

# Martin Heidegger y el retorno de Dios a través de la poesía

**Marcos Mancini.** Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Recibido: 18/1/2021

## Resumen

El arte poético ha tenido múltiples interpretaciones en la historia de la filosofía, que van desde los presocráticos hasta nuestros días. Martin Heidegger, como filósofo, reivindicó la poesía y al poeta como representante de una forma de pensar que, si bien es diferente de la filosofía, comparten una misma esencia: la pregunta por el sentido del ser. A partir de dicha pregunta se fundamentan todos los tópicos que recorren su obra. Uno de ellos, relacionado con la poesía, es el concepto de lo divino. Nuestra intención será exponer dicha relación, para así preguntarnos qué posibilidades hay, desde la perspectiva heideggeriana, de la aparición de un nuevo dios para el hombre contemporáneo y, cuál sería el rol que cumple el poeta dentro de esto. Para ello, comenzaremos preguntándonos por la esencia de la poesía y la misión de los poetas. Dentro de esto, trataremos de realizar un breve análisis sobre la concepción heideggeriana de la divinidad, y como ella está intrínsecamente relacionada con el hábitat del hombre. Luego pasaremos, desde la visión de Heidegger, a un análisis del mundo contemporáneo y, como a partir de este, podemos pensar la posibilidad del nuevo dios que vendrá: el último dios. Por último, vamos a

exponer la función de los poetas denominados 'futuros' para la llegada de este dios.

**Palabras claves:** Heidegger, ser, último dios, poetas.

Abstract

## Martin Heidegger and the return of God through poetry

Poetic art has had multiple interpretations in the history of philosophy, from pre-Socratics to the present day. Philosopher Martin Heidegger claimed poets and poetry represent a way of thinking that, although different from philosophy, share the same essence: the 'meaning of being' question. All topics that run through his work are based on this question. One of them is the concept of divinity, which is related to poetry.

I would like to expose this relationship, in order to ask ourselves, from the Heideggerian perspective, if a new god for contemporary man is possible, and what would the role of the poet be, in that case. To do this, I will begin by asking about the essence of poetry and the mission of poets. Then, I will try to make a brief analysis of the Heideggerian concept of divinity, and also show why it is intrinsically related to the habitat of man. Then, from Heidegger's view, I will analyse our contemporary world and, from this, we will be able to think about the possibility of this new god to come: the last god. Finally, I am going to expose the function of 'future' poets, regarding the arrival of this god.

**Keywords:** Heidegger, being, last god, poets.

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

# Martin Heidegger y el retorno de Dios a través de la poesía

**Marcos Mancini.** Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires

Recibido: 18/1/2021

## 1. Sobre dioses y poetas

### 1.1. Poesía como instauración del ser

Según Heidegger, la poesía no debe entenderse como un mero fenómeno de vivencias de un sujeto representador que, a través de sus sentimientos debido a sus acciones en el “mundo”, luego traslada a símbolos expresados oralmente o en una obra escrita. El núcleo central de este modo de pensar la poesía nos dice que: “Lo decisivo sigue siendo el que la poesía es considerada como *fenómeno de expresión del alma, de la vivencia*” (Heidegger, 2010, p. 39. Énfasis original). Esta manera de interpretar la poesía es una característica del ser de la modernidad, donde toda la realidad se fundamenta en un sujeto re-presentador, que uniformiza el mundo como un objeto por medio de sus vivencias.

Entonces, si la poesía no es un fenómeno de vivencias, ¿qué es? Basándose en sus interpretaciones de la poesía de Friedrich Hölderlin, al que Heidegger considera el poeta por antonomasia<sup>1</sup>, nos responde: “Poesía es instauración, fundación efectiva de lo que permanece. El poeta es el que fundamenta el Ser” (2010, p. 44). El ser, aunque pareciera una contradicción para la metafísica, debe ser instaurado para la manifestación de los entes. Una de las formas de este des-ocultamiento se hace a través

---

<sup>1</sup> Para Heidegger, la filosofía que busca superar la metafísica debe necesariamente buscar en la poesía de Hölderlin una guía fundamental, porque su obra poética se encuentra por fuera de la metafísica, al poder comprender el destino del ser como olvido, de ahí el diálogo necesario entre la filosofía heideggeriana y la poética hölderliana. Para una aproximación a este diálogo véase Allemann (2011).

de la poesía. Pero, ¿en que fundamenta Heidegger que la poesía instaure el ser?: “[...] porque la poesía en cuanto instauración del Ser es del mismo origen que lo que auténticamente instaure, por eso y sólo por eso, la poesía está capacitada también para decir el Ser, incluso debe hacerlo” (2010, p. 218). Hay un imperativo por parte de la poesía para instaurar el ser debido a que comparte con este una identidad esencial. Ambos poseen un mismo origen. Y, por esto, la poesía puede des-velar su misterio. Con este desvelamiento, la poesía instaure el ser en la ex-istencia humana. De ahí que Heidegger puede afirmar que el fundamento de la ex-istencia del hombre sea poético:

‘Poéticamente’, poetizante, es aquí aquello que, en medio del ente en total, entraña radicalmente la estructura del ser del hombre en cuanto existencia histórica. ‘Poéticamente’ no es un ‘modo’ de adornarse la vida, sino que es exposición al Ser y, como tal, es el acontecer fundamental de la existencial histórica del hombre. (Heidegger, 2010, p. 46)

Cuando Heidegger señala que la poesía no debe considerarse un mero adorno de la vida busca diferenciar la poesía y el accionar cotidiano de los hombres, estableciendo a la poesía como un envío del ser y no cualquier útil a la mano. “Que la existencia es ‘poética’ en su fundamento quiere decir, igualmente, que el estar instaurada (fundamentada) no es un mérito, sino una donación” (Heidegger, 1988, p. 139). Sin embargo, estas formas de expresión de los hombres (poesía y útiles) pueden coexistir, porque el auténtico *dasein* de los hombres se descubre con la poesía, pero también se pierde en los útiles durante su ex-istencia histórica. Y, así como los hombres pueden ser y no ser auténticos, al estar fundamentada su ex-istencia en el ser y olvidando su esencia en la cotidianeidad, también la poesía puede aparentar y ser, porque, por un lado, podemos entender la poesía como el “modo de adornar la vida” —lo que Hölderlin llama “la más inocente de las ocupaciones”—, aquello que parece un mero juego fantasioso, donde no transforma la realidad actuando sobre ella; y, por otro lado, la poesía puede instaurar el ser y permitir el fundamento de la existencia

histórica del hombre. “Poesía es ambas cosas: aquella apariencia y este ser” (Heidegger, 2010, p. 45).

