

HEIDEGGER: EL PENSAR DEL SER Y EL ÚLTIMO DIOS

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN*

Resumen: El tema de dios en Martin Heidegger es uno de los más controvertidos en la recepción de su filosofía. Este artículo intenta elucidar la posición del filósofo alemán a este respecto. Para ello se pretende, en primer término, explicar el silencio de Heidegger acerca de dios, así como su carácter crítico, mismos que remiten a una constelación nihilista y técnica del mundo, a lo cual me referiré como su discurso *negativo*. Sin embargo, su visión no se agota en el pesimismo, sino que nos hace abrigar esperanzas de que aparezca un *último dios* en el horizonte de lo que él designa el *otro comienzo*, al cual llamamos discurso *positivo*.

PALABRAS CLAVE: DIOS, PASIVIDAD, NIHILISMO, TÉCNICA, OTRO COMIENZO

Abstract: *One of the most controvertible subjects in Martin Heidegger´s thinking is that about Deity; this article is an attempt to clarify his argument about it. In order to reach this point this article explain silence in Heidegger´s studies about God, and his critical approach, both topics address a nihilist and technical border surrounding the world, and this is an approach to Heidegger´s negative thinking. However, pessimism is not the goal of Heidegger´s approach to the World, instead of it embraces an arrival of the last God, and this is the first sign to the other beginning, in other words his positive thinking.*

KEY WORDS: GOD, PASSIVITY, NIHILISM, TECHNICAL, OTHER BEGINNING

* Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Autónoma de Chihuahua, lsanties@uach.mx

Martin Heidegger es conocido como el filósofo de la pregunta por el sentido del ser; todo su pensar está inspirado en esta cuestión. El programa de la ontología fundamental, la pregunta por la técnica, la cuestión del nihilismo, la meditación acerca de la esencia de la metafísica, el diálogo con la tradición filosófica y la poesía dan cuenta de esta ingente ocupación con el ser. Pero ahí no figura en ninguna parte el tema de dios, a no ser para constatar su muerte o su ausencia. De ahí que surja la pregunta: ¿Le dedica Heidegger alguna atención a la cuestión de dios? ¿Es el ser un sucedáneo de dios, como han aseverado algunos? ¿Hay cabida en su pensar para el tema de dios? ¿Le confiere el filósofo alemán alguna importancia a dios? O, ¿tienen razón ciertos intérpretes de Heidegger que lo hacen aparecer como un filósofo ateo? En suma, ¿qué relación guarda el pensar del ser con dios?

A continuación trataré de dar respuesta a estas preguntas y, con ello, disipar algunos malentendidos que se han propagado en relación con esta temática en Heidegger. Ahora bien, disponemos de los desarrollos llevados a cabo por Heidegger en *Ser y Tiempo*, donde se señala expresamente que la cuestión fundamental de la filosofía reside en la pregunta por el sentido del ser. Ahí la elaboración de la analítica del *Dasein* que parte de su facticidad, donde se le describe como Ser-en-el-mundo y Ser-para-la-muerte, con desentendimiento de toda referencia a dios, indujo a interpretar su pensamiento como una negación de dios y de toda posible trascendencia religiosa para el hombre. Es importante señalar que la facticidad del *Dasein* significa precisamente la imposibilidad de retrotraer el análisis de la existencia más allá del mero *factum* de su ser. El de dónde y el adónde de ésta permanecen clausurados, no por tratarse de una actitud antirreligiosa o atea, sino porque Heidegger quiere precisamente explorar la existencia desde ella misma y en su específica relación con el ser.

Que la cuestión de dios no desempeña un papel central en *Ser y Tiempo* no me parece una afirmación que se preste a mayores controversias. Quizás esa sea la razón que llevó a Jean Paul Sartre a considerar a Heidegger dentro del existencialismo ateo, junto a los existencialistas franceses y a él mismo (*cf.*, Sartre, 2002: 11). Además, debemos tener en cuenta que Sartre no tiene contacto con la obra posterior de Heidegger, y menos aún con la obra póstuma que es la que contiene los desarrollos más profusos relacionados con la cuestión de dios.

La interpretación de Sartre parecía verse corroborada por la circunstancia de que Heidegger en su pensamiento ulterior a *Ser y Tiempo*, desde su constante invocación a la “muerte de dios” proclamada por Friederich Nietzsche y su manifiesta adhesión a esa sentencia, lo hacían aparecer como un filósofo ateo. Que además de eso Heidegger retomara el pensamiento de Nietzsche del nihilismo y tratara de pensarlo a fondo, ya no parecía dejar lugar a dudas, para algunos, acerca del ateísmo que encerraba tal filosofía y de su entraña destructiva. Ya que ven en ello un pensar corrosivo que atenta contra los valores sacrosantos de occidente, el humanismo, la lógica, los valores, el mundo y dios. Sin embargo, se debe decir, en favor de Heidegger, que su crítica al humanismo no debe entenderse, de ninguna manera como algo realizado en nombre de lo inhumano o contra lo humano. Puesto que el pensar del ser pretende ir más allá de todos los humanismos profesados hasta ahora, no sería consecuente hacer pasar este pensar por una especie de humanismo tan solo para complacer a los, por así llamarlos, *defensores del humanismo*. Heidegger está dispuesto a renunciar a la expresión *humanismo* en aras de pensar a fondo la esencia del hombre. El humanismo forma parte de la metafísica y no hace justicia al motivo de su pensar. Pero ello no equivale a un abandono del hombre, antes bien trata de pensar su esencia en una dimensión más originaria. Pensar contra el humanismo no significa romper una lanza en favor de lo inhumano.

