

Pensamiento al margen. Revista Digital de Ideas Políticas. Número especial.
Heidegger revolucionario: Crítica al Capitalismo, Arte y Políticas del ser (2021), pp. 200-212.
ISSN: 2386-6098. www.pensamientoalmargen.com.

Poder es querer. Lo otro de la ética y la ontología

Rafael Moreno Gutiérrez*
Universidad de La Laguna (ULL)
Cátedra Internacional de Hermenéutica Crítica (HERCRITIA)

Recibido: 01/11/2020
Aceptado: 02/12/2020

Resumen: Se intenta pensar aquí lo ético y lo ontológico en una copertenencia que explicita la puesta en acción de la serenidad como modo poético de habitar, tal y como el llamado segundo Heidegger va dejando escrito en su camino de vuelta (*Kehre*).

Palabras clave: ética, ontología, serenidad, poetizar, divino.

To be able is to want. The Other of Ethics and Ontology

Abstract: An attempt is made here to think about the ethical and the ontological in a co-belonging that makes explicit the putting into action of serenity as a poetic way of dwelling, as the so-called second Heidegger leaves written on his way of turn (*Kehre*).

Keywords: Political discourse, semiotics, Gustavo Petro, past, narratology.

Sumario: 1. Motivo. *Todo lo gobierna el rayo*. 2. Ética y ontología. 3. Camino de (la) serenidad. 4. Lo divino inmanente. 5. Referencias.

* rafamoregu@gmail.com

Un persistente error ha llevado a creer al hombre occidental, dentro de la tradición de Job tanto como en la de Edipo, que enaltecerse exija desarraigarse, desprenderse de las propias entrañas

Zambrano (2007, p. 356)¹

1. Motivo. *Todo lo gobierna el rayo*

El mismo año en que Heidegger pronuncia la conferencia «Tiempo y ser», 1962, se publica *Die Technik und die Kehre*, volumen que incluye el texto de la conferencia «Die Kehre», de 1949. Allí se piensa el carácter de preludio que guarda el *Gestell* con respecto a lo otro de sí, precisamente porque el querer (*wollen*) de la voluntad que precisa el *Gestell* es, a la vez, un no poder afrontar con tal querer dicha otredad más que como resto de serie o de *stock*, ya que hablamos de emplazamiento y disponibilidad. Es, por tanto, otro querer –aquel que se dice en alemán como *mögen* y que podríamos verter aquí como el querer capaz porque aprecia y reconoce– la vía de comprensión de esta otredad, que es también la vía de comprensión del *Gestell* como preludio. Es entonces cuando *Gestell* no puede ser ya algo autoconstituido, sino ello mismo algo destinado desde lo otro de toda autoconstitución, otredad implícita en cada disponibilidad.

Si tal entramado, si tal estructura de emplazamiento, si tal disponibilidad plena (todos estos modos de traducción habitual de *Gestell*), son, por tanto, destinos, cabe pensar, por un lado, en otras posibles destinaciones porque cabe pensar en la destinación misma como posibilidad, del mismo modo que cabe pensar que no depende de la exclusiva voluntad humana (otra vez como *wollen*) el que el destinar se dirija hacia lo que esta dicte². Pero tampoco cabe otro destinar sin que el ser humano se haga cargo de dicha otredad, pues el destinar mismo –el darse (del) ser– precisa de la acción humana para que, de hecho, tenga lugar en la cuaternidad que es en las cosas. Puede que aquí quepa comprender el pensar como acción superadora, en el sentido de ser capaz (en el sentido del querer capaz porque aprecia y reconoce) de experimentar la esencia del *Gestell* en el marco del destino del ser, o mejor, porque ya hemos leído «Tiempo y ser», en el marco del destinarse como darse espacio-temporalmente que es el ser. Si esto es así, el pensar ya se inserta, ya se realiza, ya se está llevando a cabo (*vollbringen*) “desde el advenimiento de otro destino” (*Ibidem*, p. 37-38).

Así, el ser humano es reclamado para abrirse a la esencia del *Gestell* y no para afirmarla o negarla sin más³, acción que exige el encontrarse⁴ del ser humano con su propia esencia (ya no meramente humanista) y en la amplitud de su espacio esencial (*Wesensraum*). Este espacio esencial es justamente aquel que, pocos años más tarde, Heidegger pensará como habitar en correspondencia con el construir-cuidar que le da lugares donde el destinar de lo otro del *Gestell* tenga precisamente lugar. De ahí, por tanto, construir-habitar-pensar, sin comas y con guiones, porque el enlace es su modo de acción.