La palabra poética es la expresión suprema del lenguaje del hombre, y el lenguaje le permite al hombre ser el “testigo del ser” [*Zeuge des Seyns*], estando en medio de las disputadas extremas debido a su libertad y comprensión del ser que otros entes no tienen:

En virtud del lenguaje, el hombre es el testigo del ser. Él responde por éste, lo enfrenta y recae en él. Allí donde no hay lenguaje, como en el animal y la planta, a pesar de que hay vida, no obstante, no hay ninguna patencia del Ser y, por eso, tampoco un no-ser ni el vacío de la nada. [...] Sólo donde hay lenguaje, ahí impera un mundo. (Heidegger, 2010, p. 65)

El lenguaje no es un mero instrumento de comunicación que depende de los hombres. Por el contrario, el lenguaje puede determinar la esencia del hombre, siendo el “ensamblaje fundamental” de su ser histórico. Este lenguaje sobrehumano es el llamado primordial del mismo ser: “Esto parece significar que el impulso a hablar puede originarse en ciertas ocasiones en el Ser mismo, así que en este sentido el Ser ‘habla’ a través del hombre” (Schürmann-Caputo, 1995, p. 126). Con la poesía, llegamos a la esencia originaria del lenguaje, un protolenguaje, que permite la instauración del ser. Pero, a pesar de instaurar el ser, el lenguaje contiene un peligro mortal que es la posibilidad de perderlo y olvidarlo: “El habla [lenguaje] es lo que primero crea el lugar abierto de la amenaza y del error del ser y la posibilidad de perder el ser, es decir, el peligro” (Heidegger, 1988, p. 131). Este olvido y pérdida se produce por la cotidianeidad del *dasein*, donde la esencia del lenguaje (poesía) deviene en su “contraesencia” (charlatanería). Con lo cual, el lenguaje a través de su esencia, la poesía, puede exponer el hombre al ámbito del ser y, a través de su “caída” en la “charlatanería”, puede hacer olvidar y perder al ser en lo cotidiano. El lenguaje es el

más peligroso de los bienes, y la poesía es lo más inocente y lo más terrible para los hombres.

Para Heidegger, el poeta es el hombre que puede, a través de su palabra esencial, des-ocultar el ser para que aparezca el ente. Este des-ocultamiento es realizado por el “espíritu” del poeta que Heidegger denomina “temple fundamental”:

[...] el poeta habla desde un temple, el cual de-termina el fundamento y el suelo y que templea todo el espacio sobre y en el cual el decir poético instauro un ser. Este temple lo llamamos temple fundamental de la poesía. Pero con temple fundamental no queremos decir una evanescente acentuación sentimental que solamente acompaña al decir, sino que el temple fundamental abre el mundo, el que recibe -en el decir poético- el cuño del Ser. (Heidegger, 2010, p. 89)

El *dasein* histórico de los hombres ha sido experimentado y “padecido” previamente por el poeta, y aquello “padecido” será donado para que los hombres de su comunidad puedan tener historia y futuro. “Lo que permanece, empero, lo instauran los poetas”, cantaba Hölderlin. Lo que permanece es el ser, el cual, a pesar de ser olvidado por los hombres, rige su destino. Pero sólo habrá destino, si el poeta se ha expuesto al ser. “El Dasein [del poeta] no es otra cosa que la *exposición a la supremacía del Ser*” (Heidegger, 2010, p. 42. Énfasis original). Esta prerrogativa, que los poetas creadores tienen de encontrarse en las más altas cumbres donde los arroja el ser, también los hace más “[...] expuestos a los rayos de los dioses” (Heidegger, 2010, p. 60). Pero, ¿a que alude Heidegger con los dioses? Para responderlo debemos averiguar qué entiende por el concepto de lo divino.

## 1.2. El ser como fundamento de lo divino

La cuestión de lo divino en Heidegger abarca toda su obra, recorriendo desde sus escritos de juventud hasta sus últimos seminarios, de modo que podemos encontrar diferentes interpretaciones y perspectivas de este tema. Es necesario comenzar señalando el punto basal que recorre a estas: la fundamentación de la divinidad a partir del ser. Ser y Dios no pueden identificarse como hizo la metafísica considerando

al ser un ente supremo, debido a que hay una diferencia ontológica entre la esencia de la divinidad y la esencia del ser, que pareciera ser la diferencia ontológica entre ser y ente. Heidegger lo señala en *Carta sobre el Humanismo* (1947) cuando se pregunta “¿qué es el ser?”: “El ‘ser’ no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser esta esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente, ya sea este una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o dios” (2000, p. 39). En un seminario en Zúrich en 1951 vuelve a insistir en esta diferencia: “Ser y Dios no son idénticos y yo nunca intentaría pensar la esencia de Dios por medio del ser” (Marion, 2010, p. 98). Heidegger busca afirmar que, para interrogarse sobre la divinidad se debe partir solamente desde la esencia del ser: “Si el dios debe aparecer, esto sólo puede ocurrir en el horizonte de finitud trascendental del cual el ser es contemporáneo” (Capelle-Dumont, 2012, p. 264). Sin embargo, el requerimiento de la divinidad con el ser escapa a una relación causal entre ellos: “‘Los dioses’ necesitan al ser [Seyn] para, a través de él, que no les pertenece, sin embargo, pertenecerse a sí mismos. El ser [Seyn] es lo usado por los dioses; es su indigencia, y la indigencia del ser [Seyn] nombra su esenciarse, lo ‘forzado’ por los dioses, pero nunca causable y condicionable.” (Heidegger, 2006a, p. 349)<sup>2</sup>.

Debemos acotar también que existe un requerimiento entre el *dasein* y el ser, aunque este requerimiento es mutuo, existiendo una relación de interdependencia, donde tanto el *dasein* como el ser se necesitan para manifestarse. Para el ser, el *dasein* es el medio principal de su des-ocultamiento, donde expresa su finitud. Y, a la vez, el

---

<sup>2</sup> Con la diferencia ontológica entre ser y Dios, y el requerimiento de uno para con el otro, podría llevarnos a pensar que, Heidegger sigue comprendiendo la divinidad como si fuera un ente más dentro del des-ocultamiento del ser tal como lo hace la metafísica, a pesar de que este ser ya no sería un ente supremo. Esta crítica es realizada por J. L. Marion, donde señala un aprisionamiento de lo divino por parte del ser heideggeriano: “Toda posibilidad no metafísica de ‘Dios’ se encuentra gobernada de entrada por la tesis [...] del Ser que lo acogerá sólo como un ente. El Ser ofrece de antemano la pantalla en la que se proyectaría y aparecería todo ‘Dios’ que quisiera constituirse. [...] ¿Se trata, pues, de constituirse como ente de/en el Ser, tal y como uno se constituye prisionero —literalmente— ‘el prisionero divino’ del Ser?” (Marion, 2010: 110). N. Corona también se pregunta sobre la posibilidad de una consideración entitativa de Dios en Heidegger (2013: 262); sin embargo, afirma que la misma debe ser rechazada porque, para Heidegger, hay un Dios ‘más divino’, aquel que es ‘desconocido’ y oculto, que se encuentra más allá del ser. Por ende, la región donde se relacionan el ser/ente no podría alcanzarlo por situarse fuera de este ‘espacio de juego’ (2013: 267). Por nuestra parte, si bien es cierto que, algunas veces Heidegger es ambiguo cuando debe señalar si un dios es o no un ente, con el concepto de ‘último dios’ que detallaremos más adelante podremos echar luz sobre la relación entre el ser y la divinidad, más allá del reduccionismo propuesto por J. L. Marion.