Heidegger endereza una crítica radical a los valores, que tienen tanta coyuntura en la actualidad, pues se ve en ellos la manera de contrarrestar la crisis por la que atraviesa la humanidad. Según Heidegger, el proceso de valoración consiste en la conversión del ente en mero objeto a partir de la subjetivación. Los valores forman parte de la metafísica moderna de la absolutización del sujeto. Asimismo, se incurre en una desvalorización de la esencia de dios, cuando se le concibe como un valor y no se logra resarcir su pérdida añadiéndole el adjetivo de *supremo*: “Cuando se declara a ‘dios’ el ‘valor supremo’, lo que se está haciendo es devaluar la esencia de dios. El pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser” (Heidegger, 2001: 67). La cruzada de valores que se realiza en el momento presente constituye una especie de prótesis que se desea implantar a un organismo herido de muerte, pues el *Ethos* viviente y efectivo del hombre está marcado por el nihilismo y la

ausencia de lo sagrado. Por eso las campañas de valores y la ética empresarial están condenadas al fracaso, pues son algo añadido desde fuera y por ende totalmente inofensivas ante este destino del ser.

Como se sabe, el veredicto de Heidegger es de un olvido reiterado del ser en el largo e intrincado itinerario de la metafísica. En eso reside, para él, el destino funesto del mundo occidental y frente a eso, clama por un pensar del ser, que se concibe a sí mismo como la tentativa de superación del nihilismo.

Se le ha hecho a Heidegger el reproche de que su consagración al ser ha derivado en un olvido del hombre, un olvido de la ética, e incluso un olvido de dios. La cuestión de dios es, pues, otro malentendido que se cierne en la recepción del pensamiento de Heidegger. Los malentendidos no parecen parar ahí. Karl Jaspers afirmó que la falta de una dimensión ética en el pensar de Heidegger es lo que lo precipitó inerme hacia el nacionalsocialismo. ¿A qué se debe que su filosofía haya dado lugar a tantos malentendidos? ¿Es una mera cuestión de mala fe? O bien, ¿reside en la misma naturaleza de su pensar que es en cierta medida extraña a la filosofía anterior? En todo caso, el malentendido parece ser un estigma que persigue a los grandes filósofos, piénsese en Nietzsche, Heidegger y Ludwig Wittgenstein.

El tema de dios pareciera ocupar un lugar marginal en el pensamiento de Heidegger, por lo menos hasta antes de la publicación de dos de sus obras póstumas: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* y *Besinnung* (Meditación), en las que el autor hace de dios un tema expreso de su pensar.¹

Por todo lo anterior, es necesario señalar que no sólo esta parte de su obra póstuma está en curso de recepción, sino que también la cuestión de dios tratada en ella, comienza a ser vivo tema de análisis y asimilación para la *Heidegger-Forschung*. La dificultad que supone la comprensión de su planteamiento acerca de dios, como en general su filosofía, reside en el

¹ La primera obra mencionada, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, fue publicada en 1989, como el volumen 65; en ella se habla del último dios. El volumen 66, titulado *Besinnung*, fue publicado apenas en 1997, y la obra publicada poco tiempo después lleva por título *La historia del ser* (1938-1940), en la cual aparece un capítulo intitulado “Das Seyn und der letzte Gott”, que figura como volumen 69. De las tres obras mencionadas, sólo la primera ha sido traducida al español.

hecho de que su pensar es extraño a la metafísica, de cuyos esquemas estamos imbuidos.

Vivimos en un mundo cada vez más convulsionado, donde la violencia, las guerras y la destrucción se han enseñoreado, en una palabra en que el nihilismo acusa toda su virulencia; frente a esto el pensar de Heidegger nos conmina a la reflexión, a la meditación y a la espera. Espera del *Ereignis*, de un nuevo *Ethos* y del último dios.

Heidegger parte de la constatación de una ausencia de dios en el mundo moderno, de un mundo desencantado por el pensamiento calculador y la ciencia. Esta experiencia la comparten con él Friedrich Hölderlin, Friedrich Nietzsche y Rainer Maria Rilke, cuya descripción la realizan desde distintas nomenclaturas, pero con un común denominador: la noche del mundo y la huida de los dioses, la muerte de dios y los tiempos de indigencia.

¿Fue Heidegger un filósofo ateo? Esta pregunta, de si fue en realidad ateo o no, es una de las cuestiones que pretendo aclarar en el curso de este artículo. Por lo pronto, habrá de señalarse lo siguiente: acerca del origen católico de Heidegger y la importancia que desempeña su formación teológica en la ulterior elaboración de su pensar, así como acerca de su ruptura con el sistema del catolicismo al tambalearse su fe, considero que ya se ha escrito lo esencial y para no incurrir en una reiteración de tal información que ya ha sido reproducida de manera fidedigna y lucida remito al estudio de Hugo Ott (1997).

En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger escribe: “El ‘ser’ no es ni Dios ni un fundamento del mundo” (Heidegger, 2001: 39): sin embargo, se quedaría corto y sería muy precipitado, si del citado pasaje sacamos la conclusión de su ateísmo. Evidentemente la relación del *Dasein* con el ser de la que Heidegger habla no es idéntica a la relación religiosa con dios. En todo caso, ser no significa ciertamente dios para Heidegger, como él mismo lo indica de manera clara en su carta a Jean Beaufret. Sin embargo, con ello no se desprende todavía ningún juicio acerca de su posición filosófica hacia dios.

En esta carta tan socorrida por los estudiosos del pensar de Heidegger, queda claro que sin la dimensión de lo sagrado no es posible el advenimiento de los dioses, pero la irrupción de lo sagrado presupone a su vez la previa experiencia de la verdad del ser.

El pensar de Heidegger representa un esfuerzo supremo por superar la metafísica. La interpretación metafísica de dios y su discurso, por ejemplo, las pruebas de la existencia de dios, de un ser necesario, de un ente supremo se han vuelto caducas, su credibilidad ha sido revocada por la historia. Los hitos que conducían al dios de la metafísica y la teología marcada por aquella, se han difuminado. Un pensar que quiera seguir las huellas de lo divino tiene que liberarse de las ataduras de los esquemas metafísicos y en lo posible de su lenguaje.

El pensar de dios en Heidegger se da en el contexto del *otro comienzo*, es decir, en el marco de su obra póstuma, lo cual no indica, que Heidegger no haya hecho referencias al tema a lo largo de su obra. Sin embargo, el dios al que se refiere antes de esta fase de su camino es el cristiano, o bien el de la metafísica. La tónica fundamental que caracteriza esta invocación es su carácter crítico. Lo que no se podía entrever era que detrás de estas críticas devastadoras se estaba incubando su propio pensar en torno a dios.

