen der Sache selbst*). La pregunta por el ser, entonces, es más adecuada al principio de la fenomenología que la concreta posición filosófica –todavía prisionera de la metafísica de la subjetividad e indiferente a la historicidad del pensar– adoptada por Husserl a la zaga de Descartes, Kant y Fichte. En este sentido, Heidegger declara haber seguido “un camino a través de la fenomenología hacia el pensar del ser”. He ahí la cosa misma del pensar, cuya patencia (*Offenbarkeit*) permanece siempre como un misterio (*Geheimnis*). Por esto es por lo que el rechazo de la fenomenología de Husserl es muy acotado: porque la fenomenología, más que una determinada escuela filosófica, es sobre todo la posibilidad de pensar lo que debe ser pensado²¹. Heidegger siempre consideró a la fenomenología como una posibilidad –un cómo (*Wie*) de la investigación– y no tanto como una escuela o una categoría²². Originariamente, pues, la fenomenología es la afirmación de que en filosofía sólo hay caminos²³.

Tomando en conjunto la influencia de la fenomenología y del cristianismo, resulta casi natural que Heidegger se halla empeñado, al menos en los primeros años de su vida intelectual, por esbozar una fenomenología de la religión en la que la interpretación del cristianismo ocupara una posición central. Veámoslo.

En un texto de 1918/1919 sobre los fundamentos filosóficos de la mística medieval, Heidegger decía que la fenomenología de la conciencia religiosa es siempre principal y

¹⁸ Heidegger (1988: 5).

¹⁹ Sobre la intuición categorial de Husserl, vid. también Heidegger (1977e: 111-115).

²⁰ Vid. González (2004b: 104-105 y 148-150).

²¹ Heidegger (1963: XIII-XVII y 1969g: 86-90).

²² Vid. Heidegger (1995b: 57-63; 1988: 71-77; 1979: 38; 1969f: 47-48).

²³ Heidegger (1977e: 137).

que exige por ende la renuncia a una filosofía constructiva de la religión. La vuelta fenomenológica al principio implica, en este campo, quedarse y demorarse en la vida religiosa²⁴. Sólo quien experimenta esta clase de vivencias posee los datos originarios para comprender la vida religiosa; quien no ‘se siente’ sobre este terreno, debería detenerse ante lo religioso²⁵. Heidegger se pregunta por la constitución de la objetividad religiosa. Las cuestiones que de allí se derivan tienen un inequívoco sabor fenomenológico. Por ejemplo:

“¿se constituye Dios en la oración? ¿O él está ya dado de antemano, de algún modo religioso, en la fe (‘amor’)? ¿Es la oración una forma particular de comportarse con Dios? ¿Hasta qué punto hay una posible diversidad de tipos de constitución? ¿Hay entre ellos una vinculación esencial?”²⁶.

En la constitución de la vivencia de Dios, Heidegger menciona el desasimiento humilde (*demütige Gelassenheit*), la realización de la *humilitas* a través de la separación (*Abgeschiedenheit*), la fe entendida como confianza -en el sentido de la *fiducia* de los reformadores y no del católico “tener-por-verdadero (*Für-wahr-Halten*)”- y, también, el sentido de su verdad. También enumera las formas básicas de plenificación de las vivencias religiosas: historia, revelación, tradición, comunidad²⁷. Se dice -no sin razón, según Heidegger- que la vivencia religiosa no es teórica, y para ello se introduce el vocablo ‘irracionalismo’. Pero no se comprende qué es lo que se piensa con todo ello²⁸. Las vivencias religiosas originarias han solido escapar a la teología escolástica y al sistema de los dogmas. Es el caso de la mística, que pertenece a la inmediatez (*Unmittelbarkeit*) de la vida religiosa. La religión no pertenece al campo de la filosofía. Su peculiaridad resiste la pretensión de reducirla a filosofía. Si en la consciencia religiosa hay una intencionalidad absolutamente originaria -y éste es el caso-, la fenomenología puede acceder a los núcleos vivenciales en los que acontece la donación de sentido específicamente religiosa (*die spezifisch religiöse Sinngebung*)²⁹.

Heidegger menciona algunas ideas entonces en boga: la teoría del *a priori* religioso de la filosofía trascendental de los valores, según las versiones de Windelband y Troeltsch, y las ideas de Reinach, de las que hace una consideración más positiva³⁰. Pero se detiene en la mística del Maestro Eckhart³¹. ¿Qué es lo que Heidegger descubre en Eckhart? Que, como acabamos de ver, la vivencia religiosa está constituida por la *Gelassenheit* y la *Abgeschiedenheit*. Aquí se manifiestan algunas inclinaciones que nunca abandonarán a Heidegger, como veremos más adelante. También, que el objeto primario por excelencia (*Urgegenstand* kat 0 e0coxh/n) de la religiosidad es lo absoluto que se experimenta inmediata, vitalmente. Lo absoluto carece esencialmente de toda

²⁴ Heidegger (1995a: 303-304 y 309).

²⁵ Heidegger (1995a: 304-305).

²⁶ Heidegger (1995a: 307).

²⁷ Heidegger (1995a: 309-310).

²⁸ Heidegger (1995a: 311).

²⁹ Heidegger (1995a: 313-314 y 322-324).

³⁰ Heidegger (1995a: 314-316, 324-327 y 334). También sobre Troeltsch, vid. Heidegger (1995b: 19-30).

³¹ La alusión a Eckhart es anterior a 1918/1919: aparece ya en su tesis de habilitación de 1915. Vid. Pöggeler (1984: 151) y v. Buren (2005: 21-22).

determinación, es un vacío (*Leere*). En esto consiste precisamente lo sagrado o, lo que sería igual, lo divino. Y si lo idéntico sólo es conocido por lo idéntico, entonces ese absoluto simple y vacío se une, se funde con el alma del sujeto religioso: “yo soy eso, y eso es yo (*ich bin es, und es ist ich*)”. De ahí la idea de un fondo del alma (*Seelengrund*) libre de contradicción y oposiciones. La progresión hacia el sujeto (*Fortgang zum Subjekt*), no teórica sino existencial, es el acceso al fundamento, a Dios, porque la concepción fundamental de Eckhart dice que “sólo puedes conocer lo que eres”. Tanto la idea del fondo del alma –incluido el libre albedrío (*freier Wille*)- como la de la cesación de la diversidad y las contraposiciones en el vacío del absoluto, llevan a Eckhart a una cierta idea de lo irracional, de una unidad superior a la polémica entre la razón y la voluntad³². Para precisar el sentido de la mística de Eckhart, Heidegger extrae algunas afirmaciones de los textos de san Bernardo y santa Teresa. De ahí concluye que la vivencia religiosa es una experiencia fundamental (*Grunderfahrung*), no originariamente teórica, y que -aunque histórica- no es describible ni comunicable. La vivencia religiosa es interior y afecta a todo el ser del hombre, pues el alma es de algún modo la casa de Dios (*Wohnung Gottes*). La receptividad parece ser “originaria del mundo religioso”. Más aún: la vida y el flujo de la conciencia son ya (*bereits*) religiosos³³.

Heidegger se detiene también en el segundo discurso sobre la esencia de la religión de Schleiermacher. Lejos de la moral y la metafísica (de Kant y de Hegel), la fe no es ni conocimiento ni acción, sino una unidad de intuición y sentimiento cuyo objeto peculiar, cuyo sentido fundamental (*Grundsinn*) es la totalidad infinita (*unendliches Ganzes*). En ese originario ámbito vital de la conciencia halla Schleiermacher el nivel fenomenológico propio de la religión. Varios fenómenos pueden describirse aquí: una entrega llena de emoción, un regresar a la unidad interior de la propia vida o –en palabras de Schleiermacher- al “íntimísimo santuario de la vida (*das innerste Heiligthum des Lebens*)”, una repercusión de este sentimiento no sobre cada uno de los actos, sino sobre la totalidad del actuar. En estos fenómenos late un misterio que en cierta forma neutraliza la plenitud vivencial (*Erlebnisfülle*): una falta de decisión, una falta de preeminencia de una cosa sobre otra. De ahí el lema: hacerlo todo con (*mit*) religión, no por (*aus*) religión, pues “la religión debe acompañar como una música sagrada cada acto de la vida”. Pero Heidegger no siempre le concede la razón a Schleiermacher. Piensa, en efecto, que la idea de piedad (*Frömmigkeit*) de Schleiermacher es insuficiente. El sentimiento de dependencia absoluta (*schlechthinnige Abhängigkeit*) ha de suponer un sujeto personal pleno y esencialmente abierto a la esfera de los valores. La existencia no es una hoja vacía (*ein leeres Blatt*), pues hay siempre una relación originaria (*Urverhältnis*) del alma con el espíritu absoluto, y viceversa. Por esto es por lo que se puede decir que el hombre es -a una- eterna llamada y vocación (*ewiger Beruf und Berufung*)³⁴.

En cuanto a las ideas de Otto, Heidegger denuncia sumariamente el problema de la conciencia histórica y el de lo irracional. Otto no aborda lo irracional de acuerdo a su original constitución propia. A veces, parece como si fuera un concepto teórico más, y se lo somete a ciertas legalidades crítico-culturales que no hacen justicia a su peculiaridad

³² Heidegger (1995a: 315-318 y 336).

³³ Heidegger (1995a: 334-337).

³⁴ Heidegger (1995a: 319-322 y 328-332).

fenoménica³⁵. Pensando también en Otto, Heidegger dice que lo sagrado no es un nóema teórico (ni siquiera irracional), ni un valor o una categoría valorativa, sino el correlato del acto de la fe al interior de la conciencia histórica³⁶.

En 1920/1921 Heidegger impartió un curso oral titulado “Introducción a la fenomenología de la religión”. La tesis que guía estas reflexiones es que la comprensión fenomenológica es la detección del sentido religioso al interior de la experiencia vital e histórica, suspendiendo la particular experiencia del observador³⁷. Así entendida, la fenomenología abre una nueva vía a la teología³⁸. Y a la inversa, la propia teología y la historia de las religiones pueden ser útiles para la filosofía de la religión, siempre que sean sometidas a una labor de destrucción fenomenológica³⁹. ¿Desde dónde opera la comprensión fenomenológica? Heidegger piensa que esta comprensión que es propia de la filosofía de la religión sólo es posible desde un presente e incluso desde una determinada religiosidad⁴⁰. En todo caso, el punto de partida de la filosofía es siempre la experiencia vital fáctica⁴¹. Y en cuanto a la religión, la comprensión fenomenológica ha de asegurarse una precomprensión que franquee un camino originario de acceso al mundo religioso⁴². Heidegger admite, empero, que la vuelta fenomenológica desde el contexto histórico objetivo hacia la situación fáctica originaria (también histórica, por supuesto) se topa con tres problemas: el del lenguaje, el de la empatía y el de la ex-plicación⁴³.

Hay que señalar que este curso pone en ejecución una determinada interpretación de la intencionalidad. Toda experiencia, tanto por su propio carácter de experimentar como por lo que en ella es experimentado, puede ser tomada como fenómeno y por tanto -dice Heidegger- puede ser cuestionada de tres maneras:

1. según el originario ‘qué’, que es experimentado en él (*Gehalt*),
2. según el originario ‘cómo’, en el que es experimentado (*Bezug*), y
3. según el originario ‘cómo’, en que se realiza el sentido referencial (*Vollzug*)⁴⁴.

He aquí, pues, las tres caras de la intencionalidad: el contenido significativo, la referencia objetiva y la ejecución existencial. Esta suerte de teoría de la intencionalidad *in nuce* se despliega a lo largo del curso, que es una interpretación fenomenológica de la experiencia cristiana originaria -y, más allá, de la vida fáctica e histórica en general- tal como aparece en la carta paulina a los gálatas y en las cartas a los tesalonicenses⁴⁵.

³⁵ Esta insuficiencia de la distinción entre lo racional y lo irracional es un tema que atraviesa la entera obra de Heidegger (1995b: 78-79, 85, 131; 1982: 133; 1976i: 388-389; etc.).

³⁶ Heidegger (1995a: 332-334).

³⁷ Heidegger (1995b: 78-84; vid. 63).

³⁸ Heidegger (1995b: 67).

³⁹ Heidegger (1995b: 76-78 y 135).

⁴⁰ Heidegger (1995b: 124-125).

⁴¹ Heidegger (1995b: 9-10).

⁴² Heidegger (1995b: 67).

⁴³ Heidegger (1995b: 83-86, 128-129).

⁴⁴ Vid. Heidegger (1976: 22 y 1995b: 63). Greisch se ha detenido en este punto (vid. 2004: 519ss.).

⁴⁵ Heidegger (1995b: 67-156). Se han propuesto hasta 14 reglas para explicitar el método seguido por Heidegger en su fenomenología de la proclamación paulina: vid. Greisch (2004: 544-552).

En el curso inmediatamente posterior, de 1921, sobre Agustín y el neoplatonismo, el análisis recae sobre todo en las *Confesiones*. Según Heidegger, en la proclamación de Agustín se percibe la experiencia cristiana originaria, pero envuelta en un vocabulario neoplatónico. Agustín asienta -de cara a Dios- los fueros del “pensamiento del corazón”. Heidegger cita el capítulo 11 del sermón 53: *coge cor tuum cogitare divina*. El corazón ha de pensar lo divino. En principio, Agustín rechaza recurrir al expediente de la semejanza divina con la creación, pues así se rebaja la infinitud de Dios. Pese a ello, se aprecia que le otorga una cierta objetividad (*Gegenständlichkeit*) a Dios. Hay en Agustín un orden axiológico de prelación de todos los seres. Tan universal es esta axiologización, que incluye al mismo Dios. Dios es *summum bonum, lux, dilectio, incommutabilis substantia, summa pulchritudo*. Más aún: dentro de este sistema axiológico, es legítimo ascender desde las criaturas visibles hasta el Dios invisible. Heidegger cita a Lutero, que ha creído ver allí una mala comprensión de Rom 1,19-20. Se trata concretamente de las tesis 19 y 22 de la *Disputatio* de Heidelberg de 1518⁴⁶. Lutero dice allí, primero, que si no se llega al Dios invisible por medio de las cosas creadas, eso significa que el asunto de la teología no es alcanzable a través de una consideración metafísica del mundo, ni siquiera (según Heidegger) de una que recurra al concepto de lo irracional. Y segundo, que a lo invisible de Dios no se accede desde las obras, aunque de esta manera el teólogo de la gloria (*theologus gloriae*) crea encontrar la sabiduría⁴⁷. Heidegger alude en este punto a las pruebas de la existencia de Dios y, sin embargo, estima que todavía más criticable que dichas pruebas es esa clase de filosofía (como la de Scheler) que hace de Dios un objeto de intuición esencial⁴⁸.

Años después, en 1928, en una reseña de la segunda parte de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer, que versa sobre el pensamiento mítico, Heidegger se refiere –sin entrar en mayores consideraciones- a la dualidad de lo sagrado y lo profano y a la teoría del *mana*, frecuente en la ciencia de las religiones de fines del siglo XIX e inicios del XX⁴⁹. Es interesante notar que aquí Heidegger vuelve sobre la fenomenología de la religión. Por un lado, se dirige contra una manera de hacer fenomenología que, anclada en la idea de estructuras noéticas permanentes, entiende a la religión como *Grundphänomen*. Y auspicia, por el otro, una radical historización de lo religioso que permita estudiar el posible lugar de lo sagrado en la actual civilización técnica⁵⁰.

Hemos visto que junto a esta dedicación a la fenomenología de la religión –cuyo sentido habrá que precisar- es nítida cierta inclinación de Heidegger por el estudio de textos propiamente teológicos. Prueba de ello es su conferencia *Fenomenología y teología*, de

⁴⁶ 19ª tesis: *Non ille digne Theologus dicitur, quia invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit*. 22ª tesis: *Sapientia illa, quae invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit, omnino inflat, excaecat et indurat*.

⁴⁷ Heidegger (1995c: 179-180, 281-282, 289-293).

⁴⁸ Heidegger (1995c: 203).

⁴⁹ Heidegger (1991: 257-258 y 266-268).

⁵⁰ Heidegger (1991: 262-263). Dicha historización de una fenomenología tentada por cierto proceder esencialista describe el camino seguido décadas después por Mircea Eliade, en cuya obra se puede verificar este mismo paso desde una fenomenología que intenta fijar fenómenos iguales y constantes -en medio de las diversas religiones occidentales y orientales, antiguas y modernas- hacia una fenomenología más bien histórica de lo sagrado, como se ve en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*.

1927, cuyo *Sitz im Leben* se encuentra en los años de Marburg. La fe, dice allí Heidegger, tiene el sentido existencial de un renacimiento (*Wiedergeburt*). La fe es ese existir -que comprende de manera creyente- en la historia revelada, es decir, sucedida con el Crucificado. La teología objetiva a la fe de la cual ella misma brota: la teología es justamente esa tematización, esa interpretación conceptual de la fe posibilitada y exigida por la misma fe. El *positum* de la teología es el Dios crucificado que se revela solamente en la fe⁵¹. Por esto, la teología es la ciencia positiva de la fe. El fundamento conceptual de la positividad de esta ciencia no se encuentra al margen de la fe, ni en la filosofía, ni en la historiografía, ni en la psicología. La teología no puede deducirse de la filosofía o de la historia de la religión. Estas últimas, en cuanto ciencias de la religión, tienen por tema la relación de Dios en general con el hombre en general, y viceversa. La fe cristiana no se deja medir por los criterios de otras ciencias. Como su único parámetro es la existencia creyente, la teología no es sino la autointerpretación conceptual de la existencia creyente. De otras ciencias, por próximas que sean, no puede extraerse la positividad de la teología⁵².

Mas, la filosofía sí juega un papel de cara a la teología. La existencia cristiana es la superación (*Aufhebung*) de la existencia al margen de la fe, una superación que si bien no la elimina, sólo la conserva otorgándole una nueva disposición (*Verfügung*). La existencia queda así elevada en la nueva creación. Análogamente, los conceptos filosóficos son asumidos y superados por elevación en los conceptos teológicos. Aquéllos aún perviven en éstos, lo que no inhibe la novedad de los conceptos teológicos, que no se deducen de, ni se fundamentan en esos conceptos puramente filosóficos y, como tales, precristianos⁵³. Ónticamente, dice Heidegger, estos conceptos filosóficos están superados, pero ontológicamente siguen siendo determinantes para la teología. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el concepto filosófico de culpa (*Schuld*) –expuesto por Heidegger en el §58 de *Ser y tiempo*- y el teológico de pecado (*Sünde*). La filosofía, entonces, es un posible correctivo ontológico que ayuda a determinar el contenido óntico, precristiano de los conceptos teológicos fundamentales⁵⁴.

Heidegger sugiere hacia el final de la conferencia que, como formas de existencia, la fe y la filosofía son enemigas mortales (*Todfeinde*). Ésta es una oposición existencial (*existenzielle Gegensatz*)⁵⁵. Ella no impide que, en cuanto disciplinas, teología y filosofía colaboren y se apoyen mutuamente. Es su posible comunidad en cuanto ciencias. Heidegger precisa que, en un sentido existencial, la filosofía es fácticamente muy cambiante. *A contrario*, podría aventurarse que la fe posee existencialmente mayor estabilidad y permanencia. Heidegger agrega que mientras la fe se define como creencia (*Gläubigkeit*), la filosofía es la autoasunción libre de la totalidad de la existencia (*freie Selbstübernahme des ganzen Daseins*). De ahí que la expresión filosofía cristiana no sea más que un ‘círculo

⁵¹ Se ha destacado en esta conferencia la huella de la teología luterana de la cruz. Vid. Caputo (1993: 275-276).

⁵² Heidegger (1976b: 51-61).

⁵³ En 1918/1919, Heidegger afirmaba que la teología depende siempre de la filosofía (1995a: 310).

⁵⁴ Heidegger (1976b: 61-66).

⁵⁵ En este mismo sentido, Heidegger planteó años después la siguiente pregunta al cristianismo: ¿por qué éste no se ha atrevido a tomar la sabiduría griega –la filosofía- como locura, siguiendo la recomendación del apóstol en 1 Co 1,20.22? (1976h: 379 y en gral. 365-367 y 378-380). Vid. Heidegger (1983a: 9).

cuadrado' (literalmente, un 'hierro de madera', '*ein hölzernes Eisen*')⁵⁶. En cuanto la fenomenología es la designación de un procedimiento filosófico y ontológico, no puede acompañar adjetivamente a ninguna forma de teología. Si es posible, en cambio, que un investigador proceda fenomenológicamente y, de esta manera, cuestione la conveniencia (*Angemessenheit*) de sus habituales conceptos fundamentales en relación con la región óptica que constituye su tema propio⁵⁷.

No debe pensarse que el asunto teológico solamente interesara a Heidegger hasta fines de los años 20. Mucho después, en 1964, Heidegger volverá sobre el tema, radicalizando y modificando algunas de las afirmaciones de la conferencia de 1927. Heidegger repite que la teología no obtiene sus categorías de pensamiento ni sus modos lingüísticos de la filosofía o de la ciencia, sino a partir de la fe y para servir a la fe. En el entendido, claro, de que la fe toca al hombre de manera esencial y de que, por lo mismo, encuentra en él a un oyente. El ámbito propio de la teología es el de la fe cristiana. En la fe halla lo que tiene que pensar y de lo que debe hablar. Y dado que éste no es un ámbito objetivable y, en este sentido, manejable, la teología no sólo no es una técnica, sino que —a diferencia de lo afirmado en 1927— puede presumirse que ni siquiera tiene carácter de ciencia⁵⁸. La teología no sería una ciencia justamente porque no es un pensar y un decir que proceda por la objetivación de su asunto propio⁵⁹. Y es que hay un hablar y un pensar no objetivadores. Ésta es una idea que obsesionó siempre a Heidegger: el lenguaje representativo y objetivante no agota todas las posibilidades de decir las cosas, pues hay cosas de las que no se puede tener representaciones y que por ello sólo pueden ser dichas de

⁵⁶ La expresión se repite unos años después, cuando Heidegger afirma que la pregunta: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? no puede ser realizada propiamente (*eigentlich*) por parte de un creyente, que ya supone —y de manera radical— que Dios es el ente por excelencia y el creador increado de lo ente. En este sentido, el creyente puede hacerse aquella pregunta, pero de manera completamente hipotética, como si... (*als ob...*). Notemos que Heidegger admite de todos modos la posibilidad de una fe que se arriesga a la posibilidad de perderse. No sólo admite esa posibilidad, sino que dice que una fe que no corre ese riesgo es una fe cómoda, limitada por el compromiso con una doctrina (*Lehre*), una suerte de indiferencia (*Gleichgültigkeit*) (Heidegger, 1983a: 9). Pero es constante en Heidegger la afirmación de que las actitudes filosófica y teológica son irreconciliables. En 1923, Heidegger ya insistía en la necesidad de separar la investigación teológico-dogmática de la meditación filosófica (1988: 25-29, esp. 29). En 1924, afirma que el filósofo, en cuanto tal, no cree (1989: 6). En 1929, en un esbozo de interpretación del mito de la caverna, Heidegger se atreve a afirmar que hay una correspondencia entre la actitud religiosa y el encadenamiento de los prisioneros en la caverna. La religión equivale a la situación de los que están allí encadenados: “la religión no es un sentimiento ni una vivencia, sino una determinada posición fundamental del *Dasein* respecto del todo del ente [...] La religión es el estadio fundamental del *Dasein* anterior a la ciencia”. El *Dasein* puede existir sin saber nada de la posibilidad de la salida de la caverna. Y no sólo puede permanecer en ese estadio fundamental, sino que además nunca lo supera del todo durante su existencia (1997a: 354). En 1936/1937, Heidegger dice que no hay una filosofía cristiana, porque la filosofía no puede determinarse sino desde sí misma (*aus sich selbst*). Precisamente por este motivo nunca se da en el cristianismo la fiesta del pensar (*das Fest des Denkens*): Heidegger (1996b: 4). En 1952, la fórmula es tajante: “la incondicionalidad (*Unbedingtheit*) de la fe y la cuestionabilidad (*Fragwürdigkeit*) del pensar son dos ámbitos abismáticamente (*abgründig*) diferentes” (2002: 181). Y en 1968, Heidegger acota que en un seminario filosófico no hay nada que haya de ser creído: “todo requiere de la experiencia” (1977e: 24).

⁵⁷ Heidegger (1976b: 66-67).

⁵⁸ Este cambio de opinión no es tan importante como pudiera parecer a primera vista. En 1928, en carta a E. Blochmann, Heidegger confiesa que la conferencia es sobre todo un testimonio ya superado de la época de Marburg. Ya entonces está convencido de que la teología no es una ciencia (1990: 25-26).

⁵⁹ Heidegger (1976b: 68-69 y 77).

algún modo no objetivador. Objetivar es una operación legítima pero secundaria del pensar. Significa hacer de algo un objeto, ponerlo como tal objeto y representarlo sólo de esta manera. En la Edad Media, *obiectum* era lo que se esbozaba y mantenía enfrente para la imaginación, el juicio, el deseo y la intuición. *Subiectum*, en cambio, era el $\alpha\theta\pi\alpha\kappa\epsilon\iota/\mu\epsilon\tau\alpha$, lo que de suyo (y no por causa de una representación) está presente y yace delante, por ejemplo, las cosas (*die Dinge*). En la modernidad, por el contrario, objeto es lo que existe enfrente de la conciencia de un sujeto en la experiencia de las ciencias naturales. Mas, no todo lo que está enfrente es un posible objeto. Así, la cosa en sí no es un objeto ni forma parte de la experiencia natural, aunque sí está enfrente del sujeto. El imperativo categórico no es, por esto, un objeto ni es en modo alguno objetivable.

Pues bien: Heidegger asegura que la experiencia cotidiana de las cosas en sentido amplio no es objetivante. Ni siquiera consiste primariamente en un poner algo delante. El disfrute de una rosa o la contemplación silenciosa de su ser rojo no son una objetivación de la rosa o de su color rojo. Pero tampoco consisten en poner enfrente a una u otro. Por esto es por lo que puede decirse que hay un pensar y un decir que de ninguna manera objetivan o ponen enfrente. Y es que forma parte de nuestra experiencia más básica hablar de las cosas sin hacer de ellas términos de una representación objetiva o de un enfrentamiento temático. Evidentemente, a la misma cosa que es objeto de la consideración científico-natural puede, también, dejársela aparecer en su propia riqueza y esplendor. Heidegger da como ejemplo de estas dos posibilidades a la estatua de Apolo del Museo de Olimpia, en un caso medida físico-químicamente, y en el otro considerada por la belleza que ella muestra y por la imagen del dios que en ella aparece. Afirmar que todo pensar es objetivante es algo que no tiene fundamento fenomenológico, es puro dogmatismo y prejuicio. Heidegger trae a colación la idea de Aristóteles según la cual no se puede pedir demostración de todo, porque eso es ignorancia⁶⁰. Si no debe exigirse prueba o demostración siempre y en todo caso, es que no todo pensar es forzosamente objetivador ni –menos- científico-técnico. La objetivación no es más que una manera derivada de pensar. Solamente el pensar teórico y técnico de las ciencias naturales es necesariamente objetivador. Pero el pensar en su sentido primordial no es más que un comportamiento que deja darse a las cosas, en tanto que ellas se muestran y tal como se muestran, y que las nombra a partir de ésta su aparición. Si todo pensar fuera una representación de objetos, entonces las obras de arte no tendrían sentido. Pues para que aparezca una obra de arte como tal, debe suprimirse la mirada que enfrenta y objetiva. Tampoco el lenguaje es necesariamente una suma manejable de enunciados sobre objetos. El hombre no posee el lenguaje, sino que pertenece al lenguaje (*er gehört in die Sprache*). El lenguaje tiene al hombre en sus manos. Por esto Heidegger afirma que el hombre habla gracias al lenguaje, pues en rigor es el lenguaje el que habla en él. Para hablar de las cosas, es preciso que éstas previamente se dejen decir de acuerdo a su aparición. La conclusión es que pensar y hablar se identifican, pues se pertenecen mutuamente. Esto se aprecia en que las antiguas expresiones $\lambda\omicron/\gamma\omicron\upsilon\zeta$ y $\lambda\epsilon/\gamma\epsilon\iota\omicron\upsilon$ significaron –a una- pensar y hablar⁶¹.

⁶⁰ Se trata de *Met.* IV, 4, 1006a 6ss.: $\epsilon)/\sigma\tau\iota\ \gamma\alpha\rangle\ \alpha)\mu\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\sigma\iota/\alpha\ \tau\omicron\ \mu\eta\ \gamma\iota\gamma\eta\omega/\sigma\kappa\epsilon\iota\eta\ \tau\iota/\eta\omega\ \delta\epsilon\iota=\ \zeta\eta\tau\epsilon\iota=n\ \alpha)\mu\omicron/\delta\epsilon\iota\sigma\iota\eta\ \kappa\alpha\iota\ \tau\iota/\eta\omega\ \omicron\upsilon)\ \delta\epsilon\iota=$. Vid. Heidegger (1976b: 76).

⁶¹ Heidegger (1976b: 72-77).

En este texto de 1964 agregado a la conferencia, Heidegger termina apelando – como es común en su madurez- a la poesía. La poesía es un pensar, un decir que no objetiva. Heidegger cita a Rilke (*Los sonetos a Orfeo* I, 3) para afirmar que

“el decir poético es estar presente junto a... y para el Dios (*Anwesen bei... und für den Gott*). Presencia significa: simple estar dispuesto que nada quiere y que no cuenta con éxito alguno. Estar presente junto a...: puro dejarse decir el estar presente del Dios (*reines Sichsagenlassen die Gegenwart des Gottes*)”.

Aquí no hay posición de algo enfrente (*Gegenstand*) ni representación de un objeto (*Objekt*): como lo hemos visto, presente no significa necesariamente algo enfrente, así como tampoco algo enfrente significa un objeto empíricamente perceptible. Sólo tenemos la simple presencia (*Anwesenheit*). Y es que el ser es presencia, y como tal puede mostrarse de diferentes maneras⁶². Como veremos, las dos son tesis caras para el Heidegger de la última época.

Pero esta consideración de la teología deja todavía en suspenso un problema fundamental. Por mucho que filosofía y teología sean existencialmente incompatibles, es un hecho que la teología, desde sus orígenes en Grecia pero sobre todo a partir del cristianismo, ha tenido una enorme eficacia en la filosofía europea. Éste es un problema al que nos referiremos más adelante. De todas formas, en los años 20 empieza a perfilarse esta cuestión. En un texto de fines de estos años, la conferencia *¿Qué es metafísica?*, Heidegger alude críticamente a los alcances metafísicos de la teología cristiana, anticipando así su interpretación de la metafísica occidental como onto-teo-logía. Según Heidegger, la dogmática cristiana combate la verdad de la afirmación: *ex nihilo nihil fit*. A ella le opone esta otra: *ex nihilo fit – ens creatum*. La nada, según esta interpretación, no es más que “la completa ausencia del ente extradivino”, y Dios es el ente por excelencia: *summum ens, ens increatum*. Por supuesto que no se aclara cuál habría de ser la relación de Dios con la nada desde la cual crea. Heidegger insinúa que, para perderse auténticamente en la nada y así darle espacio al ente en su totalidad, el *Dasein* debe liberarse del ídolo (*Götze*) que tiene y en el que suele extraviarse. A la luz de lo que ya ha dicho, no es aventurado concluir que el Dios de la metafísica cristiana, como ente máximo, entra de lleno en la categoría de ídolo. Mas, él mismo dice también que “si Dios es Dios, no puede conocer la nada, si el ‘Absoluto’ excluye de sí toda nadería”. ¿Es éste todavía un concepto cristiano y metafísico de Dios, o es ya una idea, posible pero postcristiana, de la divinidad? Lo que es claro para Heidegger –de nuevo- es que el cristianismo no se pregunta de modo estricto ni por la nada ni por el ser⁶³.

Ésta es la deriva teológica de la filosofía europea. A ella se referirá Heidegger persistentemente. En virtud de este extravío, se identifica a Dios con el ser: *Deus est ipsum esse*⁶⁴. Pero la constitución teológica de la filosofía no se debe exclusivamente al

⁶² Heidegger (1976b: 78).

⁶³ Heidegger (1976d: 119 y 122).

⁶⁴ Heidegger (1976g: 327).

cristianismo. Éste es un fenómeno que ya está operando en la filosofía griega. Lo que ocurre es que la metafísica griega y la teología cristiana mantendrán un comercio estrechísimo. Heidegger lo esquematiza así. La relación aristotélica entre *to_ qei=on* y *e0ne/rgeia* se transforma, por obra de la teología ontológica medieval, en la relación entre el *Summum Ens* y la *actualitas*. La traducción de *e0ne/rgeia* por *actus* prepara la interpretación del hacer (*Tun*) como creación (cuya fuente naturalmente son los relatos bíblicos de la creación). Dios, entonces, es el *Ens creator increatum*. Como a él y solamente a él le corresponde el *actus purus essendi*, según Tomás de Aquino Dios es el *Ipsium Esse*⁶⁵.

Resumamos. Hemos pasado revista a los temas que ocupan a Heidegger desde los años iniciales. El cristianismo, la teología y la fenomenología de la religión parecen ser los focos de interés que captan toda la atención de Heidegger. Aquí ya se esbozan también muchos de los asuntos que lo preocuparán tanto en *Ser y tiempo* como en las obras posteriores al giro. Así, la crítica a Otto no impedirá que la idea de lo sagrado reaparezca enérgica y repetidamente. La confrontación con la metafísica cristiana del *ens increatum* y del *ens creatum* será uno de los capítulos de su personal historia de la filosofía europea. Y a la inversa, problemas propios de los textos maduros, como el recurso a la mística y a la poesía y la crítica del imperialismo de la representación y de la mentalidad técnica, tienen su raíz en estos textos, o cuando menos en un enjuiciamiento y en una mayor maduración de los mismos.

No obstante lo anterior, se advierte en los textos primerizos otra tendencia que fácilmente puede pasar desapercibida. Veíamos que hasta el comienzo de los años 20 Heidegger parece dedicar exclusivamente su atención a la teología y a la fenomenología de la religión. Hay buenas razones, sin embargo, para afirmar que Heidegger empieza ya entonces a preparar la analítica existencial de *Ser y tiempo*. Una corroboración de esto se halla en sus estudios de la experiencia de la vida y del tiempo en la comunidad cristiana primitiva, en Agustín y en la mística medieval. Por eso se ha dicho que Heidegger no desarrolla en los trabajos de esta época una auténtica y sistemática fenomenología de la religión, sino que intenta sobre todo desentrañar hermenéuticamente la estructura fundamental de la facticidad⁶⁶. Por lo mismo, hemos destacado que la filosofía griega tiene una repercusión esencial en Heidegger. La atención a ella parece estar presente desde los incios de su vocación filosófica: su lectura del libro de Brentano *Sobre la múltiple significación del ente según Aristóteles* remonta a 1907. Si es cierto, entonces, que Heidegger guarda silencio respecto de la teología y la religión en los años que anteceden y siguen inmediatamente a *Ser y tiempo*, debe decirse que esa abstinencia puede vislumbrarse en aquellos textos más antiguos, que sólo de una manera aparente pueden calificarse como exclusivamente filosófico-religiosos⁶⁷. A continuación, debemos precisar el sentido de ese silencio teológico y religioso que es típico de la época de *Ser y tiempo*, para después preguntar por la suerte de ese silencio en el pensamiento de Heidegger posterior al giro de los años 30.

⁶⁵ Heidegger (1977e: 49 y 51).

⁶⁶ Vid. Jung (2003a: 11-13).

⁶⁷ Vid. Thurnher (1998: 183-184 n. 1; 1992: 82-83).

2. La finitud, el problema del fundamento y la onto-teo-logía

No parecen haber dos opiniones al respecto: *Ser y tiempo* es la obra más importante e influyente de Heidegger. Esta constatación nos obliga a preguntar si aquí pueden hallarse elementos de una filosofía de la religión. La respuesta, me parece, es negativa. El procedimiento ontológico y –a una- existencial que ensaya esta obra excluye en principio la discusión de la necesidad, posibilidad o imposibilidad de Dios y de la religión. No se exagera si se dice que tal prescindencia está en el núcleo mismo de este proyecto filosófico. Veámoslo.

a) *Ser y tiempo* no es primordial o exclusivamente una antropología filosófica, como pensó Sartre. Esta interpretación ha sido tajantemente desmentida por el propio Heidegger. La obra se plantea primeramente y ante todo la pregunta por el sentido del ser. Como dicha pregunta es una pregunta que se hace el hombre y solamente el hombre, y como ella no es una pregunta cualquiera sino que es la pregunta que lo constituye como ser humano, la cuestión ontológica se convierte muy pronto en el problema del ente que se hace la pregunta por el ser. De ahí el paso de la ontología fundamental a una analítica existencial entendida como hermenéutica del *Dasein*. La ontología sólo es posible, pues, como una fenomenología que se desarrolla mediante una interpretación del ser de la existencia humana. Este análisis hermenéutico es entonces un paso imprescindible para plantear originariamente la pregunta fundamental por el ser⁶⁸. Pero tanto la pregunta por el ser como la pregunta por el ente para el cual es problema el sentido del ser, son preguntas radicalmente finitas que tienen lugar en el horizonte del tiempo. Procediendo de esta forma, Heidegger no se verá llevado ni a un ente supremo ni a un absoluto, ni tampoco admitirá una analogía del ser o una dialéctica entre el espíritu infinito y los espíritus limitados que pueblan este mundo. Como, en cambio, de la pregunta por el sentido del ser sí resulta una analítica de la existencia, ha de preguntarse por las características fenomenológicas de la vida humana que allí se alumbran.

b) El hombre es una existencia, lo que significa que su ser consiste en tener-que-ser (*Zu-sein*) y en tener-que-hacerse: la única esencia del *Dasein* es la de una praxis constante y originaria. Esa existencia es cada vez mía, la de cada cual, es decir, el ser del *Dasein* es siempre intransferible y completamente propio (*Jemeinigkeit*). Ambas notas se encuentran recogidas en la condición de arrojado (*Geworfenheit*), en cuya virtud el *Dasein* está entregado fácticamente a su propia existencia. El *Dasein* es el ente al que en su ser le va este mismo ser y el ser en general⁶⁹.

c) Esa existencia propia, entonces, es una pura aperturidad a las cosas, a sí mismo, a los demás, al ser en general (una *Erschlossenheit*). Y la apertura tiene este carácter: es un estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), arrojado dentro de esa trama de remisiones y significaciones que es el mundo. Por esto es por lo que su ser es un estar-en-el-mundo cotidiana y regularmente pragmático y utilitario (para el cual el ser de las cosas es un *Zuhandensein*, un estar a la mano), y sólo derivadamente –cuando la respectividad

⁶⁸ Vid. Heidegger (1979: 2-15 y 34-39). Para las expresiones decisivas de *Ser y tiempo*, he adoptado las opciones de la traducción castellana de J. E. Rivera.

⁶⁹ Vid. Heidegger (1979: 41-45 y 135).

pragmática falla- es teórico y contemplativo (caso en el que las cosas adquieren un *Vorhandensein*, un mero estar ahí presente). Este estar-en-el-mundo incluye la coexistencia (*Mitdasein*), o sea, la existencia de los otros *Dasein*, y el coestar (*Mitsein*), o sea, el existencial estar con otros en el mismo mundo⁷⁰.

d) El *Dasein* está abierto a sí mismo, a los demás y al mundo de manera afectiva y comprensiva. La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) indica esa apertura anímicamente templada del *Dasein*. La existencia siempre se encuentra en el mundo ante sí misma y ante los demás a través de sus diversos estados de ánimo (miedo, alegría, tristeza, etc.)⁷¹. Dentro de dichos estados anímicos, la angustia (*Angst*) desempeña una función ontológica, porque es una apertura eminente del estar-en-el-mundo. Ella significa un hundimiento de todos los entes y la emergencia desnuda de la nada: de ahí que la existencia angustiada se sienta a la intemperie, al descuberto, desazonada y sin hogar que la guarezca (*Un-zuhause*, *Unheimlichkeit*). El comprender (*Verstehen*) es la aperturidad de la existencia en forma de posibilidades, es el poder-ser del *Dasein* respecto de sí mismo, de los demás y del mundo. Este ser-posible está siempre arrojado en el mundo, lo que significa que la existencia se va realizando mundanalmente como un proyecto (*Entwurf*), como una proyección del propio ser en posibilidades apropiadas o rechazadas⁷². Y hay que agregar que lo comprendido en el comprender se articula y adquiere sentido para el *Dasein*. Esto es justamente la interpretación (*Auslegung*), la elaboración y apropiación de la comprensión a través del sentido del ente descuberto en el mundo. La interpretación no es primordialmente teórica, sino práctica y existencial. Siempre tiene lugar dentro de la red de significaciones que es el mundo. Por ello los enunciados (*Aussagen*) son sólo un modo derivado de interpretación⁷³.

e) Aunque es sólo una posibilidad, suele ocurrir que el *Dasein*, siempre propio, viva deficientemente su propiedad a partir de los demás como sujeto anónimo y fantasmal: es la dictadura del “uno” (*das Man*) y la consiguiente caída (*Verfallen*) en la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. No se trata de una categoría moral. Son más bien formas de vivir impropriamente la propia existencia a partir de estados interpretativos públicos y habituales. Esta impropiedad puede caracterizarse fenomenológicamente como tentación, tranquilización, alienación y enredo en sí mismo. La caída es un torbellino (*Wirbel*)⁷⁴.

f) El ser del *Dasein*, así caracterizado existencialmente, es el cuidado (*Sorge*). ¿Qué es el cuidado? Es, primero, el anticiparse-a-sí a través de diferentes posibilidades de ser. Segundo, es una anticipación que posee siempre una concreta situación en el mundo, que está mundanalmente situada de un modo u otro. Tercero, es una anticipación situada que importa un cierto trato con las cosas del mundo, una manera de habérselas con los entes intramundanos. El *Dasein* es cuidado, y como cuidado está abiertamente en el mundo,

⁷⁰ Vid. Heidegger (1979: 52-88, 113-125 y 132-133).

⁷¹ Vid. Heidegger (1979: 135).

⁷² Vid. Heidegger (1979: 144-145).

⁷³ Heidegger (1979: 134-166 y 184-191). Aquí se nombra también al discurso (*Rede*), que es tan originario como la *Befindlichkeit* y el *Verstehen*. El discurso es la articulación de la comprensión, como ya se había insinuado, y su exteriorización (*Hinausgesprochenheit*) es el lenguaje (*Sprache*). Heidegger insiste en el carácter existencial del lenguaje (1979: 161). Y en que también son formas plenas del lenguaje el escuchar (*Hören*) y el callar (*Schweigen*) (1979: 161-164).

