

Las huellas y el pasaje del Dios en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger*

Jean-François Courtine

Comencemos, para fijar el marco general de nuestro propósito, por recordar un pasaje, sacado de un manuscrito de 1941 (*Des Ereignis*), citado por O. Pöggeler¹, donde Heidegger señala que el pensamiento esbozado en *Sein und Zeit* es arrojado, hundido en la experiencia de la *Gott-losigkeit*. Esta experiencia de la desdivinización, del oscurecimiento del mundo y del retiro de lo divino, es también -y no hay aquí ninguna coincidencia sino una conjunción esencial- la experiencia del encuentro con Hölderlin, que desde este momento se convierte en una figura destinal: “En el momento de rechazar las últimas falsas interpretaciones ligadas a la metafísica, es decir, en el momento en que el ser mismo y su verdad se vuelven en su más alto grado dignos de cuestionamiento, la palabra de Hölderlin, conocido hasta ese momento como un poeta entre otros, adquiere forma de destino”².

Este testimonio auto-interpretativo plantea claramente el problema que yo quisiera esbozar aquí: ese retorno a Hölderlin, esa (sobre) valoración de Hölderlin en su alcance historial-destinal, ¿no sigue siendo aún, a su vez, una poderosa ilusión metafísica? ¿Puede acaso la teología del último dios contribuir positivamente a rechazar las últimas incomprensiones

*“Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger”, en *Archivio di Filosofia*, Anno LXII, 1994, N° 1-3.

inherentes a la metafísica? ¿O se trata, más bien, de una nueva “mitología” que, lejos de acentuar la *Fragwürdigkeit* del ser y de su verdad, amenaza más bien con hacerla recaer en lo óntico-ideológico-político? Si en su empresa cada vez más decidida de sobrepasar el dios definido como *causa sui* -figura acabada del Principio en la metafísica de los modernos³, el otro pensamiento o el pensamiento del otro inicio debe volver a interpretar lo divino, ¿puede esta tarea confundirse con la invención de un nuevo dios o con la elaboración hölderliniana de una nueva mitología?

Señalemos también desde el comienzo una de las principales dificultades que encuentra quien se enfrenta los *Beiträge* y se interroga particularmente sobre la situación del dios en esta meditación: hay que tener en cuenta aquí el juego de lo exotérico y de lo esotérico que dirige la retórica compleja de los cursos y la de un texto “privado”, a propósito del cual es posible preguntarse si fue concebido seriamente con intención de publicarlo no obstante las consideraciones coyunturales: las dificultades y los riesgos reales que dicha publicación podía implicar a fines de los años treinta. No trataremos este problema, pero subrayaremos, sin embargo, la fuerza de los motivos internos que exigían guardar silencio. Heidegger, que desde el comienzo había dicho “nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí”⁴, apuntaba también, en términos más generales, que “querer volverse comprensible” podría constituir algo así como un suicidio para la filosofía⁵. En esto no debe verse, por otra parte, la confesión de cierto hermetismo aristocrático, sino más bien la reafirmación, contra una época donde domina la idolatría de los hechos, de que nada concerniente al pensamiento se deja establecer o confirmar por los “hechos”⁶. La única posibilidad que permanece abierta, cuando se trata de una auténtica experiencia de pensar, es la de indicar, la de señalar, la de mostrar: la *Weisung*, como modo de exposición requerida por el espíritu del tiempo, explica sin duda la desarticulación (relativa) del propósito, es decir su carácter oracular, semejante y también haciendo eco a Heráclito o Parménides, de acuerdo a la lógica de la “repetición” y del recommienzo⁷.

Después de estas observaciones preliminares debo aún evocar la perplejidad, por lo común compartida, me parece, frente a la frase extraída de la entrevista mantenida con el *Spiegel* sobre que únicamente un “dios” puede salvarnos⁸. Consideremos el contexto inmediato de la célebre entrevista: la presente dominación de la técnica sobre el fondo de nihilismo y desarraigo del hombre en su esencia. A la pregunta por saber qué remedios pueden esperarse de la filosofía, sobre cuál sería su eficacia en el mundo y para los problemas concretos del momento, Heidegger responde: “La filosofía no podrá producir un efecto inmediato que cambie el estado presente del mundo. Esto no vale sólo para la filosofía, sino también para todo aquello que sean preocupaciones y aspiraciones por parte del hombre. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad que nos queda es la de preparar mediante el pensamiento y la poesía una disponibilidad para la aparición del dios o de la ausencia del dios en nuestra declinación; que declinemos ante el rostro del dios ausente”. Es difícil considerar tales propósitos como una “broma”, pero la sorpresa dominaba sin embargo en 1976 (fecha de la publicación póstuma de la entrevista del *Spiegel*), a pesar de que numerosos testimonios indirectos mostraban que Heidegger había hablado repetidas veces en el pasado, en entrevistas privadas, en el mismo sentido. Retrospectivamente, la lectura de las *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* podía esclarecer, particularmente, la naturaleza y el alcance de su propósito⁹. Pero a decir verdad es la publicación de los cursos de los años ‘30, en especial los comentarios de los Himnos *El Rhin, Germania*¹⁰, y, más recientemente los *Beiträge zur Philosophie*, lo que permite apreciar más completa y concretamente los desafíos y las dificultades teórico-políticas. Así el motivo del “último dios” comienza a aparecer como el hilo rojo que corre no sólo a través de los *Beiträge* sino, más ampliamente, a través del proceso de pensamiento que, después del desgraciado y lamentable “episodio” del rectorado, se elabora en diálogo y en debate con Nietzsche y Hölderlin. Sin embargo es importante matizar estas observaciones. Los *Beiträge*, si bien marcan una escansión fuerte en el recorrido -el “camino de pensamiento”-, no constituyen obra y *a fortiori* “Hauptwerk” o en

segundo lugar “Hauptwerk”¹¹, y, hablando con propiedad, no agregan ninguna “revelación consternante”. En un sentido ya todo había sido dicho con y en las obras publicadas por el propio Heidegger durante su vida.

La primera pregunta “ingenua” que querríamos abordar se puede plantear simplemente así: ¿De dónde proviene el motivo del último dios? O, para utilizar una formulación heideggeriana canónica: ¿Cómo el último dios hace su entrada en el pensamiento del ser, o de la verdad del ser, o incluso de la historialidad del ser?

Pero antes de comenzar a elaborar esta cuestión debo aún introducir dos observaciones preliminares. El cambio realizado por Fr. W. von Herrmann, responsable de la *Gesamtausgabe* y editor de los *Beiträge*, cualquiera que sean sus razones, en parte aceptables, tiene el inconveniente mayor de no dejar en posición de clausura la sección de la “fuga”¹² consagrada al acontecimiento, o mejor al pasaje, del último dios. Tal pasaje es en efecto indispensable a la fuga del ser, si es cierto que la “muerte de Dios”¹³ o la fuga de los dioses constituye el trasfondo destacado de ese *Lied*¹⁴.