Las razones de la inicial “abstinencia teológica”² de Heidegger pueden deberse a lo siguiente: en su camino filosófico que va desde la fase que comprende su escrito de habilitación hasta el desarrollo de *Ser y Tiempo*, la pregunta por el sentido del ser pasa a primer plano, con ella trata de dar respuesta a la crisis de la ciencia, del hombre y del mundo. Más adelante, en vista del nihilismo y de la técnica sólo es posible para él hablar *negativamente* de dios, en un mundo donde la dimensión de lo sagrado se ha evaporado y los dioses en consonancia con ello *han huido*. El olvido de dios está inscrito en ese olvido del ser, es decir, es su manifestación histórico-destinal. Tan sólo en el contexto de las reflexiones preparatorias de los *Aportes a la filosofía* se hace posible el discurso *positivo* de dios. Con ello, queda trazado a la vez el plan de este breve escrito. Es decir, en la primera parte me referiré a una noción central para comprender el pensar de Heidegger, a saber, la pasividad poniéndola en relación con el ser y con dios. En el segundo apartado, trataré de elucidar la situación de lo sagrado ante la constelación del nihilismo y el mundo de la técnica. La última

² Aquí tomo prestada esta expresión de Rainer Turnher (1998) remito a su interesante artículo acerca de esta temática.

sección aspira a analizar el pensamiento del *último dios* expuesto en los *Aportes a la filosofía*.

PASIVIDAD, SER Y DIOS

El concepto de *pasividad* es fundamental para comprender el pensar del ser en Heidegger y su análisis se impone como una necesidad para efectos del tema de dios que aquí nos ocupa. Pasividad no hay que entenderla aquí como contrapuesto a la actividad, como una suerte de quietismo o inacción. Pasividad refiere al hecho de ser afectado, a la circunstancia de que el impulso no parte del hombre, sino en este caso del ser. Éste es el que interpela al hombre, el que lo llama, y el hombre co-rresponde a esa interpelación. Pero en todo caso, lo primario consiste en el llamado del ser. En virtud de esa llamada el hombre se vuelve hacia el ser, y acude a su encuentro. *Dasein* es propiamente ser afectado por el ser, en este sentido lo esencial no es el *Dasein* mismo, sino el hecho de hallarse en el claro del ser.

La descripción del *Dasein* en *Ser y Tiempo* como proyecto-arrojado alude a esa doble estructura de su ser. El estar arrojado al ser mienta esa pasividad, pero hay que guardarse de interpretar el proyecto como algo activo. Éste significa más bien la co-rrespondencia, correlación en que se halla respecto al des-ocultamiento del ser. El *Dasein* no puede crear sus posibilidades *ex nihilo*, sino que está entregado a ellas en su facticidad. Por lo que respecta al lenguaje, Heidegger lo piensa también como pasividad, desde el ser mismo. Este pensar está estrechamente vinculado al lenguaje, le confiere un gran significado a éste, pero no lo piensa en términos de la metafísica. Según ésta, el lenguaje es producto de un ser vivo llamado hombre, emisor de signos, o en el mejor de los casos de significados. Sin embargo, Heidegger lo concibe como un impulso que parte del ser mismo: “Lenguaje es advenimiento del ser mismo que aclara y oculta” (Heidegger, 2001: 31). Éste fue confinado por la metafísica a los esquemas de la lógica y la gramática.

La disposición afectiva (*Befindlichkeit, Stimmung*) tal y como aparece desarrollada en *Ser y Tiempo* representa también una forma de pasividad, puesto que es algo que le sobreviene al *Dasein*, y afecta de una manera fundamental su Ser-en-el-mundo. Precisamente en virtud de la disposi-

ción afectiva el *Dasein* es afectado por el ente. Este *ser afectado*, es el presupuesto para todo trato con el ente en general. Si no se hallase ya siempre el *Dasein* en una disposición afectiva determinada, no habría posibilidad de ningún *comercium* con el ente. Pero hallarse o no en una disposición afectiva no es algo que decide el *Dasein*, sino que ésta le acomete. Junto al *Habla (Rede)* y el comprender (*Verstehen*), Heidegger sitúa la disposición afectiva, como un modo eminente de la apertura. El comprender y la disposición afectiva se condicionan recíprocamente, de suerte que el mundo abierto (iluminado) por el comprender, está permeado por una disposición afectiva, y ésta es, a su vez, comprensora. Con todo, la disposición afectiva representa el momento primario y fundamental en el acontecimiento de la luz. Además, el significado central que ocupa en la trama del discurso de *Ser y Tiempo* se hace visible si consideramos que es por obra de la disposición afectiva de la angustia que el *Dasein* es rescatado de la inautenticidad, en la medida en que es sustraído de la dispersión en que se halla en su estar volcado en el ente, y puesto de cara a la nada y a una con ello al ser. En el análisis de Heidegger de la *disposición afectiva* hay que retener tres aspectos: primero, que mediante la disposición afectiva se abre el *estar arrojado* del *Dasein*; segundo, que por obra de la *disposición afectiva* se abren a un tiempo el mundo, el coestar y la existencia. Y tercero, que el ser afectado del *Dasein* por el ente se realiza tan sólo mediante la *disposición afectiva*.

En este sentido, es decisivo el hecho de que el *Dasein* no queda determinado tanto por el *yo pienso*, sino por el *ser afectado*, es decir, por su pasividad. Este pensamiento de la pasividad Heidegger lo hace valer también para contrarrestar y, por qué no, anular la voluntad incondicionada de que se ha hecho el hombre moderno para erigirse en señor de la tierra. Para el Heidegger tardío, la disposición afectiva fundamental (*Grundstimmung*) adquiere cada vez mayor importancia. Justamente la superación de la metafísica emprendida por Heidegger en el paso al *otro comienzo* está fundada en una disposición afectiva fundamental (*Grundstimmung*).