⁷⁴ Heidegger (1979: 126-130 y 166-180).

abriendo y descubriendo el ser de las cosas. Por esto es por lo que el *Dasein* es verdadero, justamente porque es descubridor, desocultador. Y se dice que las cosas son verdaderas sólo en un sentido derivado, porque y cuando su ser está descubierto, desoculto. La verdad en su carácter más originario es lo que los griegos llamaron $\alpha\omicron\lambda\eta/\gamma\epsilon\iota\alpha$: ese especialísimo ser descubridor o desocultador del *Dasein*, y el correspondiente estar al descubierto de las cosas⁷⁵.

g) ¿Y el sentido del ser del *Dasein*? Es, en una palabra, el tiempo. Esto requiere una explicación. Hasta aquí, se ha explorado sincrónicamente el ser de la existencia. Ahora se la aborda diacrónicamente, como ese ser que se extiende “entre” el nacimiento y la muerte. Mientras el *Dasein* es, siempre queda un resto pendiente, un poder-ser que aún no se ha verificado (*Ausstand*). Pero todo esto tiene un fin, que es la muerte. El *Dasein* está inexorablemente emplazado y arrojado en esta posibilidad, ya que se anticipa a sí mismo a través de sus posibilidades. La muerte es una amenaza inminente. Y esto se le vuelve patente en la angustia. La muerte pertenece al poder-ser del *Dasein* como su posibilidad más radical (la radical imposibilidad de existir: *Daseinsunmöglichkeit*), porque es la más propia, irrespectiva, insuperable, cierta e indeterminada de todas sus posibilidades. Por eso el *Dasein* está vuelto hacia la muerte (*Sein zum Tode*), aunque cotidianamente huye de esta muerte posible. Sin embargo, cabe la alternativa de asumir la propia muerte adelantándose a ella en cuanto posibilidad radicalísima de la existencia (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). Sólo así se la deja estar en libertad con respecto a la propia existencia⁷⁶.

h) Esta posibilidad asumida depende de una llamada silenciosa. Es la voz de la conciencia, ese *factum* que abre la existencia dándole a entender algo. ¿Qué? La conciencia no da a entender la ley moral ni es la sede de la divinidad⁷⁷. La conciencia es una apelación (*Anruf*) que se hace la propia existencia angustiada y desazonada para que se haga cargo de sí misma y salga de su caída en el ‘uno’ impersonal. Así la existencia puede reconocer su ser-culpable (*Schuldigsein*). Esta culpabilidad no es el resultado de un hacerse culpable en sentido moral (mediante acciones u omisiones determinadas), sino que es más bien la ontológica condición de posibilidad de toda culpabilidad concreta. Ser-culpable es la originaria nihilidad (*Nichtigkeit*) de la existencia. En primer lugar, porque la existencia no se ha dado su propio ser arrojado (ella no es el fundamento de su ser o, mejor dicho, lo es en tanto que el propio arrojamiento es el único fundamento de su poder-ser); en segundo lugar, porque el proyecto posee una nihilidad propia (el *Dasein* no sólo escoge unas posibilidades y no otras, sino que ha de escoger libremente entre ellas y asumir su elección); y en tercer lugar, porque hay una nihilidad en esa existencia impropia que es la caída fáctica en el ‘uno’. La conciencia, entonces, llama al *Dasein* desde su caída en la impropiedad y lo interpela para que vuelva, para que retorne a sí mismo. Y la única respuesta posible a la llamada es este retorno: es un callado querer-tener-conciencia. Sólo así podrá asumir libremente su propia nihilidad existencial, su poder-ser propio y original, adelantándose hacia sus posibilidades. Esta decisión es la resolución (*Entschlossenheit*). ¿Cuál es el contenido de este acto resolutorio (*Entschluss*)? Es un indeterminado poder-ser

⁷⁵ Vid. Heidegger (1979: 191-200 y 212-230).

⁷⁶ Vid. Heidegger (1979: 231-267).

⁷⁷ Heidegger (1979: 269 y 275).

del *Dasein*, pero en cualquier caso un poder-ser propio que lo llama a entrar en su situación (*Situation*). Es la existencia resuelta⁷⁸.

i) Por todo esto, la temporeidad (*Zeitlichkeit*) es el sentido de la existencia. Entre el *Dasein* y el tiempo hay no sólo una íntima trabazón. Como proyecto, como cuidado, el *Dasein* mismo *es* tempóreo en el fondo de su ser (y, como tal, su ser es histórico). La temporeidad es un éxtasis (*Ekstase*) unitario de pasado, presente y futuro. La temporeidad es “lo *e0kstatiko/n* por antonomasia. *Temporeidad es el originario ‘fuera-de-sí’ en y por sí mismo*”⁷⁹. El futuro tiene primacía para una existencia propia: por eso ella está vuelta hacia la muerte y es constitutivamente finita. Y es desde la temporeidad desde donde deben releerse todas las características existenciales ya examinadas⁸⁰.

Para Heidegger, en suma, la vida humana aparece como una existencia propia y arrojada forzosamente a ser. Esta existencia es una apertura que está-en-el-mundo pragmáticamente y junto con otras existencias. La existencia, además, está situada afectivamente por sus estados de ánimo y comprensivamente como poder-ser que se proyecta en posibilidades. Pero regularmente está caída en formas anónimas e impropias de existir. Sin embargo, la existencia es cuidado de su propio ser y del ser de todo lo que hay a través de sus posibilidades. Y es verdad en un sentido originario, o sea, es descubrimiento del ser de los entes y fundamento de toda verdad en cuanto estar al descubierto. Esta existencia no tiene una mera relación con el tiempo, sino que *es* tiempo. El sentido de la vida humana es el tiempo. La muerte es su radical posibilidad justamente por eso, porque la existencia es radicalmente tempórea, histórica, finita. También por eso la voz de la conciencia es esa llamada silenciosa que se hace la existencia –sobre todo en la angustia- a despertar del sueño del anonimato público y a asumir su propia nihilidad, su ser-culpable, su temporeidad finita.

Como se ve, no parece haber aquí sacralidad, divinidad o, en general, dimensión religiosa ninguna. El *Dasein* es pura apertura, ciertamente, pero una apertura finita. Empero, hay que ser sumamente cuidadosos respecto de la abstinencia religiosa y teológica de Heidegger en la época de *Ser y tiempo*. Es cierto, por una parte, que Heidegger recomienda a la filosofía adoptar un cierto ateísmo. En estos años 20 Heidegger piensa que la auténtica filosofía debe ser estrictamente atea, claro que con un ateísmo metódico o de principio⁸¹. Una filosofía entendida como ontología hermenéutica de la facticidad es “*fundamentalmente atea*”, y lo es porque se decide libre, radical y claramente -sin mirar de reojo a las cosmovisiones- “a plantear la vida fáctica desde sí misma y desde sus propias posibilidades fácticas”⁸². Por eso habría que preguntarse: “¿no es la idea de una filosofía de la religión, en especial si no considera la facticidad del hombre, un puro contrasentido?”⁸³. Pero a Heidegger no sólo le preocupa el problema de la religión y del cristianismo. Junto a él, está otro asunto de enorme envergadura que ya hemos mencionado: el enfrentamiento con la tradición occidental que arranca de la filosofía griega y prosigue con la metafísica

⁷⁸ Vid. Heidegger (1979: 267-301).

⁷⁹ Heidegger (1979: 329).

⁸⁰ Vid. Heidegger (1979: 301ss.).

⁸¹ Vid. Heidegger (1985: 196-199).

⁸² Heidegger (2003: 28).

⁸³ Heidegger (2003: 28 n. 56).

cristiana. Es lo que en *Ser y tiempo* se llama la destrucción de la historia de la ontología. Heidegger dice, en 1922, que la destrucción de la tradición, necesaria para la comprensión del fenómeno de la vida fáctica del *Dasein*, ha de dirigirse contra la “interpretación greco-cristiana de la vida”. Dicha interpretación conoce una larga historia: Kant y el idealismo alemán, Lutero y la reforma, la escolástica tardía de Scoto, Ockham, Biel y de Rimini, la escolástica clásica de Tomás y Buenaventura, los libros de las sentencias de Pedro Lombardo, los escritos de Agustín (sobre todo antipelagianos y eclesiológicos), Jerónimo y Juan Damasceno, el neoplatonismo, las cartas paulinas y el Evangelio de Juan y, como base fundamental aunque históricamente encubierta y decaída, la filosofía griega, sobre todo la física, la ontología, la psicología y la ética de Aristóteles⁸⁴.

Pero, por otra parte, esta misma intención de destruir la historia de la ontología muestra la marca de la tradición religiosa y teísta en Heidegger. No se trata sólo de una lejana huella cristiana. Hay textos que parecen poner explícitamente en cuestión el significado y el alcance de ese ateísmo metodológico. La idea de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, anticipada como hermenéutica de la vida fáctica en los años 20, fue inspirada en medida importante –aunque no exclusiva- por una serie muy precisa de fuentes cristianas que ya hemos identificado: la experiencia cristiana originaria tal como ella se testimonia en las cartas paulinas, las *Confesiones* de san Agustín y ciertos textos de la mística medieval, la crítica de Lutero a la teología metafísica medieval, el acento que pone Pascal en la dimensión cordial y decisional del cristianismo y la crítica de Kierkegaard al cristianismo especulativo de Hegel⁸⁵. La filosofía, dice Heidegger en una carta a E. Blochmann de 8 de agosto de 1928, podría mostrar cómo la religión (y no sólo la cristiana) es una posibilidad fundamental de la existencia humana, por más que sea completamente distinta de la filosofía⁸⁶. Años antes, Heidegger distinguía el ateísmo metodológico que practica la filosofía de toda forma de materialismo. Esto significa que, si tiene alguna “mínima idea” (*Ahnung*) de Dios, la filosofía debe asumir que su tarea de interpretar la vida en y por sí misma es, “dicho de manera religiosa, como levantar la mano (*Handaufhebung*) contra Dios”. Paradojalmente, así es como la filosofía puede permanecer ante Dios “honradamente” (*ehrllich*): ciñéndose a sus posibilidades más propias⁸⁷. Entonces, ateísmo significa “mantenerse libre de toda tentadora preocupación de parlotear de religiosidad”⁸⁸. Según Heidegger, no hay que apresurarse y otorgar una interpretación atea, individualista y radical a la analítica que realiza la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Sería exagerado decir que en *Ser y tiempo* se disimula una “insidiosa teología”⁸⁹. El propio Heidegger ha admitido que la analítica existencial se abstiene de juzgar si la existencia está originariamente abierta o cerrada a una instancia teísta. A este respecto, dice, nada es decidible (*nichts ist entscheidbar*). Por ende, más que de ateísmo, Heidegger parece propugnar una suerte de agnosticismo procedimental o, mejor, una εἰσροχῆ/, una

⁸⁴ Heidegger (2003: 35-38).

⁸⁵ Vid. Heidegger (1979: 4 n. 1, 190 n. 1 y 199 n. 1) y Caputo (1993: 272-273).

⁸⁶ Heidegger (1990: 25).

⁸⁷ Se ha puesto de relieve que en la época de la conferencia sobre fenomenología y teología y “ya desde hace años había dicho Heidegger que la filosofía nada sabía de Dios; la fenomenología como hermenéutica tendría que permanecer atea, porque sólo entonces serían defendidas la libertad de Dios para la revelación y la Gracia”: Pöggeler (1999a: 272).

⁸⁸ Heidegger (2003: 28 n. 56).

⁸⁹ Harries (2003: 302).

suspensión del juicio respecto de la divinidad y su lugar en la existencia humana. El pensamiento que trabaja en los principios, abandonado a sus propias fuerzas, ha de ceñirse a los límites de su tarea: la aclaración del sentido del ser mediante una interpretación primordial de la constitución existencial del hombre. Como actividad finita e histórica de un ente finito e histórico, la filosofía es una ocupación que, entregada a la pregunta por el ser a través del camino de la analítica de la existencia, nada sabe ni puede saber acerca de Dios. La filosofía consistiría entonces en una investigación obligada a proceder agnósticamente, obedeciendo dicha forma de proceder a una necesidad simplemente de hecho -pura cuestión de método- y no a una opción fundamental y excluyente que se le impusiera ineludiblemente. Y un fruto de esta manera de entender la radicalidad del quehacer filosófico es la caracterización ensayada en *Ser y tiempo* de la facticidad del *Dasein*⁹⁰.

Como se ve, los énfasis de Heidegger en el ser, la existencia y la historia abocan a una filosofía de la finitud (*Endlichkeit*). Ésta es una finitud *toto caelo* diferente de la finitud idealista, pues no parece acoger dimensión alguna de infinitud. Con toda razón, se ha destacado el énfasis que pone Heidegger en la finitud intrínseca del conocimiento y de la existencia entre los años 1928 y 1932. Dicha finitud alienta una investigación en torno a la “metafísica del *Dasein*”, como Heidegger la denomina en el libro de 1929 sobre Kant⁹¹. En cierta forma, Heidegger sigue aquí a Kant para oponerse enérgicamente a Hegel. Heidegger nunca aceptó la idea hegeliana de infinitud y de absoluto, en cuya virtud “nuestra misma esencia pertenece a la parusía del absoluto”⁹². En su pensamiento maduro, Heidegger contrapuso el acontecimiento del ser al absoluto del que habla Hegel. El absoluto implica la superación (*Aufhebung*) de la finitud del hombre: el hombre es el lugar del venir-a-sí-mismo (*Zu-sich-selbst-kommens*) del absoluto. En cambio, en el pensar de Heidegger se hace visible la finitud del hombre y del acontecimiento fundamental del ser. Esta finitud no se recorta contra el telón de fondo de una divinidad infinita, sino que es pensada en sí misma (*in sich selbst*) como finitud: “finitud, fin, límite, lo propio –estar oculto en lo propio”⁹³. Pues bien: toda esta insistencia en la finitud otorga una nueva dimensión al agnosticismo metodológico de Heidegger. Si hemos de proceder agnósticamente, manteniéndonos en un estado de indecisión respecto de lo divino, no será por un cálculo intelectual acerca de la manera más filosófica de plantear preguntas y problemas. El agnosticismo se debe a una experiencia radical de la limitación de la existencia. Y, sobre

⁹⁰ Vid. Heidegger (1978: 177). El silencio teológico y religioso de *Ser y tiempo* ha sido objeto de diversas explicaciones. Thurnher interpreta este callar como un fenómeno positivo, que recuerda la frase con la que concluye el *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (nº 7): “de lo que no se puede hablar, hay que callar”. El silencio de *Ser y tiempo*, entonces, denunciaría la inadecuación de la teología metafísica para pensar a Dios y escondería una metodología atea, imprescindible para acometer la analítica existencial y, así, la pregunta por el sentido del ser (1998: 187-191 y 194-195). Greisch insinúa que este silencio de *Ser y tiempo* para con Dios y la religión puede explicarse, primero, por la parcialidad y unilateralidad que gobiernan explícitamente a esta obra: la analítica existencial solamente se elabora en vistas de la cuestión del sentido del ser. Y segundo, por la voluntad de neutralidad que exhibe Heidegger, una neutralidad antropológica y sexual, y también ética, metafísica e ideológica. Por esto el problema de Dios no es siquiera rozado y puede decirse que *Ser y tiempo* lo pone entre paréntesis (2004: 590-592).

⁹¹ Vid. Heidegger (1991: esp. 204-246). Estos años constituirían casi un período propio dentro de la producción heideggeriana; vid. Greisch (2003).

⁹² Heidegger (1977b: 191; vid. en gral. 190-208).

⁹³ Heidegger (1969f: 53 y 58).

todo, se debe a la experiencia auténticamente fundamental de la limitación del ser mismo en cuanto tal. Una y otra dimensión de la finitud son constitutivas del giro experimentado por Heidegger en los años 30. Habría que decir, entonces, que es por causa de la finitud que Heidegger se ve forzado a adoptar una metodología agnóstica. Es la cosa misma la que le impone el camino. Al camino no se lo escoge por mero respeto del objeto formal de la filosofía –dejemos de lado por ahora que Heidegger distinguirá entre la filosofía o metafísica nacida en Grecia y un nuevo pensar meditativo cuyo principio vislumbra en esta época. Muy por el contrario: el camino que prescinde de lo sagrado y de lo divino se impone por la fuerza de la finitud inherente al ser humano y al ser *simpliciter*. Tenemos, pues, que el primitivo ateísmo de principio se transforma en un procedimiento que puede ser mejor llamado agnóstico. Que este agnosticismo o estado de indecisión se funda últimamente en el carácter radicalmente finito de la experiencia que tiene el hombre de su pertenencia al ser. Y que el ser en cuanto tal, al que el hombre se debe, no es en modo ninguno una reviviscencia del ente supremo o del espíritu absoluto e infinito.

Precisamente en este punto se plantea el problema del fundamento. Es un problema al cual Heidegger dedicó una especial atención. Si el absoluto resulta excluido de su pensamiento, el fundamento también adoptará una figura estrictamente finita. El fundamento es ontologizado por Heidegger en la línea de la finitud humana. Por ello está lejos de poseer una función supramundana o religiosa. En *Ser y tiempo* el fundamento es identificado con la nihilidad de la existencia: al existir, el *Dasein* es su propio fundamento⁹⁴. Esta reflexión seguirá su curso y encontrará forma plena en la idea de que el fundamento es un abismo del cual no se puede dar ni pedir razón. Veámoslo. En la conferencia *De la esencia del fundamento* de 1928 casi no hay nada que haga referencia a la religión, a lo sagrado o a lo divino. ¿Por qué? Heidegger comienza la conferencia con una afirmación atrevida: el fundamento no habría sido un verdadero problema para la tradición filosófica. Lo que ésta llamó principio de razón –nada es sin una razón o fundamento, todo ente tiene una razón o un fundamento- es algo de lo que existiría una representación perfectamente evidente. Pero no es nada claro en qué consiste lo específicamente principial de este principio. Por esto es por lo que Heidegger dice que aquí yace el problema de la esencia del fundamento. Es el problema de la posición misma del principio de razón, pero también el problema del contenido puesto en él⁹⁵. Heidegger examina el tratamiento que le da Leibniz al problema. De dicho tratamiento rescata la vinculación del problema del fundamento con el de la verdad. La verdad se refiere tan esencialmente al fundamento que Leibniz puede afirmar el nacimiento del principio de razón (*principium rationis*) a partir de la naturaleza de la verdad (*natura veritatis*). Mas, la verdad de la que habla Leibniz es la *connexio* (сумплοκη/) de sujeto y predicado. Se trata, obviamente, de la verdad del enunciado⁹⁶. Aquí empieza la destrucción heideggeriana. Hay una definición más originaria de la esencia de la verdad. Es, primero, la abertura antepredicativa del ente, esto es, la verdad como desocultamiento (*Unverborgenheit*). Heidegger la llama verdad óptica. Y segundo, es la verdad como desvelamiento (*Enthülltheit*) del ser, la verdad ontológica. Ontología no significa aquí una concepción expresa y temática del ser, sino su comprensión existencial. Es esa captación

⁹⁴ Heidegger (1979: 284-285).

⁹⁵ Heidegger (1976c: 126-127).

⁹⁶ Heidegger (1976c: 128-130).

del ser que anima a todo comportarse fáctico para con el ente, con anterioridad a, e independencia de, cualquier concepto estricto⁹⁷. En este sentido, es una comprensión pre-ontológica del ser. De ahí el título de ontología fundamental que le da Heidegger a su estudio⁹⁸.

Heidegger establece la diferencia entre ser y ente, entre el ser puro y simple (*überhaupt*) y el ser del ente (la entidad). Aunque la verdad óntica y la verdad ontológica se pertenecen y reclaman, es preciso distinguirlas con la mayor energía. La verdad ontológica es la verdad originaria. Como tal, está a la base (*zugrunde liegt*) de toda verdad óntica. Pues bien: esta diferencia ontológica arranca de la existencia humana, del *Dasein*. La comprensión del ser está implicada en todo habérselas con el ente. Por eso, el poder diferenciar en el que se realiza de hecho la diferencia ontológica hunde la raíz de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del *Dasein*:

“a este fundamento de la diferencia ontológica lo llamamos desde ya la *transcendencia* [*Transzendenz*] del *Dasein*”⁹⁹.

La transcendencia es la apertura existencial de la diferencia ontológica. Hasta la intencionalidad de la conducta humana, dice Heidegger, ha de radicarse en la transcendencia como en su fundamento. La argumentación de Heidegger lo conduce, a través de la esencia de la verdad, desde el principio de razón a la estructura transcendental del *Dasein*. Esta transcendencia es, pues, el ámbito (*Bezirk*) en el que se debe discutir el problema de la esencia del fundamento¹⁰⁰.

La transcendencia es una estructura esencial del *Dasein* que acompaña a todos y a cada uno de sus comportamientos concretos. Heidegger la caracteriza como un sobrepasamiento (*Überstieg*) del ente, del ente que el *Dasein* es, del que él no es y, en general, del ente en total. Gracias a ella, el *Dasein* llega a ser él mismo. Es la fuente de la mismidad o, en el lenguaje tradicional, de la subjetividad. Pero el término de este sobrepasamiento no es el ente, sino el mundo. Mundo es aquello hacia lo cual (*woraufhin*) el *Dasein* en cuanto tal (*als solches*) trasciende. Obviamente, dado que existe la tentación de entender el mundo de manera vulgar, Heidegger se ve obligado a dilucidar transcendentalmente el fenómeno del mundo. Dicha discusión filosófica del concepto de mundo no aboca ni a un naturalismo (mundo como la totalidad de las cosas naturales) ni a un personalismo (mundo como la comunidad de los hombres). Mundo tiene un sentido perfectamente ontológico-existencial. Como denominación nuclear de la existencia humana, significa la participación en el juego de la vida (*im Spiel des Lebens*). Puede apreciarse la estructura respectiva o referencial del mundo. Mundo es la interpretación de la existencia humana en su respecto con el ente en total (*in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen*). Por eso Heidegger denomina a la transcendencia estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). Si trascender es sobrepasar, entonces el *Dasein* sobrepasa al ente comprendiéndolo

⁹⁷ Heidegger (1976c: 130-132).

⁹⁸ Vid. Heidegger (1978: 195-202).

⁹⁹ Heidegger (1976c: 133-135).

¹⁰⁰ Heidegger (1976c: 135-137). Vid. Heidegger (1978: 194-195; y 1976d: 118, con los matices propios de la nada y la angustia).

—en el preciso sentido de que el ente siempre se le abre y manifiesta— respecto del mundo. El mundo, por lo tanto, no es un ente, sino aquello desde lo cual el *Dasein* se interpreta y llega a ser sí mismo en el tiempo. Si el *Dasein* es siempre ‘por causa de sí mismo’ (*umwillen seiner*), el mundo representa el más amplio y primordial ‘por causa de...’ (*Umwillen von...*). El mundo es la posibilidad interna de todas las particularizaciones del ‘por causa de lo que’ (*Worumwillen*) de la existencia fáctica. Para Heidegger, el mundo no es un objeto entre otros. Contra concepciones objetivistas, Heidegger afirma que el mundo le pertenece al *Dasein*, sin que por esto haya de asumirse tampoco subjetivismo alguno. Y le pertenece porque en el mundo es donde el *Dasein* esboza sus posibilidades a través del proyecto de su propio ser. En este sentido, el mundo es el supra-proyecto (*Überwurf*) que posibilita la consumación temporal de la existencia, el ante-proyecto (*vorgängiger Vorwurf*) gracias al cual el ente en total se le abre al hombre. En este consiste, más precisamente, el estar-en-el-mundo del *Dasein*: en aquella transcendencia en virtud de la cual el *Dasein* es esencialmente configurador de mundo (*weltbildend*)¹⁰¹.

Así es como Heidegger intenta esclarecer, a partir de la transcendencia, la esencia del fundamento. Esta esencia del fundamento es la libertad. El *Dasein* se sobrepasa mediante el ‘por causa de’, y este sobrepasamiento consiste en un ‘querer’ o ‘voluntad’ (*Willen*). Es este querer el que ha de determinar el propio ‘en vista de sí mismo’. Tal determinación es justamente una proyección de posibilidades. La libertad es la precisión de la mismidad del *Dasein* que acontece como un sobrepasamiento en dirección al mundo. Sólo la libertad puede hacer imperar (*walten*) un mundo y dejarlo mundear (*welten*) para el *Dasein*: el mundo nunca es, dice Heidegger, sino solamente mundeada (*weltet*). Como transcendencia, entonces, la libertad no es una especie de fundamento, sino el origen del fundamento en absoluto. Libertad es libertad para el fundamento (*Freiheit ist Freiheit zum Grunde*). Y fundamentar no es sino la originaria relación de la libertad con el fundamento. He aquí el origen del principio de razón. Heidegger, en efecto, reconoce tres modos de fundamentar: el fundar (*Stiften*), el basar (*Bodennehmen*) y el justificar (*Begründen*). No es preciso detenerse en cada uno de estos modos. Bastará con decir que, en los tres casos, estamos ante funciones —*sit venia verbo*— originariamente apoyadas en la libertad finita del *Dasein*. Fundamentando, la libertad da (*gibt*) y obtiene (*nimmt*) fundamento, ya como posibilidad (*Möglichkeit*), ya como base (*Boden*), ya como comprobación (*Ausweis*). De esta manera es como el *Dasein* —cada *Dasein*— puede existir fácticamente, cuidando por su permanencia estable en el tiempo. De ahí que este cuidar de sí que es el fundamentar (en sus tres modos) sólo es posible, en último término, como temporeidad de la existencia. El fundamento brota (*entspringt*) de la libertad finita. Y justamente porque la libertad es el fundamento del fundamento, Heidegger puede afirmar que el fundamento tiene su in-esencia (*Un-wesen*) y que la libertad es el no-fundamento, el a-bismo (*Ab-grund*) del *Dasein*. La abismalidad (*Abgründigkeit*) de la existencia supone, pues, que el poder-ser del *Dasein* descansa en posibilidades, esto es, en esa elección finita que es el destino (*Schicksal*). Mas, aunque esa in-esencia puede ser fácticamente superada (*überwunden*), nunca puede ser suprimida (*beseitigt*). La libertad es finita, lo que significa que el poder-ser no es ilimitado. El *Dasein* está arrojado en el ente. El proyecto de mundo es la proyección de un ente que está previamente yecto o arrojado. Y ese arrojamiento o yección es una

¹⁰¹ Heidegger (1976c: 137-162).

verdadera impotencia (*Ohnmacht*): he aquí la esencia de la finitud del *Dasein*¹⁰². Heidegger concluye que la finitud del *Dasein* se desvela esencialmente en la transcendencia como libertad para el fundamento. Por esto es por lo que el hombre es un ser de la lejanía (*Wesen der Ferne*). Sólo por medio de esta distancia originaria el *Dasein* puede conseguir una auténtica cercanía¹⁰³.

Decíamos que el problema del fundamento está plenamente inscrito en una analítica de la existencia finita que no toma decisión alguna para con una eventual apertura religiosa de la existencia. Heidegger afirma que en la interpretación del *Dasein* como estar-en-el-mundo no se decide nada –ni positiva, ni negativamente- acerca de un posible ser por relación a Dios (*ein mögliches Sein zu Gott*). La aclaración de la transcendencia sólo entrega un concepto suficiente del *Dasein*, respecto del cual recién ahora puede preguntarse cómo es ontológicamente planteable una relación con Dios¹⁰⁴. Ya hemos dicho que, más que de un ateísmo puramente metodológico, Heidegger hace entrar en juego aquí una actitud más bien agnóstica exigida por la finitud radical de la experiencia humana del ser. La del fundamento, por lo tanto, es una idea comprendida existencialmente. Por eso la metafísica del *Dasein* planteada en esta conferencia sobre el fundamento, y desarrollada en intenso diálogo con la filosofía de Kant, no aclara ni puede aclarar si existe un espacio para la idea de Dios, sea transcendentamente como ideal de la razón pura, sea prácticamente como postulado de la razón práctica¹⁰⁵.

Pero el problema no acaba aquí. El prólogo a la tercera edición (1949) de *Señales de camino* (*Wegmarken*) incluye referencias autocríticas a esta conferencia. Y con más fuerza aún se expresan las anotaciones del propio Heidegger (las *Randbemerkungen*) al texto original. Veámoslo brevemente. Heidegger piensa que este texto aún es prisionero del lenguaje y de los conceptos de la metafísica y que, consiguientemente, no alcanza aún la perspectiva definitiva (por auténticamente fundamental o abismática) de la verdad del ser, es decir, de su acontecimiento fundamental¹⁰⁶. Lo digno de pensarse (*das Denkwürdige*) -la diferencia ontológica- no consigue una feliz determinación¹⁰⁷. Además, se pone en tela de juicio que el problema del fundamento se identifique con el principio de razón¹⁰⁸. Tampoco se logra ver que la pregunta por la esencia del fundamento sea, en el fondo, la pregunta por la verdad del ser mismo (*Wahrheit des Seyns selbst*)¹⁰⁹. La libertad no tendría nada en común ni con el fundamentar ni con el fundamento, como no lo tiene con la causa ni con el causar ni con especie alguna de hacer¹¹⁰. En consonancia con lo expuesto en *Fenomenología y Teología*, Heidegger distingue ahora la radicalidad filosófica y artística de la que es propia de la religión. Mientras ésta procede por justificación explicativa

¹⁰² Vid. Heidegger (1978: 174).

¹⁰³ Heidegger (1976c: 163-175).

¹⁰⁴ Heidegger (1976c: 159 n. 56).

¹⁰⁵ Vid. Greisch (2003: 125-126).

¹⁰⁶ Vid. Heidegger (1976c: 126 n. a; 127 n. a; 131 n. b; 131-132 n. c; 132 n. a-b; 134 n. c-d; 159 n. a-b; 164 n. a; 169 n. a; 174 n. a; 175 n. a).

¹⁰⁷ Heidegger (1976c: 123).

¹⁰⁸ Heidegger (1976c: 125-126).

¹⁰⁹ Heidegger (1976c: 124 n. a).

¹¹⁰ Heidegger (1976c: 175 n. b).

(*Begründung*), la filosofía y el arte incluyen un momento de originaria profundización y ahondamiento (*Ergründung*)¹¹¹.

Para redondear esta peripecia autocrítica, Heidegger dictó en 1955/1956 una lección y en 1956 una conferencia sobre el principio de razón y el problema del fundamento. Heidegger ya consignaba en una anotación a *Señales de camino* que es necesario consultar esta autocrítica para comprender su tratamiento del problema del fundamento¹¹². En la conferencia de 1956, Heidegger comienza por repetir el examen del principio de razón en la filosofía de Leibniz¹¹³. Pero añade una meditación novedosa. Con Leibniz el principio de razón encontró su fórmula. Y la pretensión (*Anspruch*) que brota de este principio comenzó a desplegar su dominio. Heidegger dice que en la modernidad el principio de razón ha terminado por identificarse con la violencia (*Gewalt*) de la era atómica, de la mentalidad técnica y eficiente, del pensamiento calculador y el afán de seguridad. Es el apogeo de la *ratio* como cuenta, ajuste a derecho, representación, corrección, aseguramiento, información objetiva. En este sentido, el principio de razón afirma que nada es *sin* fundamento. Y en virtud de esta formulación del principio, se busca el por qué (*Warum*) y el cómo (*Wie*) del ente. Heidegger recuerda los versos de Goethe:

“Ansía y batalla la investigación, sin fatiga,
tras la ley, el fundamento, el cómo y el por qué”¹¹⁴.

Mas, desde otro punto de vista, mucho más originario, Heidegger destaca en el mismo principio la posibilidad de hallar otro criterio de lo importante y lo urgente que no sea exclusivamente el del cálculo. Es la defensa de un pensamiento de otra laya, un pensamiento meditativo (*besinnliches Denken*). En él se intenta determinar ya no la interpelación sino el aliento (*Zuspruch*) que reposa calladamente en el principio de razón. En este otro sentido, nada *es* sin fundamento es una proposición en la que puede escucharse la resonancia del ser mismo. La proposición ya no dice que el ser tenga un fundamento, afirmación cierta respecto del ser del ente, sino que dice que el ser –él- es el fundamento. Y en tanto que fundamento, el ser es un abismo, justo porque carece de fundamento. De tenerlo, no sería ser, sino ente. Por esto es por lo que “ahora ser y fundamento suenan al unísono” (*Sein und Grund klingen jetzt in einem Einklang*) y son “lo mismo” (*das Selbe*). Heidegger está atento a la objeción de que todo esto podría terminar en un círculo, si se explica al ser por el fundamento y a éste por aquél. Por eso, para dar a entender qué significa la mutua pertenencia de ser y fundamento, Heidegger escoge la vía de las señas (*Winke*) poéticas:

“¿Cómo? ¿Cuándo? ¿Por qué? – ¡Los dioses siguen en
[silencio!
Tú resiste en el porque y no preguntes ¿por qué?”¹¹⁵.

¹¹¹ Heidegger (1976c: 163: n. a).

¹¹² Heidegger (1976c: 123 n. a).

¹¹³ Heidegger (1997j: 172-176).

¹¹⁴ “*Doch Forschung strebt und ringt, ermüdend nie./ Nach dem Gesetz, dem Grund, Warum und Wie*”. Se trata de *Estaciones del año y horas del día chino-alemanas* (X): Heidegger (1997j: 176-182).

¹¹⁵ “*Wie? Wann? und Wo? – Die Götter bleiben stumm! Du halte dich ans Weil und frage nicht Warum?*”. Heidegger cita la *Colección de sentencias [Spruchsammlung] del año 1815* de Goethe. En la lección,

La investigación pregunta por qué: de qué modo, cuándo y dónde. Es la pregunta por el ente. Cabe otra posibilidad, la de profundizar (*Ergründen*) sin buscar ni cómo, ni cuándo, ni dónde. Es justamente lo que ocurre cuando se atiende al ser. Ante el ser ya no cabe más fundamentación, ya no se pregunta por qué. De ahí que Heidegger diga que ante el ser sólo resta escuchar y respetar su silencioso y a la vez poderoso porque (*Weil*). Y es que *Weil* no significa primariamente *darum*, porque en el sentido de la causa o motivo de algo, sino *dieweilen, so lange als, während*, es decir, durante, mientras tanto. El ser no tiene fundamento: él mismo lo es. Por eso el fundamento es

“eso sobre lo cual todo descansa (*das, worauf alles ruht*), aquello que yace ya, de manera previa, en tanto que soporte para todo ente (*was für alles Seiende schon als das Tragende vorliegt*). El porque nombra este previo yacer portador (*tragendes Vorliegen*) en el que simplemente permanecemos (*innehalten*)”.

El fundamento es el propio ser que descansa, perdura y se demora en sí mismo, en la tranquila quietud (*in der Ruhe*). El porque apunta, pues, a la esencia del fundamento (*in das Wesen des Grundes*) y a la esencia del ser (*in das Wesen des Seins*). Heidegger afirma que si cuidamos esa exhortación abismal y queda, que reposa persistentemente en la palabra del ser, entonces seremos esos mortales que están en el aliento del ser (*im Zuspruch des Seins stehen*). De esta manera, no cedemos a la tentación del pensar calculador y permanecemos en la custodia de lo digno de ser pensado¹¹⁶.

Ésta es, pues, una meditación que piensa al ser en cuanto ser (*Sein als Sein*) y que no lo explica más a través de un ente¹¹⁷. Desde esta nueva perspectiva, todavía no suficientemente clara en la conferencia sobre el fundamento de 1928, Heidegger acuña fórmulas como éstas: el ser no tiene un fundamento, “el ser es fundamental (*grundartig, grundhaft*)”, el “ser se esencia en sí (*west in sich*) como fundamentante (*als gründendes*)”, “ser: el ab-ismo” (*Sein: der Ab-Grund*)¹¹⁸. El propio Leibniz y la entera metafísica no

Heidegger cita también a Angelus Silesius (*El caminante querubínico. Descripción sensible de las ultimidades* de 1657): “la rosa es sin por qué; ella florece porque florece, no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve (*Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet, Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet*)” (1997j: 53-64). Heidegger comenta que los versos -bajo el número 289- llevan el encabezado: “sin por qué”. Vid. Heidegger (1969f: 56). A propósito de la idea de sin por qué, Pöggeler envía a la prédica de Eckhart *Mulier, venit hora* (1984: 159-160).

¹¹⁶ Heidegger (1997j: 183-189).

¹¹⁷ Heidegger (1997j: 100).

¹¹⁸ Heidegger (1997j: 65-73, 78 y 166). Es interesante notar que en la lección sobre Schelling se hace alusión a Dios no a partir del fundamento sino de la oscuridad de la falta de fundamento: Dios es para Schelling “fundamento originario (*Urgrund*) o, mejor, *no-fundamento* (*Ungrund*), [...] *absoluta indiferencia* [...]. Dios se ve a sí mismo (*erblickt sich selbst*) en la claridad relampagueante (*aufleuchtende Helle*) en lo oscuro del fundamento”: vid. Heidegger (1971: 147 y 159). La apelación al abismo es constante después del giro. En 1939, por ejemplo, Heidegger habla con toda claridad de la abismosidad (*Grund-losigkeit*) de la verdad del ser: vid. Heidegger (1996c: 590). En 1940 dice que el ser no es ninguna base ni fundamento, pues eso únicamente lo puede ser el ente: “el ser es la negativa (*die Ab-sage*) al papel de un semejante fundar, recusa todo lo fundamentador (*alles Gründige*), es abismal (*ab-gründig*)” (1997e: 225; vid. 226). Etc.

reconocen al ser en cuanto ser y olvidan por consiguiente la diferencia. Por esto es por lo que pretenden un primer fundamento para el ser, y lo buscan en un ente, en el ente máximo. He aquí la tendencia onto-teo-lógica del pensamiento metafísico, ínsita en el problema del fundamento, y que remonta en el pensamiento occidental a la interpretación platónica del ser como *íde/a*¹¹⁹.

Heidegger vuelve a este problema en la conferencia *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* de 1957. Esta conferencia sirvió de conclusión para un seminario sobre la *Lógica* de Hegel. Al hilo de la discusión con Hegel, Heidegger se consagra al asunto originario del pensar, la diferencia entre el ser y el ente¹²⁰. Para abordarlo, asegura que la medida de un enfrentamiento productivo con la tradición filosófica consiste en penetrar en el entorno y en la fuerza de ese pensamiento pasado. Pero la clave consiste en que esa penetración no debe atender tanto a lo que fue pensado cuanto a lo que permaneció impensado (*Ungedachte*) en aquello que efectivamente se pensó. Por eso dice Heidegger que

“lo ya pensado prepara lo aún impensado, que siempre retorna nuevamente en su sobreabundancia (*Überfluß*)”¹²¹.

Heidegger defiende un modo específico de dialogar con la historia del pensar. Si para Hegel ese diálogo tiene carácter de superación (*Aufhebung*), para Heidegger tiene carácter de un paso atrás (*Schritt zurück*)¹²². El paso atrás, a la vez que otorga distancia y muestra lo próximo gracias a un cierto alejamiento, conduce fuera (*führt heraus*) de la filosofía occidental, más allá o, mejor, más acá de lo que se ha pensado bajo el título de metafísica. Eso que permanece fuera de la metafísica es lo impensado, lo no preguntado por la filosofía europea. Es, por supuesto, la diferencia ontológica. Desde aquí, dice Heidegger, se debe abordar lo que hay “que pensar (*zu-Denkende*): el olvido (*Vergessenheit*) de la diferencia”¹²³. Ya desde los inicios de la filosofía nos topamos con el olvido o *lōh/qh*, esto es, con el ocultamiento (*Verbergung*) o disimulo (*Verhüllung*) de la diferencia. Entonces tocamos la esencia misma de la metafísica occidental, cuya manifestación actual es la técnica moderna. Y si se trata de pensar el olvido de la diferencia ontológica, entonces esto nos llevará más allá de los fenómenos tecnológicos en pos de la esencia misma del modo técnico de existir¹²⁴.

Hegel pensaba que el comienzo de la ciencia -es decir, de la metafísica- debía ser Dios, sin lugar a dudas. Con esta declaración, Hegel se pliega a la más antigua y constante

¹¹⁹ Vid. Heidegger (1976e: 235-236).

¹²⁰ Heidegger (1957a: 43).

¹²¹ Heidegger (1957a: 44). Lo no pensado en un pensar, dice Heidegger, no es una pura carencia. Lo no pensado es lo *no-pensado*. La originariedad de un pensar determina la riqueza de su lado no pensado. Lo no pensado es el mejor regalo que un pensar puede dar (*vergeben*): Heidegger (2002: 82; vid. también 83).

¹²² Heidegger (1957a: 45; vid. 1997i: 335; 1994b: 20-21; 2000c: 183 y 186; 1969f: 30; 1977e: 105; etc.).

¹²³ Heidegger (1957a: 46).

¹²⁴ Heidegger (1957a: 47-48). No debe perderse de vista que el ser siempre se manifiesta de una manera determinada. Ya lo veremos mejor. Pero ya podemos adelantar que, según Heidegger, puede hablarse de una historia del ser: el ser se da de un modo destinado (*geschicklich*), por lo cual siempre lleva un sello epocal (*eine je epochale Prägung*): Heidegger (1957a: 65).

tradición de la filosofía occidental, para la cual los dos grandes problemas son el del ente en cuanto ente y el de Dios en tanto que máximo ente. Es la tradición ontológica y teológica. En este sentido, puede decirse que “la metafísica es onto-teo-logía”¹²⁵. Ésta es, justamente, la esencia de la metafísica. Y en ella reside algo todavía impensado, que es lo más digno de ser pensado¹²⁶. Para Heidegger, esto se debe a que, de alguna manera que hay que precisar, Dios ha llegado (*kommt*) a la filosofía. Dios aparece a todo lo largo y ancho de la filosofía. ¿Cómo? La respuesta de Heidegger es que Dios está en la filosofía tal como el ser, es decir, como fundamento. Fundamento es *ἰο/γοζ*, en el sentido de ese dejar yacer de manera previa que reúne (*versammelndes Vorliegenlassen*) que los griegos llamaron *Ἔν Πα/ντα*. Por lo mismo es también *υ(πο)κει/μενον*, sustancia, sujeto. Nuevamente nos las vemos con el problema del fundamento, eso que Heidegger ya ha caracterizado como fundamento infundado o abismal. El ser es lo que se fundamenta a sí mismo. La metafísica tiene por tema, para empezar, lo ente en su máxima generalidad, en total. Pero a la vez, la metafísica termina por investigar lo más elevado en el campo de lo ente, eso gracias a lo que se fundamenta la totalidad de lo ente. La metafísica, en estos dos sentidos, da cuenta del fundamento, lo razona y lo explica como fundamento. Pero en el segundo sentido, la metafísica ha conducido al fundamento primario, a la *causa prima, ultima ratio, causa sui*. Todos éstos son nombres del concepto metafísico de Dios, y son los únicos que lo exponen de manera fundada (*gründlich*). Heidegger insiste en que ambos sentidos de la metafísica están estrechamente vinculados. Tanto es así que puede afirmarse que “la metafísica es teo-lógica porque es onto-lógica”. Cada una fundamenta a la otra. La constitución esencial de la metafísica, dice Heidegger, reposa en la unidad de lo ente en cuanto tal, tanto por lo que tiene de general como por lo que tiene de más alto. Pero a la vez y por lo mismo, la metafísica reposa en el ocultamiento, la sustracción y el olvido del ser en cuanto ser¹²⁷. ¿Por qué?