En segundo lugar es necesario señalar que la historización o, si se prefiere, la historialización de los *Stimmungen* -que constituye una innovación, muchas veces señalada, respecto a los análisis de *Sein un Zeit*¹⁵ -hace pasar de la tonalidad fundamental inicial (el $\theta\alpha\nu\mu\alpha\zeta\epsilon\upsilon\nu$ platónico-aristotélico sobre el que habría mucho que decir desde el punto de vista estrictamente filológico) a una nueva *Grundstimmung* moderna (antes de la preparación de la preparación del pasaje), a saber la *Verhaltenheit*: la retención o la reserva¹⁶. Es inútil subrayar la connotación o el carácter evidentemente “religioso” de esta tonalidad que preludia un nuevo comienzo. Esto también vale naturalmente para el *Erschrecken*, el terror trágico, en eco, sin duda, al deinon sofocleano comentado por Hölderlin en sus *Observaciones*, o para la *Scheu*, el temor reverencial que responde a su vez al $\alpha\iota\delta\omega\varsigma$ de Píndaro. La acentuación positiva de estas nuevas tonalidades fundamentales parece incluso desplazar el primado del “Wunder”, de esta maravilla: *que* el ente es, que

ocupaba aún el primer plano de la lección inaugural de 1929 *Was ist Metaphysik?*, así como el *Postfacio* de 1943.

Hablar de *acontecimiento*, de *advenimiento* o de *adviento*, a propósito de dios, no es sin embargo totalmente exacto. Sin duda la meditación heideggeriana del último dios está esencialmente ligada al pensamiento del ser como *Ereignis*, a la acentuación de su “eventualidad”, estrictamente correlativa del rechazo crítico de toda esencialización o de toda hipóstasis. Pero en los *Beiträge* Heidegger habla siempre, en realidad, de pasaje (*Vorbeigang*). El término, como lo sugiere el lamentado Reiner Schürmann¹⁷, podría haber sido sacado perfectamente del léxico del Antiguo Testamento, como del versículo del primer libro de los *Reyes* (1, 19,12), donde el profeta Elías dice: “He aquí que Yahveh pasa”. La vinculación se impone aún más netamente si se piensa en el contexto del “lugar” bíblico: se trata, en efecto, con el paso de Dios delante de Elías, de nada menos que de la renovación de la Alianza, sobre la montaña de Dios, el monte Horeb. Elías se ha ocultado o retirado en la gruta de Moisés cuando Dios se dirige a él: “Sal y ponte en el monte ante Yahveh”. Es entonces que se produce la aparición, completamente inaparente, del Dios: “Hubo un huracán... pero no estaba Yahveh en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahveh en el fuego. Después del fuego el susurro de una brisa suave”. ¿Qué tuvo lugar en ese singular pasaje? ¡Casi no ocurrió nada! En todo caso nada de visible o de tangible. El episodio relatado en el libro de los *Reyes* recuerda sin ninguna duda otro “pasaje” de Yahveh, esta vez delante de Moisés (*Exodo*, 33- 18-34, 9): Moisés pide: “...si realmente he hallado gracia a tus ojos, hazme saber tu camino para que yo te conozca...”. Es conocida la respuesta del Señor: “Yo mismo iré contigo...”, y el nuevo ruego de Moisés: “Déjame ver, por favor, tu gloria”, que induce a una nueva respuesta del Señor: “El le contestó: ‘Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad, y pronunciaré delante de tí el nombre de Yahveh, pues hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia con quien tengo misericordia’. Y añadió: ‘Pero mi rostro no podrás verlo, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo’. Luego dijo Yahveh: ‘Mira,

hay un lugar junto a mí, tú te colocarás sobre la peña, y al pasar mi gloria te pondré en una hendidura de la piedra y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas, pero mi rostro no se puede ver”¹⁸. Este lugar escriturario clásico fue comentado por Heidegger en Marburgo, en un seminario de 1924, bajo la dirección de Bultmann, a propósito de la interpretación de Lutero de *Génesis* 3: Después de la caída el hombre fue “excluido de la faz o del rostro de Dios”, que él ya no puede ver más: “Das Sich-nicht-an-Gott-halten ist das eigentliche Wesen der Sünde”. El pecado consistió ante todo en prestar oído a una palabra distinta a la palabra de Dios, vale decir escuchar la que a los hombres habla *de* Dios. La mayor gracia de Dios es haberle hablado aún a los hombres después de la Caída. Es por esto que la semejanza original, la ομοιωσις, puede renovarse actualmente en el *Anruf*, el llamado y la escucha que él manda. Pero si la similitud reside en adelante en la escucha de la palabra de Dios, el hombre no puede entonces, precisamente, hacerse ninguna “imagen” de Dios, ni *a fortiori* ver su Rostro¹⁹.

Sea cual sea la pertinencia de esta vinculación está claro que para Heidegger la verdadera “fuente” de este tema del pasaje del dios es más bien Hölderlin²⁰ que el Antiguo Testamento. Como lo señalaba excelentemente O. Pöggeler²¹, es sin duda la meditación hölderliana de la sucesión, pero también la del coro de los dioses, la que habría conducido a Heidegger a poner en duda la oposición recibida, fijada, pero también transformada y desfigurada por el cristianismo, entre los mortales y los inmortales: no sólo los Celestes tienen necesidad de los hombres, ellos que alcanzan más rápido y más profundamente el abismo²², sino que los inmortales mismos se desvían o desaparecen; también ellos están sometidos al destino²³. Incluso en lo Más-Alto, en el Dios del tiempo, la eternidad está prohibida. A esta tematización del último dios que es esencialmente *pasaje, transición*, Heidegger asocia naturalmente la problemática, renovada en el trabajo de los años de Marburgo en torno de Aristóteles y San Pablo, del *χαϊρος* y de la *χρισις*; la hora decisiva, nuestra hora, siempre es aquella en que los dioses pasan y nos visitan.

Si los *Beiträge* constituyen un documento capital sobre la famosa *Kehre* en la que se compromete el pensamiento de Heidegger en los años '30, la ruptura que introduce la reflexión sobre lo divino y su retiro, no debe ocultar sin embargo la continuidad del proyecto de la ontología fundamental. En este sentido los *Beiträge* se dejan considerar también como una tentativa específica de *Wiederholung*, de reconsideración y radicalización de la repetición de la fundación griega, incluso si, tratándose del gran comienzo, el acento es desplazado sensiblemente después de 1930, desde Platón-Aristóteles hacia los Presocráticos (Parménides, Heráclito, Anaximandro). Los *Beiträge*, al privilegiar notablemente la correlación de los mortales y de los inmortales, se dedican expresamente, profundizando la novedad (revolucionaria) de la repetición, a relanzar, historializándola, la pregunta ya elaborada en *Sein und Zeit* (§ 25 y 64): ¿Quiénes? ¿Quiénes somos nosotros?²⁴.

Tal vez convendría distinguir así el momento de la “repetición” en sentido estricto (*Suz*) y el momento de la transición (*Übergang*) característico de los *Beiträge zur Philosophie*, y después, o paralelamente, el de la *Überwindung* y, finalmente, el de la *Verwindung*.