Puede surgir la pregunta ¿qué tiene que ver la pasividad con el tema de dios? A manera de respuesta veamos lo que Heidegger apunta en la *Carta sobre el humanismo*:

Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. (Heidegger, 2001: 38)

Pero lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, sólo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad. (Heidegger, 2001: 51-52)

Sólo así comienza a partir del ser, la superación de ese desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo. (Heidegger, 2001: 38)

Este desterramiento es el nihilismo, es decir, el desamparo que sufre el ente por parte del ser y de dios. Su superación no depende, sin embargo, por entero del hombre, pero tampoco se lleva a cabo sin su intervención. El movimiento parte del ser hacia el hombre, de dios hacia el hombre, y no a la inversa. El hombre deja de ser visto como el inaugurador de la acción, como agente de movimiento.

EL NIHILISMO, LA TÉCNICA Y LO SAGRADO

Como se sabe, Nietzsche y Heidegger son los dos grandes teóricos del nihilismo. Éste significa para Nietzsche la desvalorización de los supremos valores, es decir, dios, la moral y la verdad muestran su caducidad. La desvalorización de los supremos valores entraña que estos pierden su carácter obligatorio, ya no nos mueven a nada. Este proceso que está en marcha arrastra al hombre consigo. El *dictum* de Nietzsche “Dios ha muerto” da cuenta también del nihilismo. Con ello se refiere al dios cristiano, es decir, el cristianismo ha perdido su fuerza vinculante.

Desde la perspectiva histórico-destinal del ser, Heidegger interpreta el nihilismo como un olvido del mismo. Este olvido, sin embargo, no es obra del hombre, sino que procede del ser mismo que en su manifestación se sustrae en favor del ente. Posteriormente, en una ulterior determinación

del nihilismo, lo va a precisar en términos de un abandono del ser. El ente en su totalidad, incluido el hombre, sufre este desamparo del ser.

Ambos pensadores tienden a localizar el origen del nihilismo en la metafísica y en consonancia con eso pugnan por su superación. Ambos están inclinados a ver nuestra época desde un cariz sombrío e indigente. Nietzsche se esfuerza en pensar, desde la filosofía, un mundo sin dios, un hombre que pueda arreglárselas sin dios y sin asidero. Si bien esto también es ambivalente, porque se puede leer su obra como una búsqueda constante de dios. Éste es una fijación de su pensamiento y queda abierto, en última instancia, a una dimensión de lo divino en su pregunta si hay un dios más allá del bien y del mal, es decir, un dios no-moral, no-metafísico. Por eso Heidegger puede decir: “A excepción de Hölderlin, Nietzsche es la única persona creyente del siglo XIX” (citado en Pöggeler, 1997: 180).

Asimismo, en la determinación de Heidegger del nihilismo como un abandono del ser, resuena la idea de un abandono de los dioses. Heidegger piensa el mundo actual resentido de una ausencia de dios, pero no como una proyección religiosa personal, sino como una constatación filosófica que comparte con Nietzsche.

Heidegger toma nota de la sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto” y ve al hombre en íntima sintonía con él en términos de una existencia referida a ella misma, sin ningún tipo de socorro, sin consuelo de ninguna índole. Lo más terrible del nihilismo tal y como lo piensa Nietzsche es que el sufrimiento del hombre no encuentre ya ninguna justificación, que se carcoma a sí mismo. Una de las fórmulas que emplea Nietzsche para describir el nihilismo es, como se sabe, *el desierto crece (Die Wüste wächst)*. La nada se extiende como un espectro terrible en el hombre.

En Heidegger, este olvido del ser no es algo inofensivo, sin consecuencias o algo de lo que pudiese salir intacto el hombre, sino que más bien este olvido marca el destino de occidente. Respecto al mundo de la técnica, Heidegger lo designa, como se sabe, con el término *Ge-stell*, la esencia de la técnica. Es importante mencionar que hay que entender esencia en su acepción verbal, pues aquí se define como “aquella solicitud que desafía al hombre a cultivar (*bestellen*) lo que se des-oculta como materia” (Heidegger, 1990: 23). En un primer paso demarca su planteamiento de la técnica de una consideración antropológico-instrumental, según la cual, ésta vale como un hacer del hombre. Desde esta perspectiva la técnica

representa un medio para un fin. En cambio, la agudeza en Heidegger reside en haber captado que la técnica es una forma de des-ocultamiento. De acuerdo con esto, llega a la visión que la esencia de la técnica es el *Ge-stell*. El hombre está entregado a un destino del ser, que Heidegger piensa como *Ge-stell*, en cuya constelación el hombre está emplazado. La técnica comporta una relación inextricable del hombre con el ser. La forma de des-ocultamiento del *Ge-stell* reclama al hombre. Éste funge como la instancia necesitada por el ser con vistas a su des-ocultamiento, que actúa como *Ge-stell*.

Heidegger ve el máximo peligro en que esta forma de des-ocultamiento se imponga de tal manera que mediante ello sea sellado el destino del ser y no haya espacio para otra forma de des-ocultamiento. Imprimirle al ente el carácter de materia prima (*Bestand*), esa es la labor del *Ge-stell*. La naturaleza, el hombre, el ente en general se convierten en mera materia prima. Este desolador panorama se revela incapaz de retener a lo sagrado y a los dioses. Se podría decir que en el mundo de la técnica y del nihilismo se experimenta no sólo un abandono del ser, sino también el de los dioses. El mundo del nihilismo y de la técnica representan un saqueo de lo sagrado y lo divino, en su lugar se instalan los ídolos. Este mundo así configurado constituye un caldo de cultivo para la violencia y la devastación, ya que las instancias de lo sagrado y lo divino ponían reparos a la actuación moral del hombre.