*dasein* busca trascender los entes del “mundo” hacia el ser. El *dasein* es así el lugar privilegiado en que lo trascendente (ser) adviene. A partir de esta relación entre ser y *dasein*, la divinidad puede manifestarse. De este modo, la divinidad no solo requiere del ser sino también del *dasein* del hombre. Philippe Capelle-Dumont señala al respecto: “Si ‘los dioses’ o ‘el dios’ requieren del *Sein*, ello sólo es en tanto advienen al Da-sein: tal ‘requerir’ nace de la necesidad misma del encuentro del dios en el ámbito de la finitud del Da-sein, que no es otra que la finitud del *Sein*” (2012, p. 147).

### 1.3. Cuaternidad y poesía

El trío ser-*dasein*-dioses forma parte de la totalidad de los entes, o lo que Heidegger denomina “cuarteto” [*Geviert*]. Este “cuarteto” tendrá cuatro regiones: “Cielo” [*Himmel*], “Tierra” [*Erde*], “Mortales” [*Sterblichen*], y “Divinos” [*Göttlichen*]. La “Tierra” y el “Cielo” refieren a los fenómenos de la naturaleza, pero ya no comprendidos como objeto de la ciencia y la técnica. Los “Mortales” son los hombres en su posibilidad extrema: con la muerte, donde ésta actúa sobre nuestra existencia como horizonte y dadora de sentido. Por último, tenemos los “Divinos” como mensajeros y anunciantes de la divinidad que hace “señas”. La divinidad se envía, destina y dona hacia los “Divinos”, los cuales deben comprenderse más como un “lugar” [*topos*] que permite el paso de la divinidad para su manifestación en el “Cielo” y la “Tierra”. N. Corona señala al respecto: “Y según Heidegger, las cuatro regiones del Cuarteto —cada una de ellas un todo armónico— constituyen un todo, en cuanto se reflejan, se espejan, se reclaman mutuamente” (2013, p. 265). Cuando las regiones del “cuarteto” se espejan entre sí, tenemos la manifestación de la divinidad<sup>3</sup>. Los poetas, por su parte, reciben las “señas” de la divinidad que se anuncia en los “Divinos” para luego donárselas al pueblo. El poeta, al indicar e invocar a los dioses celestes por medio de la palabra, los vincula con lo telúrico, que se representa, no sólo en una comunidad de hombres, sino

<sup>3</sup> El concepto de ‘cuarteto’, así como otros que aparecen en este apartado, podemos encontrarlos en diferentes escritos y conferencias de Heidegger como *La cosa, Construir, habitar y pensar*, “...poéticamente habito el hombre”, los cuales están reunidos en Heidegger (1994). Como bibliografía secundaria en español véase Corona (2010: 87-104); Pöggeler (1993: 296-305).



incluso en una geografía particular (Germania o el Rin), generando una función de intermediario entre lo divino y lo humano.

Así, la esencia de la poesía está encajada en el esfuerzo convergente y divergente de la ley de los signos de los dioses y la voz del pueblo. El poeta mismo está entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo. Es un “proyectado fuera”, fuera en aquel entre, entre los dioses y los hombres. Pero sólo en este entre y por primera vez se decide quién es el hombre y dónde se asienta su existencia. “Poéticamente el hombre habita esta tierra.” (Heidegger, 1988, pp. 145-146)

#### 1.4. Las señas del dios hacia el poeta

El primer habitar-construir del hombre es el poetizar, siendo el poeta el que construye la morada donde se despliega la esencia del hombre. De ahí que Heidegger denomina al poetizar —siguiendo siempre a Hölderlin— como la “toma-de-medida”: “El poetizar es la toma-de-medida, entendida en el sentido estricto de la palabra, por la cual el hombre recibe por primera vez la medida de la amplitud de su esencia. El hombre esencia como el mortal” (Heidegger, 1994, p. 171). Pero, la poesía no sólo mide la esencia de los hombres como los “Mortales” [*Sterblichen*], sino que, además, debe medir las manifestaciones de la divinidad lejana e invisible llamada “Dios desconocido”, que nos trae reminiscencias del Dios oculto del Maestro Eckhart<sup>4</sup>. Con este dios, a pesar de ser desconocido y mantenerse de tal forma gracias a los “Divinos” que anuncian sus “señas”, los hombres pueden medirse para saberse mortales y tener donde habitar poéticamente la tierra.

El dios, sin embargo, es desconocido y, no obstante, es la medida. No solamente esto, sino que el dios que permanece desconocido, al mostrarse como El que es, tiene que aparecer como el que permanece desconocido. La *Revelabilidad* de

---

<sup>4</sup> Sobre el concepto de Dios desconocido y su posible relación con el Dios oculto del Maestro Eckhart véase Schürmann – Caputo (1995: 93-158).

Dios, no sólo El mismo, es misteriosa. (Heidegger, 1994, pp. 171-172. Énfasis original)

En el aparecer del “Dios desconocido”, en su revelabilidad a través de la región de los “Divinos”, mantiene su ocultamiento, pero sirviendo de medida al hombre. Este ocultamiento debe mantenerse cobijado, tarea que también realiza el poeta:

El poeta, en los aspectos del cielo, llama a Aquello que, en el desvelarse, hace aparecer precisamente el ocultarse, y lo hace aparecer de esta manera: *en tanto que* lo que se oculta. El poeta, en los fenómenos familiares, llama lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible para seguir siendo aquello que es: desconocido. (Heidegger, 1994, pp. 174-175. Énfasis original)

Por lo tanto, para Heidegger, el poeta posee dos misiones: a) la instauración del ser; b) la transmisión de “señas” de la divinidad para medir al hombre como mortal. Estas dos misiones están íntimamente ligadas, porque la instauración del ser, en el momento en que el poeta la realiza a través de su “temple fundamental”, permite también la manifestación de las “señas” del dios en el “cuarteto”. Estas “señas” son donadas al pueblo por intermedio del poeta para que el hombre se reconozca como mortal. A partir de la relación entre ser, divinidad y poeta, el hombre puede habitar poéticamente esta tierra.

Ahora bien, en base a lo expuesto, ¿en dónde queda situado el poeta en nuestra época y que relación puede seguir teniendo con la divinidad? Para responder, debemos comenzar realizando unas precisiones sobre la visión de Heidegger con respecto al mundo contemporáneo.