Querríamos, en todo caso, tratar de considerar aquí el *Übergang* como momento específico y ver si y cómo él mismo está intrínsecamente ligado al problema del *pasaje* del dios. Es la explicitación de la verdad del ser en su acontecer como *Ereignis*, la que deja presentir el otro inicio o la huella de ese inicio; pero esta aproximación sólo le es permitida a quien ya ha atravesado la metafísica²⁵. La transición siempre es pasaje de... a..., y es este pasaje el que justifica también, sin duda, que en los *Beiträge* se retomen los análisis “histórico-doctrinales” dedicados a la $\iota\delta\epsilon\alpha$, al *cogito* o a la representación.

Para señalar la cesura radical que representa la transición al otro pensamiento, el Heidegger de esa época toma en préstamo el léxico más directamente “político” de la Revolución²⁶. En el curso del semestre de invierno de 1937-1938, contemporáneo por lo tanto a los *Beiträge*, Heidegger coloca resueltamente bajo el signo de la revolución la restitución de una relación auténtica con el inicio (griego): porque el

verdadero retorno es *revolutio*, vuelta que reconduce al punto de partida y así deviene también apertura de y al porvenir, si es verdad que el porvenir es lo que abre la historia, pero también porque lo inicial ha estado recubierto, oculto, disimulado por las representaciones habituales que deben por consiguiente ser cuidadosamente abandonadas²⁷.

Me parece importante señalar esta ruptura, incluso si Heidegger subraya también la unicidad y la continuidad del cuestionamiento a partir de *Sein und Zeit*, reconociendo al mismo tiempo la necesaria ambigüedad de la empresa de la *Seinsfrage* por cuanto ésta se despliega ante todo a través de la ontología fundamental (§§ 184-185). Es precisamente esta ambigüedad la que, para ser superada, exige la reescritura de una historia doctrinal y destinal del ser, correlativa del fracaso de toda tentativa de salida abrupta fuera de la clausura de la metafísica, incluso si finalmente siempre deben intervenir el “salto” y la “decisión”.

La ruptura realizada por los *Beiträge* en relación con el proyecto de *Sein und Zeit* se debe también, sin duda, a una nueva acepción, ligada ciertamente a una dramatización propia de la época, de la repetición y de lo que ella pone en juego. El *pathos* de la repetición, que nos expone a lo extraño y nos arroja en pleno peligro, se muestra claramente en esta “advertencia”: “Repetir es dejar venir a su urgencia, reconocer en su necesidad, lo Mismo, la Unicidad del ser, de nuevo, es decir a partir de su verdad original. Pero ‘de nuevo’ (*wieder*) significa aquí precisamente: ‘totalmente distinto’. Mas para oír esta advertencia temible faltan aún las orejas, así como falta la voluntad de sacrificio, la voluntad de permanecer en la porción cercana de un camino todavía apenas abierto”²⁸.

Heidegger puede así señalar en adelante, con mucha mayor claridad que en *Sein und Zeit*, la conexión estrecha de la “repetición” y de la “revolución”, siendo ésta a su vez mucho más radical que toda inversión (*Umwertung*) nietzscheana²⁹.

Después de estas largas consideraciones preliminares es tiempo de volver a nuestra pregunta inicial e “ingenua”: ¿de dónde viene el motivo del último dios? O, para retomar una formulación heideggeriana: ¿Cómo

el último dios hace su entrada en el pensamiento del ser, o de la verdad del ser, o de la historialidad del ser?

Inmediatamente se impone una respuesta, pero que no dice *nada*: *Vom Ereignis*, ¡a partir del acontecimiento! Es la plurivocidad o la polisemia del término *Ereignis*, del que Heidegger enumera no menos de ocho acepciones³⁰, la que vuelve poco pertinente esta respuesta.

Se puede tratar de aplicar a la pregunta así formulada el mismo principio de la respuesta heideggeriana enunciada en *Identität und Differenz*. El último dios entraría en el pensamiento de la historialidad del ser por cuanto éste permanece aún preso de los motivos, de los esquemas o de las estructuras metafísicas. El tema del último dios testimoniaría entonces *a contrario* que la meditación heideggeriana del *Ereignis*, en la época de los *Beiträge*, no se había aún sustraído totalmente al espacio de gravitación de la ontoteología³¹. Sin duda tal aproximación crítica es legítima cuando se trata de marcar los límites de la superación de la metafísica a fines de los años treinta. Se reconoce aquí lo que puede caracterizarse sin duda como la vertiente nietzscheana de los *Beiträge*, como se ve particularmente, por ejemplo, en el motivo del dominio (*Herrschaft*), el llamado al voluntarismo, a la decisión de los creadores y de los fundadores (*die Schaffenden, die Gründer*), es decir en el "elitismo" (*die Wenigen*) subyacente a la empresa de inversión completa del viejo hombre (*Umwerfung des bisherigen Menschen*)³².

Nosotros seguiremos aquí otro camino, porque queremos más bien interrogarnos para saber cómo desde dentro mismo de la *Seinsfrage* y de su profundización en historia del ser, algo así como la espera del último dios puede surgir. Se tratará entonces, ante todo, si se quiere, de análisis y de crítica interna, lo que por supuesto no impide, sino que implica, convocar las figuras tutelares en ese momento del recorrido de Heidegger: Nietzsche y Hölderlin.

La figura de Nietzsche se impone inmediatamente, por cuanto en el trasfondo de los *Beiträge* se perfila, es cierto, el análisis heideggeriano del nihilismo. Este toma de Nietzsche sus principales elementos característicos, agregándoles una nueva interpretación del fenómeno epocal en términos de abandono, de abandono de y por el ser, del que la

huída de los dioses constituye el signo sobresaliente. El *pathos* de la urgencia, la indigencia, la necesidad (*Not*, *Notwendigkeit*, *nötigen*, *Notlage*) dominan el diagnóstico relativo a la presente edad del mundo. La situación actual es crítica, ella expresa el estado de indigencia de un mundo marcado por el desarraigo (*Entwurzlung*), la desacralización (*Entgötterung*), el oscurecimiento (*Weltverdüsterung*) y el desencantamiento (*Entzauberung*). El nuevo concepto que elabora Heidegger para pensar el advenimiento del nihilismo (técnico) antes del *Gestell* es el de *Machenschaft*: el ordenamiento, el manejo o las manipulaciones que apuntan a la toma de posesión, a la intervención activa, al dominio y a la voluntad de dominio sobre la naturaleza y el conjunto de lo que se define, incluido el hombre, como materiales para desplegar y asentar el reino del poder y del sujeto de la voluntad y de la representación. La *Machenschaft* reúne todos los rasgos constitutivos de la manipulación técnico-instrumental del ente, que son los rasgos de la decadencia: la previsión calculante (*Berechnung*), la rapidez y la aceleración gratuita (*Schnelligkeit*), la irrupción de las masas (*Aufbruch des Massenhaften*). Debe notarse que desde entonces Heidegger asocia regularmente a esta figura sobredeterminada de la *Machenschaft* una crítica a la idea de creación dirigida, principalmente, contra el cristianismo³³.