Heidegger ve la época actual marcada por la ausencia de dios, experiencia que comparte con Hölderlin en el sentido de la huida de los dioses y la noche del mundo. Lo que constata Heidegger, en el análisis que hace de la elegía de Hölderlin, es precisamente que la falta de dios significa la pérdida de una fuerza vinculante, que congregue a los hombres en torno a una historia común. La falta de dios equivale a la privación por parte del hombre de un factor de unificación. El mundo ha perdido su hálito sagrado y divino: “No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad” (Heidegger, 1997: 241). Heidegger piensa esta ausencia de dios como una época de penuria. Sin embargo, la indigencia es tan grande que el hombre no advierte esa falta de dios, la cual se le sustrae por la fascinación de la técnica. El hombre está tan febrilmente entregado a sus maquinaciones, y al vértigo que

le producen, que no alcanza a vislumbrar el mundo desdivinizado que ha conjurado:

El cambio de la era no acontece porque en algún momento irrumpa un nuevo dios o vuelva a resurgir el antiguo desde el trasfondo. ¿Hacia dónde podría volverse el dios a la hora de su retorno si previamente los hombres no le han preparado una morada? ¿Cómo podría nunca un lugar ser adecuado al dios si previamente no ha empezado a brillar un esplendor de divinidad en todo lo que existe? (Heidegger, 1997: 242)

El espectro del nihilismo y de la técnica difícilmente pueden ser considerados la morada de los dioses o el ámbito hacia el cual se dirigen. Son, antes bien, la constelación del nihilismo y la técnica el detonante de su huida y su destierro, y de que no sea posible un fulgor de lo divino. Es necesario preparar un lugar de estancia para los dioses, para que sean acogidos en su inesperada irrupción. Mientras no suceda esto, los dioses seguirán volviéndose en vano hacia el mundo de los hombres, no sólo porque no encuentran su morada, sino también porque los hombres ni siquiera se dignan atender a sus señas.

De esa manera, los intentos de los dioses de llamar la atención de los hombres, se harán también cada vez más penosos y el peligro del hombre de permanecer sin dios se hará cada vez mayor. ¿A quién toca en suerte la tarea de preparar la morada para el advenimiento de los dioses? En su artículo “¿Y para qué poetas?”, Heidegger conviene en que esa tarea corresponde a los poetas. Estos están en condiciones de seguir los rastros de los dioses huidos:

Ahora bien, el éter, único elemento en el que los dioses son dioses, es su divinidad. El elemento éter, eso en lo que la propia divinidad está todavía presente, es lo sagrado. El elemento del éter para la llegada de los dioses huidos, lo sagrado, es el rastro de los dioses huidos. (Heidegger, 1997: 244)

A medida que avanza la época de penuria tienden a difuminarse las huellas que señalan lo sagrado. Es precisamente en este punto en que se necesita del poeta. En estos tiempos en que la tarea del poeta consiste en expresar esa indigencia. Frente a eso, el hombre está demasiado cegado

por el pulso del tiempo para percatarse de dicha penuria. No se trata para Heidegger de hacer del poeta un espíritu agorero. Pero en él hace descansar el cometido de restaurar la dimensión de lo sagrado, el único elemento en que pueden comparecer los dioses. Heidegger delega al poeta la nominación de lo divino, negándole de manera enfática a la teología dicho papel: “Es en general imposible constituir ‘teológicamente’ lo sagrado pues, toda ‘teología’ presupone ya al *théos*, al dios, y esto es tan cierto que allí donde aparece la teología el dios ha emprendido ya la huida” (Citado en Pöggeler, 1997: 188).

El peligro de la época de penuria es que entre más se ahonda en ella, más fácil se nos sustrae su condición de indigencia:

La poesía pensante de Hölderlin ha impuesto su sello sobre este ámbito del pensar poético. Su poetizar habita en ese lugar con más familiaridad que ninguna otra poesía de la época. El lugar alcanzado por Hölderlin es una manifestación del ser que pertenece, ella misma, al destino del ser y le está asignada al poeta a partir de dicho destino. (Heidegger, 1997: 245)

De este pasaje se desprende que para Heidegger no sólo los grandes filósofos, sino también los poetas son por así decir, amanuenses del ser. Esto es lo que hace de ellos ser lo que son, los poetas de la esencia de la poesía. La razón no estriba, como se pudiera pensar en un primer momento, en virtud de que hayan escrito la mejor poesía, los versos más lustrosos de la literatura, cosa que pudiera ofender las preferencias personales de muchos. El criterio que emplea Heidegger es uno muy particular y peculiar: al poeta de la esencia de la poesía toca en suerte escandir la penuria de la época, y con ello, corresponder al destino del ser, del cual el poeta es su vehículo de manifestación. Heidegger se pregunta si Rilke puede ser considerado un poeta en tiempos de penuria. En qué medida expresa su poesía la penuria de la época, o lo que es lo mismo, hasta qué punto se le puede ver dentro del acontecer histórico-destinal del ser. Para ello, hay que preguntar primero ¿en qué términos describe Rilke la penuria de la época? Junto a la muerte de dios, señala Rilke que los mortales no se asumen como tales, no se reconocen como dolientes y no atisban siquiera a saber lo que es el amor. Se habla de penuria, porque el sufrimiento, la muerte y el amor constituyen la *conditio humana* desde el momento que

estos componentes dejan de ser parte de una experiencia fundamental del hombre, estamos en presencia de una pérdida de su esencia, vale decir, de su deshumanización. Por ello, Rilke se refiere en esa tónica a la penuria de la época. El alejamiento de estas experiencias que conforman la *conditio humana*, no sólo lo apartan de su esencia, sino que también le obnubilan la dimensión de lo sagrado.

Para Heidegger se trata de saber, primero, si las huellas que llevan a lo sagrado son rastreables, si no se han borrado del todo, para de ahí seguir los rastros que llevan a lo divino.

EL DIOS DEL *OTRO COMIENZO*

En lo que sigue me ocuparé del enigmático discurso de Heidegger acerca del último dios. Infortunadamente, el orden de producción de algunas obras de Heidegger no coincide con el de su publicación. Esto ha generado en ocasiones interpretaciones erróneas en la recepción de su pensar. Es el caso de *Aportes a la filosofía. Acerca del evento y Besinnung*, cuya escritura data de los años 1936-1940, y su publicación se llevó a cabo en 1989 y 1997, respectivamente. Estas dos obras contienen la formulación más expresa y copiosa de Heidegger acerca del tema de dios. En cuanto a mí, me limitaré a analizar el ensamble VII de los *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, que lleva por título “El último dios”. Este título de la obra consta de dos elementos, lo que Heidegger entiende como título público, a saber, “Aportes a la filosofía” y el título esencial “Acerca del evento”. En este texto hace valer la pregunta por la verdad del ser como la *pregunta fundamental*, frente a la pregunta por el ente que designa como la *pregunta conductora* propia del preguntar metafísico.