El ser es el ser ‘de lo ente’ (con *genitivus objectivus*), y lo ente es lo ente ‘del ser’ (*genitivus subjectivus*). Aquí hay claramente una diferencia, dice Heidegger. Esta diferencia no es una simple distinción de razón, sino que es un acontecimiento originario que se le impone a la razón como un *prius*. La diferencia es anterior, siempre *a priori*. Ella es un dato ya presente cuando la razón entra en actividad. El ente y el ser se descubren en todo momento a partir de esa diferencia previa y fundamental¹²⁸. El ser se esencia (*west*) como “un pasar hacia lo ente (*ein Übergang zum Seienden*)”¹²⁹. El ser pasa y transita, y al pasar y transitar sobreviene desocultándose por sí mismo. El ser se manifiesta justamente como esta sobrevenida desocultadora (*entbergender Überkommnis*). Y el ente hacia el que transita el ser es una llegada que se oculta (*sich bergender Ankunft*). En esa llegada del ser que sobreviene desocultándose, ocurre un ocultamiento. Este “ocultarse dentro del desocultamiento (*sich bergen in Unverborgenheit*)” equivale a un “durar ocultado, ser lo

¹²⁵ Heidegger (1957a: 49-51). Junto a Hegel, Heidegger cita especialmente a Leibniz (concretamente las veinticuatro proposiciones que constituyen el resumen de metafísica datable en torno a 1703) en abono de esta interpretación según la cual la metafísica tiene una intrínseca constitución onto-teo-lógica (1957a: 68).

¹²⁶ Heidegger (1957a: 51-52).

¹²⁷ Heidegger (1957a: 52-58; vid. 1997i: 312-332; 1976h: 378-379). El ser es, por consiguiente, el enigma (*das Rätsel*), y “la esencia de la metafísica descansa en que ella es la historia del misterio del prometerse del ser mismo” (1997i: 334 y 336).

¹²⁸ Heidegger (1957a: 59-62).

¹²⁹ Heidegger (1957a: 62).

ente (*geborgen anwähren: Seiendes sein*)”. Esto implica que en la diferencia hay no sólo una separación sino también una reunión. Ser y ente son diferentes, pero “gracias a lo mismo, gracias a la diferencia (*aus dem Selben, dem Unter-schied*)”. La diferencia es una conclusión (*Austrag*). La conclusión, dice Heidegger, es ese claro (*Lichtung*) que desoculta y oculta, que reúne y separa¹³⁰. Todo esto permite pensar más adecuadamente al ser. Permite pensarlo más adecuadamente porque se lo piensa a partir de la diferencia. El paso hacia atrás hace posible contemplar el olvido de la diferencia entre ser y ente. Y hace posible comprender la diferencia como la conclusión “entre la sobrevenida desocultadora y la llegada que se oculta a sí misma”¹³¹. El olvido del ser, entonces, es el olvido de la conclusión. Mas, dice Heidegger, la conclusión no está sólo en el inicio de la historia de la metafísica sino “en todas sus épocas”. Esto significa que el ser mismo, que sobreviene desocultadoramente, se muestra “como el dejar yacer de manera previa de lo que llega, como el fundar en las diversas maneras del traer y el aducir (*Her- und Vorbringen*)”. Y significa también que el ente, que como llegada se encubre dentro de ese desocultamiento,

“es lo fundado (*das Gegründete*), que en cuanto fundado, y así en cuanto efectuado (*Erwirktes*), funda a su manera, o lo que es lo mismo, efectúa (*wirkt*), esto es, causa (*verursacht*)”.

Así, el ser fundamenta a lo ente, y lo ente fundado, ahora en tanto que plenitud de ser (*Fülle des Seins*), es decir, máximo ente (*das Seiendste*), “funda a su manera al ser, esto es, lo causa”. En la conclusión, la diferencia entre ser y ente no es sólo una separación sino también una reciprocidad (*Zueinander*) que mantiene en tensión (*verspannt*) a uno y otro. La reciprocidad de los diferentes es tan estrecha que Heidegger dice que la conclusión es una suerte de mutuo reflejo (*Widerschein*), de rotación o circulación (*Kreisen*). El fundamento unifica, reúne. Lo/goj es lo uno (3En), decía Heidegger. Pero unifica de dos maneras. Primero, como unidad primera y máximamente general de todas las cosas. Segundo, como unicidad suprema y originaria que es causa primera de todas las cosas¹³².

En breve: Dios entra en la filosofía mediante la conclusión, y ese Dios que así entra es la *Causa sui*¹³³. El mismo Dios judeo-cristiano sería la divinización (*Vergötterug*) no de la causa particular de un determinado efecto, sino del ser-causa en cuanto tal¹³⁴. Y aunque parezca paradójico, el cristianismo, pese a haber solidificado el carácter onto-teo-lógico de la metafísica, carga con una gigantesca responsabilidad por el debilitamiento de lo divino en los tiempos modernos. Según Heidegger, la nuestra es la época de la desdivinización (*Entgötterug*)¹³⁵. No se trata de un rudo ateísmo, sino de un proceso muchísimo más complejo. Por una parte, puede decirse que la imagen del mundo se cristianizó mediante la posición de un fundamento mundanal infinito, incondicionado y absoluto. Por la otra, el

¹³⁰ Heidegger (1957a: 62-63).

¹³¹ Heidegger (1957a: 64-65).

¹³² Heidegger (1957a: 66-68).

¹³³ Heidegger (1957a: 68-70).

¹³⁴ Heidegger (1997b: 240).

¹³⁵ Heidegger (1977a: 76). Esta desdivinización equivale a la huida de los dioses (*Flucht der Götter*). En 1935, Heidegger añadía a esta nota las siguientes: el oscurecimiento del mundo, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha odiosa contra todo lo creador y libre (1983a: 41 y 48). Sobre la huida de los dioses, vid. Heidegger (1980: 97-100, 211, 223-224, 236; 1997b: 12, 231, 237, 246-247, 415; etc).

cristianismo se ha vuelto una cosmovisión (*die christliche Weltanschauung*) y, así, ha terminado por adecuarse a los tiempos modernos. En la unión de estas dos fases consiste la desdivinización actual. Y su consecuencia es la indecisión (*Entscheidunglosigkeit*) sobre Dios y los dioses. Heidegger piensa que el gran responsable de esta huida de los dioses es el propio cristianismo¹³⁶. Sin embargo, asegura que este proceso gigantesco no ha terminado con la religiosidad. Lo que tenemos es más bien el fortalecimiento de la llamada vivencia religiosa (*religiöses Erlebnis*), que se ha convertido en un sucedáneo de la relación con la divinidad. A la vez, esta huida de los dioses ha vigorizado la investigación histórica y psicológica del mito.

Pero la onto-teo-logía no se debe sólo al cristianismo, sino que está presente desde muy temprano en la filosofía, muy claramente en los libros metafísicos de Platón y de Aristóteles. En *La doctrina platónica de la verdad*, Heidegger había acusado el carácter teológico de la metafísica platónica. En efecto, Platón hace de la *ἰδέα του αὐγαίου*= la causa primera y originaria de los entes. Esto significa que dicha idea, en cuanto causa suprema de lo ente, es lo divino, *τὸ θεῖον*. Si el ser se identificaba con la idea del bien, entonces el ser acaba identificándose con lo divino. La misma operación -hacer de la causa suprema lo divino mismo- se advierte en Aristóteles¹³⁷. La metafísica, entonces, ha pensado la entidad del ente olvidándose del ser en cuanto tal. El ser es el fundamento de la metafísica, o mejor eso que ya no es fundamento sino pura abisalidad. Por eso escribe en unas anotaciones marginales: “ser y fundamento: lo mismo” (*Sein und Grund: das Selbe*); “ser como no fundamento, ~~fundamento~~ (*Sein als Nichtgrund, Grund*)”¹³⁸. Heidegger recurre a la imagen propuesta por Descartes: si la filosofía entera es como un árbol, las ciencias son las ramas, la física es el tronco y la metafísica las raíces. Frente a esta imagen, Heidegger pide no olvidar que las raíces -como en general todo el árbol- se asientan en un suelo que les sirve de fundamento esencial. Sin embargo, ese fundamento suele ser olvidado, justamente por ser lo más manifiesto de todo, la luz misma en cuya apertura y claridad se conocen todas las cosas: la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*). Esta verdad del ser sólo se entrega como un desocultamiento (*Unverborgenheit, ἀποκάλυψις*). Heidegger dice que las decisiones de la metafísica –no por históricas menos esenciales- la han llevado a pensar el ente (*ὄν*) en su mostrarse como ente ya presente (*ἔστι* | *ὄν*), desatendiendo su llegar a mostrarse, ese venir a la presencia que, en el mismo ente ya desoculto (*unverborgen*), permanece sin embargo oculto (*verborgen*)¹³⁹.

La referencia al carácter onto-teo-lógico de la metafísica alcanza a los textos más maduros. En una oportunidad, Heidegger se refiere a la metafísica y agrega: “sea la del dios vivo o la del dios muerto (*sei sie die des lebendigen oder toten Gottes*)”¹⁴⁰. En *El final de la filosofía y la tarea del pensar* se sintetiza esta idea de la metafísica como onto-teo-logía. La filosofía es metafísica. Ésta piensa al ser del ente como fundamento (*Grund*), y al

¹³⁶ Heidegger se pregunta si, en el fondo, no es puro ateísmo la “presunta fe óntica en Dios (*vermeintliche ontische Glaube an Gott*)” y si el auténtico metafísico no es más religioso que los creyente usuales, los miembros de una iglesia e incluso los mismos teólogos (1978: 211 n. 3).

¹³⁷ Vid. Heidegger (1971: 60-62 y 174-175; 1976: 235-236; 1969h: 76).

¹³⁸ Heidegger (1976h: 367 n. a-b).

¹³⁹ Heidegger (1976h: 379-380).

¹⁴⁰ Heidegger (1976i: 420 y 405). Vid. Heidegger (1994b: 55; etc.).

fundamento como presencia (*Anwesenheit*) o, mejor, como lo que produce (*hervorbringt*) la presencia de lo que está presente. Así, el fundamento funda, sea como causa óptica de lo real, como posibilidad trascendental de la objetividad de los objetos, como mediación dialéctica del movimiento del espíritu absoluto o del proceso productivo histórico, o como voluntad de poder que establece valores (*wertesetzende*). El final de la filosofía significa que las ciencias se independizan de ella y que, a la vez, adquieren una imparable dinámica tecnológica y calculadora¹⁴¹.

En definitiva, pudiera pensarse que Heidegger se limita a diagnosticar -aun sin defender- la irreversible secularización del mundo occidental. Pero por desgracia, y como será cada vez más frecuente en este autor, su visión del problema no es nada clara. Heidegger no sólo no proclama un nihilismo vulgar -digamos, un ateísmo al estilo de Sartre-, sino que tampoco cierra completamente la vía para una meditación de la divinidad. En un texto de los años 40 donde comenta la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto” (*Gott ist tot*), Heidegger dice que lo que esta frase enuncia es el nihilismo como destino de la historia de Occidente, es decir, la desvalorización del Dios cristiano y, en general, del platonismo y su posición metafísica fundamental de un mundo suprasensible, metafísico, plagado de ideales¹⁴². Mas, la misma figura del loco (*der tolle Mensch*), del des-quiciado (*ver-rückt*) que en la *Ciencia jovial* (n° 125) proclama la muerte de Dios -porque entre todos “lo hemos matado”- no es la de un ateo cualquiera¹⁴³. Es la de un buscador de Dios que ya no encuentra un modo de referirse a Dios que no sea ni metafísico ni religioso¹⁴⁴. Heidegger insinúa que la razón es el gran adversario del pensar y que, en cuanto tal, es también un obstáculo de proporciones para referirse a Dios. Contra ella, el pensar tiene por tarea, primero, abandonar el lenguaje de los valores. Éste es el lenguaje en virtud del cual se estima, se objetiva lo estimado y se termina por subjetivizar todo lo que es importante. Heidegger siempre pensó que convertir el ser en valor implica una degradación del ser mismo¹⁴⁵. Segundo, más allá de todo ente, el pensar ha de rescatar del olvido al ser en

¹⁴¹ Heidegger (1969h: 61-65).

¹⁴² Heidegger (1977c: 216-217). Vid. también Heidegger (1997e: 23-26).

¹⁴³ Heidegger (1977c: 214-216). Vid. Heidegger (1980: 95).

¹⁴⁴ La semejanza del trastornado con Nietzsche es, para Heidegger, innegable. En el *Discurso del Rectorado*, Heidegger ya había hablado de Nietzsche como del último filósofo alemán que buscó a Dios con pasión: (2000a: 111).

¹⁴⁵ De este pensar en valores aún es prisionero el mismo Nietzsche. Pues si “la metafísica es en cuanto metafísica el nihilismo propio”, entonces Nietzsche es un pensador tan profundamente metafísico que puede decirse que en él el nihilismo llega a su consumación (*Vollendung*): cf. Heidegger (1997i: 301-309 y 361). Nietzsche es “el último metafísico de Occidente (*der letzte Metaphysiker des Abendlandes*)” (1996c: 570) y “el pensar de Nietzsche es, de acuerdo con todo el pensar de Occidente desde Platón, metafísica” (1997d: 231). Como se sabe, Nietzsche invierte las cosas: ni el mundo verdadero es el de lo estable y suprasensible ni el mundo aparente el de lo sensible y en devenir, sino justamente al revés. Heidegger nunca dejará de pensar que esta inversión nietzscheana de los dos mundos se mueve dentro de los marcos fundamentales de la distinción platónica de dos mundos: “la inversión (*Umkehrung*) sólo es realizable bajo la condición de esta separación (*Unterscheidung*)”. Es cierto que la consumación de la metafísica occidental es -a la vez- el principio de su ocaso (*Untergang*). Nietzsche termina por eliminar la diferencia misma entre dos clases de mundo: vid. la presentación que hace Heidegger del apartado “Cómo el ‘mundo verdadero’ se convirtió finalmente en una fábula”, en el *Crepúsculo de los ídolos* (1996b: 202-213; y también 1996c: 485-489 y 555-570). Mas, por otro lado, el pensamiento único de Nietzsche es la voluntad de poder, cuya esencia más honda radica en darle consistencia (*Beständigung*) al devenir (*Werden*) por la presencia (*Anwesenheit*). Heidegger concluye que “la interpretación principal del ser como consistencia (*Beständigkeit*) del estar presente

cuanto ser, en su verdad propia. Precisamente por serle tan próximo, el ser suele ser descuidado y desechado por el hombre. Y tercero, a partir de la verdad del ser, el pensar puede permitir una nueva búsqueda de Dios. Una búsqueda que ya no incurre en la blasfemia (*Gotteslästerung*) de tratar a Dios como un ente o un valor -por supremos que sean-, sino que lo deja ser Dios y, de esta manera, hace posible invocarlo y clamar por él¹⁴⁶. A la luz del camino que Heidegger está recorriendo desde los años 20, esto no deja de sorprender. En efecto, vemos en estas expresiones algo que parece desbordar el proyecto de una filosofía de la finitud conducida de manera agnóstica. En *La constitución onto-teológica de la metafísica*, que citábamos más arriba, Heidegger decía que el Dios de la metafísica es la *Causa sui*. No reparamos entonces en lo que Heidegger agrega:

“a este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer con temor de rodillas, ni puede ante este Dios hacer música y bailar. Por consiguiente, tal vez el pensar sin Dios (*das gottlose Denken*), que tiene que abandonar al Dios de la filosofía, al Dios como *Causa sui*, está más cerca del Dios divino”¹⁴⁷.

Y esto no es todo. En cuanto al cristianismo (*Christentum*), Heidegger recuerda que Nietzsche lo ha definido como

“la manifestación histórica, política y mundana (*weltlich*) de la iglesia y su pretensión de poder (*Machtanspruch*) al interior de la configuración de la humanidad occidental y de su cultura moderna”¹⁴⁸.

Así es como ha podido ver una diferencia esencial entre ese cristianismo y la fe neotestamentaria. Por eso Heidegger sugiere que se puede ser cristiano sin estar adscrito a los contornos institucionales del poder eclesiástico, y viceversa¹⁴⁹. Es difícil evitar la impresión de que Heidegger, confesando una convicción, hace suya esta visión de Nietzsche, y de que, por ende, también tiende a distinguir entre la cristiandad institucional y las posibilidades originarias que laten en la experiencia del cristianismo primitivo. En otro lugar, Heidegger se expresa con mayor nitidez. La cultura moderna, aun donde es no creyente (*ungläubig*), es de todos modos cristiana (*christlich*), si bien al precio de transformar la fe misma –y la entera verdad- en certeza (*Gewißheit*). Por eso, siempre ha de distinguirse entre un cristianismo cultural (*Kulturchristentum*) –que en eso se ha transformado modernamente, por reacción defensiva, la iglesia cristiana- y la cristiandad de

(*Anwesen*)” se mantiene aquí incuestionada. Éste es el sentido de la recapitulación expuesta en un pensamiento de 1888: “imprimir al devenir el carácter del ser: ésta es la más alta voluntad de poder” (1996c: 592). En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger menciona un pensamiento nietzscheano, también titulado recapitulación, de 1885 o 1886: “que todo retorna, es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al del ser: -cumbre de la meditación” (2002: 111).

¹⁴⁶ Heidegger (1977c: 259-267). Vid. también Heidegger (1978: 211 n. 3): contra Buber y Scheler, Dios no debería ser interpretado como un tú absoluto o como *bonum*, ni tampoco como un valor o como lo eterno.

¹⁴⁷ Heidegger (1957a: 70-71).

¹⁴⁸ Heidegger (1977c: 219).

¹⁴⁹ Heidegger (1977c: 219-220).

la fe (*Christlichkeit des Glaubens*) que permanece cerca del cristianismo originario (*Urchristentum*)¹⁵⁰.

En síntesis, en la época de *Ser y tiempo* Heidegger emprende una ruta que parece prescindir de la dimensión religiosa y sagrada. Si en un comienzo pensó que esta prescindencia de lo divino era un ateísmo, luego matizó su juicio para decir que su pensamiento no es ni ateo ni teísta, sino que se mueve en el ámbito de la finitud de la existencia humana y de la experiencia del ser en que ella se funda. Y en ese ámbito previo no es posible ni legítimo plantear la pregunta por lo sagrado y por la divinidad. Observemos que la legitimidad de la pregunta no es refutada por Heidegger. Lo que se refuta es su planteamiento sin un debido estudio de ese ámbito preliminar. La filosofía occidental habría incurrido justamente en este error de proporciones. Por introducir irreflexivamente a Dios en el terreno de la metafísica, hizo de él el fundamento de los entes y lo identificó con el ser mismo. Por esto, la metafísica europea es desde los tiempos de Platón y Aristóteles una onto-teo-logía. El cristianismo no ha hecho más que afianzar esta esencia teológica de la filosofía. Sin embargo, acabamos de insinuar que a partir de los años 30 se aprecia en Heidegger una vacilación de envergadura, una vacilación que hace necesario poner en cuestión el significado de su idea de finitud y el alcance de su metodología agnóstica. Su misma aproximación al cristianismo deja ver más de alguna consideración admirativa. Y su crítica severa a la onto-teo-logía y a la religión no le impide pensar en la dimensión de lo sagrado, en la auténtica divinidad de los dioses y el último Dios, como veremos a continuación.

3. La dimensión sagrada del giro y el último Dios

Hasta el momento hemos hablado inadvertidamente de lo que Heidegger denomina *Ereignis*. Lo hemos llamado acontecimiento fundamental o primordial del ser, verdad del ser. La expresión significa, en el alemán corriente, suceso, evento, incidente, incluso accidente, hecho notable. Heidegger subraya en esta palabra la presencia de *eigen*, lo propio, característico o peculiar de una cosa, y de *eignen*, ser propio o peculiar de, pertenecer a. Por estas razones es aconsejable traducir esta expresión de manera que se haga visible ese matiz de apropiación. Esto es justamente lo que no se percibe en traducciones como evento o suceso. Una mejor traducción, entonces, es la de acontecimiento apropiante. Por supuesto, una discusión puramente lexicográfica es insuficiente. Por eso debemos aclarar el significado de esta expresión al interior del pensamiento de Heidegger, pues ella constituye la clave de bóveda del giro de los años 30. Esta aclaración permitirá ahondar en la otra dimensión del pensamiento maduro de Heidegger: la de su frecuente apelación a lo sagrado y a lo divino.

El primer indicio explícito del giro se halla en la *Carta sobre el humanismo* de 1946. Allí se dice que el giro remonta a 1936, aunque ya se adivina en el texto *De la*

¹⁵⁰ Heidegger (1997f: 385-389). Heidegger admite que no siempre y en todos los casos las iglesias cristianas se han identificado con el cristianismo cultural, con la cosmovisión cristiana. Kierkegaard constituye a este respecto un ejemplo eminente. No obstante lo cual, Heidegger lo acusa de reducir el concepto de existencia: existir equivaldría para él a ser cristiano, a la fe en el sentido de volverse cristiano (*Christwerden*) (1997g: 433-434).

esencia de la verdad, de comienzos de los años 30¹⁵¹. Es sabido que la fecha de 1936 es una alusión al manuscrito *Aportes a la filosofía (sobre el acontecimiento apropiante)*, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, compuesto entre 1936 y 1938, aunque publicado recién en 1989. Este manuscrito ocupa un lugar importante en la obra de Heidegger, porque allí se explicitan el giro y la nueva orientación de su pensamiento. Pero no debe pensarse que todo el itinerario posterior de Heidegger esté contenido en él. Como colección de ideas y meditaciones, los *Aportes a la filosofía* son también un punto de partida, un primer esbozo fragmentario de los caminos maduros de Heidegger. En más de una ocasión, Heidegger complementará o enmendará estos apuntes¹⁵². A continuación, debemos detenernos brevemente en éstos y otros textos de la obra de Heidegger y caracterizar el contenido del giro y el sentido del *Ereignis*, ya que sólo de esta manera podremos comprender mejor cómo es que el pensamiento maduro de Heidegger deja lugar a lo sagrado y a lo divino.

En un examen retrospectivo de su itinerario intelectual, de 1962, Heidegger ha dicho que en la frase de Aristóteles: *τὸ ὄν λεγεται πᾶσι* se esconde la pregunta determinante del camino de su pensamiento: ¿cuál es la determinación simple y unitaria (*einfache, einheitliche Bestimmung*) a la que pueden referirse las diversas significaciones de ser? El ser es la cosa primera y última (*die erste und letzte Sache selbst*) para el pensar. La pregunta del ser no tiene otro sentido que el ser como tal, la patencia del ser (*die Offenbarkeit des Seins*). El ser es aquello que hay que pensar (*jenen zu Denkende*) y es, a la vez, lo que necesita de un pensar que le corresponda (*ihm entsprechendes Denken*)¹⁵³. Este problema impulsa a Heidegger desde muy temprano –ya hemos mencionado su lectura del libro de Brentano dedicado a la metafísica aristotélica. Y es a la vez el punto de partida de *Ser y tiempo*. La señal decisiva (*der entscheidende Wink*) de esa obra fue el reconocimiento de una idea no reflexionada en los pensadores griegos: “el ser fue determinado como presencia (*Anwesenheit*) (es decir, a partir del tiempo)”¹⁵⁴. La pregunta de *Ser y tiempo*, como ya hemos visto, es la pregunta por el sentido del ser. Dice Heidegger que sentido es el claro, desocultamiento o comprensibilidad donde todo comprender, es decir, proyectar (llevar a lo abierto) es posible, es aquello “desde donde y en razón de lo cual el ser en general y como tal puede revelarse y llegar a la verdad”¹⁵⁵. Para Heidegger, la pregunta por la patencia y el claro (*Lichtung*) del ser mismo, esto es, por la verdad del ser y no por el ser del ente, es la pregunta decisiva desde *Ser y tiempo*¹⁵⁶. Aquí despunta la mutación experimentada por Heidegger: hay un giro posterior a *Ser y tiempo* que explica por qué dicha obra nunca fue terminada. Es forzoso entonces preguntar en qué consiste dicha mutación.

El giro no es una mera vicisitud del pensamiento de Heidegger. El giro es un viraje que le pertenece (*gehört*) a la cosa misma nombrada en *Ser y tiempo* y en la conferencia *Tiempo y ser* de 1962, que ya analizaremos. Heidegger quiere escapar a un enfoque antropológico todavía cautivo del neokantismo y de la fenomenología entendida como idealismo transcendental: el ser no es posición de un sujeto. Por el contrario, es la esencia

¹⁵¹ Heidegger (1976g: 313 n. a, y 327-328).

¹⁵² Vid. González (2004b: 141-142).

¹⁵³ Heidegger (1963: XI, XV y XVII).

¹⁵⁴ Heidegger (2000b: 424).

¹⁵⁵ Heidegger (2000b: 424; vid. 1996b: 15-16).

¹⁵⁶ Heidegger (2000b: 424).

del hombre la que ha de pensarse a partir de la verdad del ser. Si la de *Ser y tiempo* sigue siendo una pregunta necesaria, puede decirse que el giro la complementa (*er-gänzt*). Dicho de otro modo: la posibilidad de *Ser y tiempo* está contenida en lo pensado a partir del giro, pero, a la vez, sólo se puede acceder al giro mediante lo pensado en esa primera obra. Por lo que se inquiriere es, en definitiva, por el ser como tal (*als solches*). El ser es el acontecimiento del giro (*das Geschehen der Kehre*). Gracias al giro se puede decir: hay ser, hay tiempo, o se da ser, se da tiempo (*Es gibt Sein, es gibt Zeit*). El genio griego, como ya se ha dicho, lo vislumbró en el vocablo αἰ-λήθεια, cuya etimología permite decir que en lo presente como tal hay desocultamiento (*Unverborgenheit*) y ocultamiento (*Verbergung*):

“tiempo es el claro del ocultarse del estar presente (*Lichtung des Sichverbergens von Anwesen*) [...] El estar presente (ser) pertenece al claro del ocultarse (tiempo). El claro del ocultarse (tiempo) produce el estar presente (ser)”.

El pertenecer y el producir descansan en el aconteciente-apropiar (*Er-eignen*) y se llaman *Ereignis*, acontecimiento apropiante. El giro es el acontecimiento, y éste en rigor no es sino que simplemente se da. La dificultad para captar al giro radica en que el dar de un tal don (*Geben einer solchen Gabe*) al hombre, el destinar de un así destinado (*Schicken eines so Geschickten*) sólo adquiere sentido si se lo ve. Y el ciego de nacimiento no puede experimentar qué son luz y colores¹⁵⁷.

Decíamos que en los *Aportes a la filosofía* se aprecia el giro del pensamiento de Heidegger. Este giro afecta a la ontología y a la analítica desarrolladas en *Ser y tiempo* y a la metafísica del *Dasein* esbozada en las obras inmediatamente posteriores. Y comentábamos que los *Aportes a la filosofía*, más que una obra sistemática y exhaustiva, son un conjunto de anotaciones, apuntes y aforismos. Con enorme energía brota aquí la recusación heideggeriana del lenguaje objetivador. Por esa razón no es nada fácil dar con los núcleos significativos esenciales de los *Beiträge*. Dejando fuera la visión previa (*Vorblick*), Heidegger divide este manuscrito en siete capítulos de acuerdo a los siguientes temas: la resonancia (*der Anklang*), el paso (*das Zuspiel*), el salto (*der Sprung*), la fundación (*die Gründung*), los futuros (*die Zu-künftigen*), el último Dios o el Dios último (*der letzte Gott*) y el ser (*Seyn*, forma alemana arcaica para decir ser). Esclarecer el encadenamiento de estos capítulos no es asunto sencillo, según reconoce el propio Heidegger:

“y sólo un mínimo puede decirse aquí en este pensar principal ‘sobre el acontecimiento’. Lo que se dice, ha sido preguntado y pensado en el ‘paso’ del primero al otro principio, desde la ‘resonancia’ del ser en la indigencia del abandono del ser, para el ‘salto’ en el ser, hacia la fundación de su verdad como preparación de los ‘futuros’ ‘del último Dios’”¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Heidegger (1963: XIX-XXIII).

¹⁵⁸ Heidegger (1994a: 7; vid. 9).

En vez de seguir uno a uno estos capítulos, es preferible intentar una breve reconstrucción sistemática de los nudos básicos de la obra. Cada uno de ellos enuncia una misma cuestión que se aborda ora desde una perspectiva, ora desde otra. De ahí las innumerables repeticiones en que incurre Heidegger, que no hace más que ofrecer posibles puntos de vista acerca de una única cuestión. He aquí, en síntesis, los diversos ángulos de aproximación escogidos por Heidegger:

a) La manera de pensar que se ha hecho común en la historia occidental es la que tiene su principio en la filosofía griega. Puede llamarse metafísica a esta manera de pensar. Heidegger llama la atención sobre el carácter onto-teo-lógico que, desde Platón y Aristóteles, caracteriza al pensamiento metafísico. Y pone de relieve la gigantesca influencia histórica de este principio griego. Ella se percibe no sólo en la filosofía cristiana medieval, sino también en prácticamente toda la modernidad, hasta llegar a Hegel e incluso a Nietzsche. Más aún: la metafísica alcanza a la época actual de una manera muy peculiar, caracterizable por el imperio de la ciencia física-matemática y de una tecnología que extiende sus habilidades calculadoras y planificadoras por todo el planeta. Contra este principio, Heidegger intenta alumbrar la posibilidad de un comienzo distinto para el pensamiento. En esta nueva ruta, dice, lo acompañarían Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche. El nuevo pensar profetizado por ellos sería un pensar esencialmente simple, cuyo núcleo es en cierta forma independiente del *lōgōs* predicativo, del representar objetivador, tanto el de los enunciados cotidianos como el de las formulaciones científicas. Tan simple y otro es este pensar, que no debe ser confundido con la filosofía metafísica habida hasta ahora –pese a lo cual todavía puede ser llamado filosofía. Heidegger aprecia en este pensar (que él desea y a la vez anuncia) una tendencia profundamente antivoluntarista, en virtud de la cual ya no se agrade a las cosas ni se las somete a prueba, ni se transforma al mundo en una reserva de recursos por explotar¹⁵⁹.

b) Ahora bien: el primer comienzo del pensamiento está asentado en una particularísima interpretación de la esencia de la verdad, del ser, del hombre y del mundo. La verdad es entendida como conformidad del juicio y las cosas, o sea, como *ὁμοίωσις*, *adaequatio*, *rectitudo*¹⁶⁰. El ser es el concepto más abarcador que resulta de la pregunta por la entidad del ente (*ὄντιν ἢ ὀν*, según la formulación de Aristóteles). Tal es la comprensión hegemónica (*herrsches Seinsverständnis*) del ser derivada de la pregunta conductora (*Leitfrage*) del pensamiento metafísico¹⁶¹. Heidegger dice que hay aquí un malentendido fundamental que es consecuencia del abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). El abandono del ser significa que éste, al abandonar al ente, se sustrae, se retira y oculta (es lo que ya decía Heráclito –frag. 123- con el término *κρυπτεσθαι*). Por causa de este ocultamiento, el ser mismo desaparece, cae en el olvido. Y este olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) es el último responsable de la transformación del ser en concepto, y en el concepto general de la entidad del ente¹⁶². El hombre, sea interpretado como alma (*ψυχή*), subjetividad personal, espíritu o vida, se define por la *ratio*, es decir, por su

¹⁵⁹ Vid. Heidegger (1994a: 3ss., 171ss., 204, 278, 298-299, 423-424, 431-432, 439, 471-474, etc.).

¹⁶⁰ Vid. Heidegger (1994a: 216, 333-338).

¹⁶¹ Heidegger (1994a: 424-425).

¹⁶² Vid. Heidegger (1994a: 110-125).

facultad de emplear el lenguaje y elaborar representaciones objetivas y juicios correctos. Esto es justamente lo que está implicado en las definiciones clásicas del hombre: *zōon lo/gon elxon* y *animal rationale*¹⁶³. Y el mundo o es la compleja unidad de las cosas que están ahí o es el *saeculum*, justamente lo que no es Dios¹⁶⁴. El otro comienzo, en cambio, supone una nueva interpretación de la verdad, del ser, del hombre y del mundo.

c) La pregunta por el sentido del ser –de *Ser* y *tiempo*– es, mejor formulada, la pregunta fundamental (*Grundfrage*) por la verdad del ser (*Wahrheit des Seyns*). Según Heidegger, ésta “es y permanece *mi* pregunta y mi *única* pregunta, pues ella vale para lo *único por antonomasia*”¹⁶⁵. Heidegger insiste en el carácter inquisitivo y a la vez receptivo de estos *Aportes*: “todo aquí está planteado respecto de la única pregunta por la verdad del ser: respecto del *preguntar*”¹⁶⁶. De lo que se trata es de buscar perseverantemente el ser como lo que siempre se anticipa al hombre, lo excede e incluso lo usa¹⁶⁷. Pero se trata sobre todo de cuidar y proteger el desocultamiento del ser, su relucencia privilegiada y excepcional en la existencia humana. Por esto es por lo que el hombre es el buscador, fundador, guardián y cuidador de la verdad del ser¹⁶⁸. En cuanto tal, el hombre puede dar el salto en el ser: “la pregunta del ser es *el* salto en el ser, que el hombre realiza como el buscador del ser”, en tanto que su hacer consiste en pensar¹⁶⁹. La pregunta por la verdad del ser es un salto en el ser mismo y fuera de su olvido. La verdad del ser es, en el fondo, la diferencia ontológica entre el ser del ente y el ser mismo¹⁷⁰. La verdad es “el entre” (*das Zwischen*) para el esenciarse del ser y la entidad del ente. En cuanto tal, esta verdad funda la entidad del ente en el ser. Mas, el ser no sucede con anterioridad al ente, sino que el acontecimiento del ser (el *Ereignis*) es la simultaneidad espacio-temporal para el ser y el ente¹⁷¹. De aquí arrancan varias consecuencias.

d) Primeramente, todo esto implica una radical contestación de la interpretación filosófica del ente como presencia estable¹⁷². El ser es un acontecimiento, el *Ereignis*. *Sobre el Ereignis* es el encabezado esencial de la obra, *Aportes a la filosofía* es tan sólo el título destinado al público¹⁷³. Como *Ereignis*, el ser es finito y se caracteriza por la singularidad (*Einzigkeit*), la irrepresentabilidad (*Unvorstellbarkeit*) e inobjetividad, la máxima extrañeza (*Befremdlichkeit*), y el esencial ocultarse (*Sichverbergen*)¹⁷⁴. El ser no es, sino que se esencia, y se esencia como el acontecimiento eminente¹⁷⁵. El centro del ser

¹⁶³ Vid. Heidegger (1994a: 90, 294, 312-317, 439-440, 488-489, 497).

¹⁶⁴ Heidegger (1994a: 295). La metafísica habría traído consigo una peculiar reducción (“el empuñamiento metafísico”) del mundo (1994a: 495).

¹⁶⁵ Heidegger (1994a: 10; vid. 76).

¹⁶⁶ Heidegger (1994a: 10).

¹⁶⁷ Heidegger (1994a: 249 y 318).

¹⁶⁸ Heidegger (1994a: 16-17 y 294).

¹⁶⁹ Heidegger (1994a: 11).

¹⁷⁰ Heidegger (1994a: 6).

¹⁷¹ Heidegger (1994: 13). Vid. Heidegger (1994a: 273, 465-469, 472-487; 1976g: 322).

¹⁷² Vid. Heidegger (1994a: 316, 335, 373, 390, 427, 438).

¹⁷³ Heidegger (1994a: 3).

¹⁷⁴ Heidegger (1994a: 410 y 252).

¹⁷⁵ Heidegger (1994a: 4, 7, 470, etc.). Vid. Heidegger (1976f: 306, y las anotaciones de 1943 y 1949 en n. 2 g). Lo mismo vale para la verdad y el espacio-tiempo: no son sino que se esencian (1994a: 342).

es el *Ereignis*, esto es, el esenciarse del ser (*Wesung des Seyns*)¹⁷⁶. La verdad del ser es el acontecimiento¹⁷⁷. Heidegger ha reconocido posteriormente que desde los *Beiträge* –muy especialmente en la *Carta sobre el humanismo*– el ser es el *Ereignis*¹⁷⁸. El *Ereignis* es el fundamento como abismo del claro (*der Grund als Ab-grund der Lichtung*)¹⁷⁹. Y esa abismalidad del *Ereignis* no es sino la nada (*das Nichts*) que aparece en la experiencia originaria de la verdad del ser¹⁸⁰. Heidegger llega a otorgar ocho significaciones al *Ereignis*: a-propiación (*Er-eignung*), de-cisión (*Ent-scheidung*), a-frontamiento (*Ent-gegnung*), des-posicionamiento (*Ent-setzung*), re-tirada o sus-tracción (*Ent-zug*), simplicidad (*Einfachheit*), unicidad (*Einzigkeit*) y soledad (*Einsamkeit*)¹⁸¹. En cada una de estas denominaciones se piensa la esencia del ser por entero (*ganz*), aunque nunca de modo pleno y exhaustivo (*voll*)¹⁸².

e) En este acontecimiento el hombre desempeña un papel insustituible, aunque receptivo y derivado. Si en *Ser y tiempo* el *Dasein* parecía todavía cautivo de cierto antropologismo subjetivizador, de alguna forma de existencialismo individualista, en los *Aportes a la filosofía* se afirma que el hombre no es el *Da-sein* (estar-ahí), sino que éste es su fundamento esencial, en la medida en que es el fundamento necesario –desde el punto de vista de la experiencia del ser como *Ereignis*– de la verdad del ser¹⁸³. Por lo que tiene de *Sein* (ser), *Da-sein* equivale a cuidado y temporalidad, y por ser *Da* (ahí), es fundamento de la verdad del ser en cuanto apertura del ocultarse¹⁸⁴. El hombre está fundado en el *Da-sein*, lo que significa que el ser lo usa para aguantar (*Ausstehen*) el esenciarse de la verdad del ser¹⁸⁵. Y como dicho esenciarse es histórico, el *Da-sein* del hombre no es un ente dotado de presencia estable y constante. Por el contrario, el *Da-sein* es el que está ahí en el mundo pasando de modo histórico y decisivo. El mundo no es lo que está más acá ni es la agregación de las cosas que están ahí, ni siquiera es sólo el ante-proyecto o el supra-proyecto de la proyección existencial, la condición de posibilidad de todas las remisiones pragmáticas de la facticidad. El mundo es parte del despliegue del esenciarse del ser, es la apertura misma del ser, de cuya complejísima estructura también son parte la tierra y los dioses. Como veremos, los hombres habitan el mundo, bajo el cielo, ante los divinos. Y la presencia humana en el mundo se decide a cada momento, en el instante crucial, en la coyuntura (el *kairos* / *j* en el que tanto fijó su atención el joven Heidegger). Por lo mismo, el hombre habitual (caído, en el lenguaje de *Ser y tiempo*) es el que escapa a la consistencia del ahí: es una ausencia, un estar perdido (*Weg-sein*)¹⁸⁶. *Da-sein* no designa una realidad (la humana), sino que es la denominación de una posibilidad. Y esta posibilidad no es el término de una mera representación objetiva, sino que es experimentada: es la experiencia

¹⁷⁶ Heidegger (1994a: 13; vid. 255-256, 260 y 269).

¹⁷⁷ Heidegger (1994a: 258).

¹⁷⁸ Heidegger (1969f: 46; vid. 1997b: 83, 88, 93, 98, 100-101, etc.).

¹⁷⁹ Heidegger (1994a: 87, vid. 91).

¹⁸⁰ Heidegger (1994a: 325).

¹⁸¹ Heidegger (1994a: 470-471).

¹⁸² Heidegger (1994a: 471).

¹⁸³ Heidegger llega a decir: “*Da-sein* es el suceso de lo abismante del centro de la vuelta del giro del acontecimiento apropiante (*Geschehnis der Erklüftung der Wendungsmittle der Kehre des Ereignisses*) [...] *Da-sein* es la consistencia (*Beständnis*) del esenciarse de la verdad del ser” (1994a: 311).

¹⁸⁴ Vid. Heidegger (1994a: 294-295, 300, 302-303, 323).

¹⁸⁵ Heidegger (1994a: 318).