No hay, por tanto, ningún *frente a* la técnica que pudiera proponerse como salvación de sus peligros más que como medida parcial de corto alcance, justamente porque es la lógica del enfrentamiento la que, operando como *Gestell*, constituye el peligro de la cosificación y la disponibilidad. Es el peligro mismo el que trae lo salvador en aquello que su lógica no puede reducir, diríase que gracias a aquello que jamás peligrará por ser fundamento inasimilable que siempre retorna. Si el peligro es la época

del nihilismo consumado en la maximización de la disponibilidad metafísico-técnica, la época del ser tomado-olvidado como aquello disponible o como lo ya dis-puesto, cabe insistir en que el sentido de lo que sea aquí una época sólo puede traducirse secundariamente como etapa histórica porque, más al fondo, lo característico del ser es precisamente su carácter epocal, diríase también su hacer época, en una palabra, su *epoché*, su permanecer siendo velado mientras se ofrece en posibilidades de ser. Pero en la *medida* en que el pensar (*Denken*) da con dicha *epoché* y la trae a la memoria (*Andenken*), en la *medida* en que el poetizar (*Dichten*) hace que comparezca la misma *epoché* y la trae a la palabra (a sus huecos y silencios, a sus pliegues y cantares), en la *medida* en que el construir (*Bauen*) cuida la plaza como *epoché* y la ofrece al habitar (*Wohnen*)... En todas estas medidas, lo velado se asume como tal y el recuerdo del olvido brota del olvido mismo como una gracia.

Una vuelta que es abrupta y no causal, que no se produce por plan alguno, ni por cálculo, sino al modo repentino en que en todo aquí comparece el fondo en el que se asienta toda presencia, al modo en que, con Heráclito, todo lo gobierna el rayo. Dice Heidegger que esta vuelta es *Einblitz*, que podemos decir en español como lampo, forma poética que se deja traducir como «resplandor o brillo pronto y fugaz como el del relámpago» (Real Academia Española, 2014, definición 1). Y ese rayo, ese resplandor repentino no dice otra cosa que *Ereignis*⁵, pues si acabamos de repetir que su comparecencia no guarda relación directa con un plan humano, tampoco lo hace con otro plan que procediera de una instancia hacedora que pudiéramos llamar Ser (con mayúsculas, sin aspas, sin cruce). Lo que se da es la juntura, la copertenencia, la extraña y a la vez común cadencia *entre* lo que es y su lugar de procedencia, que no es sitio alguno si nos ponemos a buscar sus coordenadas, pero que sí es espacio si nos ponemos a cuidar los lugares en los que tiene lugar. Lugares como constelaciones, lugares como archipiélagos, lugares como relaciones propiciadas por aquello que las diferencia entre sí.

Así, en lo dispuesto como *Gestell* aún *lampea* la verdad del ser, un aún que es justamente resplandor y rayo y, por tanto, espacio-tiempo por donde la luz se cuela para delimitar –y así poder mensurar– espacios y tiempos. Con esto, el carácter negativo de la fatalidad metafísica queda comprendido, esto es, queda insertado en una lógica de donación de posibles que la metafísica misma es incapaz de asumir desde sus parámetros. Es entonces, es aquí y ahora, cuando aún es posible que todo destino se transforme desde sus propios límites, desde su propia im-potencia, si es que el ser humano metafísico es alcanzado por el rayo y asume su esencia cuidadora.

2. Ética y ontología

Teniendo en cuenta lo anterior, teniendo en cuenta el vínculo posibilitante de otredad que el peligro contiene como salvación, se revela cómo en Heidegger no puede haber una propuesta ética, ya sea derivada de un planteamiento vital, de un análisis situacional o de la destrucción de un orden anterior. Y esto es tan obligado como lo contrario, esto es, como el hecho de que no cabe pensar a Heidegger sin atender a cómo lo pensado (y lo por pensar que queda liberado) trae a presencia la necesidad de lo ético. Ambas cosas son en realidad la misma, puesto que el despliegue de la cuestión del ser convierte en ilegítima toda propuesta que no se haga cargo de su repliegue, a la vez que exige la apelación a un ser humano que asuma el juego de la presencia en su habitación y construcción, no por exclusivo mandato ético, sino casi podría decirse que por justicia poética, si es que con tan manoseada expresión estamos escuchando *lo inicial*, esto es a Anaximandro en relación con Parménides y con Heráclito. Nos va la vida en ello, pero

ya no al modo en que en *Ser y tiempo* le iba su propia vida al *Dasein* de la *Sorge*, sino al modo en que en «Tiempo y ser» el construir puede potenciar lo que siempre queda de humanos en nosotros más allá de nuestra función voraz.