Como se sabe, Heidegger designa con el título *primer comienzo* la totalidad de la historia de la metafísica. Lo que él llama el *otro comienzo* del pensar no pretende ser la negación del primero, sino que conforme al planteamiento heideggeriano aquél sólo adquiere su significado y tarea a partir de éste. Ahora bien, el paso del *primer* al *otro comienzo* pretende ser realizado a través del *alzado* (*Aufriss*) en que queda enunciado este plan: la resonancia, el pase, el salto, la fundación, los futuros y el último dios. Para los propósitos de mi indagación no es del todo irrelevante el hecho de

que el plan del alzado culmina precisamente con el último dios. En efecto, ¿es un indicador de la importancia que tiene para Heidegger la cuestión de dios? Sin duda, pero el lugar de los dioses queda supeditado al del ser:

[...] pues la verdad del ser (*Seyn*) —en tanto pensante es el saber con instancia, cómo el ser (*Seyn*) se enuncia— tal vez no incumba ni siquiera a los dioses, sino pertenezca únicamente a lo abismoso de ese ensamble al que aun los dioses se subordinan. (Heidegger, 2003: 24)

Voy a referirme brevemente a la articulación del alzado. En la *resonancia* es experimentado el abandono del ser en su paroxismo, el cual conduce al *pase* del primero al otro comienzo, en un *salto* a lo abismático del ser (*Seyn*) con vistas a la *fundación* de su verdad, que es a un tiempo la fundación del *Da-sein*, en la cual comparecen los *futuros*, con el fin de que pueda advenir el *último dios*. “La verdad del ser (*Seyn*) deviene indigente sólo a través de los que preguntan. Ellos son los verdaderos creyentes, porque —inaugurando la esencia de la verdad— se detienen en el fundamento” (Heidegger, 2003: 28).

La apuesta de Heidegger no es en favor de una transformación moral o bien existencial del hombre, sino ontológica radical, en la que está en juego su esencia, vale decir, apunta a una reconducción del hombre hacia el *Dasein*, que tiene desde luego, implicaciones éticas, existenciales, etcétera. La instauración de la disposición afectiva fundamental del respeto (*Scheu*) se traduce en la configuración de una nueva relación con el ente, impregnada precisamente de un respeto (*Scheu*), la cual por su parte habrá de restablecer la dimensión de lo sagrado como preparación para el paso del último dios.

La retención (*die Verhaltenheit*), el centro predisponente del espanto y del temor, el *rasgo* fundamental de la disposición fundamental, en ella se predispone el ser-ahí a la *calma* del paso del último dios. Creando en esta disposición fundamental del ser ahí, el hombre deviene el *custodio* de esta calma. (Heidegger, 2003: 32)

El cuidado (*Sorge*) que en *Ser y Tiempo* constituye uno de los existenciales del *Dasein* se desplaza ahora en un cuidado del ser, el cual adquiere su connotación concreta en tanto el *Dasein* es un buscador, cuidador y guar-

dián del ser. En la medida en que el *Dasein* es investido de tales atributos está en camino a salir del abandono del ser. Como ya se refirió antes a la pasividad, ésta se deja sentir en lo que sigue con toda su fuerza. El impulso no parte del hombre, sino de los dioses que acucian a los hombres para la apertura de esa dimensión en la que aquellos habrán de resplandecer: “Y ensamblando en los ensambles del ser (*Seyn*) estamos a disposición de los dioses” (Heidegger, 2003: 33).

A disposición de los dioses —¿qué significa esto?— ¿Cuándo los dioses son lo indeciso, porque lo abierto del diosar permanece aún rehusado? Esas palabras significan: a disposición para ser empleado en la inauguración de ese abierto. Y empleados del modo más recio son quienes precisamente predeterminan la apertura de ese abierto y tienen que producir la disposición a ella, en tanto piensan (*erdenken*) la esencia de la verdad y la elevan a pregunta. (Heidegger, 2003: 33)

¿A quién se refiere Heidegger aquí como los empleados? En este punto, me parece que es de notar una oscilación en esta tarea, pues en su ensayo “¿Y para qué poetas?”, que data de 1926, había asignado esta tarea a los poetas. Mientras que en esta obra, cuya escritura se inicia diez años después, parece acometerle una duda a Heidegger, pues anota: “Pero ¿cómo ha de lograrse para el pensar lo que antes permaneció rehusado al poeta (Hölderlin)?” (Heidegger, 2003: 28). Todo parece indicar que tras declarar el fracaso de la poesía con vistas a lo sagrado y lo divino, Heidegger le asigna esta tarea al pensar.

Con el fin de elucidar la expresión “estar a disposición de los dioses”, Heidegger recurre a lo que denota lejanía y cercanía. “A disposición de los dioses” se hallan aquellos para los que el ente es lo más remoto y han hecho la más íntima experiencia de la huída de los dioses, y esta hace mella en ellos. La disposición afectiva fundamental propia del *primer comienzo* la constituye el *asombrarse*, mientras que la característica en el *otro comienzo* es el *presentir*. Heidegger concede la dificultad que supone hablar de la disposición afectiva fundamental del otro comienzo, ya que no nos hallamos todavía en él. Sin embargo osa dar nomenclaturas: el espanto, la retención (*Verhaltenheit*), el temor, el presentimiento. “Pero la disposición fundamental *dispone* al ser-ahí y con ello al *pensar* como proyecto de la verdad del ser (*Seyn*) en la palabra y el concepto” (Heidegger, 2003: 35).

El carácter plural de la disposición fundamental no riñe con su simplicidad, sino que más bien expresa su riqueza y extrañeza. El sobrevenir de esta disposición fundamental queda reservada a la casualidad (*Zufall*). A fin de cuentas, todo meditar acerca de ella es una mera preparación hacia la cual debe apuntar el pensar del ser.