¹⁸⁶ Vid. Heidegger (1994a: 323-325).

de un hombre radicalmente distinto que puede advenir históricamente, que funda la verdad y vela por ella¹⁸⁷. Hemos dicho ya que Heidegger habla a veces de un “entre”. En uno de sus sentidos, el *Ereignis* acontece –y solamente puede acontecer- entre el *Da-sein* y el ser¹⁸⁸. Veremos también que el *Da-sein* mismo acontece entre los hombres y los dioses¹⁸⁹. Ahora interesa destacar que el abandono y el olvido del ser reclaman al hombre. Si el ser abandona al ente y se sustrae, el hombre es el testigo de este velamiento y del correspondiente olvido histórico del ser. Por eso puede decir Heidegger que, como el ser tiende a ocultarse, a retirarse y sustraerse, “la historia del ser es la historia del creciente olvido del ser”¹⁹⁰. Pero en la verdad del ser acontece “el claro del ocultarse”. Y por eso es que, pese al olvido del ser, la historia es siempre la historia del ser¹⁹¹. El hombre es proyectante y arrojador, pero lo es sólo porque está proyectado y arrojado por el ser: “no lo que *nosotros* pensamos sino lo que *nos* fuerza”¹⁹². Así, cabe decir que el hombre pertenece al ser, y que el ser necesita al hombre¹⁹³. El hombre es el ser que oscila. La oscilación (*Schwingung*) del *Da-sein* reposa en la peculiar forma de esenciarse del ser, que se retira y se oculta¹⁹⁴.

f) Y ésta es precisamente la esencia originaria de la verdad: claro y ocultamiento, el “claro del ocultarse (*die Lichtung des Sichverbergens*)”¹⁹⁵. Cosa ya dicha en *Ser y tiempo*, pero que desde los *Aportes* adquiere un sentido aún más decisivo. En textos posteriores Heidegger dirá, por ejemplo, que el lenguaje es la llegada del ser mismo que aclara y oculta (*Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst*)¹⁹⁶. Pero sobre todo afirmará una y otra vez que el desocultamiento se funda en el ocultamiento del estar presente (*die Unverborgenheit beruht in der Verborgenheit des Anwesens*)¹⁹⁷. El desocultarse mismo permanece oculto. Veremos que esta tesis será nuevamente profundizada en los últimos escritos de Heidegger. Por último, agreguemos que Heidegger habla también de un espacio-de juego-temporal¹⁹⁸. Ésta parece ser una nueva radicalización de las ideas defendidas en *Ser y tiempo*. El espacio-tiempo en su unidad originaria es el abismo. Heidegger dice que el *a-bismo* (*Ab-grund*) es *a-bismo* (*Ab-grund*). Y que el abismo es el más antiguo fundamento¹⁹⁹ o, mejor dicho, es la falta de fundamento que aparece y desaparece²⁰⁰.

Éstas son las líneas fundamentales de los *Aportes a la filosofía*: el paso del primer principio al nuevo principio, la pregunta por la verdad del ser y el salto en éste, la

¹⁸⁷ Vid. Heidegger (1994a: 294, 300-301 y 309).

¹⁸⁸ Vid. Heidegger (1994a: 299, 311-312, 318, 322, 342-343, 354, 368, 428, 460, 476, 479, 484-488).

¹⁸⁹ Heidegger (1994a: 311).

¹⁹⁰ Heidegger (1969f: 56).

¹⁹¹ Vid. Heidegger (1997c: 19-22, esp. 20).

¹⁹² Heidegger (1994a: 243; vid. 239, 304, 452-455, 479).

¹⁹³ Heidegger (1994a: 251, 342).

¹⁹⁴ Vid. Heidegger (1994a: 251-252, 293, 321).

¹⁹⁵ Heidegger (1994a: 230; vid. por ej. 236, 247-248, 293, 295-301, 303, 308, 312, 322, 327-370, 406, 422-423, 428). Sobre el cambio desde el sentido del ser a la verdad del ser (e incluso a la topología del ser) y a la *Lichtung* como el claro de la verdad del ser, vid. Heidegger (1997b: 84 y 1977e: 72-73, 82-83)

¹⁹⁶ Heidegger (1976g: 326).

¹⁹⁷ Heidegger (1976i: 416).

¹⁹⁸ Heidegger (1994a: 5).

¹⁹⁹ Heidegger (1994a: 3).

²⁰⁰ Vid. Heidegger (1994a: 375-376 y 379-388, esp. 379-381).

interpretación del ser como *Ereignis*, el hombre considerado como *Da-sein*, es decir, como testigo y guardián de este acontecimiento que lo constituye y desborda, y la verdad entendida como desocultamiento, como *Lichtung*, claro del retirarse del ser y, por lo mismo, carencia de fundamento, abismo. Pero los *Aportes* no serían lo que son sin sus permanentes referencias al último Dios. Bien puede decirse que todos los temas de la obra apuntan a esa peculiar figura de la divinidad. Debemos intentar aclarar, por ende, cuál es la relación de lo divino con la verdad del ser y con el *Da-sein* del hombre y así fijar las características básicas que le atribuye Heidegger a la divinidad. En primer lugar, Heidegger se dirige enérgicamente contra la tradición metafísica cuando establece la más nítida diferencia entre la verdad del ser y la divinidad²⁰¹. Hace muchos años se insinuó ya que Heidegger, en una primera redacción de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* (la sección jamás publicada sobre tiempo y ser), habría intentado establecer una triple diferencia:

- “a) la diferencia transcendental (*transzendente*) u ontológica en sentido estricto: la distinción del ente respecto de su entidad;
- b) la diferencia transcendental (*transzendenzhafte*) u ontológica en sentido amplio: la distinción del ente y de su entidad respecto del ser mismo;
- c) la diferencia transcendente (*transzendent*) o teológica en sentido estricto: la distinción de Dios respecto del ente, de su entidad y del ser”²⁰².

Si esto no alcanzó a aparecer en *Ser y tiempo*, sí aparece inundatoriamente en los *Aportes a la filosofía*. El ser no es la entidad del ente, sino el acontecer fundamental en su esencia desocultadora-ocultante (*entbergend-verbergendes Wesen*). Ésta es la diferencia ontológica entre ser y ente. Pero hay otra diferencia. Es la diferencia teológica entre Dios, ser y ente. Según esta diferencia teológica, Dios no es el ser ni el ente realísimo y eminente. Dios se distingue no sólo de los entes, sino que es esencialmente diferente del ser mismo. El establecimiento de la diferencia tiene dos sentidos. Por una parte, Heidegger se separa de la metafísica y de su íntima constitución onto-teo-lógica, como hemos visto. Si Heidegger defiende algún tipo de divinidad, no es ciertamente la que ha sido identificada con el ser mismo subsistente, el ente realísimo y –bajo la influencia del cristianismo– con la *causa prima* de todo lo creado. Ésta es una constante de la metafísica occidental, visible ya desde su primer comienzo en Grecia y vigente en todas sus transformaciones y secularizaciones posteriores. Los dioses no son. Ni se les debe aplicar las categorías de primer fundamento, incondicionado, infinito, absoluto²⁰³. Y por otra parte, la diferencia teológica pretende ser válida al interior del propio pensar postmetafísico (el pensar del otro principio). Heidegger afirma entonces que lo divino se distingue del acontecimiento fundamental del ser. Es cierto que entre el *Ereignis* y el último Dios hay una referencia esencial. Pero la hay porque

²⁰¹ Vid. Heidegger (1994a: 6-7, 262-263).

²⁰² Müller (1986: 86). Vid. v. Herrmann (1994a: 350, 366). Este intérprete reafirma la tesis de Müller cuando dice que “la verdad como la apertura del ser no es el Dios, pero sí es el espacio esencial para el aparecer o el sustraerse de lo sagrado, de lo divino y del Dios. La manifestación y la retirada de la deidad acontece en el espacio esencial del *Ereignis* [...]”: v. Herrmann (1994b: 385).

²⁰³ Heidegger (1994a: 229; vid. 243 y 438-439).

uno y otro no se identifican. Dios no es el *Ereignis*, el ser no es el Dios. El ser no es -como pensó la tradición- la más alta y pura determinación del Dios ($\alpha\epsilon\iota=\text{on}$, *Deus*, absoluto)²⁰⁴.

En *Meditación (Besinnung)*, un manuscrito inmediatamente posterior a los *Beiträge*, Heidegger reafirmó esta diferencia:

“el Dios no es nunca un ente [...], los dioses y su divinidad (*Gottschafft*) surgen (*entspringen*) de la verdad del ser; es decir, toda representación cósmica del Dios y el contar explicativamente con él, por ejemplo como el creador, tiene su fundamento en la interpretación de la entidad como presencia (*Anwesenheit*) productora y producible”²⁰⁵.

Cuando la divinidad no surge del esenciarse del ser sino de un endiosamiento de la causalidad, entonces lo divino no es más que una representación general de lo sublime-sobrehumano (*das Über-menschliche-Erhabene*): es el ente supremo que está arriba y más allá del hombre, el fundamento incondicionado e infinito de la entidad, la causa de los entes. Sólo una auténtica superación (*Überwindung*) de la metafísica permitirá pensar a la divinidad y al último Dios a partir del esenciarse del ser²⁰⁶. Porque en el ser (no en el ente) se encuentran el hombre y los dioses²⁰⁷. Entonces puede comprenderse que el Dios y toda divinización (*Götterung*) necesitan (*brauchen*) al ser, que el ser como *Ereignis* y abismo está entre los entes y los dioses, y que “el ser se esencia como el *Ereignis*, el sitio del instante (*Augenblickstätte*) de la decisión acerca de la cercanía y la lejanía del último Dios”²⁰⁸.

En segundo lugar, esta discusión con la metafísica comprende también un enfrentamiento con la tradición religiosa en general y con la del judeocristianismo en particular. Si pensamos de manera no metafísica y con la radicalidad de un nuevo pensar, nos vemos forzados a distinguir entre lo divino y la religión²⁰⁹. La religión tiene como notas típicas, según Heidegger, el deseo de algo captable y a la mano (*ein Greifbares und Handliches*), de un trato inmediato con la divinidad, de un culto eclesial visible y comprensible, etc.²¹⁰. Heidegger es muy crítico respecto de las formas cúllicas y eclesiásticas establecidas, de las vivencias religiosas personales y colectivas, pues piensa que en todas ellas late todavía un aliento metafísico. Fuera del ámbito esencial del ser y de su esenciarse, la divinidad simplemente no aparece²¹¹. Así como el hombre no puede ser adecuadamente interpretado como *animal rationale*, así tampoco el encuentro del hombre y los dioses es religión. La prehistoria (*Vorgeschichte*) de la fundación de la divinidad del último Dios tiene una esencia distinta y más profunda que toda historia de las religiones habida hasta el momento. Para distinguir su propia búsqueda de las búsquedas religiosas,

²⁰⁴ Heidegger (1994a: 240).

²⁰⁵ Heidegger (1997b: 235-236 y 244).

²⁰⁶ Vid. Heidegger (1997b: 240-243 y 252-256).

²⁰⁷ Heidegger (1994a: 475).

²⁰⁸ Heidegger (1994a: 230, 243-244, 509).

²⁰⁹ Heidegger (1994a: 508).

²¹⁰ Vid. Heidegger (1997b: 243).

²¹¹ Heidegger (1994a: 416; vid. 237 y 508-509).

Heidegger dice que “la hora del ser (*die Stunde des Seyns*) no es el objeto de una espera creyente (*gläubige Erwartung*)”²¹². Para el pensar de la historia del ser, los dioses son

“sólo el lugar vacío (*die leere Stelle*) de la indeterminación (*Unbestimmtheit*) de la divinidad a partir de la carencia de temple (*Stimmungslosigkeit*) del hombre que sólo capta la necesidad del paso a una historia originariamente fundada y que es arrojado en el principio (*Anfang*) de otro temple anímico fundamental (*Grundstimmung*)”²¹³.

Los dioses, como se ve, no son esencias eficaces ni espíritus que estén ahí presentes como recurso de emergencia para el hombre. Tan peculiar es esta afirmación de la divinidad que Heidegger se ve obligado a subrayar la discontinuidad que representa su propia postura. El nuevo pensar no funda una nueva religión, ni sostiene una suerte de creencia atea, ni apoya panteísmo alguno, ni asume la idea de teofanías, profetas y forjadores de mitos, pues todas estas alternativas están inscritas dentro del ámbito del pensamiento metafísico²¹⁴. De lo divino no se puede hablar como si ya estuviese claro de qué se trata o en qué consiste. Como hemos visto, la divinidad no es un ente que esté ahí presente y que pudiera ser objeto de una representación. Por lo mismo, no tiene sentido discutir si lo divino se ajusta mejor a los contornos del monoteísmo o a los del panteísmo. Y es que no es seguro en absoluto que se pueda hacer de lo divino un ente, por excelso e incomparable que sea; más bien parece que dicha entificación es una manera de destruir lo más divino de cualquier dios y que la negación del ser -en cambio- es la mejor forma de respetar su íntima constitución. Otra cosa totalmente distinta es que los dioses -aunque no sean entes- sí necesitan (*bedürfen*) al ser. Lo necesitan y usan para pertenecerse a sí mismos. Por eso puede decirse que el ser es necesidad de los dioses. Heidegger habla, en consecuencia, de la pobreza del ser (*Notschaft des Seyns*) por parte de lo divino. Tan aguda es esa pobreza de ser, que los dioses necesitan en cierta forma al nuevo pensar. Este nuevo pensar es una filosofía de otro cuño, que en principio ni es atea ni es teológica. (Digamos de paso que aquí se puede advertir alguna familiaridad del pensamiento de Heidegger con la tradición de la teología negativa. Así lo testimonia su caracterización del último Dios como el totalmente otro y la afirmación de que a éste no le es aplicable un pensamiento representativo, como veremos enseguida.) Y los dioses necesitan esta nueva filosofía no porque ellos fuesen entes filosofantes, sino porque tiene que haber tal filosofía si se pretende el retorno de una época decisiva para la divinidad y el reencuentro del fundamento esencial de la historia²¹⁵.

La relación crítica con la religión incluye muy especialmente al judeocristianismo, decíamos. Reaparece aquí este rasgo del pensamiento de Heidegger. La larga cristianización del Dios (*die lange Verchristlichung des Gottes*) ha tenido consecuencias

²¹² Heidegger (1997b: 245). Greisch ha comentado que, si bien la argumentación de Heidegger no se centra en la idea de esperanza, sí utiliza profusamente la de espera (*Überwartung*): ha de esperarse contra toda espera (2004: 683-685 y 695-696). Así también se alude, aunque esporádicamente, al amor: vid. Greisch (2004: 685-686).

²¹³ Heidegger (1997b: 249).

²¹⁴ Vid. Heidegger (1994a: 508 y 368; 1997b: 243-245, 248-249, 252).

²¹⁵ Heidegger (1994a: 437-439; vid. 411).

negativas²¹⁶. Heidegger parece referirse aquí al cristianismo cultural o cosmovisional, y no a la fe cristiana originaria testimoniada en los escritos neotestamentarios. Ya hemos hecho notar, en otros textos de esta misma época, que Heidegger distingue netamente entre uno y otro sentido del cristianismo. Así se entendería, por ejemplo, que Heidegger se pregunte si la desdivinización del ente celebrará su triunfo en la cristianización de la cultura²¹⁷. El cristianismo suele esquivar el afrontamiento del ámbito esencial del ser, y los que se hacen pasar por sus protectores (*Beschützer*) son los nihilistas más desastrosos, pues al separarse de la versión tosca del nihilismo (como la de los bolcheviques) pueden ocultarse y pasar desapercibidos²¹⁸. El monoteísmo judeocristiano está esencialmente basado en la tradición metafísica, y por eso la declaración nietzscheana de la muerte de Dios, como hemos visto, también lo afecta y derriba²¹⁹. Ésta es una época post y anticristiana (*nach- und gegenchristliche Zeit*), pero el señorío aún vigente de la manera cristiana de pensar –la cosmovisión cristiana– entorpece la comprensión de la referencia fundamental del ser y la verdad²²⁰. Frente a esta pervivencia del cristianismo, Heidegger parece proponer otra manera de entender lo divino. Es la del último Dios, tema del capítulo VII de los *Aportes a la filosofía*. El lema de ese capítulo es: “el totalmente otro/ ante los sidos, sobre todo/ ante el cristiano”²²¹.

En tercer lugar, pues, Heidegger aborda positivamente la posible configuración de la divinidad en una época caracterizable como postmetafísica y postcristiana²²². El último Dios es un Dios totalmente otro. Observemos que Heidegger no sólo emplea el singular, sino que también habla en plural de la divinidad: de los dioses, de su lejanía y acercamiento, etc. Esta indeterminación entre la apelación en singular y en plural es constante en los *Beiträge*²²³. Heidegger piensa que, a partir de la apologética judeocristiana, toda forma de teísmo esconde una serie de presupuestos metafísicos enormemente cuestionables. Hemos anticipado que el último Dios no corresponde al monoteísmo ni al panteísmo. Tampoco a una confesión atea solapada. Aunque Heidegger habla en plural y

²¹⁶ Heidegger (1994a: 24).

²¹⁷ Heidegger (1994a: 91).

²¹⁸ Heidegger (1994a: 139-140). Se ha dicho que la lucha de los *Beiträge* contra el nihilismo sería una lucha contra el cristianismo: vid. Courtine (1994: 529).

²¹⁹ Heidegger (1994a: 411).

²²⁰ Heidegger (1994a: 24 y 350).

²²¹ Heidegger (1994a: 403).

²²² El último Dios, según Courtine, es una expresión propia de Heidegger luego del fracaso del rectorado, elaborada en diálogo con Nietzsche y Hölderlin (1994: 521, 528; vid. Heidegger, 1994a: 432, 463 y 485). Con Nietzsche y contra la “larga cristianización de Dios”, Heidegger pretende “reconquistar un nuevo concepto de transcendencia y un nuevo espacio para lo divino” (Courtine, 1994: 529). El asunto es si y cómo es posible una aparición de Dios en una época postmetafísica, “una nueva epifanía de Dios en el ‘espacio’ del ser mismo” (Courtine, 1994: 530). Lejos de apelar a un resurgimiento de las divinidades arcaicas de la Grecia presocrática, Heidegger estaría proponiendo, ya dentro del contexto del pensar del ser como *Ereignis*, una idea filosófica que toma el relevo de la tradición teológica (Courtine, 1994: 531). El último Dios de esta teología postmetafísica no puede encontrar otras caracterizaciones que las negativas: es anónimo, extraño a toda iglesia instituida, reside fuera de toda serie calculable y finita, y es ajeno a las clásicas propiedades metafísicas del ente supremo: causa, fundamento, absoluto, incondicionado, infinito, etc., aunque tampoco se deja equiparar con el ser o el acontecimiento (Courtine, 1994: 531). Sin embargo, frente a esta clase de interpretación no ha faltado la exactamente contraria: el último Dios sería un resto todavía metafísico presente en los *Beiträge*. Así piensa por ej. Schürmann (citado por Courtine, 1994: 527 cuerpo y n. 31).

²²³ Vid. por ej. Heidegger (1994a: 239, 244, 263-264, 309).

alude a los dioses, rechaza hacer de dicha pluralidad una cuestión del número aplicable a la divinidad. El politeísmo que se halla en la historia religiosa parece descartado. Si se puede hablar en plural de dioses, es porque así lo permite la riqueza inagotable -aunque siempre ceñida a un instante de destello y retiro- de la divinidad²²⁴.

El lenguaje de Heidegger es aquí especialmente críptico. Una hipótesis interpretativa es ésta: Heidegger reserva para esta figura divina última un carácter crítico y decisivo, puesto que si actualmente –en esta época de la noche mundial- los dioses han huido, de la posible aparición del último Dios pende la posibilidad de unos nuevos dioses históricos que ya no estén apoyados en conceptos metafísicos. Si así fuese, se entiende que la ultimidad de lo divino no acarree rebaja ni blasfemia alguna. Se llama último al Dios porque carga con la decisión respecto de los dioses, aunque no la cargue independientemente de ellos, sino bajo (*unter*) y entre (*zwischen*) ellos. Entonces, no cabría manera más eximia de respetar la singularidad de la esencia divina que ésta que habla de la ultimidad de Dios. Dios es último sin ser un término o un final. Sólo un pensamiento calculador (*rechnerisch*) haría de la ultimidad de Dios un término o un final y, a la vez, volvería imposible todo saber respecto de él²²⁵. El último Dios no es el final, dice Heidegger, sino el otro comienzo de posibilidades imprevisibles para la historia. Por eso, la preparación de una mínima idea para la aparición del último Dios es la tarea más decisiva y aventurada envuelta en la cuestión de la verdad del ser²²⁶.

Ya nos hemos topado con las afirmaciones de Heidegger respecto de la finitud y la fugacidad de la divinidad²²⁷. Una y otra vez, Heidegger alude al paso, al tránsito fugaz (*Vorbeigang*) del último Dios. Dios no es –como cuando domina el pensar metafísico- un ser eterno o sempiterno, sino que el modo de su aparición es siempre instantáneo, histórico²²⁸. Se ha destacado cómo resuenan en estas expresiones ciertas ideas bíblicas y algunas intuiciones de Hölderlin, Kierkegaard y Nietzsche²²⁹. El hombre guarda el sitio del

²²⁴ Heidegger habla de “la riqueza interna de los fundamentos y abismos en el sitio del instante del relampagueo y del ocultamiento de la seña del último Dios” (1994a: 411). Sobre la separación del último Dios de todo teísmo, vid. Courtine (1994: 532).

²²⁵ Heidegger (1994a: 406-407).

²²⁶ Heidegger (1994a: 410-411).

²²⁷ Vid. por ej. Heidegger (1994a: 228, 248, 252, 294, 309, 331, 406, 410). Greisch se ha detenido en estas dos características paradójicas de la divinidad extrema heideggeriana, que oscila entre el plural (dioses) y el singular (Dios), y que por otra parte no es infinita ni tiene una presencia constante, sino que es finita y está en perpetuo tránsito (2004: 676-678).

²²⁸ Heidegger (1994a: 415).

²²⁹ Courtine –apoyándose en J.-L. Nancy- destaca que el último Dios está esencialmente *im Vorbeigang*, de paso o pasando. Para entender esto remite, primero, a los ecos bíblicos de la expresión *Vorbeigang*, ‘paso, tránsito’ (1 Re 19,12; Ex 33,18-34,9), y segundo y sobre todo, al Hölderlin de *Fiesta de paz (Friedensfeier)*, *El único (Der Einzige)* y *Patmos* (1994: 523-524; vid. la remisión a Heidegger, 1994a: 423). Según Heidegger, en la relación entre lo divino y los mortales la ultimidad de Dios ya no posee el atributo de la eternidad entendida como presencia constante e ilimitada, sino que es experimentada como paso o tránsito (*Vorbeigang*): a lo divino mismo le pertenece la muerte, el ir y venir: cita de Pöggeler, “Heideggers Begegnung mit Hölderlin”, en Courtine (1994: 524). El mismo Pöggeler insiste en la conexión del paso fugaz con el instante, algo anticipado –todavía imperfectamente- por Kierkegaard y Nietzsche. Es Hölderlin quien acierta, en opinión de Heidegger: “‘tan sólo un instante’ toca el Dios las moradas de los hombres. De este modo, y partiendo de Hölderlin, Heidegger puede encontrar la eternidad de los seres celestes o divinos en la ‘fugacidad de una seña apenas perceptible’, ‘capaz de mostrar momentáneamente, al paso, toda

instante de la huida y llegada de los dioses y custodia el silencio del paso (*Stille des Vorbeigangs*) del último Dios²³⁰. El carácter transitivo del Dios está ligado a la fugacidad e historicidad del ser mismo. Aunque distinto del ser, el último Dios necesita al ser, y el ser es un acontecimiento, un abismo, una sustracción tan radical que puede decirse de él que se equipara a la nada. Por eso Dios no tiene entidad propia, ni es fundamento; más bien sucede, pasa, aparece en el instante decisivo, llega y se retira²³¹. Tan transitorio es el último Dios, que su esencia es evanescente, es la impotencia más completa²³². Heidegger adopta en ocasiones un tono marcadamente profético:

“el último Dios es el principio de la más larga historia en su camino más breve. Se necesita larga preparación para el gran instante de su paso. Y pueblos y estados son demasiado pequeños para su preparación [...] Sólo los individuos grandes y ocultos crearán el silencio para el paso del Dios y [...] la callada consonancia del preparar”²³³.

Años después de los *Beiträge*, en la conferencia sobre *La cosa*, Heidegger vuelve sobre la fugacidad del último Dios. Dice que la falta de Dios y de lo divino es ausencia. Pero que la ausencia no es una pura nada, sino que es esa sutil presencia de lo que no es más (*Nicht mehr*), de lo que ya ha sido (lo divino en Grecia, en el judaísmo profético, en la predicación de Jesús) y de lo que aún no es (*Noch-nicht*), del porvenir todavía oculto. Heidegger pasa de lo divino al dominio del ser y se refiere al destino del ser como algo ya sido (*gewesend*) y a la vez como algo que está viniendo (*kommend*). En el destino del ser no hay una mera sucesión (*Nacheinander*), sino un paso fugaz (*Vorbeigang*) y una simultaneidad (*Gleichzeitigkeit*) de lo temprano y de lo tardío²³⁴.

bienaventuranza y todo pavor””. Ni los conceptos clásicos de *aeternitas* o *sempiternitas* dan con la esencia de la auténtica eternidad divina: “es más bien el paso fugaz, plenificado en cada caso y abruptamente en el instante. Así es como todo lo divino tiene su momento” (Pöggeler, 1994: 178 y 184-186; vid. Heidegger, 1980: 111). A esta consideración de la divinidad como esencial pasar, Courtine añade la importancia que atribuye Heidegger (ya desde la época de Marburg y de sus trabajos sobre Aristóteles y san Pablo) al tema del *kairos*/j, de la *kri*/si:j: Dios es sólo en el instante decisivo de su pasar (1994: 525 y 532).

²³⁰ Vid. por ej. Heidegger (1994a: 17, 264, 294, 309, 331).

²³¹ Heidegger (1994a: 415).

²³² En esto ha insistido sobre todo Greisch. La finitud es una nota de la verdad del ser y por eso el *Ereignis* posee una esencial pobreza e impotencia (Greisch, 2004: 691-692). Contra la crítica de Lévinas, debe reconocerse que en Heidegger abunda el vocabulario de la impotencia (*Ohnmächtigkeit*, *Preisgegebenheit*) (Greisch, en Janicaud, 2001: 196-197). Sin embargo, debe decirse contra Greisch que también aparece en Heidegger la afirmación de la superpotencia del ser (*Übermacht des Seyns*) a la que el hombre está expuesto (*Ausgesetztheit*) y en la que él consiste (Heidegger, 1980: 30-31; vid. también 1978: 211 n. 3).

²³³ Heidegger (1994a: 414). Éstas y otras declaraciones de Heidegger (vid. por ej. 1994a: 416) contradicen algunas expresiones suyas donde es indudable el carácter popular y colectivo de la confesión del Dios (vid. Heidegger, 1994a: 395-396, 398-399, 410-411). Courtine, por ejemplo, ha dicho que la teología filosófica de la fe insinuada por Heidegger es esencialmente política. Al pueblo del ser incumbe dar testimonio del Dios. Habría aquí una misión (*Auftrag*) confiada por el propio ser, de modo que el pueblo del ser sería un pueblo misionero, destinado, el pueblo de los que han reconocido las señas -el lenguaje de los dioses- por mediación del oficio de los poetas. Como quiera que sea, Heidegger piensa que la hora de los que podrán reunir a tal pueblo todavía no ha llegado (Courtine, 1994: 535-536; vid. Heidegger: 1980: 31-33; 1994a: 90-91, 96-98, 395-396, 410-411). Sobre esta noción de un pueblo por venir (encarnado en los futuros, *die Zu-künftigen*), y su relación con el último Dios, vid. también Greisch (2004: 686-688).

²³⁴ Heidegger (2000c: 185-186).

El paso fugaz del último Dios requiere al hombre. Su propia extrañeza, su absoluta alteridad son lo que son sólo respecto del *Da-sein* del hombre. De ahí que, en cuarto lugar, debamos preguntarnos por la vinculación del hombre con la divinidad. Dijimos que Dios no es el ser, ni el ser una determinación del Dios, pero que Heidegger reconoce una estrechísima relación del ser con el Dios. Llega a afirmar no sólo que el Dios necesita del ser y que el ser acontece como el sitio de la decisión acerca del último Dios, sino que el ser mismo es “el temblor del diosificar (*die Erzitterung des Götterns*)”²³⁵. Pues bien: así como la divinidad necesita al ser, el hombre pertenece al ser²³⁶. El ser está entre los dioses y los hombres: he aquí nuevamente “el entre” (*das Zwischen*). ¿Qué sentido tiene ahora el entre? No que la divinidad sea creadora y absolutamente autárquica. Heidegger se separa del creacionismo típico de las grandes religiones monoteístas: “ni los dioses crean al hombre ni éste encuentra a los dioses. La verdad del ser decide ‘sobre’ ambos”, en el sentido de que acontece entre ellos como el abismo donde se produce su afrontamiento (*Entgegnung*)²³⁷. Heidegger rechaza también la autosuficiencia de lo divino, pues su dependencia del ser es esencial: los dioses no necesitan al hombre, pero sí tienen necesidad del ser²³⁸.

El entre, más bien, indica que

“el *Ereignis* transfiere (*übereignet*) el Dios al hombre, en tanto que dedica (*zueignet*) el hombre al Dios”²³⁹.

Las alusiones de Heidegger a este entre son numerosas. Dice, por ejemplo, que el *Da-sein* es el entre entre el hombre y los dioses. Ese entre no resulta de la referencia de los dioses al hombre, sino que funda el espacio-tiempo para esa referencia, pues surge del esenciarse del ser como *Ereignis*²⁴⁰. En ese esenciarse del ser los dioses y los hombres se conocen (*erkennen*)²⁴¹. El *Ereignis* es el entre para la necesidad del Dios y la custodia del hombre²⁴². El ser se esencia como el entre para el Dios y el hombre, pero de manera tal que sólo este espacio intermedio (*Zwischenraum*) concede al Dios y al hombre la posibilidad esencial²⁴³. La misma historia humana es una suerte de desenvolvimiento de ese entre:

“la historia juega sólo en el entre del afrontamiento de los dioses y el hombre, como el fundamento del conflicto de mundo y tierra; no es otra cosa que el acontecimiento (*Ereignung*) de este entre”²⁴⁴.

²³⁵ Heidegger (1994a: 239-240; vid. 244). Vid. Polt (2003: 191).

²³⁶ Heidegger (1994a: 279).

²³⁷ Heidegger (1997b: 235; vid. 83, 238, 250, 253, 416; 1982: 77, 158). Este afrontamiento es un conflicto (*Streit*): como *Ereignis*, el ser es el origen “del conflicto entre el Dios y el hombre, entre el paso del Dios y la historia del hombre” (1994a: 413; vid. 27).

²³⁸ Heidegger (1997b: 255-256).

²³⁹ Heidegger (1994a: 26 y 280). Y en virtud de esto, el Dios dispone del hombre y éste del Dios. Heidegger habla de una disposición (*Verfügung*) mutua entre hombres y dioses (1994a: 256).

²⁴⁰ Heidegger (1994a: 311-312).

²⁴¹ Heidegger (1994a: 428).

²⁴² Heidegger (1994a: 460).

²⁴³ Heidegger (1994a: 476).

²⁴⁴ Heidegger (1994a: 479). Así, además, el hombre es arrojado fuera de su posición occidental y moderna.

El *Ereignis* es el entre para el conflicto de mundo y tierra, el entre del estar entremedio (*Inzwischenenschaft*) de Dios y *Dasein*, mundo y tierra²⁴⁵. Aquí emerge una estructura con cuatro ángulos: hombres, dioses, mundo y tierra, todos los cuales giran alrededor del *Ereignis* que es su centro²⁴⁶. El entre es el abismo, el claro del ocultarse, el esenciarse del ser: es el *Ereignis*²⁴⁷. El hombre, excluido del ser y arrojado a la verdad del ser, es un puente constante colocado en el entre²⁴⁸.

Colocado, pues, en esta posición incomparable, el hombre que busca con denuedo esa verdad del ser y que quiere por ello mantenerse en la esencia de la verdad (*das Sichhalten im Wesen der Wahrheit*), es alguien que cree. Pero no en el sentido habitual del que tiene algo por verdadero sin saberlo auténticamente, sino en el insólito sentido del que pregunta por la verdad misma. Los que preguntan (*die Fragenden*) no pretenden saber representativamente, sino que se mantienen en la búsqueda callada y valiente del saber esencial, dice Heidegger. Y ellos mismos son -en el sentido más pleno, verdadero y radical-creyentes (*Glaubenden*)²⁴⁹. De ahí los rasgos de identidad de estos buscadores: el estremecerse, la reserva, el recato y el callar, la atención a las señas (*Winke*) del último Dios y la más extrema decisión. Veámoslos.

A la admiración (*Erstaunen*), que era el temple anímico fundamental en el primer principio de la filosofía, Heidegger contrapone el estremecimiento (*Erschrecken*), que sería la actitud más característica del otro principio del pensar. El estremecerse sitúa precisamente al hombre en el centro del ser, en el claro de su ocultarse. Por eso el estremecerse, dice Heidegger, va de la mano con la reserva (*Verhaltenheit*): ésta es “el temple previo (*Vor-stimmung*) de la disponibilidad (*Bereitschaft*) para la denegación (*Verweigerung*) como regalo (*Schenkung*)”²⁵⁰. La reserva incluye una activa vuelta (*Zukehr*) a ese rehusarse (*Sichversagen*) en que consiste el esenciarse del ser. La reserva, por esto mismo, es un cierto recato (*Scheu*), el recelo, respeto o temor sagrado ante el acontecimiento por excelencia: el esenciarse del ser como apertura que se oculta. Y de esta reserva recatada emerge la necesidad del callar (*Verschweigung*), que no es otra cosa que el

²⁴⁵ Heidegger (1994a: 484).

²⁴⁶ Vid. Heidegger (1994a: 310, 476, 479, 485, 510). Por supuesto que en esta figura tetragonal se vislumbra la futura cuaterna (*Geviert*) de divinos, mortales, cielo y tierra.

²⁴⁷ Heidegger (1994a: 485). A veces, Heidegger emplea la metáfora del fuego hogareño (*Herdfeuer*) para referirse al entre del ser (1994a: 486-487).

²⁴⁸ Heidegger (1994a: 488). Quizá pueda rastrearse la idea del entre en la lección sobre Schelling. El hombre es caracterizado allí como el que se sobrepasa a sí mismo y se experimenta “en los abismos y alturas del ser, en relación con lo terrible (*das Schreckliche*) de la divinidad [...]”: Heidegger (1971: 178 y 197). La copertenencia de dioses y hombres es también nítida: “el hombre tiene que ser para que Dios se haga patente. ¿Qué es un Dios sin el hombre? La forma absoluta del aburrimiento absoluto. ¿Qué es un hombre sin el Dios? La pura locura en la figura de lo anodino” (1971: 143; vid. 198).

²⁴⁹ Heidegger (1994a: 368-370; vid. 12). Según Greisch, en los *Beiträge* no resultan claras las fronteras entre creer y saber, pues el saber incluye un momento de creencia (2004: 680-683). Con todo, de pronto se tiene la impresión de que Heidegger no prescinde completamente de la acepción tradicional de saber, como cuando pregunta: “¿cuán escaso es nuestro saber acerca de los dioses y cuán esencial es sin embargo su esenciarse y descomponerse en la apertura de los ocultamientos del ahí, en la *verdad*?” (1994a: 348). De todas formas, esta peculiar idea de la fe conducirá a Heidegger a la famosa declaración que cierra *La pregunta por la técnica*: “pues el preguntar es la piedad (*Frömmigkeit*) del pensamiento” (2000f: 36).

²⁵⁰ Heidegger (1994a: 15).

dejar esenciarse al ser como *Ereignis*²⁵¹. Heidegger dice que estar cerca de lo divino equivale a callar, a una permanencia contenida y reservada:

“la cercanía con el último Dios es el callar (*Verschweigung*). Éste tiene que ponerse en obra y palabra en el estilo de la reserva (*Verhaltenheit*). *Estar* en la cercanía del Dios –sea esa cercanía la más lejana lejanía de la indecidibilidad respecto de la huida (*Flucht*) o la llegada de los dioses- no puede ser contado como una ‘suerte’ o una ‘desgracia’”²⁵².

El estremecimiento ante el *Ereignis* conduce a la reserva. El hombre experimenta recatadamente este esenciarse del ser y se ve forzado a no decir nada, a callar. Así es como se mantiene cerca del Dios, así es como permanece “a disposición de los dioses (*zur Verfügung den Göttern*)”²⁵³. Aunque parezca contradictorio, a la cercanía se llega en todo caso de manera recelosa. Se siente un temor sagrado ante el Dios porque, aunque éste se acerque, es siempre en cuanto Dios lo más lejano:

“el recato (*Scheu*) es la manera del acercarse y del permanecer cerca de lo más lejano en cuanto tal [...], el cual sin embargo en su hacer señas (*Winken*) –si está mantenido en el recato- se vuelve lo más cercano y reúne en sí todas las referencias del ser (*alle Bezüge des Seyns*)”²⁵⁴.

¿Qué son estas señas (*Winke*)? Es inevitable recordar el pensamiento de Heráclito según el cual el oráculo de Delfos no declara ni niega, sino que señala²⁵⁵. Así como el ser mismo hace señas, Heidegger dice que “el último Dios tiene su esenciarse en la seña (*im Wink*)”²⁵⁶. La más íntima finitud del ser se desvela en la seña del último Dios²⁵⁷. Heidegger repite sin cesar que el último Dios pasa haciendo señas, y que ésta es su forma de aparecer, de hacerse presente en la historia²⁵⁸. Por eso, derivadamente, Heidegger puede afirmar que el nuevo pensar –el del otro principio- va siguiendo estas señas y tratando de decirlas. Las señas, en este último sentido, no son poesía ni filosofía, sino palabras de un pensamiento enteramente absorbido en su única ocupación: escuchar al ser²⁵⁹. Constatemos que Heidegger mismo ha declarado que, en su madurez, ya no usó más la expresión

²⁵¹ Heidegger (1994a: 15-16).

²⁵² Heidegger (1994a: 12; vid. 399-400, 510).

²⁵³ Heidegger (1994a: 16 y 18).

²⁵⁴ Heidegger (1994a: 16; vid. 382 y 400). Courtine comenta: ante la retirada de lo divino en estos tiempos técnicos, la única actitud permisible es el temor reverencial, el silencio, la sigética (1994: 531).

²⁵⁵ Éste es el texto original del frag. 93: ο9 alnac ου[to_ mantei=o/n e0sti to_ e0n Delfoi=j oulte le/gei oulte kru/ptei a0lla_ shmai/nei.

²⁵⁶ Heidegger (1994a: 409).

²⁵⁷ Heidegger (1994a: 410).

²⁵⁸ Vid. por ej. Heidegger (1994a: 395, 405, 407-408, 409-411, 416). Por eso dice Courtine que Heidegger –tal como Hölderlin- cree que la pregunta por lo que Dios es sólo tiene una respuesta: Dios es signo y nada más que signo (1994: 535). Y el pensador tiene por tarea seguir las señas del Dios y así preparar su paso (Courtine, 1994: 533).

²⁵⁹ Heidegger (1983b: 33, y en gral. *passim*; vid. 1969h: 80; 1969b: 114-119, 141-146, etc.). Vid. Löwith (1992: 127-128).

hermenéutica, típica de los cursos de los años 20 hasta llegar a *Ser y tiempo*²⁶⁰. Las señas parecen hacer ahora lo que antes hacía la hermenéutica. Con esto Heidegger lleva hasta el extremo su crítica del lenguaje representativo: de lo que no es ni puede ser jamás objeto sólo cabe hablar mediante guiños y alusiones. Sea de ello lo que fuere, la receptividad humana es aquí intensamente acentuada. Heidegger afirmará que en el ámbito del nuevo pensar se juega una decisión radical. Esta afirmación no tiene un sentido subjetivo o antropológico fuerte. Heidegger atribuye la capacidad de hacer señas tanto al ser como al último Dios y, por fin, al nuevo pensar. Pues bien: lo mismo puede decirse de la decisión. La decisión es también y sobre todo una iniciativa del ser mismo, antes que una facultad ejercitable por parte del hombre²⁶¹. Mas, también el posible paso del último Dios entraña una decisión y es, por ello, un momento de aguda crisis para la época actual dominada por la mentalidad técnica. Dicho de otra manera: la huida y la llegada de los dioses penden de una decisión²⁶². Por fin, los auténticos creyentes –los que buscan y preguntan y tienen el valor de mantenerse en la verdad- tienen la responsabilidad de perseverar en la más gigantesca decisión, la decisión que vela por el claro del ocultarse del ser y por el silencioso paso del último Dios. El creer originario –que se confunde con el saber esencial- es un “persistir en la más extrema decisión (*Ausharren in der äußersten Entscheidung*)”²⁶³. Pero la decisión del Dios y con respecto a él trae consigo esta otra cuestión: ¿tiene algún carácter salvífico el paso del último Dios? La respuesta es no, si entendemos a la salvación como redención (*Er-lösung*) del hombre. Para Heidegger, la redención no es más que el derribamiento, atropello o derrota (*Niederwerfung*) del hombre. Sí ha de admitirse una salvación del ente (*Rettung des Seienden*). El ente corre un grave peligro en la época de la mentalidad técnica y calculadora, el peligro del más completo desarraigo (*Entwurzelung*). La salvación es su preservación del desarraigo, el cuidado de las raíces. Y la única forma de conseguir este nuevo arraigo, piensa Heidegger, consiste en el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser por medio del Dios²⁶⁴.

He aquí, a grandes rasgos, las alusiones a lo divino en la época de los *Beiträge*. Conviene hacer algunas constataciones. No sólo son de interés para la filosofía de la religión las alusiones explícitas a la divinidad que aquí se hacen. También importa detectar en los *Beiträge*, así como en otros textos de los años 30 y, más allá, en el conjunto de la obra del segundo Heidegger, la presencia exuberante de un pensamiento con resonancias religiosas²⁶⁵. Casi se tiene la impresión de que ésta es una suerte de teología luterana secularizada. El *Ereignis* es un acontecimiento que toma cuerpo en la historia de manera –por así decir- vertical, no porque obedezca a una causa transcendente o a una necesidad dialéctica, sino por su falta de fundamento o razón, es decir, porque sucede sin por qué. Tan inexigible es este acontecimiento que no se debe a ningún mérito humano: si la verdad del ser alcanza al hombre y a la historia, lo hace libre y soberanamente. La decisión no califica al hombre como digno de ser salvado, sino que solamente abre el espacio indispensable

²⁶⁰ Heidegger (1969b: 98; en gral. 95-98 y 120-130).

²⁶¹ Vid. Heidegger (1994a: 87-103, 244, 508).

²⁶² Vid. Heidegger (1994a: 98-99, 405-406).

²⁶³ Heidegger (1994a: 370; vid. 100 y 485).

²⁶⁴ Vid. Heidegger (1994a: 100-101 y 413).