## **2. Sólo un Dios (y un poeta) pueden salvarnos**

### **2.1. El dominio técnico como ser del ente de nuestra época**

Heidegger definirá nuestra situación epocal como la consumación de la metafísica onto-teo-lógica que se expresa como nihilismo y voluntad de poder. Utiliza múltiples

conceptos para expresar esta consumación: “abandono del ser”, “suma indigencia”, “devastación”, “maquinación-manipulación” [*machenschaft*], etc. Todos ellos vienen a representar, en suma, el dominio técnico sobre todo el planeta, donde el hombre puede disponer de la totalidad del ente (incluso del mismo ser humano) como un *stock* de energías [*Bestand*]. El ente manipulable se ha convertido en lo máximo y supremo, mientras la pregunta por el ser cae en total olvido. Dicho hombre ya no se cuestiona por su propia esencia, y parece hechizado por las “maquinaciones” que lo rodean, donde prima el cálculo, la rapidez, lo masivo, etc. El dominio desenfrenado de la vida pareciera quedar debajo del puño del “último hombre” del que nos hablaba Friedrich Nietzsche.

Sin embargo, este dominio es sólo aparente, porque la esencia de la técnica está más allá de cualquier visión antropológica que se le quiera otorgar: “La palabra [maquinación] mienta una esencia del *ser* y no acaso el procedimiento y el conducirse de un determinado ente denominado ‘hombre’” (Heidegger, 2011, p. 68. Énfasis original). Según Heidegger, es la esencia de la técnica la que domina al hombre, y no al revés, provocándole e interpeándolo para que actué sobre la naturaleza. Él es un medio de la técnica, a pesar de que, con su acción, permita el des-ocultamiento de la misma: “Así pues, cuando el hombre, investigando, contemplando, va al acecho de la Naturaleza como una zona de su representar, está ya bajo la apelación de un modo del hacer salir de lo oculto que lo provoca a abordar a la Naturaleza como un objeto de investigación [...]” (Heidegger, 1994, p. 21). La esencia de la técnica es el ser del ente generando un modo de des-ocultamiento [*aletheia*] y, por medio de la operación instrumental-técnica sobre la naturaleza física, provoca, interpela y enlaza al hombre. Este modo de des-ocultamiento, Heidegger lo denomina *Gestell* (“estructura de emplazamiento”). En *La pregunta por la técnica* (1953) señala: “Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico” (1994, p. 22). Este modo “nada técnico” del des-ocultamiento de la técnica es el esenciarse del ser de nuestra época. De esta manera, el hombre, a través del des-ocultamiento que lo interpela para el dominio técnico de la naturaleza, tiene una oportunidad de encontrarse con una apertura hacia el ser. Si pudiera comprender la esencia de la técnica, esa apertura podría ser incluso liberadora. De este modo, la técnica se nos manifiesta como

ambigua. Por un lado, puede llevar al hombre hacia el supremo peligro que sería el olvido del ser y de su esencia. Y, por otro lado, puede presentarle una liberación por medio del des-ocultamiento del ser. Como el verso del himno *Patmos* de Hölderlin, Heidegger piensa que “ahí donde está el peligro crece lo que salva”: “En este caso lo que tiene que ocurrir es que precisamente la esencia de la técnica sea lo que albergue en sí el crecimiento de lo que salva” (Heidegger, 1994: 30). En la esencia de la técnica, donde la *Gestell* puede ser el extremo peligro, también se guarda lo salvífico, donde ‘salvar’ es comprendido, no como una redención al estilo cristiano, sino como aquello que permite conducirnos a nuestra esencia.

Sin lugar a duda, el habitar del hombre postmoderno occidental (y gran parte del oriental) parece impoético y marcado por una ausencia de lo divino. Impoético porque no hay poetas que canten sobre la esencia de la poesía y sirvan de mediadores entre la divinidad y los pueblos. Ausencia de lo divino porque “Dios ha muerto”, como así todos los “metarrelatos” que servirían para fundamentar la existencia humana y su curso histórico. Se le impone así un acérrimo a-teísmo. Sin embargo, para Heidegger, este a-teísmo expresa, no una huida del hombre frente a la divinidad, sino el olvido del ser mismo. El a-teísmo forma parte de la historia del ser [*Seingeschickte*] porque la divinidad se decide desde el ser: “El ateísmo es el sepultamiento del espacio-tiempo de un aparecer de una divinidad, cuyos dioses aún no están decididos. Este ateísmo no procede de una mera in-credulidad del hombre o de una incapacidad moral. Este a-teísmo es historia acaecida en la historia del mismo ser [*Seyn*].” (Heidegger, 2016, p. 127). Este a-teísmo (carencia de dios) debe ser experimentado en su grado máximo para lograr la superación del nihilismo y la salvación del hombre. ¿Quién nos ayudará en esta salvación? En su ya famosa entrevista a la revista *Der Spiegel* (1976), Heidegger

profetizo: “Sólo un dios puede aún salvarnos” [*Nur noch ein Gott kann uns retten*]. Este dios salvífico es el “último dios”<sup>5</sup>.

## 2.2. La espera del “último dios”

La cuestión del “último dios” aparece de manera explícita en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (1936-38) aunque es un tópico que Heidegger vuelve a desarrollar en otros escritos y ensayos. *Aportes a la filosofía* busca enfocarse, como bien señala su subtítulo, en el concepto de *Ereignis*. No será nuestra intención desarrollar aquí, por una cuestión de economía, su profundo significado. Solamente podemos acotar que, en este escrito, se busca asimilar *Ereignis* con el ser, pero no el ser de la metafísica como concepto universal, sino el ser abismático que se esencia en el des-ocultamiento. Para diferenciarlos, Heidegger escribe el ser como *Ereignis* en el viejo alemán: *Seyn*<sup>6</sup>. A partir

---

<sup>5</sup> Debemos acotar que la posibilidad de un retorno de lo divino en Heidegger no viene a contradecir la ‘muerte de Dios’ que Nietzsche pregonaba para ejemplificar el espíritu nihilista de la modernidad. La refutación nietzscheana de Dios es la refutación del Dios moral de la metafísica onto-teo-lógica. El Dios del mundo suprasensible de los filósofos. El Dios como valor supremo de los teólogos. Para Heidegger, “sólo este Dios es el que muere” (1995: 162). Incluso, esta muerte es una necesidad querida para que el hombre tenga la oportunidad de pensar la verdadera esencia de lo divino. En el seminario “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica” (1957), Heidegger lo señala cuando nos habla de un dios ‘más divino’: “[...] tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino” (Heidegger, 1990: 153). Podremos apreciar que este ‘pensar sin Dios’ es el punto de partida para comprender que la divinidad puede seguir viviendo entre los hombres, aunque sea una divinidad no metafísica; el ‘último dios’ viene a presentarse como esta divinidad.