La historia del ser pensada como destino del ser (*Seinsgeschick*) está determinada en cada estación por una disposición afectiva fundamental. La retención (*Verhaltenheit*) es la disposición afectiva fundamental en la que Heidegger ve fundado el *otro comienzo*, es decir, la que modula la relación del *Dasein* con el ente en su totalidad configurando un nuevo *Ethos*, que deje atrás el *Ethos* de la devastación del ente y el carácter destructivo propio del mundo de la técnica. A partir de esta disposición afectiva fundamental de la retención (*Verhaltenheit*) el *Dasein* queda dispuesto a la dimensión del misterio del ser, de lo sagrado y lo divino.

La lejanía de dios es tal que no podemos apreciar su aproximación o distanciamiento:

Esta lejanía es sobre todo: la más lejana y para nosotros primera cercanía al dios, pero también la indigencia del abandono del ser, velado a través de la ausencia de la indigencia, que se atestigua por eludir la meditación. En el esenciarse de la verdad del ser (*Seyn*), en el evento y como evento, se oculta el último dios. (Heidegger, 2003: 36)

En el centelleo del evento acecha el último dios. Frente al cristianismo que piensa a dios como lo trascendente, Heidegger entiende lo abierto como el ámbito en el cual se decide la huida o advenimiento del dios: “Finalmente y en primer lugar el ‘evento’ sólo puede ser pensado (*er-dacht*) forzado ante el pensar inicial, cuando el ser (*Seyn*) mismo ha sido concebido como el ‘entre’ para el paso del último dios y para el ser-ahí” (Heidegger, 2003: 39).

La fundación de la verdad del ser y la del *Dasein* se copertenecen: “Este interrogar al ser (*Seyn*) realiza la inauguración del espacio de juego-temporal de su esenciarse: la fundación del ser-ahí” (Heidegger, 2003: 84).

Heidegger era sumamente consciente del peligro que arrastraba su planteamiento de la de-cisión de ser interpretado en términos antropológico-existenciales, es decir, como un acto del hombre, en el que se inclina por

una elección desechando otras. Esta interpretación sigue imponiéndose debido al imperar aún esquemas metafísicos que obstruyen la posibilidad de acercarse al pensar del ser. La de-cisión es pensada desde el ser mismo, es decir:

[...] el separarse mismo, que divide y en el dividir recién hace entrar en juego el acontecimiento-apropiador justamente a esto abierto en lo separado como el claro para lo que se oculta y lo aún in-deciso, la pertenencia del hombre al ser (*Seyn*) como fundador de su verdad y la asignabilidad del ser (*Seyn*) al tiempo del último dios. (Heidegger, 2003: 85)

Nuestra época es del ocaso. Este es el camino subterráneo que siguen los futuros en los que recae la decisión respecto del advenimiento y la falta de dioses. Los futuros son los que asumen el ocaso sin más, los que no se dejan engañar en relación con su esencia. La disposición fundamental que permea a los futuros la llama Heidegger retención (*Verhaltenheit*). En ella los futuros experimentan y soportan el ocaso en lugar de cegarse a su realidad *de facto*. Los por-venir se sumergen en esta experiencia del ocaso, no en virtud de una supuesta vocación pesimista o derrotista, sino en tanto que el saber del ocaso, que detentan los futuros, es el saber señorial por imprescindible. El ocaso revela también otra cara que seduce a los otros que no son los futuros y los sume en un raptó de optimismo engañoso, dejándose arrastrar por su in-esencia, en la que hay algo de devastador. Este aturdimiento de optimismo les produce un ofuscamiento en torno a la penuria y la falta de dios. En este punto quisiera llamar la atención acerca del paralelismo que existe entre la existencia inauténtica en los desarrollos de *Ser y Tiempo* y los que no son los futuros en *Aportes a la filosofía*. La existencia inauténtica descansa en el autoolvido. Mientras la autocomplacencia es lo propio del impersonal, en *Aportes a la filosofía* se habla de un optimismo imperturbable como rasgo fundamental de los no-futuros. En el impersonal o el Uno se verifica un proceso de estandarización, uniformización, desde la perspectiva histórico-destinal un aplanamiento de la existencia. Los futuros tienen coraje para el ocaso y lo abismático que encierran. Los otros que no son los futuros intentan acallar el ocaso mediante un entregarse frenético al activismo y al tráfigo de la existencia. El ocaso precisa de un hacerle

frente, un encararlo: “Todos los otros tienen que temer al o-caso y por ello negarlo y desconocerlo. Pues les es sólo debilidad y un fin” (Heidegger, 2003: 319). Los futuros son capaces de soportar el paroxismo del abandono del ser. Un espíritu cuestionador es propio de los que van al encuentro del ocaso: “El preguntar por la esencia de la verdad y por el esenciarse del ser (*Seyn*) ¿qué otra cosa es más que la resolución a la extrema meditación?” (Heidegger, 2003: 319).

Los otros, que no son los futuros, esquivan la presencia del ocaso, vedándose así su experiencia y su saber. El apuro del abandono del ser constituye el saber señorial, pero no para instalarse en él, no para regodearse de su posesión, sino para preguntar por el lugar y la manera en que la verdad del ser se deja fundar y abrigar. La búsqueda no es desposesión, sino un estar en camino a la dimensión en que la verdad es rehusada o inaugurada.

La fundación del *Dasein* va de la mano del advenimiento de los futuros del último dios; su existencia posee algo impalpable y etéreo, pero de ellos depende el que éste resplandezca. La tarea de los futuros del último dios debe estar precedida de los que roturan el camino de regreso a partir del abandono de la experiencia del ser. Estos últimos son los antecesores de los futuros del último dios. Los *retornantes* son las antípodas de los *reactivos*, que sólo se disipan en la restauración de lo vigente. El último dios presupone la epifanía del ser, su modo de comparecencia es a través de la seña, con ella se corona el evento del ser.

Para el advenimiento del último dios se impone deponer el cálculo. Heidegger deja claro que este último dios no tiene nada que ver con el dios *judeo-cristiano* que está en la base del pensar metafísico. La muerte de dios representa el epitafio de todos los teísmos, pero constituye asimismo la posibilidad de alumbramiento del último dios. Éste debe ser entendido con exclusión de toda referencia al *monoteísmo*, *panteísmo* y *ateísmo*. Heidegger retoma la cuestión que Nietzsche deja abierta acerca de la posibilidad de un dios no-moral, no metafísico.