²⁶⁵ Greisch ha llamado la atención sobre expresiones como éstas: *Zugehörigkeit* (pertenencia), *Übereignung* (apropiación), *Hörigkeit* (escucha obediente), *Fügsamkeit* (docilidad), *Wachsamkeit* (guarda), *Zuweisung* (destinación), etc. (2004: 640).

para su actuación histórica. Y es que, además, este acontecimiento fundamental y gratuito tiene una dimensión salvífica, ya que es el único recurso contra las oleadas desarraigantes de la mentalidad técnica, la última protección de la amenazada esencia del hombre. Esta virtud salvadora del *Ereignis* se aprecia casi sin interrupción en el pensamiento maduro de Heidegger. En su conocida conversación con la revista *Der Spiegel*, de 1966, Heidegger vuelve a mencionar a esta divinidad salvífica. Heidegger efectúa allí un diagnóstico sombrío de la moderna civilización tecnológica e industrial, civilización basada en un pensamiento calculador originado en la ciencia y en la filosofía modernas y, más lejos, en ciertas tendencias latentes ya en la antigua Grecia. Vista en profundidad, esta mentalidad técnica constituye la última etapa histórica de la metafísica occidental, y es toda una época en la historia del ser: la que ha conducido a una completa organización de la vida social, a la expoliación más salvaje de la naturaleza y a la desoladora amenaza de la destrucción atómica. Y no disponemos de medios para derrotar o al menos controlar esta amenaza que se cierne sobre el hombre y la vida en el planeta. El servicio del pensamiento es, por lo mismo, sumamente discreto, y sólo opera a través de grandes períodos:

“la filosofía no podrá efectuar ninguna modificación inmediata en la actual situación mundial. Esto vale no sólo para la filosofía, sino para todo sentir y anhelar (*Sinnen und Trachten*) meramente humanos. Solamente un Dios puede aún salvarnos (*nur noch ein Gott kann uns retten*). La única posibilidad de una salvación (*Rettung*) la veo en preparar con el pensar y el poetizar una disponibilidad (*Bereitschaft*) para la aparición (*Erscheinung*) del Dios, o para la desaparición (*Abwesenheit*) del Dios en el ocaso (*im Untergang*); que, dicho toscamente, no ‘sucumbamos’, sino que, si nos hundimos (*untergehen*), nos hundamos de cara al Dios ausente (*abwesender Gott*)”²⁶⁶.

En cuanto a la llegada de este Dios, Heidegger dice que “no podemos alcanzarlo con el pensar; sólo somos capaces (*vermögen*) en el mejor de los casos de preparar la disponibilidad de la espera (*der Erwartung*)”²⁶⁷. En suma: el pensar no puede actuar de manera directa e inmediata y así causar un cambio visible en la situación mundial. No puede hacer otra cosa que preparar “la disponibilidad del mantenerse abierto (*Sich-Offen-Halten*) para la llegada o la desaparición del Dios (*die Ankunft oder das Ausbleiben des Gottes*)”²⁶⁸. En esta entrevista, como se ve, Heidegger reafirma el carácter vertical, indebido o agraciante del *Ereignis*, que no permite más que una débil y remota preparación pensante de la disponibilidad o apertura de una espera cuyo resultado es radicalmente incierto: el arribo salvador o el hundimiento de lo divino. Años antes, en 1949, Heidegger reafirmaba esta convicción: que Dios viva o permanezca muerto no lo decide la religiosidad humana ni menos aún las aspiraciones teológicas de la filosofía y de la ciencia natural. Que Dios sea, es algo que sólo acontece a partir de la constelación del ser y dentro de ella²⁶⁹.

²⁶⁶ Heidegger (2000i: 671).

²⁶⁷ Heidegger (2000i: 672).

²⁶⁸ Heidegger (2000i: 673). Vid. esto ya en Heidegger (1997b: 428).

²⁶⁹ Heidegger (1994b: 77).

Un texto tan importante como es la *Carta sobre el humanismo*, de 1946, documenta estas mismas preocupaciones. Allí se dice que no es el hombre el que decide si y cómo el Dios y los dioses vuelven al claro del ser y se presentan o ausentan²⁷⁰. Debemos detenernos en esta carta, que prolonga y enriquece –con un lenguaje sustancialmente más comprensible– las intuiciones básicas de la época de los *Beiträge*. Revisémosla muy esquemáticamente. Heidegger afirma que el sentido del ser y la verdad del ser se identifican²⁷¹. El ser no es Dios ni un fundamento del mundo²⁷². Aunque está más lejos del hombre que todo ente, es a la vez lo que está más cerca de él, más cercano que una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o un Dios²⁷³. La verdad del ser es lo más próximo y lo más lejano²⁷⁴. De ahí que el ser sea algo simple (*etwas Einfaches*), la simple cercanía (*die schlichte Nähe*), y que al mismo tiempo esté lleno de misterio (*geheimnisvoll*)²⁷⁵. El ser es el claro²⁷⁶. Y a la metafísica se le oculta el claro del ser (*Lichtung des Seins*). Pero este ocultamiento (*Verborgenheit*) no es una carencia (*Mangel*) de la metafísica, sino el tesoro oculto (*vorenthaltene*) y a la vez propuesto (*vorgehaltene*) de su propia riqueza (*Schatz ihres eigenen Reichtums*)²⁷⁷. Aquí se enuncia con total claridad una tesis de la madurez de Heidegger: hay (*il y a, es gibt*) ser, o, si rescatamos la presencia del verbo *geben*, el ser se da. El *es* del *es gibt* es el ser mismo, y el *gibt* es la esencia dadora (*gebende*) del ser. En palabras de Heidegger:

“el darse en lo abierto, con esto abierto, es el ser mismo (*das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber*)”²⁷⁸.

El ser es: tal enunciado sólo tiene sentido desde el punto de vista del misterio principal del pensar. Éste es el misterio ya anunciado por Parménides: hay ser (*e!sti ga_r e!inai, es ist nämlich Sein*). Pero el ser no es en el sentido de algo que es, porque esto es un ente y el ser no es un ente. Si fuese algo que es, no sería difícil hacer del ser a continuación un ente que actúa como causa o que es producido como efecto. La frase de Parménides, asegura Heidegger, permanece impensada (*ungedacht*) hasta hoy²⁷⁹. Y esto no debe extrañar. El pensar en verdad no progresa, sino que siempre piensa lo mismo (*dasselbe*)²⁸⁰. Heidegger repite esta idea muchas veces a lo largo de su obra madura. Hay que afrontar el peligro y arriesgarse en la discordia “para decir lo mismo” (*um das Selbe zu sagen*)²⁸¹. La determinación de la cosa del pensar (*die Bestimmung der Sache des Denkens*) requiere permanecer en la siempre buscada (*stets gesuchten*) mismidad de lo mismo

²⁷⁰ Heidegger (1976g: 330).

²⁷¹ Heidegger (1976g: 337).

²⁷² Heidegger (1976g: 331).

²⁷³ Heidegger (1976g: 331).

²⁷⁴ Heidegger (1976g: 332; vid. 337-338).

²⁷⁵ Heidegger (1976g: 333).

²⁷⁶ Heidegger (1976g: 332).

²⁷⁷ Heidegger (1976g: 331-332).

²⁷⁸ Heidegger (1976g: 334).

²⁷⁹ Heidegger (1976g: 334-335).

²⁸⁰ Heidegger (1976g: 335).

²⁸¹ Heidegger (1976g: 363).

(*Selbigkeit des Selben*)²⁸². Lo que hay que pensar es siempre lo mismo: todos los grandes pensadores piensan lo mismo (*dasselbe*). Pero como esto -lo mismo- es tan esencial y rico, ningún pensador en particular lo agota (*erschöpft*)²⁸³.

El *es gibt* rige como el destino del ser (*das Geschick des Seins*). Hay una historia del ser (*Geschichte des Seins*), de la que el pensar es su memoria (*Andenken*)²⁸⁴. Ya decían los *Beiträge* que la historia es la esencia del ser mismo²⁸⁵. Esta historia domina al hombre. En efecto, el claro y el acontecimiento del ser se apropian del hombre y lo arrojan. En palabras de Heidegger,

“sólo en tanto acontezca el claro del ser, se transferirá (*übereignet sich*) el ser al hombre”²⁸⁶.

Entonces, el ser es el destino del claro, no un producto del hombre. Como proyecto arrojado, el hombre no crea ni puede crear al ser, sino que -muy por el contrario- él está arrojado por el ser²⁸⁷. Desde aquí se precipitan una serie de afirmaciones acerca del ser humano. El hombre habita (*wohnt*) en la cercanía –el aquí- del ser y por eso es *Da-sein* y vive en la verdad del ser. La poesía, cree Heidegger, ha vislumbrado esta maravilla. Ya veremos el privilegio que otorga a Hölderlin. Para este poeta, la patria del habitar histórico es la cercanía para con el ser (*die Nähe zum Sein*). Por esto mismo puede decirse que el hombre habita poéticamente sobre la tierra²⁸⁸. El hombre no es el señor del ente (*Herr des Seienden*) sino el pastor del ser (*Hirt des Seins*), el vecino del ser (*Nachbar des Seins*), el testigo del ser, y -lo que es igual- el lugarteniente de la nada (*Platzhalter des Nichts*)²⁸⁹. El lenguaje es la casa del ser (*Haus des Seins*), y el pensar construye (*baut*) en la casa del ser²⁹⁰.

Heidegger rechaza la acusación de que su pensar niegue la transcendencia humana. De hecho, puede y debe distinguirse entre la transcendencia –carácter existencial del *Dasein*- y el ente transcendente, suprasensible, la causa primera (que se identifica con Dios) de todos los demás entes. Aunque esta idea de Dios pueda ser discutida, Heidegger intenta salvar la legitimidad de un pensamiento que no toma decisión respecto de la posibilidad, de la existencia y de las características de la divinidad. Y que no por ello se queda en la indiferencia religiosa y en el nihilismo, pues la suya es una interpretación de esa dimensión previa en la cual –y únicamente en la cual- puede inscribirse el problema de Dios. De lo que se trata es, primero, de pensar lo que hay que pensar (*das Zu-denkende*) prioritaria y principalmente: la verdad del ser, y segundo, de asegurar un concepto suficiente del *Dasein*, para así posteriormente poder plantear el problema ontológico de una posible relación del *Dasein* con Dios. Afirmar que el hombre está-en-el-mundo no supone –en general- rebaja

²⁸² Heidegger (1976j: IX). Vid. Heidegger (1994a: 73).

²⁸³ Heidegger (1996b: 33). Para reflexiones idénticas, vid. Heidegger (1983a: 104; 1995d: 39-47; 2002: 53).

²⁸⁴ Heidegger (1976g: 335).

²⁸⁵ Heidegger (1994a: 479). “La historia del ser es el ser mismo y sólo esto”: Heidegger (1997h: 447).

²⁸⁶ Heidegger (1976g: 336).

²⁸⁷ Heidegger (1976g: 337).

²⁸⁸ Heidegger (1976g: 337-338 y 358).

²⁸⁹ Heidegger (1976g: 331 y 342; 1980: 61; 1976d: 118).

²⁹⁰ Heidegger (1976g: 333 y 358).

ninguna de la existencia humana, ni implica -en particular- un compromiso con lo que está 'más acá' que termina por anular todo lo que está 'mas allá'. Mundo, ya lo hemos visto, no es un ente ni una suma de entes, sino la apertura del ser (*die Offenheit des Seins*). Heidegger repite que cuando se refiere a la frase de Nietzsche sobre la muerte de Dios (*Tod Gottes*) no asume ateísmo alguno –así como tampoco su pensar asume teísmo de ninguna clase. Por su propia naturaleza, ateísmo y teísmo son asuntos que quedan fuera del pensar que piensa la verdad del ser, y esos límites inherentes a tal pensar han de ser respetados. Es cierto que la de Heidegger es una filosofía que, en cierto sentido, se pronuncia contra el 'humanismo', la 'lógica', los 'valores' y 'Dios'. Pero la cuestión radica en comprender en qué preciso sentido se dirigen reproches a lo que designan estos nombres. Si se prejuzga y se acepta que aquellas expresiones poseen un carácter positivo y digno de protección y respeto, la consecuencia es indudable: su puesta en duda equivaldrá a una destrucción ilegítima, a una verdadera profanación. Sin embargo, un pensar radical puede criticar todas esas nociones. Y puede hacerlo porque ellas se deben a una forma metafísica de ver las cosas, sobre todo a una filosofía moderna, subjetivista y calculadora. Es el caso, por ejemplo, de Dios. Se lo ha transformado en el valor supremo (*der höchste Wert*), sin parar mientes en que tal cosa acaba por objetivar y, a una con ello, subjetivizar a la divinidad. Ya lo hemos dicho: Heidegger critica permanentemente a la ética de los valores, pese a que con ella se crea salvar la importancia de las cosas, los hombres y los dioses. ¿Por qué? Porque ésta es una teoría típicamente moderna. La filosofía de los valores asegura que la importancia ética se identifica como aquello que es objeto de la estima humana. La estima reconoce valor objetivo a lo que es término del acto estimativo del sujeto. Estamos ante unas ideas enteramente construidas sobre la teoría metafísica de la relación sujeto-objeto. Es cierto que la ética de los valores escapa a los cánones de la moral kantiana. Pero, tal como la fenomenología de Husserl, es una reflexión que sigue presa de la metafísica de la subjetividad. Se trataría de una ingente construcción que no deja ser a lo ente (*es läßt das Seiende nicht: sein*), pues el valorar no deja valer a lo ente sino como objeto de este hacer valorativo. Heidegger llega a decir que pensar en valores (*Denken in Werten*) es la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Si Dios es el valor supremo, Dios no es más que el valor objetivo –aunque sea el máximo- que se hace presente ante los actos subjetivos de estimación. Dios tiene carácter objetivo y es el correlato de un acto de la subjetividad. Toda una devaluación (*Herabsetzung*) de la esencia de Dios²⁹¹.

Heidegger dice que sólo en la cercanía para con el ser podría realizarse –esto no es nada seguro- la decisión fundamental: si los dioses se negarán a sí mismos y la noche por ende permanecerá, o si retornará el día de lo sagrado (*der Tag des Heiligen*) y así tendrá lugar una reaparición de Dios y de los dioses. Según Heidegger, lo sagrado y (como a veces también dice) lo santo es el espacio esencial (*Wesensraum*) de la divinidad, la única dimensión para los dioses y el Dios. Lo sagrado casi no aparecía en los *Beiträge*, pero en la *Carta sobre el humanismo* y en obras posteriores está intensamente presente²⁹². Sólo se revela lo sagrado si previamente y mediante una larga preparación el ser mismo se ha aclarado y ha sido experimentado en su verdad. Así y sólo así, dice Heidegger, puede

²⁹¹ Heidegger (1976g: 347-352).

²⁹² Pöggeler ha señalado que, en el segundo Heidegger, la idea de lo sagrado sólo se da (y se oculta) en el instante (*Augenblick*), y que la clásica dualidad entre lo sagrado y lo profano se transforma –en los tiempos actuales- en la de la cuaterna y el dis-positivo (*Geviert/Gestell*) (1999b: 262).

comenzar la superación de la expatriación (*Überwindung der Heimatlosigkeit*), del extravío de la esencia del hombre²⁹³. La única manera de pensar lo divino es, entonces, la que tiene su punto de partida en lo sagrado. Heidegger intenta expresar este encadenamiento de lo divino, lo sagrado y el ser mismo mediante una suerte de condiciones en cascada. La pregunta por la verdad del ser es más principal (*anfänglicher*) que la pregunta metafísica por el ser del ente. Por tanto,

“sólo desde la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo desde la esencia de lo sagrado puede pensarse 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’”²⁹⁴.

Esta apretada reflexión que va desde la verdad del ser hasta Dios, pasando por lo sagrado y la divinidad, ya aparecía en un texto elaborado entre 1941 y 1946. Heidegger decía allí que el permanecer fuera del desocultamiento del ser permite (*entläßt*) el alejarse (*Entschwinden*) de todo lo que cura y salva (*alles Heilsamen*). Este alejamiento obstruye lo abierto (*das Offene*) de la sacralidad. Tal obstrucción oscurece todo lucir de la deidad (*des Gottheitlichen*). Este oscurecimiento oculta la falta de Dios (*Fehl Gottes*). Dicha falta deja a todo ente en lo inhóspito (*Unheimisch*), y al hombre histórico en la carencia de patria (*Heimatlosigkeit*). Todo esto acontece porque el ser mismo se rehúsa (*versagt*). Finalmente, el que carece de patria huye de su propia esencia y trata de salvarse mediante la conquista (*Eroberung*) de la tierra y del espacio cósmico²⁹⁵.

Esto es lo que está a la base de toda posible experiencia humana de una relación con Dios. La pregunta por el acercamiento o el alejamiento de Dios sólo se plantea en una determinada dimensión. Esa dimensión es la de lo sagrado: lo sagrado es condición de posibilidad de toda pregunta por Dios. Pero aún puede irse más atrás, pues la dimensión de lo sagrado sólo se abre en la apertura aclarante del ser mismo y, gracias a ella, en la cercanía del hombre para con la luz del ser. Si esa clara apertura del ser encuentra obstáculos y el hombre se aleja de la luz del ser, la dimensión de la sacralidad se cierra²⁹⁶. Tal es el diagnóstico que hace Heidegger de nuestra época. Lo verdaderamente desgraciado de estos tiempos es el oscurecimiento de la sacralidad:

“quizá la característica que distingue a esta época consiste en la cerrazón de la dimensión de lo santo (*des Heilen*). Quizá éste es el único mal (*das einzige Unheil*)”²⁹⁷.

El pensar, en el mejor de los casos, conduce a la existencia histórica del hombre al ámbito donde emerge lo santo. Con todo, Heidegger defiende que su pensar no sea ni ontológico ni

²⁹³ Heidegger (1976g: 338-339).

²⁹⁴ Heidegger (1976g: 351).

²⁹⁵ Heidegger (1997i: 357-358). Sobre la misma cadena: dioses, divinidad, sacralidad, vid. Heidegger (1977d: 272, 319).

²⁹⁶ Vid. el comentario de v. Herrmann (1994a: 357-360), donde se enfatiza que fuera del ámbito de la verdad (del claro) del ser la dimensión de lo sagrado resulta inaccesible.

²⁹⁷ Heidegger (1976g: 351-352).

ético, en el sentido habitual y disciplinario de estas expresiones. Por eso el pensar esencial no tiene carácter teórico ni práctico. Es más bien el puro recordar (*Andenken*) al ser y nada más, es un decir (*Sage*) que deja ser al ser (*läßt das Sein –sein*). Mas, en un sentido más hondo, este pensar constituye algo así como el suelo, el fundamento de una ontología y de una ética. Comentando ese sentido primigenio de la ética, dice Heidegger que $h\lambda\varrho\omicron j$ significa estancia, el ámbito donde el hombre habita. De ahí que la frase de Heráclito (frag. 119): $h\lambda\varrho\omicron j \ a\theta n\varrho r w / p w | \ d a i / m w n$, no signifique solamente “para el hombre, su carácter es su demonio”, sino que quiere decir en el fondo que “el hombre habita, en tanto que es hombre, en la cercanía de Dios”. De ahí también que el relato de Aristóteles sobre Heráclito guarde relación con aquella sentencia²⁹⁸. Según la interpretación de Heidegger, Heráclito sugiere que también aquí ($k a i _ \ e\theta n\tau a u = q a$, *auch hier*), junto al horno, en este lugar tan habitual, donde toda cosa es corriente y cada acontecimiento sigue la fuerza de la costumbre, están presentes los dioses ($e i ! n a i \ \varrho e o u / j$)²⁹⁹.

En resumen. Del giro de los años 30 emerge un pensamiento poblado por lo sagrado y la divinidad. A la vez que se agudiza el enfrentamiento crítico con la tradición cristiana (en cuanto se ha constituido en la cosmovisión dominante), se desarrollan ideas como la del último Dios, la de la salvación de la amenazadora mentalidad técnica, la del enraizamiento esencial de lo divino en lo sagrado. Con una intensidad desconocida hasta esa fecha, Heidegger enjuicia duramente a la tradición metafísica, que ha identificado a Dios con el ser, haciendo de él el ente primero, la causa de todas las cosas creadas. Dios no puede ser pensado adecuadamente con el concepto analógico de ser sostenido por buena parte de la teología y la filosofía europea. Contra esa forma metafísica de considerar al ser, Heidegger intenta hacer ver que el ser es un acontecimiento que se apodera del ser humano y que, sin embargo, por abandonar a los entes, permanece normalmente oculto y olvidado. Si puede hablarse de la presencia del ser, habrá que añadir de inmediato que la suya es la presencia de lo que esencialmente tiende a retirarse, de un desocultamiento que paradójicamente se oculta. Dicho despliegue enigmático del ser, que es justamente el esenciarse del ser o *Ereignis*, tiene pese a todo una íntima relación con la divinidad. Aunque la divinidad no es el ser, aparece históricamente dentro del ámbito del ser. Y el modo como aparece el Dios es siempre y sólo el de un paso fugaz, que consiste en hacer señas e indicar vías de protección, de indemnización del ser humano y del ser de los entes. El Dios, los hombres, el mundo y la tierra reposan y despliegan, en cada caso de maneras diversas, la esencia misma del ser. Desde el punto de vista de su virtud salvífica, puede decirse entonces que el ser es lo sagrado por excelencia: es la dimensión a la que pertenece y de la que surge lo divino. Si ésta es época de un persistente ocultamiento del ser, es por ende época de oscurecimiento de lo sagrado y huida de lo divino. Y sin embargo, el hombre no tiene más remedio que esperar de un nuevo alumbramiento de esta dimensión sagrada -concentrada en la divinidad del paso y del instante- la salvación de los peligros que se ciernen sobre la vida en el planeta. En el mejor de los casos, es posible acoger la decisión extrema del ser y del paso de Dios y perseverar en ella y, así, preparar con un pensar de nuevo cuño –ya no dominado por el predominio dogmático de sus formas representativas- la disposición para una nueva cercanía de esa divinidad. Pero tal acercamiento no está garantizado. La donación imprevisible del ser es lo único que puede salvar al hombre, pero tal acontecimiento

²⁹⁸ Cf. *De part. anim.* A 5, 645a 17ss.

²⁹⁹ Heidegger (1976g: 353-359).

contituye una historia –la historia del ser- que transcurre con una legalidad distinta de aquélla que rige los esfuerzos humanos.

En las últimas décadas de la vida de Heidegger no se alterará bruscamente esa forma de pensar que, aunque deja siempre a salvo la diferencia teológica, vincula al ser con lo divino y con la salvación humana. Pero este pensar sí conocerá nuevos desarrollos y otras configuraciones. Ya desde los años 30, Heidegger recurrirá a místicos y poetas, postulando que ellos son vecinos del pensador. Y la comprensión del ser como *Ereignis* dará paso a un ahondamiento todavía mayor, así como la idea del hombre y la de su actitud fundamental ante el misterio de que hay ser y hay tiempo ganarán otros matices. Es lo que veremos a continuación.

4. Las figuras del otro pensar: naturaleza divina, cuaterna, dejamiento, donación y claro

Con las ideas de lo sagrado, el último Dios y la salvación del ser humano no termina la reflexión de Heidegger. Acabamos de decir que en los textos posteriores a los *Beiträge* la cuestión recibe nuevas configuraciones. Así se aprecia, sobre todo, en la abundancia de fuentes místicas y poéticas a las que apela Heidegger desde los años 30 y hasta el final de su itinerario. Esa masiva presencia de la mística y de la poesía, así como el enérgico enfrentamiento con el peligro de la mentalidad técnica, darán al pensamiento de Heidegger su peculiar forma final. Y digo peculiar porque Heidegger parece terminar su camino no sólo apelando al *Ereignis* y a la *Lichtung*, sino considerándolos como el acontecimiento fundamental y abismático, acontecimiento que ni siquiera se identifica perfectamente con el ser. Esto, como veremos, tiene también sus efectos cuando se apela a lo sagrado y a la divinidad.

Para Heidegger, la poesía y la mística son fuentes especulativas de primera magnitud. Su propio pensar fue ciñéndose más y más a ciertos modos de decir colindantes con una y otra. El texto “Sendero de campo” (*Feldweg*) de 1949 es un claro ejemplo de ello. Heidegger dice que hay que escuchar el aliento (*Zuspruch*) de lo mismo (*des Selben*). Lo que allí se escucha es que lo simple (*das Einfache*) cuida el enigma de lo que permanece y de lo grande³⁰⁰. Lo simple es inmediato y, sin embargo, necesita madurar. Bendice, pero ocultamente, en la inapariencia de lo siempre mismo (*des immer Selben*). Mas, ese aliento requiere de hombres que puedan oírlo. Existe el peligro bien cierto de confundir la voz de Dios (*die Stimme Gottes*) con el ruido de los aparatos (*der Lärm der Apparate*). El hombre entonces se queda extraviado (*weglos*). Pero si oye el aliento de lo mismo, se despierta en él un sentido que ama lo libre (*das Freie*) y trasciende hacia una última serenidad (*überspringt in eine letzte Heiterkeit*). Heidegger dice que esa sabia serenidad (*wissende Heiterkeit*), la serenidad campesina (*Kuinzige*), constituye un portal (*Tor*) hacia lo eterno (*zum Ewigen*)³⁰¹. Allí reina el silencio (*Stille*), lo siempre mismo: “todo habla de la renuncia

³⁰⁰ Vid. Heidegger (1997b: 427).

³⁰¹ Comenta Löwith que una declaración tal acerca a Heidegger a un escritor religioso como Kierkegaard (1984: 156). Y es que todo el pensar de Heidegger, dice, se vincula esencialmente con motivos religiosos (vid. 1984: esp. 125-130, 164-165, 193, 233-234).

en lo mismo. La renuncia no pide (*nimmt*). La renuncia da (*gibt*). Y lo que da es la fuerza de lo simple³⁰².

Esta manera acusadamente poética de pensar se transforma, en ocasiones, en auténticos poemas filosóficos. Poemas en los cuales se nombra lo sagrado y lo divino. Famoso es el poema “Desde la experiencia del pensar” (*Aus der Erfahrung des Denkens*), que contiene estos versos dedicados a los dioses:

“Llegamos muy tarde para los dioses y muy temprano
para el ser, cuyo iniciado poema es
el hombre”³⁰³.

Pero no se trata sólo de que el lenguaje de Heidegger tenga aires poéticos. La poesía se fue transformando en una cantera esencial para el desarrollo de su pensamiento. Según Heidegger, el nombrar del pensador y el del poeta tienen la misma procedencia (*Herkunft*). Ambos se igualan en el cuidado de la palabra (*in der Sorgsamkeit des Wortes*). Tanto el poetizar como el agradecer y el pensar arrancan de la esencia del ser. Por esto, cada uno de ellos se remite a los otros. Esta remisión supone que se distinguen. Más aún: pensar y poetizar se distinguen esencialmente. La razón de esta separación está en que mientras el pensador dice el ser, el poeta da nombre a lo sagrado³⁰⁴. Heidegger aventura una explicación de esta distinción: presumiblemente el agradecer y el poetizar brotan –cada uno a su manera– del pensar principal (*anfängliches Denken*). Y aunque los dos tienen necesidad del pensar, sin embargo no son ellos mismos ese pensar siempre obediente (*gehorsam*) a la voz del ser³⁰⁵. Varios son los poetas examinados por Heidegger: Rilke, Trakl, Celan, George, Char, etc. Pero el más importante de todos, en su opinión, es Hölderlin. Heidegger se ocupó profusamente de esta poesía: las lecturas de Hölderlin ocupan varios volúmenes de sus *Obras completas*. Estas lecturas se detienen muy especialmente en las apelaciones del poeta a Dios y a lo sagrado. ¿Por qué dedica Heidegger semejante atención a la poesía de este autor y cómo es que en ella se trata de lo sagrado y lo divino? He aquí su propia respuesta:

“Hölderlin es para mí el poeta que se refiere al futuro, que espera al Dios, y que por ello no debe quedar sólo como un objeto de la investigación hölderliniana dentro de las representaciones histórico-literarias”³⁰⁶.

Para Heidegger, Hölderlin es “el poeta del otro principio (*Anfang*) de nuestra historia futura”³⁰⁷. Por eso, en un sentido excepcional, Hölderlin es el poeta del poeta (*der Dichter*

³⁰² Heidegger (1983d: 89-90).

³⁰³ Heidegger (1983c: 76): “für die Götter kommen wir zu spät und zu früh/ für das Seyn. Dessen angefangenes Gedicht ist/ der Mensch”. Vid. “Señas” (*Winke*): Heidegger (1983b: 32).

³⁰⁴ Kettering (1991: 11) comenta que la denominación, apelación y explicación temática de lo sagrado, así como su comunicación al pueblo, es tarea del poeta, no del pensador. La tarea de éste es sólo la de situar esa dimensión de lo sagrado y de encaminar hacia ella.

³⁰⁵ Heidegger (1976f: 311-312).

³⁰⁶ Heidegger (2000i: 678).

³⁰⁷ Heidegger (1997b: 426).

des Dichters)³⁰⁸, el poeta que poetizó la esencia de la poesía. Y por lo mismo funda una nueva época: la de los dioses huidos (*entflozene Götter*) que ya no son y del Dios que viene (*kommender Gott*) que todavía no es³⁰⁹. La poesía pensante (*denkende Dichtung*) de Hölderlin llega a un ámbito tan esencial que puede decirse que en tal poetizar tiene lugar una patencia del ser (*Offenbarkeit des Seins*) que pertenece al destino del ser. Un poeta como Rilke, en cambio, se queda por detrás de Hölderlin³¹⁰.

La poesía de Hölderlin rebosa de virtud pensante. Es el caso de estos versos, que Heidegger comentó detenidamente:

“Tantas cosas ha experimentado el hombre.
A muchas de las celestes ha nombrado,
desde que somos una conversación
y podemos oírnos unos a otros”³¹¹.

Según el poeta, el lenguaje acontece como conversación. Y desde entonces –no después de ello sino junto con ello- vienen los dioses a la palabra y aparece un mundo. La conversación que somos consiste precisamente en “nombrar los dioses (*Nennen der Götter*)” y en “llevar el mundo a la palabra (*Wort-Werden der Welt*)”. Heidegger parafrasea así a Hölderlin: “desde que somos una conversación hemos experimentado muchas cosas y nombrado a muchos dioses”. Mas, los dioses se hacen palabra sólo porque ellos mismos nos interpelan (*ansprechen*): “la palabra que nombra a los dioses es siempre respuesta a una tal interpelación”³¹². Por esto mismo, tal palabra se sitúa en los márgenes de lo decible. Heidegger afirma en cierta ocasión, siguiendo a Eckhart, que lo divino es innombrable: en lo no dicho de su lenguaje, Dios es recién Dios³¹³.

Conviene advertir que sacralidad y divinidad tienen aquí un sentido cuasipanteísta. Se escuchan en Hölderlin los ecos de los dioses griegos, de una cierta sacralización de la naturaleza, de la apelación a una divinidad elemental en constante y fugaz adviento, y de la aspiración romántica de fundirse con el Uno y Todo. Por eso Heidegger pide no confundir las cosas: el poeta profetiza, pero no en el sentido judeo-cristiano de la expresión. En este último sentido, profetizar no sería más que anunciar a Dios como al que asegura la bienaventuranza ultraterrena. Hölderlin no es un poeta religioso, si por religión se entiende esa interpretación romana de la relación entre hombres y dioses³¹⁴. Hölderlin poetiza la esencia de la naturaleza, “poderosa, nueva, principal, más antigua que los tiempos, omnipresente, omn creadora, que todo lo llena de vida”, etc., y que está siempre “por encima de los dioses”. La naturaleza no es uno o más dioses, sino lo sagrado que los

³⁰⁸ Heidegger (1981a: 34).

³⁰⁹ Heidegger (1981a: 47-48).

³¹⁰ Heidegger (1977d: 273).

³¹¹ Heidegger (1981a: 38-40): “*Viel hat erfahren der Mensch./ Der Himmlischen viele genannt,/ seit ein Gespräch wir sind/ und hören können voneinander*”.

³¹² Heidegger (1981a: 40).

³¹³ Heidegger (1983d: 89). Pöggeler remite a las prédicas de Eckhart *Misit dominus manum suam y Beati pauperes spiritu* (1984: 156 y 161-162).

³¹⁴ Heidegger (1981d: 114). Lo sagrado no debe ser interpretado teológicamente, dice Heidegger, pues tan pronto como la teología presupone a Dios, ha comenzado la huida de ese Dios (1982: 132-133).

vivifica a ellos mismos: “lo sagrado es la esencia de la naturaleza”. La sacralidad no es la propiedad de un Dios sino la fuente radical de su divinidad. De ahí que

“lo sagrado no es sagrado por ser divino, sino que lo divino es divino porque a su manera es sagrado”³¹⁵.

La naturaleza procura lo abierto (*das Offene*) en lo que todos –cada cosa, los mortales, los inmortales- se pueden encontrar. Lo sagrado es el caos abismático y confuso, lo inmediato que ya está exteriorizado en lo mediato y que es también, por ende, la “ley firme” (*veste Gesez*). Y lo mediato e individualizado, sea hombre o Dios, no puede relacionarse directamente con aquello, y por eso mismo “los hombres necesitan a los dioses y los celestes necesitan a los mortales”³¹⁶. A los dioses pertenecen siempre las primicias, los primeros frutos. Los hombres se asemejan a los dioses. Pero la naturaleza impera sobre unos y otros. Ella es maestra y madre (*Meisterin und Mutter*). Su vida es eterna y su atributo más divino es el amor en el que todo se sustenta³¹⁷. La divinidad también aparece en Hölderlin como dios tormentoso: es el viejo padre sagrado (*der alte heilige Vater*). Respecto de toda esta sacralidad poderosa y elemental, el poeta se percibe como alguien que recibió de los dioses más de lo que puede asimilar, como alguien que está expuesto a los rayos del Dios, a los dioses venideros (*kommende Götter*)³¹⁸.

El poeta, por lo tanto, está entre los mortales y los dioses y desde dicha posición poetiza lo más elevado (*das Höchste*), que es lo sagrado³¹⁹. La sacralidad se confunde con la naturaleza y otorga carácter divino a los dioses, veíamos. Por eso “lo sagrado decide principalmente y de antemano (*zuvor*) sobre los hombres y sobre los dioses, si ellos son y quiénes son y cómo son y cuándo son”. Dado que el lenguaje está sometido al imperio de la sacralidad, “la palabra es el acontecimiento de lo sagrado”³²⁰. Por esta misma razón, los poetas pertenecen a lo sagrado. Y si lo nombran, lo hacen gracias al rayo que ellos mismos reciben de lo sagrado, y que jamás se deja representar al modo de un objeto. El poeta no es el que encuentra y recibe a Dios, sino el que está rodeado y forzado por lo sagrado (*heiligenöthiget*). Con una intensidad asombrosa, la palabra de Hölderlin dice lo sagrado³²¹. Obligada por esta presencia poderosa de lo sagrado,

“la poesía es el nombrar fundador (*das stiftende Nennen*) de los dioses y de la esencia de las cosas. ‘Habitar poéticamente’ significa: estar en la presencia de los dioses y ser afectado por la esencial cercanía de las cosas”³²².

³¹⁵ Tan esencialmente unidos están lo sagrado y los dioses, que la falta de lo uno explica la ausencia de los otros. Vid. Heidegger (1981c: 27-28).

³¹⁶ Heidegger (1981b: 59-65, 68-69 y 74).

³¹⁷ Heidegger (1981a: 35 y 37). Sobre la relación entre la naturaleza entendida como *fu/si/j* y la divinidad, vid. por ej. los *Beiträge* (1994a: 277) y el comentario de Heidegger durante su viaje de 1967 a las islas del Mar Egeo (2000j: 260-261).

³¹⁸ Heidegger (1981a: 43-46).

³¹⁹ Heidegger (1981d: 123; vid. 147-148).

³²⁰ Heidegger (1981b: 76-77).

³²¹ Heidegger (1981b: 64, 67-69, 77).

³²² Heidegger (1981a: 42; vid. 45-46).

Se vislumbra también en Hölderlin la tendencia a identificar a lo sagrado con el ser, y a hacer de lo sagrado sinónimo de lo que salva. En cuanto a esto último, basta recordar la frecuencia con la que Heidegger cita la primera estrofa del himno *Patmos*, invocación poética de la patria, de la tierra natal, de la naturaleza maternal:

“Cerca está
el Dios y difícil de captar.
Pero donde hay peligro, crece
también lo que salva”³²³.

Y en cuanto a la vinculación entre ser, sacralidad y divinidad, Heidegger dice que “el poeta nombra a los dioses y nombra a las cosas en tanto que ellas son”. En este mismo lugar, sólo un poco más adelante, Heidegger parece intercambiar “dioses” por “ser” cuando habla del “nombrar fundador del ser y de la esencia de todas las cosas”. Según Heidegger, “la fundación del ser está ligada a las señas (*Winke*) de los dioses”³²⁴. Sea de ello lo que fuere, el llamar a los dioses no excluye, sino que tiene especialmente en consideración, que la divinidad se revela misteriosamente y que, en un sentido esencial, permanece siempre desconocida³²⁵.

La poesía dice lo sagrado y nombra a los dioses, cuya divinidad tiene su origen en lo sagrado. Pero esto no es todo. La poesía celebra el encuentro de los dioses con los hombres, que da lugar a la fiesta por excelencia. La fiesta es el afrontarse (*Einander-Entgegenen*) de hombres y dioses a partir de su fundamento esencial. Veámos que el *Ereignis* es la auténtica historia. Si la historia es esencialmente fiesta, como cree Hölderlin, entonces el *Ereignis* es lo festivo (*das Festliche*) de toda fiesta. Lo festivo es el fundamento –no la consecuencia– de la fiesta:

“lo festivo, que funda la fiesta, es lo sagrado. Y de modo correspondiente: lo sagrado en su esencia histórica es lo festivo. Lo sagrado está sobre los hombres y ‘sobre los dioses’. Pero dioses y hombres se necesitan unos a otros [...] Como lo destinante (*Schickende*), lo sagrado es lo enviado (*das Schickliche*) a dioses y hombres”³²⁶.

Sin embargo, festivo y todo, el encuentro sagrado de hombres y dioses parece ser un suceso o ya pasado o al menos radicalmente amenazado. Como ya hemos dicho, Heidegger insiste en que ésta es la época de la noche del mundo, la noche sagrada

³²³ Heidegger (1981c: 21): “*Nah ist/ und schwer zu fassen der Gott./ Wo aber Gefahr ist, wächst/ das Rettende auch*”.

³²⁴ Heidegger (1981a: 41, 43 y 46). Greisch destaca en Heidegger esta identificación de lo sagrado con el ser (2004: 656-658). He aquí, piensa, la influencia de Hölderlin, gracias a la cual lo sagrado se identifica con lo desinteresado (*Uneigennützigkeit*) y -a la vez- con lo indemne (*Unversehrt*), lo que salva (2004: 657 y 659). Vid. Heidegger (1980: 83-87).

³²⁵ Heidegger (2000e: 197-208). Por esto, en opinión de Heidegger, “lo religioso nunca es destruido por la lógica”, sino porque el Dios se sustrae (*sich entzieht*) (2002: 12).

³²⁶ Heidegger (1982: 77 y 100).

(*Weltnacht*): los dioses están lejos, se experimenta la falta de Dios (*Fehl Gottes*). Pero incluso en un tiempo menesteroso (*dürftige Zeit*) como el actual, el poeta sigue siendo el que dice lo sagrado y, por lo mismo, el que sigue la huella (*Spur*) apenas perceptible de los dioses huidos³²⁷. La gran tarea poética, piensa Heidegger, es la de encarar la amenaza de la mentalidad técnica. La técnica es originariamente un modo del desocultamiento de los entes, esto es, de la verdad en sentido verbal y activo (como *αὐτὸ φησὶ/sein*)³²⁸. Pero el destino histórico del desocultamiento (*das Geschick der Entbergung*) acarrea un peligro (*Gefahr*). Lo peligroso no es la técnica misma. Ella no tiene nada demoníaco. El peligro hoy por hoy reside en que “la esencia de la técnica reposa en el dis-positivo (*Ge-stell*)”. En un sentido histórico, pues, puede decirse que en la esencia de la técnica se esconde *el* peligro³²⁹. Vuelve aquí el tema de la prepotencia productiva, eficiente y calculadora de la mentalidad técnica moderna. Esta mentalidad enderezada a la producción de resultados lleva, en el caso de Dios, a aplicarle la estructura causa-efecto. Y cuando Dios es reducido a ser causa -la suprema *causa efficiens*-, pierde con ello toda su sacralidad y altura, todo su misterio y lejanía. Éste es el Dios de los filósofos, de los “que determinan lo desoculto y lo oculto según la causalidad del hacer”, sin reparar en la procedencia esencial de dicha causalidad. Y es a la vez el Dios de los tiempos técnicos, tiempos en los cuales la misma teología, al basar sus pruebas de la existencia de Dios en los resultados de la ciencia moderna, termina por situar a la divinidad en el ámbito de lo disponible (*Bezirk des Bestellbaren*)³³⁰. Heidegger vuelve a citar aquí los versos de Hölderlin: “pero donde está el peligro, crece/ también lo que salva”. Como siempre, salvar significa conducir a lo esencial. Y la esencia de la técnica ya no es técnica. En la esencia de la técnica acontece la verdad, el desocultamiento. La técnica es un posible modo del desocultamiento. No debe olvidarse que la misma palabra griega *-τε/τεχνή-* no sólo significó el desocultamiento productivo, sino también el puro hacer presente lo bello, es decir, el arte, la poesía. Como dijo Hölderlin, “poéticamente habita el hombre sobre esta tierra”³³¹. En ese desocultamiento que sólo hacen posible la poesía, el arte y un pensar esencial, cree Heidegger que se halla la conjuración del peligro, la auténtica salvación³³².

Vemos que Heidegger enfrenta constantemente a hombres y dioses. La idea del último Dios está esencialmente vinculada con la salvación humana. La dimensión, el ámbito en el que aparece la divinidad es el de lo sagrado, que se identifica con el ser. Y si el hombre es el comprensor del ser, entonces y por la misma razón es el testigo de lo sagrado. Éste es un asunto que parece ocupar a Heidegger cuando menos desde fines de los años 30, como ya hemos visto³³³. En esta época, Heidegger se refiere a la necesidad de insistir y demorarse en lo más esencial, en lo uno (*das Eine*): la verdad del ser, que esencia (*west*) a la vez en el futuro y en el principio de nuestra historia. En ella se enfrentan mundo y tierra y, a través de ese enfrentamiento, hombre y Dios. Éste es el encuentro y la experiencia de la esencia del hombre con el Dios del ser (*Gott des Seins*), puesto que los dioses que hemos

³²⁷ Heidegger (1977d: 269-272 y 295). Vid. v. Herrmann (1994a: 369).