<sup>6</sup> En las últimas obras de Heidegger, el *Ereignis* cobra una importancia suprema, incluso mayor que el término ‘ser’. Esto ya se aprecia a partir de “Identidad y diferencia” (1957), donde el ser ya no es el concepto fundamental porque el ser se ‘da’ debido al evento-apropiador. Esto significa que el *Ereignis* es el que aporta tanto al ser, al tiempo y al *dasein* su esencia. “El acontecimiento de transpropiación [*Ereignis*] es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica” (Heidegger, 1990: 89). El carácter fundamental del *Ereignis* se acentúa en escritos posteriores. El más emblemático es el de “Tiempo y ser” (1962). En esta conferencia, nos dice que, del ser, como no es un ente, sólo se debe decir que ‘hay’ (*Es gibt*) ser. Pero, ¿qué es aquello que ‘da’ (*gibt*) al ser? Lo que ‘da’ (*gibt*) sería el *Ereignis*, que viene a representar el *Es* de la fórmula *Es gibt* (‘hay’). El *Ereignis* es aquello que permite decir que ‘hay’ ser, ‘hay’ tiempo, ‘hay’ nada. Sin embargo, a pesar de esta ‘donación’ del *Ereignis* para que ‘haya’ ser, Heidegger busca resaltar constantemente que el *Ereignis* no sería una causa o un fundamento. Si le adjudicamos un esquema de fundamento para querer explicarlo en sí mismo, lo que haríamos sería reducirlo a un ente supremo. Entonces, ¿qué es el *Ereignis*? Heidegger se queda en lo indeterminado y lo redundante. Según el filósofo alemán, preguntarse qué es el *Ereignis*, es preguntarse por el *ser* del *Ereignis*. Pero el ser, al ser dado por el *Ereignis*, sólo es un ‘modo’ de éste. En

del *Sein* entendido como *Ereignis*, se nos muestra el advenimiento de “último dios”, porque —insistimos— la divinidad y su esencia siempre está precedida por el *Sein*. El “último dios” no será la excepción: “El dios extremo [último] requiere al ser [*Sein*]” (Heidegger, 2006a, p. 327).

Para preguntarnos sobre la llegada de este dios, Heidegger comienza señalando que el *Sein* se nos debe donar como “rehúso” [*Verweigerung*]. El concepto de “rehúso” no refiere a una ausencia o negación, sino que, el *Sein*, cuando se “rehúsa” expresa su forma originaria y plena, donde acaece la “verdad del ser”, reconociéndose como finito. Esta finitud del ser es el *dasein*, el cual tiene como rasgo constitutivo la muerte y el “cuidado de sí”. En el instante del “rehúso” (finitud) del *Sein*, se producirá la máxima cercanía del dios, pero para que se concrete esta cercanía, el hombre debe abandonar su concepción metafísica-antropológica como animal racional y comprenderse como pastor del ser y guardián de dios, realizando un “salto”, que no es un salto trascendental a-histórico o una decisión subjetiva, sino el despliegue de la verdad del ser, donde se muestra el impulso temporal e histórico del *Sein*. Retornando al *Sein*, el hombre retorna a sí mismo. J. F. Courtine señala sobre esta cuestión: “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 dios, y se determina ‘kairológicamente’ como el sitio donde la eventualidad se ilumina en un relámpago.” (1996. p. 37). De esta manera, el “último dios” no solo necesita del *Sein*, sino también del hombre como *dasein* para poder enviarse a la historia humana: “Tenemos al mismo tiempo que saber y atenernos a que el abrigo de la verdad en el ente y con ellos la historia de la guarda del dios sólo es exigido por él mismo y el modo en que nos necesita como fundadores del ser-ahí [...]” (Heidegger, 2006a, p. 331). Hay una “espera” por parte del dios para con el hombre, y no a la inversa. Mientras lo espera, le exige una misión: su transformación en *dasein*. Mientras no la realice, va a seguir estando sin dios: “¡Que pocos saben que el dios aguarda la

---

cuanto quisiéramos hablar de su ser, ya estaríamos por fuera del *Ereignis*. Podríamos decir, en un lenguaje metafísico, que sería como derivar la causa de los efectos. “Más: el acontecimiento-apropiador ni es, ni hay el acontecimiento-apropiador. Decir lo uno o lo otro, significa una inversión del asunto, igual que si quisiéramos derivar el manantial de la corriente” (Heidegger, 1997: 303). Esta simple pregunta sólo nos llevaría a un círculo sin salida. Lo único que se puede decir del evento-apropiador es: *el evento-apropiador apropia*. Heidegger no da un paso más para explicarlo concretamente.

fundación de la verdad del ser [Seyn] y con esto el salto del hombre al ser-ahí! En lugar de ello parece que el hombre tuviera que y habría de esperar al dios. Y tal vez sea esta la forma más capciosa del más profundo ateísmo [...].” (Heidegger, 2006a, p. 333).

Esta mutua correspondencia entre dios y el hombre, siempre viene donada por el *Seyn* como *Ereignis*, el cual puede caracterizarse como “el entre” (lugar entre medio, [Das Zwischen]) del dios y el hombre. Con esta caracterización del *Seyn* ya no podemos considerar a la divinidad una mera invención humana, quedando anulado cualquier antropomorfismo en Heidegger, cómo tampoco podemos considerarla reducida al ser como cualquier ente, como hacen muchos críticos a esta interpretación, porque entre *seyn*, *dasein* y “último dios” tenemos una interrelación e interdependencia esencial:

Aquí no acaece ninguna red-ención, es decir, en el fondo derribamiento del hombre, sino la *inserción* de una esencia más originaria (fundación del ser-ahí) en el ser [Seyn] mismo: el reconocimiento de la pertenencia del hombre al ser [Seyn] a través de dios, la confesión del dios que nada perdona a sí ni a su grandeza, de necesitar al ser [Seyn]. (Heidegger, 2006a, p. 331. Énfasis original)

Por nuestra situación de acabamiento de la metafísica y su visión del hombre como animal racional, no podemos determinar qué tan lejos o cerca está el dios de poder instaurarse históricamente. Este nos resulta incalculable. Sin embargo, la lejanía que expresa esta divinidad se nos hace poderosamente cercana, y nos desconcierta, haciendo que, nuestra primer “seña” del dios se da por avizorar el retiro de lo divino y el abandono del ser de nuestra época. Desde la extrema “negatividad” que representa el acabamiento de la metafísica, el “último dios” se nos dona: “Esta lejanía es, sobre todo: la más lejana y para nosotros primera cercanía al dios [...].” (Heidegger, 2006a, p. 37). A partir esta “lejanía-cercanía” con la cual se presenta la divinidad en nuestra época, podemos pensar al “último dios” heideggeriano como un dios en “tránsito” [*Vorbeigehen*], que siempre está por-venir y pendiente, pero siendo en el instante que puede pasar. “Un dios que consiste en *estar viniendo*, y que nunca llegará a hacer acto de presencia, porque él es el futuro absoluto [...].” (Duque, 2005, p. 724. Énfasis original). Para Heidegger, la caracterización de un dios en “fuga” [*Fuge*], que está de paso, pero dejando señas en ciertos instantes, no sería un rebajamiento de la

divinidad, sino, por el contrario, nos muestra una renovada acepción temporal de la divinidad fundamentada en el *Sein* como *Ereignis*: “[...] 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 ser” (Courtine, 1996, p. 36. Énfasis original). Sin dudas, vemos un intento de Heidegger de no instaurar lo divino como fundamento causal de los entes, tal como lo hace la metafísica, donde el ser y Dios serían un ente supremo con presencia constante. Para nuestro filósofo, con el “último dios”, lo divino escapa a ese aprisionamiento totalizante entitativo, siendo él, en cambio, el que condiciona todos los modos de presentación de la divinidad por su relacionamiento con el *sein* como *Ereignis*. “Podéis rastrear todo ente, en ninguna parte se mostrará la huella del dios” (Heidegger, 2011, p. 105). De ahí que, el “último dios” es el primero entre todos los dioses.