Por otro lado, el empleo por parte de Heidegger de la expresión *dioses* no debe ser interpretada en términos de un politeísmo, sino que se refiere a la plétora de fundamentos y abismos en que puede tener lugar la seña del último dios en la dimensión en que fluctúa su resplandecer y ocultamiento.

El último dios es la denominación de una divinidad ya no metafísica, del *otro comienzo*. Esta expresión no debe inducir a la idea de un fin de la historia, sino que en él está inscrito más bien el inicio del *otro comienzo*, preñado de nuevas posibilidades, y de una nueva historia, una nueva forma de humanidad. La vena escatológica del pensar de Heidegger es aquí inocultable: “La preparación del aparecer del último dios es el riesgo extremo de la verdad del ser (*Seyn*), sólo gracias a lo cual se logra la devolución del ente al hombre” (Heidegger, 2003: 330).

Heidegger tematiza el instante en el contexto del último dios; al igual que en *Ser y Tiempo*, es el tiempo auténtico. Es decir, mantiene una concepción cairológica, según la cual el paso del último dios solicita el volverse del hombre hacia él, para una posible réplica (*Entgegnung*). Heidegger se esfuerza en pensar el último dios en el contexto del evento: “porque el dios necesita al ser (*Seyn*) y el hombre en tanto ser-ahí tiene que haber fundado la pertenencia al ser (*Seyn*)” (Heidegger, 2003: 332).

La verdad del ser, el *Dasein* y el dios configuran la constelación del evento consumado. Pero el acontecer de este instante es imponderable, no se deja someter al cálculo, y no se puede captar y alcanzar como una meta. Los preparadores tienen que guardar celosamente “la custodia de ese paso, en el espacio-tiempo” (Heidegger, 2003: 332).

La experiencia de dios, no es posible en el horizonte de la metafísica, es decir, al interior de la verdad del ente. Al final de estas reflexiones, en torno al último dios, toma posición Heidegger contra la iglesia y los cultos en vigor, al considerarlos como incapaces de crear las condiciones de un posible encuentro entre dios y el hombre: “¡Qué poco saben que el dios aguarda la fundación de la verdad del ser (*Seyn*) y con esto el salto del hombre al ser-ahí!” (Heidegger, 2003: 333). La condición posibilitadora del centelleo del dios es la previa epifanía del ser y ésta a su vez presupone la fundación del *Dasein*.

CONCLUSIONES

El pensar de dios no es menos arduo que el pensar del ser. El pensar del ser de Heidegger no escamotea la cuestión de dios. Su discurso de dios está despojado del *Pathos* de Nietzsche y en él no hay lugar para el anatema. A la

pregunta de Nietzsche, si es posible un dios más allá del bien y del mal, Heidegger responde de manera afirmativa. El dios del *otro comienzo* es un dios no-moral, no-metafísico. Se trata, al mismo tiempo, para Heidegger en afinidad con Aristóteles de un dios que no interviene en el curso de los acontecimientos humanos, un dios que mora más allá del ruego. Lo sagrado y los dioses son pensados por Heidegger como una manifestación histórica del ser. El *último dios* no mienta una forma de manifestación última desde el punto de vista temporal, y por ello atemporal, eterno desde la perspectiva de la metafísica, sino que significa una configuración de la más alta libertad, una configuración de sentido del evento, es decir, la más densa. Se da una mutua necesidad entre el *Dasein*, el ser y dios.

Pero todo eso no es aún realidad, sino algo por-venir mediante el pensar preparador. *Dasein* lo mismo que *Ereignis* son discursos poiéticos de Heidegger, es decir, con ellos aspira a coproducirlos, en la medida que habla acerca de ellos y como habla de ellos. De este modo, quedan muchas preguntas abiertas, no sólo si se puede orar o bailar (Nietzsche) ante tal dios y cómo sería este nuevo orar o bien esta nueva relación con dios. La *positiva* elucidación, por así decir, del pensar no-metafísico de dios queda un tanto inconclusa, pero quizá de eso se trate también para Heidegger. El pensar de dios en Heidegger, está claramente dirigido contra el pensar *representador* del dios de la metafísica. El misterio del ser, de lo sagrado y lo divino respecto de lo que Heidegger tanto insiste, aguardan a su fundación, y el pensar preparador pretende contribuir a su epifanía.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, Martin (2003), *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Argentina, Biblos.
- Heidegger, Martin (2001), *Carta sobre el humanismo*, Madrid, España, Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin (1997), *Caminos de bosque*, Madrid, España, Alianza Universidad.
- Heidegger, Martin (1990), *Vorträge und Aufsätze*, Tübinga, Alemania, Pfullingen.
- Ott, Hugo (1997), "Las raíces católicas de Heidegger", en Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, España, Editorial Complutense, pp. 163-174.

- Pöggeler, Otto (1997), "El paso fugaz del último dios", en *Heidegger o el final de la filosofía*, Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez, (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, España, Editorial Complutense, pp. 175-189.
- Sartre, Jean Paul (2002), *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Argentina, Losada.
- Turnher, Rainer (1998), "Bemerkungen zu Heideggers theologischer Abstinenz vor der Kehre", en *Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe Bd. 5, Fráncfort del Meno, Alemania, Klostermann, pp. 183-197.

Luis César Santiesteban: Maestro en Filosofía por la UNAM y Doctor en Filosofía por la Universidad de Augsburg, Alemania. Ha publicado diversos artículos y traducciones en revistas especializadas tanto de filosofía como de literatura. Es autor de *Die Ethik des "anderen Anfangs". Zu einer Problemstellung von Heideggers Seinsdenkens* (2000) y compilador de *Filosofía del Septentrión* (UACH/Aldus, 2005). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1, de la Asociación Filosófica Mexicana, y de la Heidegger Gesellschaft. Actualmente es Profesor de Tiempo Completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Chihuahua.

D. R. © Luis César Santiesteban, México D.F., enero-junio, 2007.