³²⁸ Heidegger (1995d: 14 y 16).

³²⁹ “El peligro es la época del ser que esencia como dis-positivo” (1994b: 72). En este preciso sentido, se puede decir que *el* peligro para lo sagrado es la técnica (1977d: 319). Vid. Greisch (2004: 663-664).

³³⁰ Heidegger (1994b: 31).

³³¹ “*Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*”.

³³² Vid. Heidegger (2000f: 26-36).

³³³ Vid. Heidegger (1994a: 310; 1997b: 10-20, 74, 77, 83-84, 87, 93-94; 1977d: 271).

tenido hasta el momento son los “ya sidos (*die gewesenenen*)”³³⁴. Pero sólo en los años 50 Heidegger precisará la relación de los hombres con los dioses a través de una nueva dualidad: ya no la de mundo y tierra, como en los *Beiträge*, sino la de tierra y cielo, que parece imponérsele a partir de sus estudios de la poesía de Hölderlin³³⁵. La compleja estructura sagrada que conforman mortales y divinos, tierra y cielo recibe el nombre de cuaterna (*Geviert*). No cabe duda de que esta idea de la cuaterna pretende tener resonancias gigantescas. Heidegger dice en alguna oportunidad que el $\rho\omega/\lambda\epsilon\mu\omicron\jmath$ en el que aparecen dioses y hombres, libres y esclavos en su esencia respectiva, y que conduce a una confrontación del ser (*Aus-einander-setzung des Seins*), es un suceso tan enorme que, por respecto a él, “las guerras mundiales resultan superficiales (*vordergründig*)”³³⁶. Los textos decisivos para entender el significado de esta expresión son *La cosa*, de 1950, y *Construir, habitar, pensar*, de 1951³³⁷. Hay que preguntarse, pues, en qué consiste la cuaterna.

Como es frecuente a partir del giro, Heidegger recurre a la seña (*Wink*)³³⁸. Y lo hace asegurando que esta nueva manera de proceder del pensamiento –la referencia a señas- no es arbitraria, aunque no puede ofrecer una tarjeta de identificación gracias a la cual pueda verificarse la coincidencia de lo dicho con “la realidad”. Una vez más emerge la crítica de la representación. El de Heidegger, en cambio, es un camino distinto, uno que requiere ejercitación y oficio, y que por supuesto no excluye la posibilidad del error³³⁹. En *La cosa*, Heidegger llega a la idea de la cuaterna a partir de la lenta y poética interpretación de una simple jarra (*Krug*)³⁴⁰. Dice que en el regalo (*Geschenk*) de la bebida ofrecida por la jarra están (*weilen*) a la vez tierra y cielo, los divinos y los mortales. Estos cuatro se pertenecen y están contenidos (*eingefaltet*) en una única cuaterna³⁴¹. La esencia de la jarra es la reunión (*Versammlung*) de la cuaterna en un instante (*Weile*). Pero Heidegger también recorre otra vía para acceder a la cuaterna. Es la del construir y del habitar, ensayada en la conferencia de 1951. Heidegger piensa que la esencia del hombre consiste en el habitar:

“ser hombre significa: estar sobre la tierra (*auf der Erde*)
como mortal (*Sterblicher*), significa: habitar (*Wohnen*)”³⁴².

Construir es propiamente hablando habitar. El habitar es la manera como los mortales –los hombres- están sobre la tierra; el construir como habitar incluye tanto el construir que significa cuidar el crecimiento de algo, como el construir que erige edificios³⁴³. El hombre es el que habita (*der Wohnende*)³⁴⁴. Y habitar es fundamentalmente proteger (*Schonen*). La residencia de los mortales sobre la tierra es el sentido del habitar en cuanto ser del hombre. Mas, estar sobre la tierra es –a una- estar bajo el cielo (*unter dem Himmel*). Es decir, el

³³⁴ Heidegger (1997c: 21).

³³⁵ Vid. Heidegger (1981e). Caputo, por ejemplo, piensa que esta idea de los cuatro es desarrollada por Heidegger a partir de la interpretación poética del mundo griego realizada por Hölderlin (1993: 283).

³³⁶ Heidegger (1976i: 424-425).

³³⁷ No son los únicos, por supuesto. Por ej., vid. Heidegger (1976i: 411, 423; 1981e; 1969f: 45-46).

³³⁸ Vid. Heidegger (2000d: 148, 150-152, etc.).

³³⁹ Heidegger (2000c: 187).

³⁴⁰ Heidegger (2000c: 173-182).

³⁴¹ Heidegger (2000c: 175).

³⁴² Heidegger (2000d: 149).

³⁴³ Heidegger (2000d: 150).

³⁴⁴ Heidegger (2000d: 150).

hombre es el que permanece ante los divinos (*vor den Göttlichen*) y, a la vez, el que pertenece al convivir de los hombres. ¿Quiénes son los divinos?:

“los divinos son los mensajeros señalizantes de la divinidad. Desde el imperar (*Walten*) sagrado de la divinidad, aparece el Dios en su presente o se sustrae (*entzieht*) en su disimulo (*Verhüllung*)”³⁴⁵.

Como en cada uno de los cuatro están implicados los demás, “al nombrar a los divinos, co-pensamos a los otros tres desde la simplicidad (*Einfalt*) de los cuatro”³⁴⁶.

Los cuatro: “tierra y cielo, los divinos y los mortales”, constituyen una unidad originaria, en la que cada uno se refiere esencialmente a los demás. Tal unidad es precisamente la cuaterna³⁴⁷. Heidegger imagina la cuaterna como un juego de espejos (*das ereignende Spiegel-Spiel*, dice). Y el acontecer de este verdadero juego de espejos es el mundo. Heidegger prolonga aquí su reflexión sobre el problema del fundamento y del por qué. El mundear (*Welten*) del mundo no es explicable ni fundamentable: no hay aquí causas ni fundamentos³⁴⁸. Según las líneas finales de la conferencia sobre *La cosa*, sin mundo no hay cosa:

“sólo los hombres -como mortales- alcanzan (*erlangen*), habitando, al mundo en cuanto mundo. Y sólo lo que del mundo es poca cosa (*gering*), llega a ser alguna vez cosa (*Ding*)”³⁴⁹.

Al habitar, los mortales están en la cuaterna. Y están en ella protegiéndola. Bien pudiera decirse que el habitar que protege tiene entonces cuatro expresiones. Heidegger añade una observación. Los mortales habitan en tanto que salvan (*retten*) la tierra. Salvar significa dejar algo libremente en su esencia. Todo lo contrario de explotarla sin límite. Pero además, los mortales habitan en tanto que esperan a los divinos como divinos, aguardando las señas de su llegada, sin malentender los signos (*Zeichen*) de su ausencia. Por eso no se fabrican sus propios dioses ni rinden culto a ídolos. Aunque están en el mal (*Unheil*), esperan todavía la salvación que se ha sustraído (*entzogener Heil*)³⁵⁰.

La protección de la cuaterna es la esencia, pues, del habitar. Mas, el habitar no acontece sino con (*bei*) las cosas y en (*in*) ellas. Concretamente, los mortales habitan protegiendo las cosas que crecen y erigiendo las que no crecen. Dado que proteger y erigir son el significado estricto de construir, los mortales habitan construyendo³⁵¹. Una construcción (*Baut*) es un producto del construir que erige. Es un lugar que otorga sitio

³⁴⁵ Heidegger (2000d: 151).

³⁴⁶ Heidegger (2000c: 180; vid. 2000d: 151).

³⁴⁷ Heidegger (2000d: 151-152).

³⁴⁸ Heidegger (2000c: 180-182).

³⁴⁹ Heidegger (2000c: 184).

³⁵⁰ Heidegger (2000d: 152).

³⁵¹ Heidegger (2000d: 153). Bien entendido que “la esencia del construir es el dejar habitar (*Wohnenlassen*)” y que “podemos construir sólo si somos capaces de habitar” (2000d: 162).

(*Stätte*) a la cuaterna³⁵². Decir hombre es nombrar ya la estancia en la cuaterna con las cosas³⁵³. Si “las construcciones custodian (*verwahren*) a la cuaterna”, entonces las auténticas construcciones respetan la esencia del habitar, que no es otra que proteger la cuaterna. Según Heidegger, proteger la cuaterna consiste en salvar (*retten*) la tierra, recibir (*empfangen*) al cielo, esperar (*erwarten*) a los divinos y conducir (*geleiten*) a los mortales. El construir protector, por ende, corresponde al aliento (*Zuspruch*) de la cuaterna³⁵⁴.

Puede vislumbrarse en la alusión a la protección y al habitar una nueva figura de la sacralidad. Lo sagrado, en efecto, exige al pensamiento una actitud tranquila, decididamente lenta y abandonada. En la reflexión sobre la cuaterna se anuncia la idea de *Gelassenheit*. Veamos en qué consiste esta idea, a la que Heidegger ya recurría en sus primeros textos. La sola mención de la palabra remite inmediatamente al maestro Eckhart. Heidegger acude con cierta regularidad a Eckhart desde fines de los años 10 hasta el final de su vida. El respeto de Heidegger por Eckhart es difícil de exagerar. Apela a él como a un “viejo maestro de lectura y de vida”³⁵⁵. Él es un testigo de que a la mística grande y auténtica pertenecen la agudeza y la profundidad más extremas del pensar³⁵⁶. Eckhart sería el más antiguo maestro del pensar³⁵⁷. La filosofía alemana habría comenzado con el maestro Eckhart³⁵⁸. La osadía pensante para con Dios que muestran Boehme y Schelling tiene su comienzo en Eckhart³⁵⁹. No son pocos los asuntos filosóficos para los que es imprescindible recurrir a este pensador original. Y esto también en una forma crítica: por ejemplo, la idea de cosa (*dinc*) de Eckhart, como algo que en general es, de cualquier modo que sea (Dios, alma, etc.), muestra que en él ya se ha verificado una transformación semántica que –según Heidegger– ha tenido consecuencias desastrosas: *res* ya no es lo que nos afecta, importa y concierne, sino simplemente lo que es (*o1n, ens*)³⁶⁰.

El concepto de *Gelassenheit* acapara la atención de Heidegger. Como es sabido, ésta es una palabra que forma parte del vocabulario de la mística alemana. *Gelassenheit* (*Gelâzenheit* en alemán medieval) remonta al uso de *gelâzen* (participio perfecto de *lassen*, dejar) por parte de Eckhart y de sus discípulos Johannes Tauler y Heinrich Seuse. Esta expresión designaba originariamente un radical despojamiento del hombre, obra de la gracia divina y a la vez fruto de las propias potencias. La *Gelassenheit* es un desasimiento o dejamiento, un vaciamiento o anulación en los que desaparece toda propiedad y toda forma de apego. Este dejamiento del alma consiste, por una parte, en un abandono del mundo y de sí misma. La *Gelassenheit* es una completa deposición de la propia voluntad. Sin embargo, es a la vez una suerte de actividad primaria y fundamental, y por ello no debe confundírsela con un rechazo gnóstico de la creación ni con un quietismo que todo lo espera de Dios. Por otra parte, los místicos insisten en que este vaciamiento radical no se realiza más que para

³⁵² Heidegger (2000d: 156-157).

³⁵³ Heidegger (2000d: 158-159).

³⁵⁴ Heidegger (2000d: 161).

³⁵⁵ Heidegger (1983d: 89).

³⁵⁶ Heidegger (1997j: 56).

³⁵⁷ Heidegger (1959: 36).

³⁵⁸ Heidegger (1980: 134). Lo que no significa hacer de Eckhart el iniciador de la filosofía moderna, papel que le corresponde en propiedad a Descartes: vid. Pöggeler (1984: 155).

³⁵⁹ Heidegger (1971: 140).

³⁶⁰ Heidegger (2000c: 178).

entregarse y confiarse por entero a Dios y a su voluntad. La misma cosa, no la expresión, se halla en el Nuevo Testamento (Mc 8,35s. y par.; 1 Co 7,29-32), en Padres griegos como Cirilo de Alejandría y Gregorio Nacianceno (la ἀσπα/σεία estoica y la ἀσπαράσι/α epicúrea), en la indiferencia de Ignacio de Loyola y en la noche pasiva de los sentidos y del espíritu de Juan de la Cruz. La Reforma recibió y asumió la idea de *Gelassenheit* directamente de la mística alemana, como se aprecia en Lutero y en los teólogos reformados Karlstadt y Franck. También aparece en los siglos posteriores, en cada caso de una manera característica: en la mística y en la teosofía barroca, en el pietismo, en la ilustración y el romanticismo, incluso en las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, hasta llegar filósofos del siglo XX como Weischedel, Jaspers y, en lo que aquí nos importa, Heidegger³⁶¹.

Sin embargo, aun teniendo presente toda esta historia y la evidente influencia de Eckhart sobre Heidegger, no hay que confundir las perspectivas de uno y otro. Para Eckhart, veíamos, la *Gelassenheit* designa la verdadera relación del hombre con Dios: el abandono de la propia voluntad y la entrega a la voluntad divina. Heidegger conoce perfectamente el uso místico de este concepto. Por eso dice que la *Gelassenheit* es una antigua palabra³⁶². Se sabe que prestó especial atención a los *Discursos de instrucción* (*Reden der Unterweisung*, en alemán medieval *rede der unterscheidung*), sobre todo a los números 1, 3, 4, 5, 10, 21 y 23³⁶³. Y que se los llegó a apropiarse como fuentes primarias de su propio pensamiento. En 1949, Heidegger cita el 4º discurso:

“de las (obras) que no tienen gran entidad, aunque también son eficaces, no resulta nada”³⁶⁴.

Eckhart afirma que en tanto que somos santos y poseemos ser, en esa medida santificamos todas nuestras obras, sean de la clase que sean (comer, dormir, etc.). A partir de esa sentencia, Heidegger concluye que la esencia del hombre descansa en la esencia del ser y que la esencia del ser es lo más digno de ser pensado y experimentado. Fuera de ella, el hombre no es capaz de nada verdaderamente esencial. Es lo que sucede ahora, en esta época en la que domina el pensamiento calculador y la explotación de la naturaleza³⁶⁵.

Pero Heidegger, que emplea explícitamente este vocablo, no se ceñirá a su preciso uso místico sino que, suspendiendo fenomenológicamente este uso, intentará radicalizar antropológica y ontológicamente el sentido de la expresión³⁶⁶. En la *Introducción a la filosofía* de 1928/1929 ya se vislumbra este nuevo uso de la *Gelassenheit*: “en el dejar acontecer de la transcendencia como filosofar se encuentra la originaria *Gelassenheit* del

³⁶¹ Para orientarse, vid. la entrada correspondiente en el diccionario de los Grimm; también Heidrich y Dierse (1974) y Körner (1995).

³⁶² Heidegger (2000g: 527).

³⁶³ Para este dato, sigo la indicación de v. Herrmann (1994b: 372, 376-379 y 385) y algunas menciones (explícitas o implícitas) del propio Heidegger a los discursos (por ej., 1995d: 158; 1959: 36).

³⁶⁴ El texto original dice: “*die niht von grözem wesene sint, swaz werke die würent, dâ enwirt niht ûz*”. Una traducción al alemán moderno es la de J. Quint: “*die nicht großen Seins sind, welche Werke die auch wirken, da wird nichts daraus*”.

³⁶⁵ Heidegger (1994b: 70).

³⁶⁶ Heidegger (1995d: 109).

*Dasein*³⁶⁷. Este proceso radicalizador se intensificará a partir de los años 40. Heidegger se dirige entonces contra esa vieja tradición según la cual pensar es tener representaciones y, por lo mismo, es un querer, una facultad -como decía Kant- no receptiva sino espontánea³⁶⁸. La *Gelassenheit* es para Heidegger la esencia del pensar. Ella seguirá siendo, como en la mística, una radical receptividad o disponibilidad o ausencia de querer que, aunque no es actividad alguna, sí es el más alto hacer imaginable³⁶⁹. Pero este hacer fundamental será concebido sobre todo como la apertura en la que el pensamiento se encuentra en el ser y en el acontecimiento apropiante, el encuentro (en el sentido de encontrar-se) del pensamiento con esa apertura, verdad o claro del ser. Tal será precisamente el sentido final de la *Gelassenheit* en Heidegger:

“ésta es la esencia de la *Gelassenheit*, en la que el contrariar de lo contrario (*das Gegen der Gegnet*) encuentra (*vergegnet*) al hombre. Vislumbramos la esencia del pensar como *Gelassenheit*”³⁷⁰.

Esto significa que la esencia del pensar no se determina a partir del propio pensar, “sino desde lo otro de sí mismo (*aus dem Anderen seiner selbst*), o sea, desde lo contrario, que esencia en tanto que encuentra”³⁷¹. Esta primacía de lo otro, de lo que se nos opone y contraría a nuestro pensar no es, en caso alguno, un ámbito cerrado, una alteridad impenetrable. Heidegger afirma que lo contrario es lo abierto, o, más precisamente, lo que abre (*das Öffnende*) de lo abierto³⁷². Y en este mismo sentido, la contrariedad es esa alteridad que posibilita la verdad. Por esto dice Heidegger que lo contrario (*die Gegnet*) es “la esencia oculta de la verdad”³⁷³. Lo contrario se aclara y se oculta (*lichtet sich und verhüllt*), se acerca y se aleja (*naht sich und entfernt*), porque lo contrario es lo que acerca y lo que aleja (*das Nähernde und das Fernende*), la cercanía de la lejanía y la lejanía de la cercanía (*die Nähe der Ferne und die Ferne der Nähe*)³⁷⁴. La esencia del pensar es “la insistente *Gelassenheit* para lo contrario (*die inständige Gelassenheit zur Gegnet*)” y, en cuanto tal, “la esencial referencia humana a lo contrario, que nosotros vislumbramos como la cercanía para la lejanía”³⁷⁵. Este enigmático estar presente en el pensar de lo que se le opone y lo contraría –la cercanía de lo lejano, la claridad que se oculta- hace que Heidegger recuerde el fragmento 122 de Heráclito: a0gxibasi/hn. Diels-Kranz lo traducen como

³⁶⁷ Heidegger (1996a: 401; sobre el *Seinlassen*, vid. 102-105). Vid. Heidegger (1981b: 65).

³⁶⁸ Heidegger (1995d: 106).

³⁶⁹ Heidegger (1995d: 51ss.; 1959: 31).

³⁷⁰ Heidegger (1959: 53-54; vid. 36-38, 59, 70, etc.). Por eso dice v. Herrmann que la *Gelassenheit* es la esencia del pensar, no el pensamiento cotidiano ni el científico sino el pensar *par excellence*, el pensar del pensador (1994b: 372).

³⁷¹ Heidegger (1959: 53). Donde traduzco contrariar, contrario y encontrar (pensando que *in contra* se halla en la etimología de encontrar), I. Zimmermann emplea en su traducción estar a la contra, contrada y transcontrar (tratando de salvar el matiz del alemán ‘ver’ –*vergegenen*- a través del latín ‘trans’).

³⁷² Heidegger (1959: 42 y 44).

³⁷³ Heidegger (1959: 64).

³⁷⁴ Vid. Heidegger (1959: 68).

³⁷⁵ Heidegger (1959: 70).

Annäherung, acercamiento³⁷⁶. Heidegger comenta que este término es traducido normalmente por *Herangehen*, acercarse, o por *Nahegehen*, también acercarse, literalmente ir cerca, aunque también afectar, tocar íntimamente. Pero mejores traducciones aún, piensa Heidegger, serían *In-die-Nähe-gehen*, algo así como ir o acudir-a-la-cercanía, y *In-die-Nähe-hinein-sich-einlassen*, adentrar-se-en-la-cercanía, en el sentido de introducirse o manifestarse en ella³⁷⁷. Aquí parece despuntar un dato irreductiblemente originario. Cuando se habla de un acercarse en el que persiste una dimensión de lejanía, o de un contrario que - permaneciendo encontrado- sin embargo (o por eso mismo) es abierto y se identifica con la verdad misma, entonces estamos ya de algún modo en presencia de lo que Heidegger denomina el acontecimiento apropiante, el *Ereignis*³⁷⁸.

La *Gelassenheit* se refiere kat 0 e0coxh/n al pensar y a lo que en él se hace presente. Pero esta expresión tiene también una muy contemporánea aplicación derivada. Heidegger, en efecto, también la utiliza para someter a juicio la amenaza que comporta la mentalidad técnica moderna. Nuestra época es la así llamada “era atómica”. Ciertamente, no es una época que se pueda caracterizar únicamente por el predominio del empleo bélico de esta clase de energía. Hay una multitud de posibles usos pacíficos –sumamente rentables- de la energía atómica. Mas, lo que en el fondo destaca Heidegger es que las nuevas energías descubiertas por la técnica científica (*die wissenschaftliche Technik*) descansan en una masiva mutación (*Umwälzung*) de todas las representaciones cardinales (*aller maßgebenden Vorstellungen*). Esta radical revolución de la visión del mundo se produjo hace algunos siglos con la filosofía moderna. El hombre adquirió entonces una nueva posición (*Stellung*) en el cosmos. Y el mundo se volvió un objeto (*Gegenstand*) al que el nuevo pensamiento, regido por el imperativo de la eficacia y la productividad, dirige sus irresistibles agresiones (*Angriffe*). La naturaleza toda ha pasado a ser una suerte de gigantesca estación de bencina (*Tankstelle*), una fuente de energía (*Energiequelle*) para la tecnología y la industria. Tal relación fundamentalmente instrumental con el mundo entero se desencadenó en el siglo XVII en Europa. Es el origen del espíritu de esta nueva época, ahora ya mundial, cuyo oculto poder (*verborgene Macht*) domina la tierra entera. Esta prepotencia de la mentalidad técnica sobrepasa largamente a las capacidades humanas de pensar, querer y decidir. Hay aquí algo desazonante (*Unheimliche*): la pérdida del arraigo (*Verlust der Bodenständigkeit*), del suelo natal (*heimatlicher Boden*). Y es que sin este arraigo a la tierra (*Erde*), nada profundo y esencial puede levantarse hacia “el aire libre del alto cielo, el ámbito abierto del espíritu”. La emergencia de un pensar pura y exclusivamente calculador (*rechnendes Denken*) va de la mano con la desaparición de un espacio propicio para un pensar meditativo (*besinnliches Denken*). Heidegger habla incluso de una huida ante el pensar (*Flucht vor dem Denken*). De este modo, se termina cometiendo un auténtico crimen contra la vida y contra la esencia del hombre, pues éste *es* un ser pensante, meditativo (*denkende, d. h. sinnende Wesen*)³⁷⁹. Con este diagnóstico, Heidegger

³⁷⁶ Ha de notarse la diferencia de opiniones entre los intérpretes. La de Diels-Kranz no es seguida por Conche, que prefiere traducir αὐτοπροσώπως/hn por *contestation*, controversia, discusión, apoyándose en el testimonio de la *Suda*, léxico bizantino del siglo X: αὐτοπροσώπως/thsij (=iónico αὐτοπροσώπως/h).

³⁷⁷ Heidegger (1959: 71-72).

³⁷⁸ Por esto es por lo que se ha dicho que la *Gelassenheit* tiene lugar al interior del *Ereignis*, *Ereignis* que es “la pertenencia mutua de la verdad del ser en su relación con la esencia del pensar y de la relación esencial del pensar con la verdad o claro del ser”: v. Herrmann (1994b: 383-384 y 386).

³⁷⁹ Heidegger (2000g: 519-525).

llama a conquistar mediante una actitud meditativa y perseverante un nuevo fundamento (*ein neuer Grund*), una forma totalmente distinta de residir en el mundo (*in der Welt aufhalten*). Este camino reflexivo combate toda representación unilateral y está orlado de una esencial simplicidad, pues quiere volver a atender a algo que está muy próximo (aunque, por eso mismo, está muy lejano). Heidegger emplea dos expresiones para nombrarlo: el dejamiento respecto de las cosas (*Gelassenheit zu den Dingen*) y la apertura para el misterio (*Offenheit für das Geheimnis*). La *Gelassenheit* es aquí una actitud de tranquilo desasimiento o dejamiento para con los modernos productos técnicos y de respetuosa contención para con la naturaleza que nos alberga y sostiene. No se trata de regresar a un estado natural prescindiendo de las novedades de la tecnología, puesto que éstas indudablemente aligeran la vida contemporánea. Solamente se trata de cultivar una relación libre con los objetos técnicos, en virtud de la cual se los utiliza y se los aprovecha, pero sin permitirles tomar el control de la existencia humana. Heidegger dice que de esta manera decimos simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al poder de la técnica moderna. A la vez, así es como nos mantenemos abiertos al sentido oculto (*verborgener Sinn*) de la técnica, cuyo misterio consiste precisamente en que se muestra (*sich zeigt*) y, a la vez, se sustrae (*sich entzieht*). El hombre puede mantenerse libre (*freihalten*) de las creaciones técnicas, dejándolas reposar (*beruhen lassen*) en sí mismas. Y es que ellas no nos incumben en lo más íntimo y propio (*im Innersten und Eigentlichen*) de la existencia. A las pretensiones exorbitantes, amenazadoras de la mentalidad técnica debe oponerse, pues, su relativización radical. El pensar meditativo contribuye al arraigo de las obras humanas (*Bodenständigkeit menschlicher Werke*) por su misma naturaleza: queda, reflexiva, esencial. Sólo así se hace posible el surgimiento de auténticas obras, de ésas que, por tener raíz en la tierra, son capaces de levantarse hacia lo alto. Heidegger piensa que ésta es la única manera de proteger el ser del hombre³⁸⁰.

Hay que decir, aunque sólo sea de paso, que estas ideas de Heidegger en torno a la *Gelassenheit* y a la manera de enfrentar las amenazas de la mentalidad técnica moderna han sido vinculadas con distintas formas de sabiduría oriental. Heidegger prestó atención a determinadas vertientes de la reflexión oriental. Se sabe que tuvo una serie de alumnos japoneses, luego responsables de su recepción en el Japón. Es conocida también su influencia en una serie de pensadores japoneses, sobre todo en los de la escuela de Kioto³⁸¹. Tampoco es secreto que, con la ayuda de un estudiante chino, Heidegger llegó a traducir algunos pasajes del *Tao Te King* de Lao Tse³⁸². Pero debemos cuidarnos de establecer una fácil concordancia entre Heidegger y el pensamiento oriental. El propio Heidegger lo ha advertido: la resistencia contra el mundo técnico no provendrá de una mera asunción del budismo-zen o de otras experiencias de mundo del Oriente. Para adoptar una nueva manera

³⁸⁰ Heidegger (2000g: 526-529). Vid. Heidegger (1983d: 88).

³⁸¹ Para los casos de Tanabe y Nishitani, vid. Heisig (2002: esp. 46, 148-151, 168, 180, 227-228, 241-242, 272, 289-290, 381, 387, 390, 401, 403-404, 413, 417).

³⁸² Vid. el testimonio directo de Shih-yi Hsiao, Paul, “Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching”, en Parkes, Graham (ed.), *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu 1987), pp. 93-103, citado por Zimmerman (1993: 250 y 266 n. 11). Pueden encontrarse algunas alusiones bastante explícitas de Heidegger al taoísmo (por ej. 1969c: 198; 1957b: 29; 1994c: 93). Sobre esto, vid. Pöggeler (1992) y Caputo (1993: 283-284). Respecto de Heidegger, el budismo mahayana y su idea de sunyata, vid. Zimmerman (1993: esp. 250-260). Y, más en general, sobre la ocupación de Heidegger con el pensamiento oriental y viceversa, vid. Elberfeld (2003).

de considerar las cosas, es necesaria la ayuda de una nueva apropiación (*Neuaneignung*) de la tradición europea³⁸³. Claro está que esta advertencia contra una interpretación budista u orientalista de Heidegger vale en general para cualquier intento por identificarlo rápida e irrestrictamente con alguna tradición religiosa particular³⁸⁴, sin que esto impida reconocer su especialísima y conflictiva relación con la tradición cristiana. Puede decirse que, en sus alusiones a Oriente, Heidegger no efectúa forma alguna de apropiación o reelaboración de ideas taoístas o budistas, sino que intenta despojar de su ropaje especulativo occidental y cristiano a la experiencia sagrada en que se apoyan las diferentes formas –históricamente muy diversas- de experiencia de lo divino. A favor de este argumento puede esgrimirse la conversación mantenida por Heidegger con un monje budista en los años 60. En ella, Heidegger considera que lo decisivo de una religión consiste en seguir (*folgen*) las palabras (*den Worten*) del fundador. Y solamente eso, pues ni los sistemas ni las doctrinas o dogmas tienen a sus ojos una posición capital:

“religión es seguimiento (*Nachfolge*) [...] Sin lo sagrado nos quedamos sin contacto con lo divino. Sin ser tocado (*Angerührtsein*) por lo divino no hay experiencia del Dios”³⁸⁵.

En cualquier caso, el aire de parentesco del pensamiento de Heidegger con las religiones místicas orientales encuentra una base en sus reflexiones sobre la *Gelassenheit*. Y no sólo en esta idea. Heidegger emprende en sus últimos años nuevas rutas. En particular, parece someter al *Ereignis* y a la *Lichtung* a una nueva radicalización. Decíamos más arriba que el giro de Heidegger puede datarse en los años 30, como dice la *Carta sobre el humanismo*, y que su primera expresión es la de los *Aportes a la filosofía*. Mas, agregábamos que el pensamiento entonces formulado fue sometido por el propio Heidegger a importantes precisiones y correcciones. Probablemente la conferencia de 1962 *Tiempo y ser* es el texto decisivo para comprender los nuevos alcances que adoptó el giro en esos años postreros. Allí se intenta argumentar que el ser no es lo último, sino que más allá de él mismo habría una donación originaria. Heidegger ya había vislumbrado la posibilidad de distinguir entre el ser y su venir a la presencia. Incluso se ha dicho que algunas expresiones de *Ser y tiempo* permitirían establecer esta distinción³⁸⁶. Pero es sobre todo en los años 40 y 50 cuando Heidegger empieza a pensar en el ser como en el don de la presencia, el don primordial *par excellence*³⁸⁷. Ya lo vimos en la *Carta sobre el humanismo*. Es necesario preguntar en qué consiste más precisamente esta donación.

Conocemos la costumbre madura de Heidegger de pensar por medio de señas, más que por demostraciones o argumentos concluyentemente encadenados. El cuestionamiento del lenguaje objetivador va ganando proporciones inundatorias en el decurso de su

³⁸³ Heidegger (2000i: 679).

³⁸⁴ Vid. Pöggeler (1984: 173).

³⁸⁵ Heidegger (2000h: 590).

³⁸⁶ Vid. Heidegger (1979: 212, 230, 316).

³⁸⁷ Dice Heidegger que “hay ser y nada [...] Simplemente decimos: hay (*Es gibt Sein und Nichts* [...] *Leichthin sagen wir: es gibt*)”. No sólo la nada no es; tampoco el ser “es”. Para Heidegger, que haya ser significa que éste se da. Aparece entonces, en estricto rigor, un darse (*Geben*) (1976i: 419; vid. 413). Vid. también Heidegger (1997i: 341).

pensamiento. En la conferencia *Tiempo y ser* Heidegger hace una seña (*Wink*) y asegura desde el principio que no se trata de escuchar una serie de enunciados cuanto de seguir la marcha del señalar³⁸⁸. Pues bien: para la meditación más sencilla, para la filosofía e incluso para el moderno pensar técnico e industrial, ser significa siempre estar presente (*Anwesen*). Heidegger se rinde a la afirmación metafísica según la cual ser equivale a presencia³⁸⁹. Mas, “el ser es determinado como presencia (*Anwesenheit*) por (*durch*) el tiempo”. Una cosa determinada es y está en el tiempo. ¿Y el ser? “¿Es en general el ser?” El ser no es una determinada cosa, y no está en el tiempo. Pero como estar presente, el ser sí está determinado por el tiempo. Y el tiempo tampoco es una cosa determinada ni está en el tiempo. El tiempo pasa (*vergeht*), pero permanece como tiempo. Permanece significa que no desaparece, que está presente, es decir, que es determinado por un ser. Entonces: ser y tiempo se determinan mutuamente (*bestimmen sich wechselweise*), pero ni el ser es temporal ni el tiempo es un ente³⁹⁰.

¿Nombran entonces ser y tiempo un estado de cosas (*Sachverhalt*) desde el cual resultan (*ergeben*) el uno y el otro?:

“no decimos: el ser es, el tiempo es, sino: hay ser y hay tiempo (*Es gibt Sein und es gibt Zeit*)”³⁹¹.

Ya lo hemos visto: Heidegger destaca en la expresión “hay” (*es gibt*) la presencia del verbo dar (*geben*). Las frases recién citadas podrían traducirse como “se da ser y se da tiempo”. El haber del que aquí se trata es en verdad un darse. Entonces, si se dan ser y tiempo, hay que concentrarse en el sentido del “se” (del *es* alemán). Heidegger dice que estar presente se muestra como un dejar estar presente (*Anwesenlassen*). Y que este dejar estar presente es propiamente un llevar a lo desoculto (*ins Unverborgene bringen*), un desvelar (*Entbergen*) o llevar a lo abierto (*ins Offene bringen*). El dejar estar presente “da” (*gibt*) dicho estar presente que es el ser. En el “se da” (*es gibt*) nos encontramos, decíamos, con un dar (*Geben*). El “se” que da se revela como un dar. Llegamos, en este punto, a unos elementos bastante oscuros³⁹².

Advierte Heidegger que deben abandonarse las usuales representaciones metafísicas según las cuales el ser termina por ser el fundamento del ente (*Grund des Seienden*). La cuestión más radical se esconde en el dejar (*lassen*) del dejar estar presente, esto es, en este desvelar (*Entbergen*), en el dar del “se da”. El ser le pertenece al dar como el don (*Gabe*) que se da³⁹³. Entonces el ser, el estar presente se transforma (*verwandelt*): como dejar estar presente, pertenece al desalbergar y está contenido como don en el dar:

³⁸⁸ Heidegger (1969e: 2).

³⁸⁹ Vid. González (2004b: 141-149).

³⁹⁰ Heidegger (1969e: 2-3 y 7).

³⁹¹ Heidegger (1969e: 5).

³⁹² Heidegger (1969e: 4-5). Vid. también Heidegger (1977e: 101-103).

³⁹³ En *¿Qué significa pensar?*, Heidegger había dicho que lo más preocupante da que pensar y nos encomienda al pensar. Este don (*Gabe*) que lo máximamente pensable nos concede (*vergibt*) es la dote propia (*eigentliche Mitgift*) que se oculta en nuestra esencia. Solamente por medio de esta dotación, somos capaces del pensar (2002: 130-131; vid. también 146-151, 154-155, 247).

“el ser no *es*. Hay ser (*Sein gibt Es*) como el desvelar del estar presente”³⁹⁴.

La historia de la metafísica es la historia de las modulaciones del ser entendido como estar presente, desde el ξ En hasta la voluntad de querer en el eterno retorno de lo mismo (*des Gleichen*). Estas modulaciones muestran que en el ser hay una verdadera historia. La historicidad peculiar del ser estriba en cómo acontece (*geschieht*) el ser, en la manera según la cual se da ser. Pero esto es lo que ya se olvidó en los mismos orígenes de la filosofía. Parménides tematizó el ser ($\epsilon\iota\lambda\eta\alpha\iota$, $\epsilon\theta\omicron/n$) en cuanto “el ser es” ($\epsilon\iota\sigma\tau\iota\gamma\alpha_r\ \epsilon\iota\lambda\eta\alpha\iota$). Pero no reparó en que hay ser, en que el ser se da. La filosofía queda prendada del don, pero no de su darse. Y el don que es el ser, es conceptualizado de modo exclusivo en referencia (*im Hinblick*) al ente. Heidegger habla de un destinar (*Schicken*): es un dar que da su don –el ser-, pero que como dar se retira, se sustrae. El ser es lo destinado (*das Geschickte*). La historia del ser es entonces el destino del ser (*Geschick von Sein*). Y pertenece a la esencia de este destino que tanto el destinar mismo como el “se” (*Es*) que destina (*schickt*) se mantienen en sí mismos (*an sich halten*). Este mantenerse es la $\epsilon\theta\rho\omicron\chi\eta/$, la reserva o abstención. Hay ser. Por un lado, aquí se oculta, retira o sustrae la destinación (*Schickung*), y por el otro, se desvela el ser al pensar. El hombre es, en este sentido radical, aquel a quien le atañe lo destinado, el receptor del don, el agraciado con ese estar presente que se da que es el ser³⁹⁵.

Mas, este atañer (*Angehen*) tiene una extraña figura. Porque no sólo nos atañe lo que ahora está presente, sino también lo que ya no es ahora y lo que todavía no es ahora. Estar presente no se identifica, por extraño que parezca, con el tiempo presente. A su modo, también están presentes el pasado y el futuro. El ahora puntual no agota las posibilidades de la presencia. Y es que el estar presente posee una suficiencia y amplitud (*Reichen*) que une a los tiempos³⁹⁶. Así como el ser no es un ente, el tiempo auténtico tampoco es temporal. Es una unidad unificante (*einigende Einheit*). Entonces pasado, presente y futuro se entregan (*reichen*) recíprocamente. Heidegger interpreta esta unidad de entrega mutua como una cercanía (*Naheit*), como el darse que ilumina y oculta (*das lichtend-verbergende Reichen*), “el dar de un dar” (*das Geben eines Gebens*). En esta unidad temporal descansa (*beruht*) el destinar del ser. Nuevamente ha de decirse que el tiempo no es. Más bien hay tiempo, se da tiempo. El tiempo no es ninguna potencia indeterminada (*unbestimmte Macht*), sino que es el ámbito (*Bereich*) de ese ofrendarse unitario en el cual –y sólo en el cual- el hombre es hombre³⁹⁷.

Y llegamos a la cuestión decisiva. Si el ser reposa en el tiempo, el tiempo reposa en el acontecimiento apropiante. Ser y tiempo son dones de un dar originario. En este “se da” parecen hallarse tanto el ser como el tiempo. ¿En qué consiste este enigmático (*rätselhaft*) “se”? Heidegger dice, por lo pronto, que el “se” es un estar presente del estar ausente (*ein*

³⁹⁴ Heidegger (1969e: 5-6). Vid. Heidegger (1969f: 40).

³⁹⁵ Heidegger (1969e: 7-13).

³⁹⁶ Para ser precisos, habría que señalar que Heidegger incluye al espacio en el tiempo, y que lo hace de tal manera que suele hablar del espacio-tiempo (*Zeit-Raum*). Esto ya se apreciaba en los *Beiträge*, como vimos. Sólo insinuó esta cuestión. Vid. Heidegger (1969e: 14-15 y 24).

³⁹⁷ Heidegger (1969e: 13-17 y 21-22).

Anwesen von Abwesen). Ser y tiempo se pertenecen (*gehören zusammen*), se apropian (*zueignen, übereignen*) de lo que cada uno tiene propiamente:

“a lo que determina a ambos, tiempo y ser, en su carácter propio, esto es, en su mutuo pertenecerse (*Zusammengehören*), lo llamamos: el acontecimiento-apropiante (*das Ereignis*)”³⁹⁸.

A este acontecimiento apropiador pertenecen ambos. En el ser y el tiempo se oculta este acontecer apropiante. ¿Qué es, pues, el *Ereignis*? Heidegger advierte que esta pregunta no se puede responder enunciativamente, pues la cosa que hay que pensar lo prohíbe. Dado que esta cosa es aquello que incumbe y atañe radicalmente al hombre, sólo se la puede pensar si previamente se tiene experiencia (*Erfahrung*) de ella³⁹⁹. El hombre pertenece al *Ereignis*. Por eso el *Ereignis* no es cualquier evento o suceso (*Vorkommnis, Geschehnis*), sino un *singulare tantum*⁴⁰⁰. Tampoco es un supraconcepto omniabarcador (*umgreifende Oberbegriff*). Ni siquiera es el ser o el tiempo. Bien puede decirse que en este punto Heidegger toca fondo. En el acontecer apropiante se concentran por fin el estar presente, el dejar estar presente, el desocultar (*Entbergen*) y el dar. Este llevar a lo abierto (*ins-Offene-Bringen*) no está constituido por grados cada vez más originarios que terminarían en la proposición de un fundamento. Heidegger prefiere hablar de estaciones de un camino de regreso (*Rückweg*). El ser, don del estar presente, es propiedad (*Eigentum*) del acontecer apropiante, y en él desaparece (*verschwindet*). El tiempo también resulta apropiado (*ereignet*) en el acontecimiento. El *Ereignis* mismo se retira y, así, se olvida. La sustracción (*Entzug*), como peculiaridad del *Ereignis*, conduce a la *lh/qh*. El acontecer apropiante se expropia (*enteignet sich*) a sí mismo. Esta expropiación (*Enteignis*) no sólo le pertenece sino que constituye su propiedad⁴⁰¹. Tan es así que el *Ereignis* ni es ni se da. Pretendiendo situarse fuera del ámbito de validez del pensar representativo (que obedece a las leyes de la lógica), Heidegger repite que el acontecimiento apropiador acontece apropiadoramente (*das Ereignis ereignet*)⁴⁰².

El *Ereignis*, en fin, parece ser otro nombre para la cosa definitiva del pensar, a la que Heidegger llama en ocasiones lo mismo (*das Selbe*). Ya lo hemos visto. El *Ereignis* no dice aquí sino lo mismo. Sin embargo, tal decir conduce a lo más antiguo del pensamiento occidental: a la *lh/qeia*⁴⁰³. Para Heidegger, en la historia del ser se anuncia el

³⁹⁸ Heidegger (1969e: 20).

³⁹⁹ Heidegger (1969f: 27-28, 41 y 57).

⁴⁰⁰ Heidegger (1957b: 29).

⁴⁰¹ Heidegger (1969e: 23; 1969f: 44).

⁴⁰² Pareja reflexión en Heidegger (1997h: 444). Vid. Heidegger (1969d: 258-259). El *Ereignis* es caracterizado también como *Ergebnis*, no en tanto que resultado, sino como *Ergebnis*, el darse. El mismo ser necesita (*bedarf*) de ese *Ereignis* que se da (*es gibt*) “para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia (*um als Anwesen in sein Eigenes zu gelangen*)”. Y es que el *Ereignis* es lo más inaparente, lo más simple, lo más próximo y a la vez lo más lejano: es justamente el sitio de residencia de los mortales: Heidegger (1969d: 260-267).