En el cuadro general de la comprensión crítica del nihilismo que viene, la lucha contra el cristianismo y las iglesias (o, más peyorativamente, contra el jesuitismo) constituye, en efecto, una dimensión polémica suplementaria que no debe descuidarse. Los testimonios, incluso anteriores a esta hostilidad decidida frente al cristianismo, fueron recogidos y tal vez sobreinterpretados³⁴; ellos salpican asimismo la correspondencia con Elisabeth Blochmann³⁵. En todo caso se encuentra una ilustración perfectamente clara de la misma en el ejercicio a la sección VII de los *Beiträge*: “Der letzte Gott”. El último dios es a veces presentado, también, como el “otro Dios” (*der andere Gott*), a propósito del cual Heidegger precisa: *Der ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen*.

Uno de los objetivos esenciales de los *Beiträge* es así, de acuerdo con Nietzsche, reconquistar un nuevo concepto de trascendencia y un nuevo espacio para lo divino en oposición a la “larga cristianización de Dios”³⁶. De esta manera, la lucha contra el nihilismo es también, e incluso en primer lugar, una lucha contra el cristianismo³⁷ que Heidegger no vacila en asimilar marginalmente al bolchevismo en cuanto *formas* emparentadas y complementarias del nihilismo. Si bien su propósito fundamental es el de superar el nihilismo, es esa superación la que implica a su vez, lógicamente, la crítica del cristianismo y, sobre el trasfondo del retiro de lo divino, la experiencia del anuncio o de la aproximación de la deidad del otro dios³⁸. Si el problema del último dios se plantea es porque nosotros³⁹ hemos ya entrado en el dominio de la decisión en cuanto a la huída o al advenimiento de los Dioses (“*Wir rücken in den Zeit-Raum der Entscheidung über die Flucht und Ankunft der Götter*”).

La cuestión del origen del último dios no podría ser separada por lo tanto de la cuestión respecto a la huída de los dioses. Es en el *Discurso del Rectorado*, que evoca también por primera vez la palabra de Nietzsche, donde se encuentra por otra parte esbozado el motivo de los dioses que huyen: “Y si justamente nuestra existencia más propia se encuentra expuesta a una gran mutación, si es verdad la palabra ‘Dios ha muerto’ de F. Nietzsche, el último filósofo alemán que ha buscado a Dios con pasión, -si debemos tomar en serio el abandono (*Verlassenheit*) del hombre de hoy en medio del ente, ¿qué sucede entonces con la ciencia?”, preguntaba Heidegger en 1933⁴⁰. Recordemos también que el primer curso sobre Nietzsche (durante el semestre de invierno de 1936-1937) se abrió con estas palabras tomadas de *El Anticristo* y colocadas en exergo: “*Zwei Jahrtausende beinahe und nicht ein einziger neuer Gott!*”.

El comentario de los Himnos, el *Rhin y Germania*, al reivindicar los derechos y la necesidad de una forma determinada de “ateísmo”, se vinculará explícitamente a esta figura de Nietzsche como el último filósofo que buscó a dios con pasión: “Quien dice seriamente: ‘Dios ha muerto’, y en esto se juega la vida, como Nietzsche, no es un a-teo. Los que manipulan su dios utilizándolo como una navaja son los únicos en

creerlo. Pero perder su dios significa otra cosa -y no únicamente que el dios y la navaja son cosas de diferente naturaleza. El ateísmo es así algo muy particular; pues muchas personas que permanecen prisioneras de una confesión tradicional que nunca las ha conmovido porque sienten mucho gusto por sus facilidades o porque tienen mucha habilidad, son más ateos que los grandes incrédulos. La renuncia forzada a los antiguos dioses, la permanencia de ese renunciamiento, constituyen la *salvaguardia* de su divinidad”⁴¹.

En la espera heideggeriana de dios y en la preparación de y a su venida, debe evitarse ver la versión refinada de cierto neopaganismo y más aún el regreso de una temática remanente en el romanticismo alemán, la del “dios que viene”⁴². Sea cual fuere la posible interpretación trivializante, y políticamente lamentable, del propósito que sobre el trasfondo de la muerte de dios enseña el renunciamiento y el duelo⁴³ esperando que se abra nuevamente el “espacio de la tempestad” donde hiere el rayo, la novedad de la cuestión heideggeriana debe ser ante todo subrayada, pues se trata de saber si y de qué manera una aparición del dios es posible en una edad post-metafísica. Abandonando la metafísica a sí misma, lo que nos es necesario aprender de radicalmente “otro” es la posibilidad de una nueva epifanía del dios en el “espacio” del ser mismo⁴⁴.

El fin de la metafísica, desde el momento en que se cumple, marca también el fin y la radical insuficiencia de todas las prácticas “de culto” y de todas las “iglesias”, pero, así como la misma no significa cierto retorno anticuario a los Griegos de antes de Sócrates, tampoco prepara, en un vago sincretismo, el resurgimiento de divinidades arcaicas. La idea heideggeriana de un dios que aún puede aparecer es en primer lugar una idea *filosófica* destinada en cierta medida a reemplazar en el marco del pensamiento del ser como acontecimiento, a la teología.

¿Cómo esboza Heidegger esta teología post-metafísica? En realidad las determinaciones heideggerianas son la mayoría de las veces voluntariamente negativas: el dios post-metafísico, si debe aparecer, se anuncia en primer término como dios desconocido y esencialmente anónimo, distinto al de cualquier Iglesia instituida. Así, en la presente

edad del mundo, dominado por la técnica, la idolización o la emoción religiosa, semi-musical, semi-cultural, la única actitud rigurosa y fiel ante el retiro de lo divino y su *Verweigerung* (rechazo o reserva) es, como hemos visto, el temor reverencial y el silencio: la sigética⁴⁵. El silencio es igualmente requerido por la tarea nueva que consiste en desprender el intervalo (el *Zwischen*) donde los dioses y los hombres se pueden encontrar, debiendo este encuentro transformarse en antagonismo (*Zusammenstoss*)⁴⁶. Pero en todos los casos, si el dios futuro tiene necesidad del ser entendido como *Ereignis*, no podría, como el dios de los filósofos y de la metafísica, pedir sus determinaciones o sus atributos al ente (causa, fundamento, absoluto, incondicionado, infinito), ni tampoco identificarse con el ser ni, incluso, con la eventualidad⁴⁷.

No sorprenderá, entonces, que a la pregunta por saber *quién* es el último dios la respuesta sea aún necesariamente *negativa*. El último dios no debe pensarse, de ningún modo, como el último en llegar (como se dice la última moda) o como el último término de una serie enumerable de figuras que se pueden contar y con las que es necesario contar⁴⁸. En general y por principio los dioses no podrían ser objeto de cálculo o computación⁴⁹. Considerar lo “último” en el sentido de un cálculo en una serie sería, como señala Heidegger, la mayor blasfemia. Pero ¿qué ocurriría, se pregunta también Heidegger, si la decisión (*Entscheidung*) sobre los dioses y entre ellos interviniera de tal modo que ella elevara a su más alto grado, o, mejor, a su mayor intensidad, la “esencia de la unicidad del ser-dios”? El último sería entonces “das Höchste”, no un término último que marcaría un fin o una cesación, sino más bien la *Gotteswesen* en la que se reunirían unitariamente la multiplicidad heterogénea de las experiencias de lo divino, vehiculizada también por las tradiciones griega y bíblica⁵⁰.