Pero, si el “último dios” es el primero: ¿qué quiere decir Heidegger cuando se refiere al dios como el “último”? Al parecer, Heidegger identifica ultimidad con comienzo o inicio, donde el significado de comienzo refiere al concepto latino de “revolución” [*revolutio, re-volvere*], como retorno al punto de partida que permite la apertura de una nueva historia, donde lo inicial ha estado cubierto y oculto, y con el final de la metafísica se desvela. El dios, que es último, no será la finalización de una serie de divinidades a lo largo de la historia que vienen acabar con él, sino que nos habla de una originariedad primordial, de la cual proviene toda divinidad y las múltiples experiencias de lo divino, y que con la superación de la metafísica y el pensar la verdad del ser, puede manifestársele al hombre. “Pero, ¿cómo [sería] si el último dios tiene que ser llamado así, porque en último término trae la decisión sobre los dioses bajo y entre éstos y de este modo eleva a lo sumo la esencia de la singularidad de la esencia divina?” (Heidegger, 2006a, p. 326). De ahí que, el “último dios”, es el más antiguo y originario de los dioses, y por ser la esencia de toda divinidad es el dios de un nuevo comenzar posmetafísico.

Ahora bien, ¿quién es este “último dios”? Desde un primer momento, Heidegger nos deja en claro que este dios no es el Dios cristiano. Más aún, este dios es “lo totalmente otro” frente al Dios cristiano, tal como anota en el epígrafe con que comienza el capítulo sobre el “último dios” en *Aportes a la filosofía*. Las sombras de este



Dios deben perecer para que pueda advenir el momento del “último dios”. Este rechazo de Heidegger hacia cierto cristianísimo teológico se remonta a la comprensión de la metafísica como inicio del ocultamiento del ser. Para Heidegger, la metafísica sería una onto-teo-logía que busca instaurar una causa para el fundamento de los entes en su totalidad. Ese fundamento sería un ente supremo denominado Dios, al cual, desde Platón y Aristóteles, se identifica con el ser, quedando la diferencia ontológica entre ser y ente en el olvido. Por esto, el ser (Dios) en la metafísica es lo más universal (ontología) y lo más supremo (teología). El cristianismo adoptará la filosofía platónico-aristotélica y hará con ella un sincretismo con sus dogmas y mitos, siendo el Dios cristiano una consecuencia de la onto-teo-logia. Capelle-Dumont señala al respecto:

En este sentido profundo, el ‘último dios’ no es una alternativa respecto del dios cristiano; no se presenta como un nuevo dios opuesto a los antiguos. Es más nuevo que los nuevos dioses en tanto más antiguo, y viceversa. No obstante, se declaran dos combates de naturaleza diferente: el primero contra el Dios cristiano, pero que equivale a marcar la radical alteridad de lo originario trascendental; el segundo contra las opciones existenciales y las instituciones que la fe en el Dios cristiano ha inspirado [...] (2012, p. 143)

Las iglesias y sus cultos están incapacitados para recibir al “último dios” porque es necesario la “fundación” del dios en “otro comienzo” postmetafísico, y el cristianismo teológico permanece intrínsecamente adherido onto-teo-logia como para poder escapar de ella. De ahí que Heidegger se situó en la búsqueda de un dios no metafísico, teísta o demiúrgico, con un nuevo concepto de trascendencia en oposición a la larga judeo-cristianización de Dios:

El último dios tiene su más singular singularidad y está fuera de esta determinación compensadora, que los títulos ‘mono-teísmo’, ‘pan-teísmo’ y ‘a-teísmo’ mientan. ‘Monoteísmo’ y toda especie de ‘teísmo’ se dan recién desde la ‘apologética’ judeo-cristiana, que tiene a la ‘metafísica’ como presupuesto pensante. Con la muerte de este dios caen todos los teísmos. La pluralidad de los dioses no está subordinada a número alguno sino a la riqueza interna de los

fundamentos y abismos en el sitio instantáneo del resplandecer y del ocultamiento de la seña del último dios. (Heidegger, 2006, pp. 329-330)

En la última oración de esta cita no solo se rechaza al Dios cristiano, sino también a los dioses paganos como representación del “último dios”, a pesar del auge neopagano-mitológico de la Alemania Nacionalsocialista, periodo donde Heidegger va elaborando el tópico del “último dios”: “Aquella presencia de los dioses ya ha sido” (2010, p. 81). Según Heidegger, debemos realizar por los dioses paganos un “duelo originario”, donde renunciamos a invocarlos, a pesar del dolor que conlleva sabernos sin dioses, ya que, con su muerte nos seguirán vivificando: “Porque estos dioses le son demasiado amados [al poeta], los deja estar muertos, pues su huida no destruye su haber sido, sino que lo crea y lo mantiene” (Heidegger, 2010, p. 91). Dejarlos ir, renunciando a ellos, es la mejor forma para salvaguardar su divinidad porque, incluso el doloroso dejar ir a los dioses, puede ser uno de los intentos que tiene el hombre de forzar el advenimiento del “último dios”: “El no-poder-ya-invocar a los antiguos dioses, este querer-plegarse a la renuncia, ¿qué otra cosa es —nada más hay— que la única posible, la resuelta disponibilidad para ex-pectar lo divino?” (Heidegger, 2010, p. 92). La búsqueda de querer despertar a los dioses idos a través de una pseudomitología es una teatralización, que no hunde sus raíces en la esencia de lo divino propiamente, sino que, forma parte de la manipulación técnica hacia el hombre contemporáneo, donde los dioses son un objeto de consumo más que lo adormecen para no hacerlo caer en la desesperación del nihilismo. En definitiva, si utilizamos tanto al Dios cristiano como a los dioses paganos para representar al “último dios” solo seguiremos encerrados en la metafísica.

Si bien la pregunta de quién podría ser el “último dios” heideggeriano queda sin respuesta, debemos señalar, aún, a aquellos que pueden comprender sus señas para el “otro comienzo”: los poetas.