⁴⁰³ Heidegger (1969e: 18-25). Vid. Heidegger (1969f: 46 y 48-49).

Ereignis “primeramente como transformación de la esencia de la verdad”⁴⁰⁴. Y por esto mismo, la $\alpha\lambda\eta/\varrho\epsilon\iota\alpha$ es, de acuerdo a lo impensado en ella,

“el claro (*Lichtung*) del cobijar que se oculta (*sich verbergenden Bergen*) en el sentido del acontecimiento apropiante”⁴⁰⁵.

Tal vez por eso fue por lo que Heidegger dijo -en 1973- que su fenomenología es “una fenomenología de lo inaparente (*des Unscheinbaren*)”⁴⁰⁶, esto es, de lo que no aparece.

Ereignis es uno de los nombres del acontecimiento fundamental, del hacerse presente del ser. El otro nombre de este acontecer es *Lichtung*. Acabamos de ver que Heidegger identifica al *Ereignis* con la *Lichtung*. Un par de años después de esta conferencia, en 1964, Heidegger vuelve sobre esta misma cuestión. Dice que toda presencia se asienta en algo abierto, libre (*in einem Offenen, Freien*). Incluso la claridad (*Helle*), en permanente debate con lo oscuro (*Dunkel*), supone la prioridad de esa apertura, de esa región libre en juego (*freie Gegend im Spiel*). Pues bien: este *prius* es la *Lichtung*, que Heidegger deriva del adjetivo *leicht*: ligero, abierto, liberado. La *Lichtung* no es la luz (*Licht*), sino lo abierto libre (*das freie Offene*) en que las cosas se hacen presentes (o se vuelven ausentes) de las maneras más diversas (visual, auditivamente, etc.). La *Lichtung*, así entendida, sería la cosa originaria (*Ur-sache*) o, en palabras de Goethe, el fenómeno originario (*Urphänomen*)⁴⁰⁷. Heidegger dice que es el lugar que todo lo reúne y lo acoge:

“el rayo de luz (*Lichtstrahl*) no crea el claro (*Lichtung*), la apertura (*Offenheit*), sino que tan sólo la atraviesa (*durchmißt*)”⁴⁰⁸.

Es en lo ya abierto en donde la luz ilumina y la oscuridad esconde. La *Lichtung* ofrece ese espacio libre para el dar (*Geben*) del ser y el recibir (*Hinnehmen*) del pensar. Por eso ser y pensar se fundan en la *Lichtung*: ella es la condición de posibilidad de la presencia o ausencia y de su recepción. Heidegger cita el poema de Parménides⁴⁰⁹ y asegura que la *Lichtung* equivale a eso que allí se denomina $\alpha\lambda\eta/\varrho\epsilon\iota\alpha$, el desocultamiento (*Unverborgenheit*). Y sin embargo, admite que la filosofía griega –ya desde Homero– olvidó aquel desocultamiento y se plegó al concepto natural (*natürliche Begriff*) de verdad, según el cual lo verdadero ($\alpha\lambda\eta\varrho\epsilon/\eta$) es una propiedad de los enunciados (*Aussagen*) y, por lo mismo, significa en primera línea corrección y fiabilidad (*Richtigkeit und Verlässlichkeit*). Pero el ocultamiento (*Verborgenheit*) pertenece al desocultamiento, la $\lambda\eta/\varrho\eta$ a la $\lambda\eta/\varrho\epsilon\iota\alpha$. Hay un ocultarse (*Sichverbergen*) del claro de la presencia. Entonces, si la *Lichtung* es el claro, se trata del claro “de la presencia que se oculta (*Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit*)”. La tarea del pensar está más allá de la

⁴⁰⁴ Heidegger (1997h: 448).

⁴⁰⁵ Heidegger (1997h: 448 n. a).

⁴⁰⁶ Heidegger (1977e: 137).

⁴⁰⁷ Heidegger cita las *Máximas y reflexiones* (n. 993).

⁴⁰⁸ Heidegger (1969h: 73).

⁴⁰⁹ Frag. 1, 28ss.

filosofía metafísica y onto-teo-lógica⁴¹⁰. Es una tarea que puede resumirse en dos palabras: claro y presencia (*Lichtung und Anwesenheit*). No por eso este pensar es una mera mística infundada, o mala mitología, o puro irracionalismo. El pensar es tan simple que escapa a la distinción entre lo racional y lo irracional. No es efectivo como la tecnología apoyada en la ciencia, aunque tiene su propia necesidad (*eigene Notwendigkeit*). Y debe estar dispuesto a dejarse enseñar, porque de otra manera comete una falta de educación (α)παίδευσι/α): tal como lo había hecho en el apéndice a *Fenomenología y Teología*, también de 1964, Heidegger recuerda la seña (*Wink*) aristotélica⁴¹¹. En suma, el pensar acaba en titubeos y, ante la perspectiva de sus límites fundamentales, se hace preguntas como las siguientes: ¿de dónde y cómo hay el claro (*woher und wie gibt es die Lichtung*)? ¿Qué habla en el hay (*was spricht im Es gibt*)?⁴¹² Heidegger termina confesando una sola y misma cosa a través de estas dos expresiones: acontecimiento apropiante (*Ereignis*) y claro (*Lichtung*), que donan lo que hay y lo que se da.

Cuando analizábamos los *Beiträge* destacamos el carácter salvífico y agraciante del *Ereignis*. Éste es el que siempre toma la iniciativa, no el hombre, y de su libre acontecimiento pende la integridad humana amenazada por la moderna mentalidad técnica. Ahora esto adquiere aún mayor relieve, si cabe. Heidegger distingue entre el ser y ése su acontecer que se apropia del hombre y embarga su pensar. El ser ya no es el *Ereignis*, sino la presencia, el estar presente, el don al descubierto. Y el *Ereignis* es ahora el venir a la presencia, el dejar estar presente, la donación o descubrimiento. En cuanto tal, el *Ereignis* permanece oculto o, en el mejor de los casos, co-presente con la presencia. Pero dicha co-presencia es inaparente, invisible. No se exhibe, sino que se acusa como aquello que, justamente por su carácter de principio radical, es inaprehensible y por eso mismo queda oculto o velado. La *Lichtung* no es sino otra forma de hablar del *Ereignis*. El hacerse presente es, visto desde el punto de vista de la luz del ser, la constitución del claro que franquea un espacio libre y despejado para su lucimiento. La apertura de ese claro no se identifica con la luz, sino que es la condición misma que hace posible el despliegue luminoso de la luz. Es decir, el ser sólo puede esenciarse si previamente se ha abierto un espacio para su despliegue. La llegada del ser indica un acontecimiento que, de tan fundamental y originario, no llega ni acaba nunca de arribar. Es la apertura constante y sutil del espacio libre que requiere el ser para iluminar los entes⁴¹³. En este claro, en ese darse o hacerse presente reposa todo: hombres y dioses, cielo y tierra. Si en la época de los *Beiträge* el ser era la clave de todas las cosas, ahora lo determinante está más allá del ser: es ese enigma que, situado por detrás –*sit venia verbo*– de la presencia y de la luz, hace posible el juego de espejos en que consiste la cuaterna. Mortales y divinos se vinculan por obra y gracia de una decisión situada históricamente, es decir, de unas señas fugaces de los dioses ante las cuales los hombres han de optar, pues el paso de aquéllos se concentra en el instante de la decisión (en el *kairos*/j). En el hombre se percibe con especial nitidez el misterio invisible del *Ereignis* y la *Lichtung*. La *Gelassenheit* apunta al pensar que se conforma con el venir a la presencia y la apertura del claro para lucir. Por eso la

⁴¹⁰ Tanto es así que Heidegger llega a decir que la filosofía es un peligro para el pensar: “*die schlechte und darum wirre Gefahr ist das Philosophieren*”(1983c: 80).

⁴¹¹ Se trata del trozo ya citado de *Met.* IV, 4, 1006a 6ss.

⁴¹² Heidegger (1969h: 71-80).

⁴¹³ Vid. González (2004b: 144-150 y 176-180).

Gelassenheit es la virtud del hombre que se hace cuestión de la verdad del ser y que toma la decisión crucial –el hacer más importante de todos- de someterse al enigma de su donación. Quien se pregunta por la presencia y la luz del ser, ha de acoger con prioridad el misterio indecible y a la vez ineludible del oculto venir a la presencia y del invisible despejamiento del espacio para la luz. Esta previa acogida es una deposición de las tendencias dominantes o voluntaristas del pensamiento y, en general, del hombre. La *Gelassenheit* es un abandono, un desasimiento o dejamiento que permite que lo otro por excelencia se manifieste, y que se manifieste a través de su retirada o reserva característica. La analogía con el acontecimiento libérrimo y salvífico de la gracia es ostensible. Ya lo hemos destacado. Por supuesto que Heidegger somete a este acontecer agraciante a un agudo proceso de secularización, al menos en cuanto desactiva sus significados más obviamente religiosos y confesionales. Pero persisten de todos modos esas estructuras típicas de la tradición cristiana que han sido acentuadas por la teología reformada: la gracia entendida como adviento de un don, cuyo carácter esencialmente liberador y abierto exige la más radical de las decisiones humanas, ésa que consiste en la aniquilación de la propia voluntad y el abandono a aquel misterio invisible e irrepresentable.

Hemos visto, en síntesis, que los temas característicos del giro son asumidos y radicalizados en las décadas finales de la vida de Heidegger. Se repite la alusión a la huida de los dioses y al paso fugaz del Dios que se manifiesta por señas. Este Dios está emparentado con una particular concepción de las divinidades griegas, aunque también guarda relación con el panteísmo romántico del Uno y Todo. En todo caso, la divinidad es interpretada a partir de lo sagrado, y éste es entendido a su vez como la *fu/sij* de donde brotan las cosas, como una naturaleza sagrada, materna y magistral, e incluso como el ser mismo. De modo que lo divino es divino por ser sagrado, y no a la inversa. Los dioses sagrados integran un sistema que posee cuatro elementos. Esta cuaterna (*Geviert*) es la unidad constituida por los mortales que habitan la tierra, bajo el cielo, ante el paso coyuntural de los divinos. Mas, el hombre no es definido como *animal rationale*, ni en la época de *Ser y tiempo* ni menos aún en la época que sigue a los *Beiträge*. La esencia del hombre es el pensamiento, siempre que se lo entienda por su originario dejamiento, ese hacer radical que consiste en originaria pasividad ante lo otro. Ésta es otra forma de decir que el ser del hombre está esencialmente apoyado en el claro del esenciarse del ser. De ahí que la única actitud saludable en la época del dominio de la mentalidad técnica sea el desasimiento para con las cosas, la apertura ante el misterio. En efecto, este desasimiento (*Gelassenheit*) es todo lo contrario de esa actitud técnica que es el dis-positivo (*Ge-stell*). Y he aquí que Heidegger radicaliza aún más su idea de la verdad del ser. Si se concede a la metafísica que el ser es el estar presente, habrá que preguntar por el llegar a presentarse, por el hacerse presente. Entendiendo que preguntar por el venir a la presencia de ese estar presente es preguntar por el don de la presencia, por la donación de este don. Tal es justamente el significado final que adquiere entonces el *Ereignis*: el acontecimiento del don del estar presente. Un acontecimiento que posee la peculiaridad de ser tan claro y abierto que se esconde hasta pasar inadvertido. Es el claro (*Lichtung*) del desocultamiento que como tal permanece oculto. Con esto, Heidegger lleva hasta el extremo su idea de la verdad (*aletheia*): esa manifestación que, por ser pura patencia, tiende a no ser tomada en consideración y se niega a ser representada. La oculta claridad de esta donación y su recepción por medio del más radical abandono, por fin, hacen pensar una vez más en la idea

cristiana del acontecimiento gratuito e inesperado, inmerecido e histórico de la gracia, y de la fe que no es mérito sino entrega y confianza en el don que justifica y salva. Y si bien Heidegger parece secularizar radicalmente esta idea, su pensar no deja de conservar ciertos rasgos típicamente cristianos y de hacer referencia a lo sagrado y a la divinidad en toda su amplitud y ambigüedad.

5. *Perspectivas críticas*

En principio, podía parecer extravagante preguntar por el lugar de Dios y la religión en el pensamiento de Heidegger. Durante algún tiempo, algunos intérpretes apresurados han creído ver en Heidegger a un existencialista ateo. El suyo sería un camino que, partiendo de la fenomenología, se concentra en la pregunta por el sentido del ser y en la analítica de la existencia. Y ni el ser ni la existencia plantean la pregunta por un ente excepcional, *causa sui* y fundamento inconcuso de todas las cosas que son. La cosa sería aún más clara cuando se constata que para Heidegger la vida filosófica nada tiene que ver con la actitud que se esconde en la teología o en la religiosidad corriente. Sin embargo, una lectura atenta y rigurosa del conjunto de la obra heideggeriana no permite calificarla de atea en sentido vulgar y materialista. Es cierto que Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* una analítica existencial agnóstica y que combate constantemente a la metafísica europea griega y cristiana por su carácter onto-teo-lógico. Pero también lo es que sus textos, desde los primerizos hasta los maduros, mantienen una ambigua relación con el cristianismo y apelan una y otra vez a lo sagrado y a la divinidad. La sacralidad es el ámbito de lo divino, que es justamente divino por ser sacro, y no a la inversa. Heidegger rechaza la identificación tradicional de lo divino con el ser, pero no por eso deja de aludir a un último Dios que necesita del acontecimiento del ser, y que es capaz de salvar al hombre en la época del cálculo universal. Este Dios auténticamente divino no se caracteriza por su rendimiento cosmológico, sino por su capacidad para otorgar sentido salvífico a la vida mortal del ser humano. Puede decirse con plena certeza, entonces, que el pensamiento de Heidegger incluye una dimensión hierofánica y teofánica. Tanto es así que llega a decir que la esencia del pensar es el abandono o dejamiento y que la verdad del ser se despliega como libre donación, es decir, como presencia que hay, que se da. Con todo, debe admitirse que la buena comprensión de esta obra resulta difícil, pues con el tiempo sus modos expresivos se vuelven más y más crípticos, poéticos, y que sus referencias a lo sagrado y lo divino resultan próximas a un misticismo pagano.

En efecto, decíamos al comenzar que el de Heidegger es un pensamiento que, con el tiempo, llegó a situarse en el límite de la comprensibilidad. Mencionamos su ataque al lenguaje representativo y objetivador. Se diría que hasta fines de los años 20 Heidegger se contiene y ciñe –al menos en sus publicaciones– a los modos expresivos vigentes, aunque no faltan entonces formulaciones esotéricas, como “el mundo mundeá” (*die Welt weltet*) y “la nada nadea” (*das Nichts nichtet*)⁴¹⁴. Estas formas de expresión se harán frecuentes después del giro: “el lenguaje habla” (*die Sprache spricht*), “la cosa cosea” (*das Ding*

⁴¹⁴ Observemos que la conferencia *¿Qué es metafísica?* ya originó agrias disputas acerca de la sensatez de sus proposiciones. Y no sólo por parte del positivismo lógico. Stein aseguró que la conferencia, destinada a un público no especializado, renuncia a la estrictez del tratamiento científico de su problema. De ahí la falta de claridad y su tendencia a expresarse mitológicamente (1962: 132).

dingt), “el acontecimiento acontece” (*das Ereignis ereignet*), etc. Rahner recuerda que, en una lección de los años 30, Heidegger hablaba de “una condición indispensable: quien no se deja aprehender (*prendre/ergreifen*), no es capaz de comprender”⁴¹⁵. En este sentido, el filósofo se le aparece a Heidegger como alguien cogido por el asunto mismo de su pensar, en cierta forma como un poseso, uno que habla de cosas quizá simples en sí mismas, pero máximamente difíciles de captar para nosotros. Mas, hemos visto que a partir del giro que se fragua en la década de 1930 sus textos adquieren, desde el punto de vista de los usos académicos, un matiz acentuadamente heterodoxo. Por supuesto, Heidegger se defendió siempre de la acusación de que su pensamiento es arbitrario, místico, oscuro o iluminado, un pensar de tono gnóstico o profético⁴¹⁶. Lo que ocurre, dice, es que la abismática dificultad de la cosa que hay que pensar exige un modo de escribir sumamente particular. En los *Aportes a la filosofía*, por ejemplo, el fenómeno es clarísimo. Heidegger no sólo dice: “nadie comprende aquello que yo pienso aquí”, sino que agrega: “querer hacerse comprensible” bien podría ser un suicidio para la filosofía⁴¹⁷. La acusación de incomprensibilidad –dice en la lección sobre Schelling– no es más que un mal reproche⁴¹⁸. Tiempo después, Heidegger declaraba que en los años 20, en Freiburg, había empezado a transitar un camino sin saber hacia dónde (*Wohin*) lo conduciría⁴¹⁹. De ahí las alusiones al carácter peregrino de su propio pensamiento:

“lo permanente (*das Bleibende*) en el pensar es el camino (*Weg*). Y los caminos del pensar albergan en sí lo más misterioso (*das Geheimnisvolle*): en ellos podemos marchar hacia delante y hacia atrás (*vorwärts und rückwärts*)”⁴²⁰.

En este mismo sentido marcha el lema que Heidegger antepuso a sus *Obras completas*: caminos, no obras (*Wege, nicht Werke*). Pues el fin es el buscar mismo⁴²¹.

Pero no siempre se puede creer al autor. Por eso debemos proceder con cuidado ante las declaraciones de Heidegger. Las dificultades para comprender este pensamiento dicen relación con un problema más hondo: el de su propio estatuto cognoscitivo. No pocos autores lo han puesto de manifiesto. Jaspers ha visto en la filosofía de Heidegger una suerte de gnosis mágica, una “mezcla de poesía y filosofía”, de “sofismo y fanatismo”⁴²². Ricoeur también es lapidario con el estilo de Heidegger, al que califica de hermético y preciosista. El uso que hace Heidegger de las etimologías lo llevaría a la mistificación del “sentido primitivo”. Pero no es sólo esto. El mayor problema, dice Ricoeur con toda razón, es que las obras maduras de Heidegger mantendrían una relación constitutivamente ambigua con

⁴¹⁵ Rahner (1996: 323).

⁴¹⁶ Heidegger (1978: 172; 1997b: 403-404; 2000c: 187; 1976i: 409 y 423; 1969f: 57; 1969h: 79; etc.).

⁴¹⁷ Heidegger (1994a: 8 y 435). Esta obra –y otras varias que se le asemejan– es una cantera inagotable de formulaciones esotéricas: el pensamiento de la verdad del ser está destinado a unos pocos (*Wenigen*) y escasos (*Seltenen*) (1994a: 11-20); el esenciarse del ser, a fin de cuentas, no es decible (*sagbar*) (1994a: 460). Etc.

⁴¹⁸ Heidegger (1971: 10).

⁴¹⁹ Heidegger (1969b: 91).

⁴²⁰ Heidegger (1969b: 99).

⁴²¹ Heidegger (1994a: 18).

⁴²² Jaspers (1990: 58).

la tradición filosófica. Al menos parcialmente, Heidegger pretende romper con dicha tradición especulativa y metafísica. Y es dicha lógica de la ruptura, manierista y afectada, la que terminaría por precipitar al pensamiento en el vacío. Así les sucede a muchas de las expresiones típicas del Heidegger posterior al giro. Tómese, por ejemplo, la oscura y a la vez decisiva formulación *es gibt*, con la que se pretende –según Ricoeur- ni más ni menos que la desaparición del ser en el *Ereignis*, la cancelación de la historia del ser, el rostro de destino del don⁴²³. El intérprete nunca se siente seguro a la hora de motejar las investigaciones de Heidegger: ¿no son –según confiesa él mismo- el fruto de un estilo de pensar que nada tiene de filosofía y que, más aún, se opone con terquedad al núcleo metafísico y onto-teo-lógico de la tradición filosófica europea? ¿O las suyas, pese a todo, siguen siendo investigaciones filosóficas que dialogan intensa y constantemente con los pensadores de la tradición europea, y que constituyen otras tantas posibilidades (quizá inexploradas) de la intención original de la filosofía griega: el amor a la sabiduría, la ciencia que se busca, la vía que se emprende cuando se está forzado por la verdad misma?

La ambigua relación de Heidegger con la fenomenología también debe destacarse. ¿Puede ser considerado Heidegger un fenomenólogo? Hasta los años 30, Heidegger se ciñe inequívocamente a los imperativos de la fenomenología: describir aquello que se muestra en y por sí mismo, sólo en tanto que se muestra y dentro de los límites en los que se muestra. Tratando de discernir con el mayor cuidado posible lo que aparece respecto de todo lo demás: respecto de lo que pone aquel ante quien aparece, y respecto de aquello que lo que aparece pudiera realmente ser en sí e independientemente de su aparecer⁴²⁴. En su primera época, el pensamiento de Heidegger intentó plegarse a esta automanifestación de las cosas. Pero con el giro la cuestión se torna muy difusa. Lévinas, por ejemplo, piensa que después de *Ser y tiempo* la fenomenología prácticamente desaparece de la obra de Heidegger⁴²⁵. Una interpretación menos radical puede admitir que Heidegger no desertó de la fenomenología, pero a condición de añadir que le dio un sentido sumamente personal. Entonces, si seguimos hablando de fenomenología, debemos reconocer que ésta sufre en el Heidegger maduro una honda transformación. Es el paso de la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* a la inclasificable fenomenología de los *Beiträge* y de las demás obras posteriores al giro. Heidegger mismo dice que su pensamiento ya no es una hermenéutica, o que al menos no lo es en el mismo sentido en que lo era en *Ser y tiempo*⁴²⁶. Por medio de la

⁴²³ Ricoeur (1975: 397). He aquí, dice Ricoeur, el privilegio de lo griego sobre lo hebreo, de Nietzsche sobre Kierkegaard, de lo neutro sobre lo personal.

⁴²⁴ “[...] Husserl dijo, en un momento dado, que la fenomenología era un gesto ‘positivo’, es decir, que sabía liberarse de toda presuposición teórica especulativa, de todo prejuicio, para volver al fenómeno, el cual, por su parte, no designa simplemente la realidad de la cosa sino la realidad de la cosa en tanto en cuanto aparece, el *phainesthai*, que es el aparecer en su resplandor, en su visibilidad, de la cosa misma [...] La operación que consiste en despegar esa película del aparecer y distinguirlo a la vez de la realidad de la cosa y del tejido psicológico de mi experiencia es extremadamente sutil [...] El *phainesthai* es el resplandor del fenómeno que aparece en la luz, tal y como la cosa aparece. Pero eso no quiere decir que la fenomenología privilegie la mirada. Se puede realizar la misma operación con [...] el aparecer del sonido o del tacto, se puede realizar con todos los sentidos [...] En el aparecer hay algo que viene y que no se construye, la venida al fenómeno en cierto modo. Y ahí es donde a la vez la intuición, la experiencia de la pasividad tienen un papel considerable en los análisis de Husserl; hay en el aparecer algo que no se construye. La construcción, de alguna forma, viene ‘después’”: Derrida (2001: 57-58 y 66).

⁴²⁵ Lévinas (1991: 39-40).

⁴²⁶ Vid. Heidegger (1969b: 98).

elaboración lenta y cuidadosa de ciertas señas que sólo aluden y nada representan, lo que preocupa al segundo Heidegger es la cuestión del ser, si bien no siempre de manera pareja. En la época de los *Beiträge*, se trata del problema de la verdad del ser, entendida como el acontecimiento apropiante del esenciarse del ser. Y luego, en la última época (la de obras como *Tiempo y ser*), se trata del problema de la donación del ser, es decir, del acontecimiento en cuya virtud el ser se da, y se da como el claro que se oculta. De todos modos ha de admitirse que, luego del giro, Heidegger no se ciñe estrictamente al intento fenomenológico de describir lo que se muestra.

Y esto es de máxima importancia para abordar el problema de Dios. Con frecuencia se ha puesto en duda el real valor de la segunda fenomenología de Heidegger, la responsable de los conceptos definitivos de lo sagrado, el último Dios, la cuaterna, la *Gelassenheit*, el *Ereignis* y la *Lichtung*. Por eso no debe extrañar que el modo utilizado por Heidegger para enfocar el problema de lo divino también haya sido acusado de esotérico y nebuloso, gnóstico y pagano. Ya hemos dicho que el pensamiento maduro de Heidegger ha sido objeto de estos reproches. Por esto es por lo que, en el mejor de los casos, puede conseguir asentimientos enormemente generales. Así, por ejemplo, es difícil estar en desacuerdo con la alerta heideggeriana respecto del peligro que representa la actitud técnica moderna para la vida, o con su anuncio de la fuga de lo divino en ciertas regiones del planeta, etc. Por otra parte, no cabe dudar del interés que reviste el tratamiento de la esencia del pensar, del hombre y del ser en términos de *Gelassenheit*, *Ereignis* y *Lichtung*. En ellos hemos detectado ciertas dimensiones religiosas. Por ello aludimos a algunos motivos heideggerianos vinculados con la religiosidad oriental. Y reparamos en la influencia constante ejercida sobre Heidegger por la tradición del cristianismo. Esta influencia cristiana, con todo, no autoriza una conclusión simple y unívoca. Tenemos suficientes pruebas textuales de que Heidegger parece no haber resuelto nunca su personal relación con la fe cristiana, pues sus escritos maduros contienen unas críticas explícitas y tajantes al desempeño histórico y filosófico del cristianismo, y al mismo tiempo muestran una cierta connaturalidad con la experiencia de la gracia y de su acontecimiento paradójico y coyuntural que sólo se puede asumir por una confiada entrega y abandono de las propias pretensiones. Esto reafirma que las ideas maduras de Heidegger, pese a su indudable interés, suelen poseer un significado sumamente evanescente. Él mismo prefiere hablar no tanto de conceptos cuanto de las señas que suscita la verdad del ser y a través de las cuales ella misma se manifiesta. Dichas señas son estrictamente esotéricas, ya que no pueden ser seguidas más que por unos pocos, y conducen a un ámbito misterioso donde los argumentos y las palabras tienden a cesar con rapidez. Las señas son balbuceos ante el acontecimiento indicable y a la vez inefable del desocultamiento que se oculta. Pero es a propósito del problema de Dios que las formas expresivas de Heidegger -siempre impropias e inadecuadas en razón de la originalidad de su tema- tienden a ser además especialmente alambicadas. A mi modo de ver, no cabe la menor duda de que en los *Aportes a la filosofía* y en otras obras posteriores hay más pretensión profética (todo lo discutible que se quiera) que afirmación pura y dura respecto de lo divino⁴²⁷. Sabemos que parte importante de la argumentación del Heidegger maduro descansa en el recurso al mito, a la mística, a la poesía y a las etimologías. Por esto sus dichos en torno a lo divino son no sólo imprecisos sino sobre todo imprecisables. Y es que una reflexión plagada de contenidos desiderativos,

⁴²⁷ Vid. Jaspers (1990: 134-135).

siempre inadecuada para con su objeto, y apoyada en formas de expresión naturalmente alusivas y no representativas, es -como dice Lévinas- incontrolable o incontrastable⁴²⁸.

Por esto mismo, un estudio del problema de Dios en Heidegger ha de atender no sólo a sus reflexiones maduras y tardías (llenas de alusiones a lo sagrado y a lo divino), sino también a ese pensamiento agnóstico desarrollado en la época de *Ser y tiempo*. Y debe hacerlo porque es sobre todo en esa época cuando Heidegger desarrolla una argumentación estricta y apta para la discusión racional. La hermenéutica de la facticidad de los años 20 y la analítica existencial de *Ser y tiempo* nada dicen acerca de una relación humana con lo divino ni toman posición en torno a ello. Estas investigaciones no son, pues, ni teístas ni ateas. Heidegger piensa que el análisis filosófico no prejuzga a favor ni en contra de estas opciones. Y no lo hace justamente porque estas opciones no son resolubles con las armas del preguntar radical y la argumentación conceptual características de la filosofía. Aquí es donde se abre el campo de unas decisiones existenciales enteramente extrafilosóficas. Cuando esta clase de decisión se decanta por el teísmo, puede hablarse del campo de la fe religiosa. Dentro de ella, la fe cristiana constituye una particular afirmación teísta: la que supone una adhesión al acontecimiento de la vida, la muerte en la cruz y la resurrección de Jesús de Nazaret, a quien se confiesa como el Cristo de Dios. Se ve que Heidegger no admite ninguna continuidad existencial entre lo que la filosofía puede pensar a partir de un análisis radical y riguroso de la existencia y lo que la teología logra entender a partir de la fe libremente asumida. Pero aunque la distinción disciplinaria sea clara, no es tan fácil admitir la existencia de un abismo rotundo entre la filosofía y la teología en cuanto formas de vida. Un somero análisis histórico muestra ejemplos eminentes donde filosofía y teología han convivido de manera fructífera. Las numerosas lecturas históricas de Heidegger así lo confirman. Por ejemplo, las *Confesiones* de Agustín muestran la fecundidad filosófica de un clásico de la espiritualidad cristiana. Este canto de alabanza a Dios contiene análisis magistrales del tiempo, la memoria y la *conditio humana*. Podrá alegarse que todas y cada una de las afirmaciones de esta obra están afectadas por una

⁴²⁸ Vid. Lévinas (1991: 40). Con todo, ha de reconocerse que aquí se libra toda una querrela interpretativa. Algunos intérpretes dicen que no se ve con nitidez cuál es el puesto del último Dios en el pensar del *Ereignis*, ni cuál el carácter de las afirmaciones acerca de esta divinidad: cf. Polt (2003: 191). Por eso puede preguntarse si la de Heidegger no es una nueva teología filosófica, o una renovación de Schelling o Nietzsche, o una teosofía no demasiado lejana de Franz von Baader (. También se ha afirmado que la idea del último Dios es una idea pobre, no en el sentido heideggeriano de una (postmetafísica) impotencia divina, sino en el de su falta de precisión y significado: cf. Greisch, en Janicaud (2001: 187-188). En el mismo sentido, se ha dicho que el lenguaje oracular del Heidegger tardío, aunque lleno de un aire de misterio, no es adecuado en absoluto para la teología cristiana, ya que es esencialmente pagano: cf. Jonas (2005: 330). Asimismo, hay quien ha llegado a decir que una lectura atenta de los *Beiträge* disipa cualquier duda, pues allí “no se trata evidentemente de Dios”: cf. Marion, en Janicaud (2001: 223). Mas, a Heidegger no le faltan defensores que, aun admitiendo las dificultades planteadas por su estilo, aseguran que esta forma de pensar no puede ser identificada con un misticismo neopagano ni con la proclamación de una nueva religión o una nueva mitología: cf. Courtine (1994: 530) y Thurnher (1992: 101). Notemos que el propio Heidegger parece identificarse con Schelling, también injustificadamente acusado de místico y teosófico (vid. 1971: 141). Otra línea de defensa acentúa que, si bien no hay una teología en forma en las referencias de los *Beiträge* a los dioses, al último Dios o a su paso fugaz, sí estaríamos ante alguna versión (muy difícil de determinar) de teología negativa: cf. Polt (2003: 191), que así matiza su acusación de mitologismo. El pensar de Heidegger, se afirma, no formula afirmaciones directas sobre la esencia de Dios, sino que –apoyado como está en Hölderlin y Nietzsche- ofrece posibilidades para una mejor precomprensión del hombre respecto de lo divino: cf. Thurnher (1992: 97-101).

cuestionable metafísica onto-teo-lógica. Pero permanece el hecho de que en un mismo autor coexisten inclinaciones explícitamente religiosas y confesionales con unas intuiciones propia y auténticamente filosóficas, y que unas y otras se alimentan recíprocamente. El gesto filosófico de un teólogo -así como el gesto teológico de un filósofo- no es forzosamente impostado ni tiene por qué estar ejecutado de manera condicional ‘como si...’. El caso de Agustín, además, es especialmente decidor por su radical influencia en *Ser y tiempo*, casi comparable a la de Aristóteles y Kant. Parece, pues, que no se puede sostener la tesis heideggeriana de la incompatibilidad vital de la actitud teológica y la filosófica⁴²⁹.

Pero además del problema planteado por Heidegger acerca de las relaciones entre la filosofía y la teología, está el asunto de la pertinencia de su propia comprensión de la filosofía. En los años 20 la filosofía es entendida como una ontología mundana e histórica basada en una analítica existencial que nada dice acerca del problema de Dios. Esta precisa posición sostenida en la época de *Ser y tiempo* no ha sido proseguida por algunos filósofos y teólogos católicos cercanos a Heidegger. Basados en Tomás de Aquino, en Kant e incluso en los grandes idealistas, estos autores creen detectar una insuficiencia en el extraordinario planteamiento de la existencia que hace Heidegger en *Ser y tiempo*, el cual no haría justicia a su apertura transcendental, a su búsqueda de sentido absoluto y a su fundamentación en un ser infinito. Stein, por ejemplo, acepta toda la pertinencia del análisis del arrojamiento humano, pero agrega: si el hombre está arrojado, y si es claro que él mismo no se ha arrojado en la existencia, ¿quién le arroja? Nada dice Heidegger, por supuesto. Pero no lo dice porque la *Geworfenheit* no sería suficientemente originaria. La pregunta por el dónde no remite a ninguna causa intramundana, sino que escapa a los márgenes de este mundo y permite entrever que en la condición de arrojado se esconde una creaturalidad y que, por ende, ha de haber un ser fundado en sí mismo y fundante que crea y arroja al ente arrojado que es el hombre. El *Dasein* tiene la experiencia de ser algo y no todo, de ser *ab alio*. Dicho de otro modo: tiene la experiencia de estar vinculado con un ser que no es el suyo, el ser verdadero e infinito que es su fundamento y su fin. Cuando el hombre reconoce que “todo instante ofrece una plenitud” y que el propio ser no es por excelencia tempóreo, tiene esa radical experiencia y puede vislumbrar la eternidad de Dios. Heidegger, pues, dice que la interpretación ontológica del *Dasein* no prejuzga “ni positiva ni negativamente acerca de un posible ser para Dios”, y que su libre poder-ser arrojado entre los entes no está en poder de la libertad del *Dasein*, pero nada dice acerca de aquel ser infinitamente libre y no arrojado que arroja. Stein agrega que la interpretación heideggeriana de la experiencia de la nada también es insuficiente. El manifestarse de la nada en nuestro propio ser significa a la vez la ruptura del ser finito. La pregunta ¿por qué hay ser y no más bien nada? debe transformarse en la pregunta por el fundamento eterno del ser finito. En el fondo, la analítica existencial de Heidegger tiene por auténtico sujeto al ser no redimido. Frente a ella, la verdadera pregunta por el sentido del ser es la que realiza la *analogia entis*. Heidegger, se lamenta Stein, es siempre peyorativo con el rol filosófico del cristianismo y no reconoce la valía de la filosofía medieval⁴³⁰.

La fenomenología francesa también ha enjuiciado con dureza el análisis heideggeriano de la existencia. Lévinas, como se sabe, ha puesto en cuestión la idea de

⁴²⁹ Vid. Schöndorf (2000: 248-251).

⁴³⁰ Vid. Stein (1962: 93, 107-112, 122, 125-127, 129, 134-135).

intencionalidad mantenida por Husserl, desdoblable en la correlación de dos términos equivalentes y estructurables: la mención intencional y el objeto mentado. A su manera, Heidegger continúa esta idea a través de la noción de comprensión del ser, que en último término sería –en palabras de Lévinas- la recepción de la quietud o reposo del ser (la “identidad de lo Mismo”). Contra ambas versiones de la intencionalidad, Lévinas ha propuesto que un mejor análisis de la experiencia humana sugeriría la presencia primaria de una transcendencia. Esta transcendencia es una alteridad absoluta que afectaría al hombre desde siempre, una diferencia absoluta, incomparable e inestructurable que lo habitaría y haría de él un “sujeto”, tanto respecto del otro hombre –la relación ética, el otro del que el yo responde y al que sustituye-, como respecto del otro Infinito –la relación con Dios, el Otro incontenible e inidentificable. Por eso Lévinas prefiere hablar de psiquismo o de paciencia, en vez de conciencia intencional o de comprensión del ser, y de la hegemonía irresistible de una exterioridad que no se puede reducir a la identidad o a la mismidad⁴³¹. Henry, por su parte, emprende otro tipo de rechazo de la idea de intencionalidad, en cierto sentido exactamente opuesto al de Lévinas. Este autor ha puesto de relieve que la de Heidegger –como la de Husserl- sería una interpretación de la fenomenología que desvirtúa sus mejores posibilidades. Al restringirse al aparecer visible de los fenómenos y al del mundo en cuanto tal, Heidegger perdería esa otra posibilidad del aparecer que es la vida. Según Henry, la vida es la quintaesencia del aparecer, la fenomenalidad de todo fenómeno. Ella está dada por sí misma de antemano, sin separación ni distinción entre una nóesis intencional y un nóema transcendente. Y la vida no se define por la exterioridad ni por la transcendencia, como dice Lévinas, sino por la inmanencia invisible que habita en todas y cada una de nuestras impresiones sensibles, por una radical autoafección irredargüiblemente cierta. A la vez, la vida poseería un momento absoluto (una “Archi-inteligibilidad”): la Vida, que es el fenómeno de todos los fenómenos, la transcendencia absoluta dada en la carne humana de la cual esa misma carne proviene⁴³².

En cierta forma, Zubiri se inscribe también en esta línea de una crítica fenomenológica a Heidegger. Él es de los que, viendo en críticas neoescolásticas como la de Stein cierto apresuramiento por hallar una referencia absoluta al anhelo humano, han ensayado una interpretación fenomenológica más reposada, ajustada y precisa. Veámoslo. Zubiri sostiene que el ser humano tiene un problema teologal, que es el problema de Dios. Éste no es un problema entre otros, sino que es el problema humano más básico. Tener este problema hace de él ser humano. Por eso dice Zubiri que el hombre *es* el problema de Dios. Esto se debe a que el hombre vive una vida formalmente dominada por la realidad. La realidad es el modo según el cual las cosas afectan e impresionan al hombre. El ser humano no vive en un entorno poblado de estímulos, sino que se desenvuelve en un mundo de realidades. Las cosas son realidades porque se le imponen al hombre en virtud de los caracteres que ellas poseen. De manera que la función estimulante de las cosas está asumida por las notas que las constituyen. Dicho de otro modo: justo porque las cosas están constituidas por tales y cuales notas, suscitan el hombre, modifican su tono vital y desencadenan en él procesos de respuesta. Ahora bien, todas estas constataciones tienen lugar cuando el hombre aprehende las cosas, es decir, cuando éstas se le hacen presente y lo afectan de alguna manera. Sólo si las cosas están incluidas en el sentir humano pueden

⁴³¹ Vid. Lévinas (2001: esp. 158-163).

⁴³² Vid. Henry (2001: 45-58 y 158-179).

concernirlo de forma real. Esto significa que la realidad es una formalidad: no es un contenido más de las cosas que pudiera agregarse a sus notas, sino que es la forma como las cosas (desde la más simple hasta la más compleja) hacen acto de presencia en la vida humana. Las cosas, entonces, “quedan” de una forma enteramente peculiar. Ellas se presentan y son aprehendidas como poseedoras o propietarias de ciertas notas. Si el fuego calienta, es porque el fuego *es* caliente: este ser caliente indica precisamente que el fuego calienta al hombre como una cosa realmente caliente. Notemos que la afirmación de Zubiri es que la realidad es sentida en la aprehensión humana de las cosas y no fuera de ellas. Pero en esa aprehensión, la cosa queda como real, como dueña de su propio haber. Las notas sentidas de las cosas no se deben a la aprehensión humana, sino que están presentes en la aprehensión como poseídas por las cosas. Las cosas son aprehendidas de suyo, en plena posesión de sus caracteres. Presentes en la aprehensión, las cosas son sin embargo independientes de la aprehensión: son otras. No admite Zubiri que el fenómeno radical sea una pura y perfecta inmanencia, al estilo de Henry. La realidad, dice, es actual para el hombre. Es la actualidad de lo real en la aprehensión humana. La aprehensión está internamente cualificada porque en ella está presente algo otro. De ahí que la aprehensión no pueda ser definida por una inmanencia radical. La aprehensión es la actualización de las cosas en alteridad. Las cosas son aprehendidas en tanto que otras respecto de la propia aprehensión: ellas están presentes en la aprehensión pero con una alteridad irreductible. En esta alteridad radical consiste precisamente la realidad de las cosas en la aprehensión sentiente del hombre. Ésta es la raíz de la inteligencia humana y, a la vez, es el carácter que distingue y especifica a sus actos sensibles. De ahí que Zubiri hable del hombre como de una inteligencia sentiente. No debe confundirse a la realidad, pues, con un concepto (por amplio que sea) ni con un término de enjuiciamiento (por simple que parezca). La realidad es captada en el más nimio acto humano y se expresa –diversamente modulada– en los actos complejos del concebir, del enjuiciar y del razonar. Zubiri no se refiere a las reacciones físico-químicas ni a las funciones anatomo-biológicas. Él alude al sentir como acto, es decir, a aquellos complejos procesos en los que se despliega la íntegra estructura humana. Pues bien: todo sentir envuelve este sutil carácter, esta formalidad que cualifica como reales a los contenidos sentidos⁴³³.