Por consiguiente, no hay lugar para oponer lo plural de los dioses en huída a la unidad del dios por venir. El último dios tiene su unidad absolutamente única y se mantiene -como lo nota Heidegger- fuera de toda determinación calculadora del tipo “mono-teísmo”, “pan-teísmo” o “a-teísmo”. “La pluralidad de los dioses no está sometida a un número sino a la riqueza interna de los fondos y de los abismos en el lugar

instantáneo (*Augenblickstätte*) del relámpago que aparece y de la ocultación de los signos (*Winke*) del último dios” (*BzPh.* 411). Lo cual también puede entenderse, como lo sugiere J.-L. Nancy, en un bello estudio, en el sentido de que el dios es siempre único por cuanto es “último”, no porque vendría a concluir o cerrar una serie infinita, sino “porque siempre hay aún un dios por nacer, un último dios por venir o por desaparecer”, ya que pertenece a su esencia estar siempre *im Vorbeigang*, “de paso o pasando”⁵¹.

Considerado de esta manera, esencialmente como pasaje, es decir sucesión, el dios no es ni uno ni muchos. No se divide temporalmente sino con miras a una posible reunión (la reunión hölderlineana de la Fiesta y de la Paz). Lo que permanece idéntico es la dimensión unitaria de lo divino, tal como se despliega a partir de un impulso inicial⁵².

Así el último dios recibe nuevamente una acepción temporal, pero ésta es profundamente renovada: el dios siempre *es* en el instante decisivo de su pasaje, y es entonces cuando en un relámpago adviene a lo propio el hombre historial como *Da-sein*, revelándose a plena luz la eventualidad o el acontecer del ser⁵³.

Si para Heidegger la misión del poeta es la de decir lo sagrado y lo “salvo”, la tarea del pensador, diferente pero determinada también en su mayor proximidad, será la de seguir, la de señalar, la huella o los signos del dios, y de esta manera preparar el pasaje del dios⁵⁴. Pasaje y no “parousía”; efectivamente, en sentido estricto el último dios no se manifiesta sino que está presente a través de los signos⁵⁵.

La figura tutelar hacia la que se orienta la meditación heideggeriana en los *Beiträge* es la de Hölderlin más bien que la de Nietzsche⁵⁶. Hölderlin es efectivamente quien nombra de nuevo a los dioses. Al comienzo de la recapitulación: *Das Seyn*⁵⁷, Heidegger subraya expresamente que la determinación o la destinación historial de la filosofía se expresa hoy “en el reconocimiento de la necesidad de crear la escucha de la palabra de Hölderlin”. De esta palabra, y sólo de ella, parece, se puede esperar un nuevo “encuentro”, que siempre es sin duda “enfrentamiento” (*Entgegnung*) de los dioses y de los hombres.

Poniendo así en primer lugar la palabra profética del poeta, al que le corresponde de nuevo “fundar” o “instituir” (*stiften*) lo que permanece, el ser mismo (como *Ereignis*) -*das Seyn*-⁵⁸, Heidegger pretende así subrayar la unidad de lo que constituye desde el comienzo su problema: el del sentido del ser. La búsqueda del ser está directamente implicada en esta preparación o vigilia del paso del último dios. La publicación de los *Beiträge* impide absolutamente considerar esta “teología” heideggeriana como un motivo relativamente accesorio y esencialmente ligado a las exégesis de Hölderlin⁵⁹.

Antes del *Geviert*, en el centro de los ensayos de los primeros años cincuenta⁶⁰, los *Beiträge* se dedicaron a poner en evidencia la co-pertenencia en el *Ereignis* del Ser y del Hombre, del ser y de dios, del dios y del hombre (*BzPh*. 27), profundizando particularmente el tema del intervalo (*das Zwischen*). El *Ereignis* sólo puede ser pensado, “imaginado” (*erdacht*), “si el ser mismo es concebido como ‘intervalo’ [el espacio o el lugar entre medio] para el pasaje del último dios y para el ser-el-ahí (*Da-sein*)”. La correlación estricta entre los dos acontecimientos debe ser subrayada⁶¹, porque el *Ereignis* no se concibe independientemente de esta co-pertenencia del hombre y del dios⁶². La reflexión heideggeriana se encamina entonces hacia una nueva “definición” del hombre: el hombre es en adelante el cuidador o el vigía del paso silencioso e inaparente del dios⁶³, y se determina “kairológicamente” como el sitio donde la eventualidad se ilumina en un relámpago (*Augenblickstätte des Ereignisses*).

Es en el *Ereignis*, en el despliegue de la verdad del ser, en el acontecimiento y en tanto que eventualidad apropiante y desapropiante, donde se oculta el último dios. Los motivos (ontológicos, teológicos, antropológicos) están aquí inextricablemente mezclados bajo el común denominador de la finitud.

A la idea inaudita de la finitud radical del ser, introducida por Heidegger al final del *Kantbuch*, responde aquí la vinculación, sugerida, sin un desarrollo completo, entre la “muerte” como rasgo constitutivo del ser-ahí y el signo (*Wink*) del último dios: “Mientras seguimos considerando tan poco a la muerte en su carácter último, cómo se

pretende que el hombre esté maduro para recibir el signo, raro, del último dios”, pregunta Heidegger⁶⁴.

Pero si el último dios tiene necesidad del ser, también tiene necesidad del hombre⁶⁵; la finitud radical del ser se anuncia también en el signo del último Dios. Por cierto que puede verse aquí, como lo ha sugerido J. Greisch⁶⁶, un motivo determinante de la polémica heideggeriana contra la idea cristiana por la cual aparece necesario desarrollar su idea de Dios oponiendo la finitud de la creación o, mejor dicho, de lo creatural, a la infinitud divina. Al problema de saber “lo que es Dios”, el pensamiento de la eventualidad y de la finitud conduce ante todo a la respuesta hölderliniana: el dios es “signo”, nada más que signo⁶⁷.