### 2.3. Los poetas del “último dios”

Como hemos señalado, para Heidegger, los poetas poseen dos misiones: la instauración del ser y mediadores en la transmisión de “señas” del dios. Por eso, en

ellos gravitará la recepción de las señas del ‘último dios’ para su fundación histórica. Son el futuro del dios del futuro. De ahí que Heidegger los denomine ‘los futuros’ o ‘venideros’ [*Zu-künftigen*]: “Los futuros son esos venideros a los que, en tanto de que retorno a-guardan en oferente retención, adviene la seña y la acometida del alejamiento y acercamiento del último dios” (2006a, p. 317). Mientras el hombre no pueda ser lanzado a la verdad del ser reconociéndose como *dasein* y alejándose de su concepción metafísica-antropológica, las “señas” del “último dios” quedarán resguardadas por estos “futuros” poetas. Este resguardo, es lo que permitirá al hombre encontrarse con el dios, a través del puente que “los futuros” les brindarán: “[...] los Venideros son aquellos que han efectuado en modo paradigmático tal pasaje [del primer al otro inicio postmetafísico], y en ese sentido son aquellos que allanan a todos los hombres el camino de un futuro de autenticidad” (Regina, 1996, p. 60). El “temple fundamental” para recibir y cobijar al “último dios” lo tienen gracias a la soledad y espanto que resuenan permanentemente en su ex-istencia por el “abandono del ser”. Pero, aunque se sepan inmersos en la *Gestell* y en el ocaso de los dioses, así lo desean, porque esto abre el paso del “último dios” desde el esenciarse del *Seyn*. Son poseedores de la “serenidad” y la “gran calma”, de un saber qué se diferencia del conocimiento calculador y utilitario, siendo los más arriesgados entre todos los hombres, al poder ver el peligro supremo de la técnica y cantarlo a su pueblo sin buscar nada a cambio. Hay que acotar que estos “futuros” no necesariamente son poetas o pensadores del futuro propiamente, sino que pueden encontrarse en el pasado, como Hölderlin, Nietzsche o Rilke, y desde ahí condicionar lo venidero. Ellos, buscadores del “último dios”, son un grupo reducido, una élite dispersa que apenas se conocen a sí mismos, y son desconocidos o impopulares para el hombre contemporáneo.

Los “futuros” rastrean las “señas” del “último dios” para abrigar su paso en la nueva Patria que se fundará en el otro comienzo postmetafísico. El concepto de “Patria”, Heidegger lo retoma de Hölderlin, el cual debe comprenderse como comunidad, tierra natal, u hogar [*Heimat*] más que un sentido político-jurídico o nacionalista [*Vaterland*]. Heidegger encuentra en la búsqueda de la Patria perdida un dique de contención frente a la acérrima globalización promovida por la técnica que elimina cualquier principio de identidad entre los hombres. La Patria, como poder telúrico, es el *dasein* de un pueblo, donde se le otorga el destino histórico que deben

alcanzar los que la habitan poéticamente. Dicho destino se revela en el cantar de los poetas “futuros” que puedan comprender las “señas” del “último dios” en el “cuarteto”.

*La ‘patria’ es el Ser mismo, que porta, ensambla y configura radicalmente la historia de un pueblo [...] La Patria en si no es una idea supratemporal, abstracta, sino que el poeta ve a la Patria en un sentido originariamente histórico. Prueba de ello es que la meditación básicamente metafísica del poeta sobre el ser y el permanecer [...] se ha referido desde un principio a la ‘patria’.* (Heidegger, 2010, p. 112. Énfasis original)

La Patria pareciera ser una unidad de destino que, al igual que el “último dios”, se encuentra todavía en reserva, pero por llegar. Ella es buscada por los poetas “futuros” por la necesidad inveterada del hombre de retornar a sus raíces originarias: “Regreso al hogar es regreso a la cercanía al origen” (Heidegger, 2005, p. 28). En ese retorno, el hombre se encuentra con el “último dios”, cobijándolo en la nueva Patria. “¿Hacia dónde podría volverse el dios a la hora de su retorno si previamente los hombres no le han preparado su morada?” (Heidegger, 1995, p. 200). Patria y divinidad vienen de la mano, creando el fundamento para un arraigo y una pertenencia del hombre, siendo el poeta “futuro” el medio que permite la fundación de ambos, por poder ser el único capaz de soportar la ausencia del dios.

“¿Y para que poetas?”, se pregunta Heidegger en una conferencia dictada en 1946 pensando en la elegía “Pan y Vino” de Hölderlin. Nos responde: “[...] para seguir el rastro del dios en la noche del mundo” (1995, p. 201). Mientras los poetas siguen ese rastro, soportan el paso fugaz del “último dios” y el peligro supremo de la posible falta de salvación, y todo esto para señalarles a los hombres una huella de lo divino. “En las tinieblas de la noche del mundo [los poetas] llevan a los mortales la huella de los dioses huidos. Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, ‘poetas en tiempos de penuria’” (1995, p. 238). Estar cerca de la ausencia del ‘último dios’ y comprender su esencia como fugacidad y tránsito, es lo que debe hacer el poeta futuro, profeta del

dios que vendrá<sup>7</sup>. Tenemos aquí una conjunción, entre la figura de los “futuros”, con la propuesta heideggeriana de comprender la esencia de lo divino como “tránsito” [*Vorbeigehen*], porque sólo con aquellos se puede pre-sentir al dios en su falta y advenimiento, en su inminencia que nunca llega. Los “futuros” sacrifican su vida en pos de esta misión y, por esto, el dios se les revela, porque son los únicos capaces de permanecer sin miedo en su cercanía faltante:

Por eso, para el cuidado del poeta sólo vale esto: permanecer cerca de la falta de dios sin temor a la apariencia de ausencia de dios y persistir en esa dispuesta cercanía a la falta durante tanto tiempo como sea necesario, hasta que desde la cercanía al dios que falta se nos confíe la palabra inicial que nombra al Alto. (Heidegger, 2005, pp. 32-33)

Para finalizar, cabe la pregunta si Heidegger no termina en un romanticismo ingenuo (Pöggeler, 1993, pp. 282-283) o en una peligrosa teología-política (Courtine, 1996, pp. 38-40) al intentar hacer frente a la realidad avasalladora de la técnica y el nihilismo con la figura del poeta “futuro”, la Patria como un hogar, y una divinidad a-histórica sin raigambre social y temporal, la cual, promete salvación, pero, a la vez, nos llena de incertidumbres constantes al estar siempre por-venir. Pero, precisamente, son estas incertidumbres, según Heidegger, las que llevan a los pensadores y poetas buscadores del otro inicio a “caminos de bosque” y a “sendas perdidas” que están por fuera del mundo de la cotidianidad. Estos caminos y sendas sirven para marcar el pasaje hacia el nuevo hombre y la llegada del dios. En ellos se encontrará el centro escondido de la técnica: la apertura del ente en su totalidad, que nos arroja al sumo

---

<sup>7</sup> Para Heidegger, todo poeta, en esencia, es un profeta. Pero ese profetismo no debe confundirse al estilo judeo-cristiano, donde se busca anunciar a un Dios que sirva como garante para la salvación *postmortem*. El profeta de Heidegger-Hölderlin no es un vidente, o adivino, que busca seguridades, sino que trata de abrir el ‘espacio de juego’ donde aparece lo divino y el habitar de los hombres con la peligrosidad que esto conlleva (Heidegger, 2005: 126). Para más detalle sobre este punto véase Zarader (1990: 64-80).

peligro de la falta de salvación. Solo con la confrontación a dicho peligro volveremos a construir el camino hacia lo propiamente nuestro.