Pero si hemos de ser precisos, debemos admitir que es el hombre el que está envuelto por la realidad de las cosas. La realidad es la alteridad según la cual las cosas se hacen presentes al ser humano. Decíamos que dicha alteridad no es fruto de un complicado razonamiento. Ella es sentida en todos y cada uno de los actos aprehensivos. No sólo los demás seres humanos se presentan como otros con una especialísima transcendencia ética, como piensa Lévinas. Cada cosa, aun la más humilde y opaca, está presente en la aprehensión como otra. Por eso la alteridad no tiene un carácter exclusivamente ético. Y esto aunque la transcendencia ética constituya no sólo una forma especial sino el modo eminente y primordial de la alteridad. Pero lo que Zubiri destaca es ese estar presente elemental pero radical de una nota o de un conjunto de notas, es decir: la alteridad sentida en la aprehensión. Pues bien. Todo esto implica que la realidad se le impone al hombre y que no puede dejar de imponérsele. La realidad tiene una fuerza de imposición. Y tiene dicha fuerza no tanto en virtud de las notas tales y cuales que poseen las cosas. La fuerza es de la realidad, más allá de su diversa y cambiante modulación en notas. La realidad

⁴³³ Vid. Zubiri (1980).

entonces sobrepasa a las notas en que ella se manifiesta. Ciertamente que no hay realidad fuera de las notas precisas que cada cosa posee, pero en cada cosa la realidad es más que esas notas y las trasciende. Como dice Zubiri: ser real es “más” que ser tal cosa. La realidad se impone al hombre no en cuanto tal realidad sino en cuanto realidad *simpliciter*. Como real, la cosa afecta y se incorpora irresistiblemente a la vida humana. El hombre puede en todo caso elegir la respuesta que ha de dar a la cosa que lo afecta. Siempre dispone de algún margen responsivo, mayor o menor. La realidad no obnubila sino que descubre la libertad del hombre. Justamente porque las cosas son realidades -son otras cosas o, más bien, cosas *otras-*, es porque el hombre cuenta con posibilidades y proyecta su propia vida. Pero esta libertad está situada, fundada en la realidad. Por su inteligencia sentiente, el hombre vive en un mundo real y está inundado por la alteridad de las cosas. Él mismo es real y se posee de una manera especialísima (quizá como ninguna otra cosa es dueña de sí misma). El hombre no sólo tiene las notas de las que consta, sino que por sentir su propia realidad se posee doblemente (reduplicativamente, dice Zubiri). Él es, entonces, real y actúa en vista de su propia realidad. Y las cosas reales del mundo son aprehendidas por él en tanto que reales. El hombre es otro respecto de las cosas del mundo, y éstas son otras respecto de él. Y esta diferencia hace de él persona. Ser persona significa poseer su propia realidad en cuanto realidad. Sin separación ninguna respecto de las cosas del mundo, la persona es una realidad ab-soluta, pues está liberada de las demás cosas. Puede decirse, por ende, que la persona es una realidad fundada en la realidad. Si la realidad sobrepasa a las notas de cada cosa, debemos decir ahora que la realidad domina al hombre. Pero esta dominación es un asunto peculiar. La transcendentalidad es, *a parte hominis*, un poder⁴³⁴.

El poder es la dominancia de la realidad sobre el hombre. Aunque es una sutil, casi imperceptible formalidad, la realidad se le impone al hombre y lo sobrepasa. Él está como poseído por su realidad y por la realidad de las cosas. ¿Qué significa esto? La realidad se apodera del hombre y, por ello, lo funda. Zubiri puede hablar, en este preciso sentido, de la realidad como fundamento. Que la realidad sea fundamento implica que es un poder que domina al hombre. Y el poder domina, primero, como el apoyo último de todo acto humano. La realidad es la base en la que descansa el hombre tomado por entero y a través de toda su existencia. Segundo, el poder domina como la fuente definitiva de las posibilidades a las que el hombre puede recurrir. La realidad es el principio de cualquier forma de proyección de la vida humana. Y tercero, el poder domina como el impulso radical que lleva al hombre a tener que realizar su propia vida en algún sentido. La realidad es el punto del que brota el libre despliegue de la persona en el mundo. En suma, el poder de esta alteridad que es lo real domina al ser humano en estas tres perspectivas. Por eso dice Zubiri que el poder de la realidad es último, posibilitante e impelente. De esta manera, el hombre halla su respaldo en el poder de la realidad. Por ello este poder es –en palabras de Zubiri– una *vis a tergo*. Y por ello la absolutez humana, al estar fundada en la realidad a la que se enfrenta como un todo, resulta ser una absolutez respaldada o cobrada. El hombre es absoluto en, desde y por la realidad. El hombre es, pues, un absoluto relativo. Es relativamente absoluto. Zubiri piensa que podemos reconocer en el poder de lo real un hecho, cuya raíz se halla en esa impresiva fuerza de imposición de la realidad -que desborda la correlación intencional de nóesis y nóema- dada en nuestra aprehensión y, por lo tanto, analizable fenomenológicamente. Es el hecho, dice Zubiri, de la dimensión

⁴³⁴ Vid. Zubiri (1980: 33-39, 113-123 y 195-200).

noérgica de la aprehensión humana⁴³⁵. Claro que éste es un hecho sumamente particular, pues es el hecho total, fundamental y constituyente de nuestra persona. Es el hecho de que la realidad nos domina y de que por ello estamos atados irresistiblemente a su poder. Esta atadura a ese poder dominante de lo real es lo que Zubiri llama *religación*. La religación es un hecho y por ello se puede analizar ese apoderamiento humano por parte de la realidad que hace de ella fundamento⁴³⁶.

Pero se puede hablar del fundamento en un segundo sentido. Derivadamente, fundamento ya no es el poder de la realidad, sino el carácter definitivo y final de ese poder. Se trata ahora del fundamento del poder de lo real, es decir, del fundamento del fundamento. ¿En qué consiste a fin de cuentas el poder de lo real? Aquí se pregunta por el fundamento en el que descansa la ultimidad, la posibilidad y la impelencia de la realidad. El hecho de la religación abre un abanico de posibles respuestas a aquella pregunta. Es decir, puede responderse a la pregunta por el fundamento del poder de la realidad de maneras bien distintas. De hecho, la historia humana muestra con evidencia indiscutible la diversa gama de posibles respuestas a la pregunta por el fundamento. En este punto dejamos ya el terreno de los hechos para ingresar en el de unas opciones que, aunque susceptibles de justificación racional, incluyen un momento de creencia. La religación es el hecho universal de la atadura a la realidad como poder, y ahora se pregunta justamente por el fundamento de ese hecho total y radical. Zubiri asegura que todos los seres humanos, de cara a esta pregunta fundamental, estamos en igualdad de condiciones. Y que esta igualdad fundamental se debe a que todos estamos religados al poder de la realidad, sin importar el grado de conciencia que tengamos acerca de este hecho. No hay hombre que escape a la realidad o que pueda eludir su poder último, posibilitante e impelente. Pero cuando nos planteamos la pregunta por el fundamento de dicho poder, ya no preguntamos por un hecho sino por el principio profundo de ese hecho radical. La razón responde a esa pregunta libremente, pues tiene que escoger una determinada línea intelectual y esbozar una cierta figura para ese fundamento del poder que nos religa. Y para escoger y esbozar ha de optar entre posibilidades. La razón de una opción intenta dar con la estructura profunda que es el principio del poder de la realidad. Pero la razón nunca pueda estar del todo segura de su marcha. Al sumergirse en la realidad y buscar el fundamento, se hunde en una profundidad inagotable que no puede ser adecuadamente apresada por el hombre. De ahí la libertad para postular posibles figuras del fundamento y la necesidad de la creencia para hacer suya alguna configuración del poder de la realidad. El hombre esboza una posible respuesta a la pregunta fundamental pero no descansa en ese esbozo, sino que se ve llevado a abandonarse a él. Y en esto consiste precisamente la fe: en la entrega completa de la propia persona al fundamento así postulado, entrega que puede ser tranquila, dramática o trágica. La fe es la inquieta resolución en la que descansa la existencia humana por la entrega de su propia persona. Y la fe califica por igual al ateo, al agnóstico y al teísta, ya que la fe puede ser religiosa o irreligiosa. En todos los casos estamos en presencia de una determinada respuesta al enigma de nuestro ser relativamente absoluto y de alguna forma de entrega personal a lo que el fundamento del poder de lo real pudiera ser. El teísmo es la postulación de una figura divina, una realidad absolutamente absoluta, como fundamento del poder de

⁴³⁵ Vid. Zubiri (1983: 93-94).

⁴³⁶ Vid. Zubiri (1985: 79-112).

lo real. Teísta es quien postula no una realidad-objeto, sino una realidad-fundamento⁴³⁷. Por cierto, se puede ser teísta de muchas maneras: unas politeístas, otras panteístas y otras monoteístas. El ateísmo es la postulación de que el poder de la realidad no tiene fundamento divino ninguno, sino que reposa en sí mismo. La creencia atea confiesa que no hay realidad-fundamento para la religación, que la realidad no conduce a un principio divino. Y el agnosticismo es la postulación de que nada podemos saber acerca de una presunta realidad-fundamento del poder de lo real. El agnóstico no niega ni admite un fundamento divino para el poder de lo real, sino que solamente suspende el juicio al respecto por la imposibilidad de justificarlo debidamente. En este sentido, tanto el teísta como el ateo y el agnóstico tienen el problema de Dios. Pero cada uno de ellos esboza una posible respuesta y se entrega creyentemente a lo que la realidad pudiera ser gracias a un acto de postulación. La cuestión no acaba aquí, en todo caso. Zubiri piensa que el esbozo y la postulación han de ser probados y sometidos a la experiencia. Es ésta la que decide acerca de la verdad de las diferentes respuestas al problema de Dios. La verificación del teísmo, del ateísmo y del agnosticismo no es por supuesto igual a la comprobación matemática, física o biológica. Zubiri dice que la experiencia es siempre una probación física de la realidad. Pero tratándose del problema de Dios, la probación consiste en la entrega de la propia persona a lo que se ha postulado y en la adopción del sentido que de allí resulta para la existencia. La experiencia es aquí, pues, una compenetración de la persona y una conformación de la vida. Allí es donde se decide la verdad de las distintas posiciones que se pueden tomar ante el problema de Dios. Por ende, la experiencia real de una compenetración humana con Dios y de la consiguiente conformación del sentido de la vida en sus diversas dimensiones (individual, social e histórica) es la que dirá si hay Dios⁴³⁸.

Zubiri, como se ve, podría decir que una posición como la de Stein, aunque tenga una justificación intelectual, no goza de preferencia frente a otras posturas que también tienen su propia forma de justificación. En caso alguno la inteligencia está forzada a admitir un ser infinito, ni a partir de la pregunta por el sentido que anida en el alma humana, ni por el deseo acuciante de encontrar una causa incausada de todas las cosas del universo. La justificación intelectual está presente en el teísmo, en el ateísmo y en la agnosis. Y el momento optativo, postulador y creyente tipifica a esas tres posibles respuestas a la pregunta por el fundamento. Pero tampoco Zubiri podría admitir posturas como las de Lévinas o Henry, pues tienden a apurar a la fenomenología y a llevarla más allá de sus límites propios. No se ve cómo pueda obtenerse un infinito totalmente otro y santo o una vida absoluta y archi-inteligible sin recurrir a una opción creyente. Es cierto que hay razones para postular al otro infinito y a la vida *par excellence* como fundamento profundo de la relación con el otro y de la vida inmanente, pero no se los puede considerar como fenómenos dados y presentes en nuestros actos, aun cuando fuera al modo de fenómenos excesivos de sentido o saturados de intuición. Por eso Zubiri no podría seguir estas nuevas rutas de la fenomenología.

⁴³⁷ Para Zubiri, Dios en cuanto fundamento es una realidad trascendente, pero trascendente “en” las cosas y no “a” ellas. Y por su transcendencia respecto de todo objeto bien podría merecer el calificativo heideggeriano de abismo (*Ab-grund*): vid. Zubiri (1985: 308-309).

⁴³⁸ Vid. Zubiri (1985: 115-178 y 369-383; 1983: 202-317).

Vemos, pues, que Zubiri se distingue no sólo de posiciones neoescolásticas como la de Stein, sino también de ensayos fenomenológicos como los de Lévinas o Henry. Por una parte, sabemos que la suya es una crítica muy particular de la idea de intencionalidad de Husserl y de la de verdad que Heidegger sostuvo antes del giro, crítica que lo conduce al fenómeno de la actualidad de lo real como algo otro que está presente en la inteligencia sentiente. No obstante lo cual, Zubiri puede aceptar que Heidegger también terminó apelando a algo que está más allá del ser: al acontecimiento apropiante, *Ereignis* o *Lichtung*, a ese llegar a la presencia, a ese despejamiento del claro que sin embargo permanece oculto. Y aunque este presentarse al que es reconducido el ser tiene similitudes con la actualidad de lo real en la intelección⁴³⁹, lo que no puede aceptar Zubiri es la connotación tan fácilmente religiosa que (bien por obra del mismo Heidegger o de sus intérpretes) se advierte en las nociones de *Ereignis* y *Lichtung*, pues –es su reproche– tal cosa lleva a confundir el análisis formal de la comprensión o aprehensión humana con el de una de sus dimensiones: la dimensión teologal o noérgica en la que está planteado el problema de Dios⁴⁴⁰.

Por otra parte, la de Zubiri es una especial discusión del planteamiento heideggeriano del problema de Dios que lleva al fenómeno radical y universal de la religación y a la religión como una posible plasmación suya. Zubiri contesta desde los años 30 el análisis existencial de Heidegger, que no por eso deja de ser su esencial punto de partida⁴⁴¹. Sus propios análisis detectan una insuficiencia en la excepcional caracterización de la existencia que ofrece *Ser y tiempo* y lo conducen a una estructura fenoménica no sólo antepredicativa, sino anterior al lógos y a su momento de sentido. Este fenómeno último, posibilitante e impelente es una dimensión de la realidad humana a la vez originaria y susceptible de análisis: el hecho de la religación al poder de la realidad. Ya lo hemos visto. Tal hecho plantea el problema teologal del hombre, que es precisamente el problema de Dios con el que todo ser humano se enfrenta o, mejor, está enfrentado siempre. Si se sigue el análisis heideggeriano de la existencia, en cambio, no se logra ver por qué el hombre tiene que plantearse la pregunta por la divinidad. Si se sigue el hilo argumental de *Ser y tiempo* se ve que el problema de Dios no tiene cabida en la existencia o que, con frecuencia, no aparece más que como efecto de la caída en las imágenes públicas y consoladoras de la cotidianidad y del fracaso humano para afrontar la radical posibilidad de la muerte. Al proponer que el hombre está radicalmente fundado en la realidad, Zubiri puede explicar mejor por qué el hombre se ve forzado a dirimir racionalmente si el poder de lo real admite como fundamento una realidad absolutamente absoluta.

Dios, por lo demás, en cuanto realidad-fundamento, es para Zubiri sólo una posible respuesta esbozada al problema teologal que tiene y que es el hombre. Por lo mismo, no resulta nada claro que un término consistente de la búsqueda del fundamento pueda ser una

⁴³⁹ Como ha mostrado González (2004: 176-186).

⁴⁴⁰ Creo que tal confusión reaparece –sin duda alentada por la propia imprecisión heideggeriana– cuando se dice que la experiencia de Dios a la que se refiere Zubiri es, de algún modo, “una versión nueva de la célebre ‘apuesta’ pascaliana. Y por supuesto también [...] la versión zubiriana de lo que Heidegger denomina con el término *Ereignis*”: Gracia (2003: 255). Pareja confusión se comete cuando se interpreta todo el pensamiento de Heidegger mediante tres claves intensamente religiosas: la destinación del mundo, el dejamiento humano y la gracia que todo lo preside. Vid. Denker (2004: 192).

⁴⁴¹ Vid. Zubiri (1994a: 423-445; 1994c: 409-412) y Gracia (2003: 251-254, 256-259 y 262-263).

divinidad puramente finita e histórica, como piensa Heidegger desde los *Beiträge*, puesto que ella no está en condiciones de sostener a la realidad en su ultimidad, posibilidad e impelencia. El fundamento buscado exige, por el contrario, una divinidad (o una suma de dioses) que, aunque aparezca en la historia y esté dotada de algunas características muy humanas, y aunque pueda llegar incluso (como en el cristianismo) a anonadarse y asumir la carne humana, posea de todos modos un carácter fundamental, es decir, absolutamente absoluto. Aún más: se tiene la impresión, confirmada por la propia confesión de Heidegger, de que el último Dios del que habla en los escritos posteriores al giro no coincide con las divinidades testimoniadas por la historia de las religiones. En la obra de Heidegger escasean las referencias a la historia religiosa, incluso admitiendo que él conociese ciertas ideas budistas y taoístas. Por eso el último Dios, aunque no sea el mismo de la tradición metafísica (el Dios de los filósofos), tampoco coincide con el Dios divino (el Dios de las religiones) ante el que se reza y se cae de rodillas, al que se alaba, se festeja y se hace sacrificios, según las expresiones ya citadas de *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*. Además, la idea que se hace Heidegger de Dios se resiente de su ambigua relación con el cristianismo. Lo que especifica a Dios sería su carácter salvífico: sólo entrando decididamente en su paso y en su pertenencia al acontecimiento del ser (que eso es la sacralidad) el hombre puede hallarse a salvo de la amenaza de la mentalidad técnica y del cálculo universal. Es cierto que esto trae a la memoria la idea cristiana de la justificación del pecador. Mas, dado que Heidegger intenta separarse de esa comprensión cristiana de la acción de Dios, también termina por separarse de toda forma auténticamente comunicable de entender por qué y cómo es que Dios salva. Por estas razones, se puede ver mejor que no están descaminadas las acusaciones que hacen de Heidegger un pensador gnóstico o pagano, oscuro y esotérico, más inclinado a un decir que se pretende profético que a una argumentación controlable. Heidegger no habla de manera suficientemente clara y consistente de la divinidad, de su concepto, de su existencia y de su modo de operar y de vincularse con el ser humano. Zubiri, en cambio, es un pensador que trata de pensar de la manera más rigurosa y articulada que sea posible. Por eso su estilo filosófico parece asemejarse más al de Husserl que al de Heidegger. Zubiri acepta las descripciones de lo sagrado y lo profano que hacen Otto y Eliade, pero insiste en que lo divino es el ámbito definitorio de la sacralidad, de manera que lo sagrado es sagrado por ser divino, y no al revés (como piensa Heidegger). Las religiones son los cuerpos históricos y sociales del teísmo. Zubiri insiste también en la necesidad de estudiar filosóficamente la historia de las religiones, bajo la convicción –expresada por F. Max Müller– de que quien no conoce más que una religión no entiende ninguna⁴⁴². Y acepta, en una oportunidad, la posibilidad racional de plantear cosmológicamente el problema de Dios⁴⁴³. Aunque Zubiri trató de Dios normalmente en el marco de la religión, pensó a la vez que algunas consideraciones acerca de la estructura dinámica del universo permiten extraer ciertas conclusiones acerca de la posibilidad de una realidad absolutamente absoluta. Aquí se expresa otra diferencia importante con Heidegger, quien restringió la funcionalidad de Dios –*sit venia verbo*– a la protección de la integridad humana. Y es que Dios, según Heidegger, parece no tener sino una vaporosa constitución: la afirmación de que Dios no se identifica con el ser carece de una precisa significación. No es la suya una asunción franca y decidida de la perspectiva de la teología negativa, por más que acepte que nuestro decir acerca de lo divino sea

⁴⁴² Vid. Zubiri (1993: 115-231).

⁴⁴³ Vid. Zubiri (1964).

constitutivamente inadecuado y que la idea de ser no sea apta para expresarlo. El Dios es para él una figura que se agota en pasar fugaz y salvíficamente por la historia humana, que es –como vimos– la historia del ser. La divinidad se determina por su sentido salvador y protector⁴⁴⁴. Zubiri puede coincidir parcialmente con Heidegger y decir que Dios está allende el ser⁴⁴⁵, que en ningún caso es objeto de un lenguaje representativo y que no es sino un posible sentido de la vida humana, el sentido absoluto esbozado y postulado por el hombre como respuesta al problema del fundamento. Mas, Zubiri agrega que Dios sólo puede otorgar sentido absoluto a la vida humana si él es la realidad-fundamento, la realidad absolutamente absoluta en la que descansa el poder religante de la realidad. El sentido absoluto se apoya en la realidad de Dios, puesto que todo sentido es sentido *de* la realidad: el sentido no es más que una condición que puede adquirir ésta por su respecto con los proyectos del hombre. Pero, además, esta realidad divina que da sentido absoluto a la existencia ha de ser sometida a una experiencia radicalísima de compenetración y conformación. Ésta, dijimos, es la única manera de poder verificar la realidad de Dios: compenetrándonos con ella a través de la entrega de la propia persona y conformando el sentido de nuestra vida a partir de dicha compenetración. La fe, decíamos, es una compenetración que posee fuerza conformadora. Heidegger, a la inversa, no conoce una experiencia humana de Dios, sino que sólo acepta la fugaz acogida de las señas divinas y una también fugaz decisión acerca de su paso. Y no conoce la experiencia de Dios porque su concepto de fe no se lo permite: creyente es el que pregunta por la verdad del ser y se mantiene en esta búsqueda callada y esencial. El creyente es tal por su especial vinculación con el *Ereignis*. Y la divinidad también guarda con él una estrecha relación: Dios no es, pero necesita del acontecimiento del ser. El pensar del *Ereignis* permite acoger no sólo el acontecimiento del ser sino también -y sin solución de continuidad- la aparición salvífica del Dios. Zubiri es mucho más cuidadoso y no salta desde la actualidad poderosa de lo real hasta la realidad-fundamento de Dios sin recurrir a una complicada e inacabable búsqueda racional, a esbozos y postulaciones nunca exhaustivos y sobre todo a la experiencia creyente (individual, social e histórica) que ha de hacerse de Dios. Tan necesaria es esta fe experiencial que Zubiri llega a decir que el hombre no tiene experiencia de Dios, sino que *es* experiencia de Dios⁴⁴⁶.

El concepto de cristianismo de Heidegger, decíamos, es otro asunto muy discutible a los ojos de Zubiri. Heidegger conoce bien la tradición cristiana, al menos por lo que toca a algunos de sus filones más significativos desde la antigüedad hasta los últimos siglos. Su juicio es duro tratándose de la repercusión cultural y filosófica del cristianismo histórico, pero es matizada e incluso admirativa cuando se refiere al cristianismo originario testimoniado en los escritos neotestamentarios. Por lo que hemos visto, bien puede afirmarse que Heidegger caracteriza al cristianismo originario siguiendo la estela de Agustín y Eckhart, Lutero y Pascal, Kierkegaard y Bultmann: el cristianismo es el acontecimiento salvador de la cruz y la resurrección de Jesucristo apropiable en la fe por un salto, una decisión que transforma la orientación de toda la existencia. Jesús es el Hijo de Dios justamente porque nos salva. Zubiri, en cambio, pone otro énfasis en su idea del

⁴⁴⁴ Vid. Gracia (2003: 262-263).

⁴⁴⁵ Vid. Zubiri (1994a: 440-445). A partir de Zubiri es posible una crítica frontal de la noción de *analogia entis*, pero muy distinta de la que es común en la teología reformada; vid. González (2004a: 277-280).

⁴⁴⁶ Vid. Zubiri (1985: 325-345) y González (2004a: 274-277).

cristianismo: el cristianismo es un acontecimiento, pero es el acontecimiento deiformante de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo que -por la fe y mediante los sacramentos- transforma radical y enteramente nuestro ser. Si Dios salva, es porque se ha hecho hombre y ha asociado al hombre a su vida divina⁴⁴⁷. Claro que no todo son diferencias. Como Heidegger, Zubiri también estudió sistemáticamente teología y llegó a conocer bastante bien la historia intelectual del cristianismo. Esta interna convivencia entre teología y filosofía hizo que Zubiri pensara que una y otra son existencialmente compatibles. Por esto el juicio de Zubiri respecto de la función cultural y filosófica del cristianismo tiene sus matices. Pero tal como Heidegger, Zubiri se ve obligado a discernir las funciones filosóficas que ha solido desempeñar la teología europea y las funciones teológicas de la metafísica occidental⁴⁴⁸. El recuento histórico que hace Heidegger de la filosofía europea, a la luz de su carácter metafísico y onto-teo-lógico, influyó profundamente en Zubiri. Éste distingue en su propio balance de la filosofía occidental dos horizontes: el griego del movimiento y el cristiano de la nihilidad. Y aunque el Heidegger de la primera época, el que lleva a cabo “la sustantivación del ser”⁴⁴⁹, pudiera estar comprendido en el horizonte cristiano, es notorio que Zubiri comparte la óptica de lectura histórica de Heidegger y su anhelo fenomenológico de una filosofía pura y libre de presupuestos teológicos.

Esta última cuestión nos permite concluir de una vez por todas. Acabamos de recurrir a Zubiri porque su tratamiento del problema de Dios está influenciado por Heidegger y, a la vez, ofrece una interesante vía fenomenológica para enjuiciarlo. Dijimos que la fenomenología es una manera de proceder que, recusando la utilización de teorías, pretende describir lo que se muestra en tanto que se muestra y sólo dentro de los límites en los que se muestra. Zubiri piensa que la analítica existencial es un prolegómeno indispensable para plantear el problema de Dios y que todo lo que Heidegger ha hecho por contestar la tradicional objetualización de Dios tiene un mérito difícil de exagerar. Pero la crítica de Zubiri, a diferencia de las críticas de otros autores, permite concluir que la fenomenología llevada a cabo por Heidegger adolece de algunos defectos importantes. En la época de *Ser y tiempo*, es una fenomenología que, justo por reclamarse agnóstica, restringe exageradamente su campo analítico dejando fuera de consideración toda una radical dimensión fenoménica: la de la religación al poder de la realidad. Y en la época posterior al giro, Heidegger cultiva una peculiar fenomenología que, justo por apelar a lo sagrado y a Dios explícitamente y con exquisita ambigüedad, termina por amplificar su campo analítico incluyendo unas dimensiones extravagantes desde el punto de vista de los fenómenos. A fin de cuentas, ésta es la pregunta que ha guiado estas páginas: si y en qué medida podemos acceder fenomenológicamente a la cuestión de Dios.

⁴⁴⁷ Vid. Zubiri (1994b; 1997: 16-19, 228-231 y 614-617).

⁴⁴⁸ Vid. por ej. Zubiri (2002 y 1994e).

⁴⁴⁹ Zubiri (1994d: 16).

Bibliografía

Entre corchetes, he consignado las fechas en las cuales fueron escritos, expuestos y/o publicados por vez primera los textos de Heidegger citados en este trabajo. El listado de estos textos sigue un orden cronológico, mientras que el de las demás obras sigue un orden alfabético de autores.

a) Obras de Heidegger

1990: Storck, Joachim (ed.), *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918-1969* (Marbach a. N. 2ª. ed. [1989]).

1995a: “Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. [1918-1919]), pp. 301-337.

1995b: “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. [1920-1921]), pp. 1-156.

1995c: “Augustinus und der Neuplatonismus”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens. Gesamtausgabe* Vol. 60 (Frankfurt a. M. [1921]), pp. 157-299.

1976a: “Anmerkungen zu Karl Jaspers ‘Psychologie der Weltanschauungen’”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1919-1921]), pp. 1-44.

1985: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe* Vol. 61 (Frankfurt a. M. [1921-1922]).

2003: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)* (Stuttgart [1922]).

1988: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, en *Gesamtausgabe* Vol. 63 (Frankfurt a. M. [1923]).

1989: *Der Begriff der Zeit* (Tübingen [1924]).

1979: *Sein und Zeit* (Tübingen 15ª. ed. [1927]).

1976b: “Phänomenologie und Theologie”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1927/1964]), pp. 45-78.

1991: *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe* Vol. 3 (Frankfurt a. M. [1928]), pp. 255-270.

1978: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz. Gesamtausgabe* Vol. 26 (Frankfurt a. M. [1928]).

1996a: *Einleitung in die Philosophie. Gesamtausgabe* Vol. 27 (Frankfurt a. M. [1928-1929]).

1997a: “Interpretation des Höhlenmythos”, en *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart. Gesamtausgabe* Vol. 28 (Frankfurt a. M. [1929]), pp. 351-361.

1976c: Heidegger, Martin, “Vom Wesen des Grundes”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1928]), pp. 123-175.

1976d: “Was ist Metaphysik?”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1929]), pp. 103-122.

1976e: “Platons Lehre von der Wahrheit”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1930-1931/1940]), pp. 203-238.

2000a: “Die Selbstbehauptung der deutschen Universität”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1933]), pp. 107-117.

1980: *Hölderlins Hymnen ‘Germanien’ und ‘Der Rhein’. Gesamtausgabe* Vol. 39 (Frankfurt a. M. [1934-1935]).

1983a: *Einführung in die Metaphysik*, en *Gesamtausgabe* Vol. 40 (Frankfurt a. M. [1935/1953]).

1971: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Tübingen [1936]).

1981a: “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1936-1937]), pp. 33-48.

1996b: “Der Wille zur Macht als Kunst”, en *Nietzsche I. Gesamtausgabe* Vol. 6.1 (Frankfurt a. M. [1936-1937/1961]), pp. 1-224.

1994a: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, en *Gesamtausgabe* Vol. 65 (Frankfurt a. M. 2^a. ed. [1936-1938]).

1977a: “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1938]), pp. 75-113.

1997b: *Besinnung. Gesamtausgabe* Vol. 66 (Frankfurt a. M. [1938-1939]).

1996c: “Der Wille zur Macht als Erkenntnis”, en *Nietzsche I. Gesamtausgabe* Vol. 6.1 (Frankfurt a. M. [1939/1961]), pp. 425-594.

1997c: “Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1939/1961]), pp. 1-22.

1981b: “Wie wenn am Feiertage...”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1939-1940/1941]), pp. 49-77.

1997d: “Nietzsches Metaphysik”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1940/1961]), pp. 231-300.

1997e: “Der europäische Nihilismus”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1940/1961]), pp. 23-229.

1997f: “Die Metaphysik als Geschichte des Seins”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1941/1961]), pp. 363-416.

1997g: “Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1941/1961]), pp. 417-438.

1997h: “Die Erinnerung in die Metaphysik”, en *Nietzsche II. Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1941/1961]), pp. 439-448.

1983b: “Winke”, en *Aus der Erfahrung des Denkens. Gesamtausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. [1941]), pp. 23-33.

1982: *Hölderlins Hymne ‘Andenken’*. *Gesamtausgabe* Vol. 52 (Frankfurt a. M. [1941-1942]).

1984: *Hölderlins Hymne ‘Der Ister’*. *Gesamtausgabe* Vol. 53 (Frankfurt a. M. [1942]).

1977b: “Hegels Begriff der Erfahrung”, en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1942-1943]), pp. 115-208.

1977c: “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’”, en *Holzwege. Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1943]), pp. 209-267.

1976f: “Nachwort zu ‘Was ist Metaphysik?’”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1943]), pp. 303-312.

1981c: “Heimkunft/An die Verwandten”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1943-1944]), pp. 9-31.

1981d: “‘Andenken’”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1943]), pp. 79-151.

1959: “Zur Erörterung der Gelassenheit”, en *Gelassenheit* (Tübingen [1944-1945]), pp. 29-73.

1995d: “ OAgxibasi/h. Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”, en *Feldweg-Gespräche (1944-1945)*. *Gesamtausgabe* Vol. 77 (Frankfurt a. M. [1944-1945]), pp. 1-159.

1977d: “Wozu Dichter?”, en *Holzwege*. *Gesamtausgabe* Vol. 5 (Frankfurt a. M. [1946]), pp. 269-320.

1997i: “Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus”, en *Nietzsche II*. *Gesamtausgabe* Vol. 6.2 (Frankfurt a. M. [1941-1946/1961]), pp. 301-361.

1976g: “Brief über den Humanismus”, en *Wegmarken*. *Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1946]), pp. 313-364.

2000b: “Was ist das Sein selbst?”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. *Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1946]), pp. 423-425.

1983c: “Aus der Erfahrung des Denkens”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*. *Gesamtausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. [1947]), pp. 75-86.

1976h: “Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’”, en *Wegmarken*. *Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1949]), pp. 365-383.

1983d: “Der Feldweg”, en *Aus der Erfahrung des Denkens*. *Gesamtausgabe* Vol. 13 (Frankfurt a. M. [1949]), pp. 87-90.

1994b: “Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949”, en *Bremer und Freiburger Vorträge*. *Gesamtausgabe* Vol. 79 (Frankfurt a. M.), pp. 1-77.

1969a: “Die Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen [1950]), pp. 9-33.

2000c: “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*. *Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. [1950]), pp. 165-187.

2000d: “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*. *Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. [1951]), pp. 145-164.

2000e: “...dichterisch wohnet der Mensch...”, en *Vorträge und Aufsätze*. *Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. [1951]), pp. 189-208.

2002: *Was heißt Denken?*, en *Gesamtausgabe* Vol. 8 (Frankfurt a. M. [1951-1952/1954]).

2000f: “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*. *Gesamtausgabe* Vol. 7 (Frankfurt a. M. [1953]), pp. 5-36.

1969b: “Aus einem Gespräch von der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen [1953-1954]), pp. 83-155.

1976i: “Zur Seinsfrage”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. 1976 [1955]), pp. 385-426.

2000g: “Gelassenheit”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1955]), pp. 517-529.

1997j: *Der Satz vom Grund. Gesamtausgabe* Vol. 10 (Frankfurt a. M. [1957]).

1994c: “Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957”, en *Bremer und Freiburger Vorträge. Gesamtausgabe* Vol. 79 (Frankfurt a. M.), pp. 79-176.

1957a: “Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz* (Tübingen), pp. 35-73.

1957b: “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz* (Tübingen), pp. 11-34.

1969c: “Das Wesen der Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen [1957]), pp. 157-216.

1969d: “Der Weg zur Sprache”, en *Unterwegs zur Sprache* (Tübingen [1959]), pp. 239-268.

1981e: “Hölderlins Erde und Himmel”, en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe* Vol. 4 (Frankfurt a. M. [1958-1960]), pp. 152-181.

1969e: “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen [1962]), pp. 1-25.

1969f: “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag ‘Zeit und Sein’”, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen [1962]), pp. 27-60.

1963: “Preface/Vorwort”, en Richardson, William, *Through Phenomenology to Thought* (The Hague [1962]), pp. VIII-XXIII.

1969g: “Mein Weg in die Phänomenologie”, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen [1963]), pp. 81-90.

2000h: “Aus Gesprächen mit einem buddhistischen Mönch”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1963]), pp. 589-593.

1969h: “Das Ende der Philosophie und die Ausgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens* (Tübingen [1964]), pp. 61-80.

2000i: “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, en *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. Gesamtausgabe* Vol. 16 (Frankfurt a. M. [1966]), pp. 652-683.

1976j: “Vorbemerkung”, en *Wegmarken. Gesamtausgabe* Vol. 9 (Frankfurt a. M. [1967]), pp. IX-X.

2000j: “Zu den Inseln der Ägäis”, en *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen. Gesamtausgabe* Vol. 75 (Frankfurt a. M. [1967]), pp. 247-273.

1977e: *Vier Seminare* (trad. C. Ochwadt, Frankfurt a. M. 1977 [1966-1973]).

b) *Obras de otros autores*

v. Buren (2005), John, “The Earliest Heidegger: A New Field of Research”, en Dreyfus, H. y Wrathall, M. (ed.), *A Companion to Heidegger. Blackwell Companions to Philosophy* (Oxford *et alii*), pp. 19-31.

Capelle (2004), Philippe, “‘Katholizismus’, ‘Protestantismus’, ‘Christentum’ und ‘Religion’ im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen”, en *Heidegger-Jahrbuch* 1, pp. 346-370.

Caputo (1993), John, “Heidegger and theology”, en Guignon, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge), pp. 270-288.

Courtine (1994), Jean-François, “Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”, en *Archivio di Filosofia* 62/1-3, pp. 519-538.

Denker (2004), Alfred, “‘Können wir noch wagen, Göttliches zu sagen?’ Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der Religion seiner Herkunft”, en Enders, M. y Zaborowski, H. (ed.), *Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen* (Freiburg/München), pp. 191-202.

Derrida (2001), Jacques, *¡Palabra! Instantáneas filosóficas* (trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Madrid).

Elberfeld (2003), Rolf, “Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 469-474.

González (2004a), Antonio, “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en Nicolás, J. y Barroso, O. (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri* (Granada), pp. 265-282.

González (2004b), Antonio, “Ereignis y actualidad”, en Gracia, D. (ed.), *Desde Zubiri* (Granada), pp. 103-192.

Gracia (2003), Diego, “Zubiri y la experiencia teologal. La difícil tarea de pensar a Dios y la religión a la altura del siglo XX”, en Brickle, P. (ed.), *La filosofía como pasión* (Madrid), pp. 249-263.

Greisch (2003), Jean, “Der philosophische Umbruch in den Jahren 1928-1932. Von der Fundamentalontologie zur Metaphysik des Daseins”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 115-127.

Greisch (2004), Jean, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion* Vol. III: *Vers un paradigme herméneutique* (Paris).

Harries (2003), Karsten, “‘Das Ding’, ‘Bauen Wohnen Denken’, ‘... dichterisch wohnt der Mensch...’ und andere Texte aus dem Umfeld. Unterwegs zum Geviert”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 290-302.

Heidrich y Dierse (1974), “Gelassenheit”, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 3, c. 219-224.

Heisig (2002), James, *Filósofos de la nada. Un ensayo sobre la Escuela de Kioto* (Barcelona).

Henry (2001), Michel, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (trad. J. Teira et alii, Salamanca [2000]).

v. Herrmann (1994a), Friedrich-W., “Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken”, en *Wege ins Ereignis* (Frankfurt a. M. [1991]), pp. 350-370.

v. Herrmann (1994b), Friedrich-W., “Gelassenheit und Ereignis. Zum Verhältnis von Heidegger und Meister Eckhart”, en *Wege ins Ereignis* (Frankfurt a. M.), pp. 371-386.

Janicaud (2001), Dominique, *Heidegger en France* Vol. II: *Entretiens* (Paris).

Jaspers (1990), Karl, *Notas sobre Heidegger* (trad. V. Romano, Madrid [1978]).

Jonas (2005), Hans, *Memorias* (trad. I. Giner, Madrid [2003]).

Jung (2003a), Matthias, “Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum Faktischen Leben”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 8-13.

Jung (2003b), Matthias, “Heidegger und die Theologie. Konstellationen zwischen Vereinnahmung und Distanz”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (Stuttgart/Weimar), pp. 474-481.

Kettering (1991), Emil, “Nähe als Raum der Erfahrung des Heiligen. Eine topologische Besinnung”, en Pöltner, G. (ed.), *Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage* (Wien/Köln), pp. 9-22.

Körner (1995), Reinhard, “Gelassenheit”, en *Lexikon für Theologie und Kirche* (3^a. ed.) 4, c. 403-404.

- Lévinas (1991), Emmanuel, *Ética e infinito* (trad. J. M. Ayuso, Madrid [1982]).
- Lévinas (2001), Emmanuel, “El pensamiento del ser y la cuestión de lo otro”, en *De Dios que viene a la idea* (trad. G. González y J. M. Ayuso, Madrid [1978]), pp. 151-163.
- Löwith (1992), Karl, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (trad. R. Zauner, Madrid [1986]).
- Löwith (1984), Karl, “Heidegger – Denker in dürftiger Zeit”, en *Sämtliche Schriften*. Vol. 8 (Stuttgart [1953]), pp. 124-234.
- Müller (1986), Max, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik* (München 4ª. ed. [1949]).
- Ott (1992), Hugo, *Heidegger. En camino hacia su biografía* (trad. H. Cortés, Madrid [1988]).
- Pöggeler (1984), Otto, “Elementos místicos en el pensamiento de Heidegger y en la poesía de Celan”, en *Filosofía y política en Heidegger* (trad. J. de la Colina, Barcelona/Caracas [1982]), pp. 149-178.
- Pöggeler (1992), Otto, “West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse”, en *Neue Wege mit Heidegger* (Freiburg/München [1987]), pp. 387-425.
- Pöggeler (1994), Otto, “El paso fugaz del último Dios. La teología de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger”, en Navarro Cordón, J.M. y Rodríguez, R. (ed.), *Heidegger o el final de la filosofía* (trad. M. Sarabia, Madrid [1989/1992]), 175-189.
- Pöggeler (1999a), Otto, “Philosophie und Theologie in ‘Sein und Zeit’”, en *Heidegger in seiner Zeit* (München [1996]), pp. 265-276.
- Pöggeler (1999b), Otto, “Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie”, en *Heidegger in seiner Zeit* (München [1996]), pp. 249-264.
- Polt (2003), Richard, “‘Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)’. Ein Sprung in die Wesung des Seyns”, en Thomä, D. (ed.), *Heidegger. Handbuch* (trad. D. Jaber, Stuttgart/Weimar), pp. 184-194.
- Rahner (1996), Karl, en “Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie”, en *Geist in Welt. Philosophische Schriften. Sämtliche Werke* Vol. 2 (trad. A. Raffelt, Freiburg i. B. [1940]), pp. 317-346.
- Ricoeur (1975), Paul, *La métaphore vive* (Paris).
- Safranski (1997), Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (trad. R. Gabás, Barcelona [1994]).

Schöndorf (2000), Harald, “Christliche Philosophie”, en Oswald, J. (ed.), *Schule des Denkens. 75 Jahre Philosophische Fakultät der Jesuiten in Pullach und München* (Stuttgart/Berlin/Köln), pp. 247-268.

Stein (1962), Edith, “Martin Heideggers Existentialphilosophie”, en Gelber, L. (ed.), *Edith Steins Werke* Vol. 6 (Louvain/Freiburg [1936]), pp. 69-135.

Thurnher (1992), Rainer, “Gott und Ereignis. Heideggers Gegenparadigma zur Onto-Theologie”, en *Heidegger Studies* 8, pp. 81-102.

Thurnher (1998), Rainer, “Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz”, en Coriando, P.-L. (ed.), *‘Herkunft aber bleibt stets Zukunft’. Martin Heidegger und die Gottesfrage* (Frankfurt a. M.), pp. 183-197.

Welte (1977), Bernhard, “Erinnerung an ein spätes Gespräch/Suchen und finden”, en Neske, G. (ed.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (Pfullingen), pp. 249-256.

Zimmerman (1993), Michael, “Heidegger, Buddhism, and deep ecology”, en Guignon, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge), pp. 240-269.

Zubiri (2002), Xavier, “Sobre el problema de la filosofía”, en *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (Madrid [1933]), pp. 17-124.

Zubiri (1994a), Xavier, “En torno al problema de Dios”, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid [1935]), pp. 417-454.

Zubiri (1994b), Xavier, “El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina”, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid [1944]), pp. 455-542.

Zubiri (1994c), Xavier, “Introducción al problema de Dios”, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid [1963]), pp. 393-416.

Zubiri (1994d), Xavier, “Prólogo a la traducción inglesa”, en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid [1980]), pp. 9-17.

Zubiri (1964), Xavier, “Transcendencia y física”, en *Gran Enciclopedia del Mundo* 19, pp. 419-424.

Zubiri (1994e), Xavier, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (Madrid).

Zubiri (1985), Xavier, *El hombre y Dios* (Madrid [1984]).

Zubiri (1993), Xavier, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid).

Zubiri (1997), Xavier, *El problema teológico del hombre: cristianismo* (Madrid).

Zubiri (1980), Xavier, *Inteligencia y realidad* (Madrid).

Zubiri (1983), Xavier, *Inteligencia y razón* (Madrid).