¿Cómo dar testimonio de este dios, cómo honrarlo? El último dios es aquel que, en su pasaje, restituye a las cosas la simplicidad de su esencia⁶⁸, pero que permanece extraño a toda perspectiva soterológica personal. La “redención” (*Er-lösung*) implica siempre un momento o un aspecto de “sometimiento” del hombre. Es más bien una dimensión colectiva que es necesario considerar, en relación al pasaje del dios que hace signo, la re-fundación del *Dasein* o la instauración más originaria de su esencia finita. La meditación heideggeriana, lejos de confrontar al individuo con una experiencia singular de lo divino, al margen de la fe solidificada de las Iglesias constituidas o de las comunidades fijas, se orienta hacia una determinación resueltamente histórica o “historial” del ser-ahí, y se abre nuevamente sobre lo plural de un pueblo unido en una nueva alianza y encargado de una misión. La “teología” post-metafísica se vuelve entonces decididamente teológico-política⁶⁹. Es al pueblo - pueblo por venir, “pueblo verdaderamente popular”-, pueblo del ser, que le corresponde testificar al dios. Son ante todo “los extranjeros del mismo corazón”, los “porta-estandartes” de la verdad del ser, quienes reciben la misión de preparar el pueblo por venir uniéndolo, a la altura de su esencia, en una común vocación, en un saber esencial⁷⁰.

Poniendo así el acento sobre la decisión requerida por la situación presente, situación de crisis, Heidegger emprende el debate con el espíritu de su tiempo y también, por cierto, con la ideología nacional-socialista⁷¹.

Que tal debate esté totalmente liberado de una fuerte mitología germánica “teutona” y de toda ideología nacionalista, es otro problema. La dramatización aparece claramente en el pasaje⁷² donde Heidegger presenta de una manera sistemática las decisiones fundamentales, bajo una forma alternativa a la de Kierkegaard (o bien- o bien), lo esencial resumiéndose en una decisión por el ser (*Entscheidung für das Seyn*). Pero Heidegger precisa también, y de inmediato, que tal elección es posible únicamente porque el ser nos ha primeramente elegido.

Es esta elección, esta vocación, la que se traduce mediante una tarea específica, una misión (*Auftrag*) confiada a nosotros por el ser mismo. Esta tarea tiende a determinar algo como un pueblo del ser, y un pueblo en misión, con misión, un pueblo misionario, si se quiere. Los misionarios son aquellos que han reconocido los signos (*Winke*) y que están ellos mismos “signados” (*die ausgezeichneten Gezeichneten*), los que llevan la “cifra” o el “sello” del ser. A decir verdad, como lo indica prudentemente Heidegger, la hora de los elegidos, susceptible de unir “un pueblo único en su origen y su destino” y respondiendo a la “unicidad del ser mismo”, aún no ha venido⁷³. Los que saben, o, mejor, los que presienten, son poco numerosos, pero los une un acuerdo tácito⁷⁴. Ellos conocen “el dominio a partir del cual se decidirá la historia futura” sobre los tres registros diferentes y complementarios del *Dichten*, del *Denken* y de la acción o de los grandes hechos (*Tat*) que exigen siempre el “sacrificio”⁷⁵. Esta corporación o esta alianza (*jene zahlreichen Bündischen*) es la de todos aquellos que aún están por venir (*die Zukünftigen*), entre los cuales figura en primer lugar Hölderlin.

Está tanto más permitido permanecer perplejos frente a esta transposición teológico-política de la analítica existencial de *Sein und Zeit*, cuanto no se comprende ya en qué medida el pensamiento, nuevo y fecundo, del acontecer o de la eventualidad del ser, desemboca necesariamente sobre una historización radical frente a la cual es entonces la distinción establecida entre épocas y períodos la que amenaza con esfumarse. El riesgo es grande, como lo señalaba R. Schürmann⁷⁶, de ver así hundirse lo historial en lo histórico. En este sentido los *Beiträge* podrían ser considerados como la tentativa más radical por suprimir la

trascendencia, incluso la del ser y de su verdad (§ 199, p. 322), para quitarle al ser-ahí su dimensión trascendental e individualarlo “popularmente” a través de una determinación político-comunitaria en espera de su efectuación, siempre necesariamente óptica y nacional: la del pueblo enfáticamente “popular”. En una perspectiva que esta vez es más nietzscheana que hölderlineana, el ser-hombre está en camino, pero también está extraviado y debe finalmente ceder su lugar al ser-ahí entendido como “*Dasein*”, el que es “nada más que *instante*” (*‘Augenblick’*) e historia”⁷⁷.

Quisiera concluir provisoriamente refiriéndome a estas perplejidades. Son las nuestras hoy. Pareciera inútil, enfrentados a una real dificultad de apreciación y de juicio, apelar a otros testimonios; queremos creer sin embargo, considerándolo un estímulo para seguir con la investigación, que es ante una dificultad del mismo orden -la misma que Heidegger habría tematizado más tarde, aunque de una manera oblicua, mediante la pregunta plurívoca: *Was heisst Denken?*- que se interrogaron dirigiéndose directamente a Heidegger, Max Kommerell y también Karl Jaspers.

En julio de 1942, Max Kommerell preguntaba, a propósito de la interpretación de Hölderlin hecha por Heidegger: “¿No hay ya frontera entre profecía religiosa y profecía poética? ¿O acaso estas fronteras se encuentran aquí fijadas por primera vez? Y suponiendo que el futuro que conforma los pueblos prefiera hoy adoptar otras formas y otros medios de comunicación distintos a los que nos eran familiares, ¿no es de esto, precisamente, de lo que sería necesario hablar, tratando de lograr una comprensión provisoria de lo que es en realidad la himnica hölderliana...?”. Y sin verdaderamente concluir formulaba, no obstante, la hipótesis fuerte, a la que nosotros tampoco podemos sustraernos: “Su ensayo bien podría ser un... desastre”⁷⁸.

Un poco más tarde, en enero de 1950, Karl Jaspers expresaba también su perplejidad y su incertidumbre ante la lectura de los *Holzwege*: “No podría decir cuál es su verdadera perspectiva... Me interrogo y permanezco en la expectativa: ¿Es una posibilidad fantástica e ilusoria el

pensar-poetizar o se trata, más bien, de abrir con prudencia nuevas puertas; se trata, de una manera confusa, de separarse de la exigencia presente de realizar el *ethos* o, más bien, de abrir un camino que conduzca finalmente a su cumplimiento; se expresa aquí una ausencia gnóstica de dios o se dibuja una pista hacia la deidad?”⁷⁹.

NOTAS

¹ *Heideggers Begegnung mit Hölderlin*, “Man and World”, 1978 (1), p. 15.

² *Idem*.

³ “A este dios el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *Causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos, ni bailar”, *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, trad. Arturo Layte, p. 153.

⁴ *Beiträge zur Philosophie, Ga.*, t. 65, p. 8. En adelante abreviaremos: *BzPh*.

⁵ *Idem*, p. 435.

⁶ *Idem*, p. 435.

⁷ Se vinculará con la “lengua” de los *Beiträge* la observación del *Humanismusbrief* sobre la lengua de la metafísica con la que había fracasado el proyecto de *Sein und Zeit*. Sería necesario considerar también, en este contexto, la insistencia sobre el motivo de la soledad (*Einsamkeit*) particularmente presente en la correspondencia con Jaspers (después de la guerra). Ver en especial la carta 127 (M. Heidegger, Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Ffm. 1990, pp. 171-172): “Los cuidadores, los vigías del pensar aún son poco numerosos en la indigencia creciente del mundo; no obstante les es necesario perseverar contra toda clase de dogmatismo, además de sobre cierta eficacia. El espacio público del mundo y su organización no son el lugar donde se decide el destino de la esencia del hombre. No se debe hablar más sobre la soledad. Pero ella sigue siendo el único lugar donde el pensador y el poeta, en la medida de la capacidad humana, se mantienen cerca del ser”.