## Conclusión

Comenzamos exponiendo el significado de la poesía como instauración del ser, el lenguaje poético como un proto-lenguaje originario que viene donado por el mismo ser, hasta llegar al *dasein* del poeta como exponente del ser. Luego detallamos el significado de la divinidad que debe estar fundamentada en el ser, y su relación con lo que Heidegger denomina “cuarteto”, donde a través del espejamiento de sus regiones, la divinidad dona sus señas al poeta, el cual, como intermediario entre hombres y divinidad, las canta a su pueblo, otorgándole a éste un destino fundacional. De esta manera, la divinidad sirve de medida al hombre para poder habitar poéticamente la tierra.

A partir de esto nos preguntamos: ¿qué posibilidad hay de un retorno de lo divino y del poeta como intermediario entre hombres y divinidad en nuestra época, la cual, según Heidegger, está regida enteramente por el modo de ser técnico? Recorrimos tres pasos para poder responder esta pregunta. En el primero, tuvimos que exponer la ambigüedad de la técnica como *Gestell*, donde se la comprende como peligro (olvido del ser) y liberación (esenciarse del ser), viendo en el propio peligro la posible salvación del hombre. Esta salvación, para Heidegger, viene por intermedio de un dios: el “último dios”. Con el tópico del “último dios” tenemos el segundo paso para responder a nuestra pregunta. Se buscó demostrar la posibilidad de una divinidad que nos pueda llevar a un mundo postmetafísico donde el hombre supere el nihilismo de la técnica. ¿Qué características tiene este dios? El “último dios” está en la espera por el hombre. Dicha espera se refiere a una transformación del modo de ser antropológico-metafísico del hombre actual a su comprensión como *da-sein*, lo cual nos llevó a la relación de interdependencia entre *dasein*, *seyn* y “último dios”, donde se genera una re-categorización de los conceptos de hombre, ser y dios. Para Heidegger, el hombre es el claro del *seyn* que se hace finito [*da-sein*], sirviendo de pastor del ser y guardián del dios. El *seyn*, en cambio, es un “abismo” sin fundamento causal que precisa del hombre para manifestarse. El “último dios”, por su parte, es la representación general

de todos modos de ser de la divinidad fundamentada en el *seyn* como *Ereignis* —de ahí su “ultimidad” originaria—, siendo su esencia la fugacidad y el tránsito [*Vorbeigehen*]. Con esta caracterización del “último dios”, Heidegger puede escapar del aprisionamiento entitativo que la metafísica hace con la divinidad, donde es considerada un ente con una presencia constante y estable. Al preguntarnos quién podría ser este “último dios”, vimos que Heidegger rechaza la posibilidad de asimilar este dios con el Dios cristiano, debido a la consideración onto-teo-lógica que posee el judeo-cristianismo, donde Dios es considerado un ente supremo que fundamenta al ente en su totalidad. Sin embargo, también se rechaza que este dios sea el retorno de un dios pagano, debido a que estos dioses han cumplido su momento histórico, y buscar despertarlos es caer en la manipulación técnica. A pesar de no poder identificar quien puede ser el “último dios”, sabemos quiénes son aquellos que pueden interpretarlo: los poetas “futuros”. Aquí tenemos el tercer y último paso de nuestra pregunta a responder. Serán los poetas “futuros”, solamente, los que nos pueden hablar de este dios más divino, aguardando, recibiendo y cantando sus “señas” para fundar una nueva Patria a los hombres que quieran habitar poéticamente. Patria y dios vienen emparentados con el otro inicio postmetafísico, siendo el poeta “futuro” el que puede fundarlos e instaurarlos (tal como lo hace con el ser). Porque este poeta, por un lado, puede soportar la ausencia de un dios que pasa fugazmente, pero, por otro lado, puede seguir sus huellas en un mundo en ruinas. El poeta “futuro” se convierte así en el profeta del dios que vendrá, y abrirá el camino para el nuevo hombre, dentro del modo de ser técnico que rige nuestra época.

## Referencias bibliográficas

### Primaria

- Heidegger, M. (1988) [1952]. *Arte y poesía*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1990) [1957]. *Identidad y diferencia*, Barcelona: Editorial ANTHROPOS.
- Heidegger, M. (1994) [1967]. *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1995) [1984]. *Caminos de Bosque*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1997) [1978]. *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000) [1976]. *Carta sobre el Humanismo*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001a) [1976]. *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001b) [1987]. *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2005) [1944]. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006a) [1989]. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Editorial Biblos. Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2006b) [1997]. *Meditación*. Buenos Aires: Editorial Biblos, Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2007) [2005]. *Sobre el comienzo*, Buenos Aires: Editorial Biblos. Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2010) [1980]. *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, Buenos Aires: Editorial Biblos. Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2011) [1998]. *La historia del ser*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna. Biblioteca Internacional Martin Heidegger.
- Heidegger, M. (2016) [2009]. *El evento*, Buenos Aires: El Hilo de Ariadna. Biblioteca Internacional Martin Heidegger.

### Secundaria

- Allemann, B. (2011). *Hölderlin y Heidegger*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Berciano, M. (2006). "La filosofía de Heidegger y el pensamiento sobre Dios", en A. CORDOVILLA PÉREZ – J. M. SÁNCHEZ CARO – S. DEL CURA ELENA (dir.)



- Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca: Sígueme, 95-123.
- Capelle-dumont, P., (2012). *Filosofía y teología en el pensamiento de Martin Heidegger*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Corona, N. (2010). *Lectura de Heidegger: la cuestión de Dios*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Corona, N. (2013). *Pensar después de la metafísica. Psicoanálisis, hermenéutica, existencia*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Courtine, J. F. (1996). "Las huellas y el pasaje del Dios en los *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger", *Nombres. Revista de Filosofía*, n°8-9, 23-46.
- Duque, F. (2005). "El dios del otro inicio", *ÉNDOXA. Series Filosóficas*, n° 20, 719-732.
- Marion, J. L. (2010). *Dios sin el ser*, Madrid: Ellago Ediciones.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid: Alianza Editorial.
- Regina, U. (1996). "El último dios", *Nombres. Revista de Filosofía*, Año IV n° 8-9, 47-89.
- Schürmann, R. – CAPUTO, J. (1995). *Heidegger y la Mística*, Buenos Aires: Ediciones Librería Paideia.
- Zarader, M. (1990). "Poésie et Prophétisme", en *La dette impensée, Heidegger et l'heritage hebraïque*, Paris: ed. du Seuil, 64-80.