⁸ *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1977, p. 49.

⁹ Cfr. *Erläuterungen...*, *Ga.*, 4,47; tr. fr. *Eclaircissements*, p. 60. *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel, Barcelona, 1983, tr. de José María Valverde, pp. 66-67: “Hölderlin poetiza la esencia de la poesía... determina entonces un tiempo nuevo. Es el tiempo de los dioses huidos y del

Dios que viene. Es el tiempo menesteroso porque está en una doble carencia y negación; en el ya-no de los dioses huidos y en el todavía-no del que viene”.

¹⁰ Curso del semestre de invierno 1934-1935, *Ga.*, 39, Klostermann, 1980.

¹¹ Como lo ha sugerido O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Theologie*, in “Verifikationen, Festschrift für Gerhard Ebeling”, Tübingen, 1982, p. 481. Cf. también *Neue Wege mit Heidegger*, Fribourg-Munich, 1992, p. 317.

¹² La estructura de fuga de los *Beiträge* (p. 6, p. 9) que entonan “el otro cántico del Ser” (*Seyn*) debe también interpretarse como una construcción cuya disposición repite y supera la exigencia idealista del sistema, a la que Heidegger acababa de consagrar un curso centrado sobre *Schelling y la libertad humana* (semestre de verano de 1936, *Ga.*, 42), Monte Avila, Caracas, 1985, tr. Alberto Rosales.

¹³ Se sabe que Heidegger introdujo por primera vez este tema nietzscheano en su *Discurso del Rectorado*.

¹⁴ Cf. *BzPh.* 18: “Y adaptándonos a la fuga del ser, nos mantenemos a disposición de los dioses...”. Y más adelante: “Mantenerse a disposición de los dioses significa estar lejos adelante y afuera, fuera del curso ordinario del ente y de sus interpretaciones; pertenecer a los que están lejos [los lejanos] para quienes la huída de los dioses en su retiro más amplio sigue siendo lo que hay más próximo”.

¹⁵ Cf. Michel Haar, *Le chant de la terre*, Paris, 1987, pp. 81 y sg.

¹⁶ Cf., por ejemplo, *BzPh.*, 107.

¹⁷ “Annuaire Philosophique”, Paris, éd. du Seuil, 1989, p. 113. Ver también en francés, N. Tertulian, *Histoire de l'être et révolution politique. Réflexions sur une ouvrage posthume de Heidegger*, en “Les Temps Modernes”, n° 523, febrero de 1990; M. de Beistegui, *Qui craint Heidegger? En réponse à N. Tertulian*, en *Idem* n° 529-530, 1990.

¹⁸ Traducción de la Biblia de Jerusalén, de Desclée de Brouwer, Bilbao, pp. 391, 106, 107.

¹⁹ Nachschrift citado por Hermann Mörchen en su hermoso libro *Adorno und Heidegger*, Klett-Cotta, 1981, pp. 557-558.

²⁰ Cf. particularmente *Friedensfeier, Der Einzige, Patmos*.

²¹ *Heidegger Begegnung...*, art. cit. (p. 39).

²² Cf. Hölderlin, *Le Rhin*, éd. Beissner, GSt. Ausg., II, 1, 145.

²³ *Patmos*, éd. Beissner, GSt. Ausg., II, 1, 170.

²⁴ Cf. la acumulación de preguntas, p. 353: “¿Quién es capaz de ser ser-el-ahí y cuándo y cómo? ¿En qué medida la meditación inicial del decir poetizante

está en condiciones de preparar este ser...? ¿En qué medida hoy, por primera vez, ese poeta que nos ha precedido, Hölderlin, constituye para nosotros una necesidad, en su obra y en su universo poético único?"

²⁵ Cf. *BzPh.*, 472.

²⁶ Cf. N. Tertulian, *Qui a peur du débat?*, en "Les Temps Modernes", n° 529-530, 1990, pp. 221-222.

²⁷ Cf. *Ga.*, 45, pp. 37 y 41.

²⁸ *BzPh.*, 73.

²⁹ *Idem.*, p. 184.

³⁰ *Idem.*, p. 471

³¹ Es en esta dirección que se orienta R. Schürmann en la larga recensión citada, donde trata de separar las estrategias críticas de las contra-estrategias que desgarran los *Beiträge* ("Annuaire philosophique", Paris, 1988-1989).

³² *BzPh.*, 62, 248, 314-315.

³³ *Idem.*, 127.

³⁴ Cf. Especialmente H. Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort, 1988.

³⁵ M. Heidegger-E. Blochmann, *Briefwechsel*, 1918-1969, Marbach, 1989 (p. 52).

³⁶ *BzPh.*, 24.

³⁷ *Idem.*, 130-140.

³⁸ Cf. *Idem.*, 140-141: "Es en la experiencia fundamental que el hombre en tanto que fundador del ser-el-ahí es requerido por la divinidad del otro dios, que se abre camino conduciendo a la preparación del sobrepasamiento del nihilismo".

³⁹ ¿A quién remite aquí el "nosotros? ¿Quién, nosotros? Heidegger habría destacado el carácter "peligroso" (*Gefährlichkeit*) de esta pregunta (*BzPh.*, 54).

⁴⁰ *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Ffm., 1983, p. 15. Cuando la crítica de la metafísica de la presencia, inmediatamente después, haya arrebatado la idea de ciencia, la pregunta se verá implícitamente transformada: ¿Qué ocurre con la *Dichtung* y, particularmente, con la situación de Hölderlin para el pueblo alemán?

⁴¹ *Ga.*, 39, p. 95. El mismo comentario de *Germania* extenderá al pueblo considerado en su integridad, o, mejor, a su *Dasein* histórico, la experiencia enlutada de la muerte de los dioses: "La posibilidad de una gran conmoción del *Dasein* histórico del pueblo ha desaparecido. Templo, imagen y rito carecen de la posibilidad de asumir completamente la misión histórica de un pueblo y de imponerle una nueva tarea. Los templos se limitan a asegurar, más allá de la

edificación de los individuos y del cuidado por la salvación de su alma, la perennidad de los poderes temporales y de las esferas de influencia de las iglesias. Estas realizan el mismo paso respecto a la cultura, y están tan desprovistas de aptitud creadora que se adaptan de golpe y con ligereza a todo lo que está de moda... Jamás se restituirá la imagen y el templo dando premios en los concursos, si el dios está muerto. No nacerán sacerdotes si el rayo de los dioses no golpea ya más, y no golpea si la tierra natal y todo su pueblo en tanto tal no encuentran su lugar en el espacio de la tempestad. Pero este pueblo no entrará nunca en este espacio de la tempestad mientras en su integridad no introduzca en su *Dasein* histórico en cuanto tal la urgencia íntima de la muerte de los dioses para hacer de ella su experiencia esencial y mantenerla mucho tiempo”.

⁴² Cf. Manfred Frank, *Der kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mithologie*, Ffm., 1982.

⁴³ Cf. Comentario de *Germania*, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁴ *BzPh.*, 416.

⁴⁵ *Idem*, pp. 77-79; cf. también “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identität und Differenz*, 51 [*Identidad y diferencia*, *cit.*, p. 121]: “Hoy en día, el que por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, *prefiere callarse* cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios” (subrayado por nosotros).

⁴⁶ *BzPh.*, 416.

⁴⁷ *Idem*, 409, 438.

⁴⁸ *Idem*, 406.

⁴⁹ Se sabe la violencia, señalada particularmente por Martin Buber (*Gottesfinsternis*), Zurich, 1953, pp. 87 y sg.), con la que Heidegger opuso el dios de los poetas, verdaderos “pro-fetas”, y el dios judeo-cristiano, en las *Erläuterungen su Hölderlins Dichtungen...* (*Ga*, 4, 114) [*Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*], *cit.*: “Pero los poetas no pueden decir lo que, antes de su poesía y para ella, es el poema, salvo diciendo lo que, previo a todo lo real, le abre el camino: lo que viene. Su palabra es la de la predicción en el sentido riguroso de ‘profeteien’. Los poetas, cuando están en su ser, son *proféticos*. Pero no son ‘profetas’ en el sentido judeo-cristiano de esta palabra. Los ‘profetas’ de esas religiones no se limitan a esta única predicción de la palabra primordial de lo Sagrado. Ellos anuncian también el dios con el que se contará luego como una garantía segura de salvación en la beatitud supra-terrestre. Que no se desfigure la poesía de Hölderlin con lo ‘religioso’ de la ‘religión’ que sigue

siendo lo propio de la manera romana de interpretar las relaciones entre los hombres y los dioses...”. Sobre este punto se puede ver Marlène Zarader, *Poésie et Prophétisme*, pp. 64 y sg., en *La dette impensée, Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, éd. du Seuil, 1990.

⁵⁰ Cf. *BzPh.*, 406. Se pensará aquí naturalmente en la celebración hölderlineana del coro de los Celestes en *Friedensfeier*, *Patmos* o *Der Einzige*.

⁵¹ Jean-Luc Nancy, *Des lieux divins*, TER, Mauvezin, 1987.

⁵² *BzPh.*, 401: “El ‘último’ dios no es un fin sino la pulsación en el interior de sí mismo de lo inicial”.

⁵³ Cf. *Hölderlins Hymnem, Ga.*, 39, 111. Heidegger cita un esbozo de *Friedensfeier, Versöhnender, der du...* “Así es efímero (*Schnellvergänglich*) todo lo que es celeste”. Heidegger comenta: “El carácter efímero de lo eterno no es estéril; al contrario, el pasaje es propiamente lo propio de la presencia de los dioses, la evanescencia de un signo apenas perceptible que, en el instante infinitesimal de su pasaje puede ofrecer la suma de todas las beatitudes y de todos los espantos. El dios tiene sus propias medidas, él sólo es un instante, rozando apenas las moradas de los hombres, y éstos, de hecho, no saben lo que es, y no pueden saberlo porque permanecen prisioneros del género de saber con el que habitualmente conocen las cosas y las circunstancias y a sí mismos”.

⁵⁴ Ver el estudio de O. Pöggeler, *Heideggers Rede von der Spur*, en *Neue Wege mit Heidegger, op. cit.*, pp. 317 y ss.

⁵⁵ Cf. *BzPh.*, 410; cf. también 256: “El último dios: él encuentra su despliegue esencial en el signo, la defeción y la ausencia de advenio, así como en la huida de los dioses pasados y su secreta metamorfosis”.

⁵⁶ Cf. También *Ga.*, 45, pp. 126 y ss., 133 y ss.

⁵⁷ *BzPh.*, 422.

⁵⁸ *BzPh.*, 10.

⁵⁹ El término “teología” debe ser considerado aquí “cum grano salis”; en todo caso es expresamente recusado por Heidegger. Cf. *Hölderlins Hymne Andenken, Ga.* 52, pp. 132 y ss.

⁶⁰ *Bauen, whonen, denken; Das Ding, “...dichterische wohnt der Mensch...”* Cf. Alfred Jäger, *L'apparire di Dio nella tarda filosofia di Martin Heidegger*, en *Heidegger e la metafisica*, coll. éd. par Mario Ruggenini, 1991, pp. 223-238.

⁶¹ Cf. También *BzPh.*, 470.

⁶² *Idem*, 26.

⁶³ *Idem*, 63.

⁶⁴ *Idem*, 405.

⁶⁵ *Idem*, 24, 408, 410, 438.

⁶⁶ J. Greisch, *Les Contributions à la philosophie (A partir de l'Ereignis) de Martin Heidegger*, en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques", 1989 (4).

⁶⁷ Cf. también, en los *Holzwege* (*Ga.*, t. 5, p. 29), la evocación muchas veces citada del templo griego y de la estatua del dios. La estatua es el dios (sin idolatría): "En su existir, el templo es lo que da a las cosas su faz y a los hombres la perspectiva de sí mismos. Esta visión permanece abierta mientras la obra es obra, mientras el dios no ha huído de ella. Así ocurre también con la imagen del dios... No es una copia para que por ella se vea más fácilmente qué aspecto tiene el dios, sino que es una obra que presente al dios y en consecuencia es el dios mismo... la instalación activa inaugura lo sagrado como sagrado y se conjura al dios para que haga patente su presencia. En la dedicación figura la celebración como dignificación de la dignidad y esplendor del dios. Dignidad y esplendor no son propiedades junto a las cuales y detrás de las cuales haya además el dios, sino que en la dignidad, en el esplendor, está presente el dios. En el destello de este esplendor brilla, es decir, se esclarece aquello que denominamos el mundo" (*Sendas perdidas*, ed. Losada, Bs. As., 1960, tr. José Rovira Armengol, pp. 34 y 35).

⁶⁸ Cf. *BzPh.*, 412.

⁶⁹ Enviamos aquí a nuestro breve estudio, *A propos du problème théologique-politique*, en "Droits, Revue française de théorie juridique", n°18, 1994.

⁷⁰ *BzPh.*, 395-396.

⁷¹ Cf. S. Vietta, *Heideggers Kritik an Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen, 1989.

⁷² *BzPh.*, 90-91.

⁷³ *Idem*, 97.

⁷⁴ *Idem*, 98.

⁷⁵ *Idem*, 96.

⁷⁶ *Art. cit.*, p. 116.

⁷⁷ *BzPh.*, 323.

⁷⁸ Max Kommerell, *Briefe und Aufzeichnungen 1919-1944*. Olten, 1967(p. 401). Tr. francesa de Marc Crépon, "Philosophie", n° 16, 1987.

⁷⁹ *Briefwechsel, op. cit.*, pp. 196-196.

Traducción de Oscar del Barco