Así los dice el propio Heidegger en el «Seminario en Zähringen», donde reencontramos la noción de casa: “¿Estamos nosotros ya allí en casa? Apenas. ¿Qué significa llegar a estar en casa en el origen del pensar? Significa: alcanzar allí la estancia fundada en el *Dasein*, desde donde el pensar recibe la determinación de su esencia” (Heidegger, 2006, p. 38). Si cabe, en este contexto, traducir pensar por percibir y ser por estar-presente, tal y como Heidegger hace en dicho seminario, regresa con esto aquella coincidencia que el origen poético de lo filosófico dejó abierta gracias a Parménides para que, por un lado, quedara obturada en el desarrollo im-poético de la filosofía y para que, por otro lado, fuera siempre posible volver a poetizarla filosóficamente, esto es, llevarla a cabo, convocarla, construirla, habitarla y agradecerla. «Pensar y ser se pertenecen pues uno al otro», repite Heidegger en traducción no literal del *Poema*, pues es traducción meditativa, poética y, en este sentido, rigurosamente filosófica⁶. Una copertenencia que se da –que se regala– porque el percibir está abierto al estar-presente para poder verse afectado por lo perceptible, y a la vez, el estar-presente puede transmitirse por el percibir para constituirse justamente como estar-presente. Ambos precisan, por tanto, de una apertura, de un espacio libre y abierto en el que confluír, espacio de nuestro habitar necesariamente comunitario, puesto que comunidad no dice otra cosa que diferencias enlazadas por aquello que las diferencia, esto es, por aquello que les permite ser estas y no aquellas, por aquello que hace posible su definición y que, con ello, también les dona la posibilidad de redefinirse según los límites que traen consigo por el simple hecho de ser.

Por esto, cuando Heidegger apela a la exigencia del pensar, está apelando a la exigencia de esta correspondencia, de este espacio, de esta acción comunitaria no arbitraria, sino donada como paso atrás respecto a meras maquinaciones y cálculos, provechos y disposiciones, estados y axiomas. Nuevamente, no es este un paso atrás voluntarista y bienintencionado, sino el mismo paso atrás que el *Gestell* experimenta al no poder dar cuenta de sí mismo con sus armas; el mismo paso atrás que experimenta el lenguaje cuando no se reconoce pleno (cuando el resto se le escapa) en sus usos enunciativos; el mismo paso atrás que la obra de arte trae a presencia haciendo uso de una fisicidad que ya no se deja decir desde la sola materialidad; el mismo paso atrás que acontece en toda aquella casa tan cerrada que ya sólo es cárcel porque empezó siendo refugio... En pocas palabras, el paso atrás que supone a la vez un salto a *lo otro*, que tiene lugar en todo aquí y ahora.

Al respecto, dice Heidegger lo siguiente: “Lo que está en juego aquí es el pensar, que se halla muy lejos de la opinión habitual: el avistar [*Erblicken*] puro (no-sensible) [...]. Este pensar no es ni un juzgar, ni un demostrar, ni un fundamentar. Antes bien, un fundarse en lo avistado” (Cfr. Heidegger, 2006, p. 42). Y con esto también está diciendo que lo que está en juego es el habitar, y también que lo está en juego es el construir, y también por tanto lo ético, si es que ya podemos decir que no hay *ethos* legítimo que no guarde relación con el modo de ser de las cosas como puentes, templos y jarras, si es que, en resumen –insatisfactorio, porque en él aún se escuchan los significados metafísicos de los conceptos disciplinarios más que los recordados sentidos de las palabras– no hay ética sin ontología.

Es por esto que Heidegger no sólo regresa a Parménides, sino también a Heráclito cuando escribe lo siguiente en «Carta sobre el Humanismo», puede que el lugar de su obra donde más se medita sobre la pertinencia de lo ético en cadencia con lo ontológico, o lo que es lo mismo, donde se medita sobre la impertinencia de la mera ética: “Una

sentencia de Heráclito, que sólo tiene tres palabras, dice algo tan simple que en ella se revela inmediatamente la esencia del *ethos*” (Heidegger, 2000^a, p. 75). Se refiere aquí Heidegger al catalogado como fragmento 119, aquel que señala la cercanía del humano con lo divino. Y se refiere también Heidegger al famoso relato, recogido por Aristóteles, según el cual unos forasteros que acudían a casa de Heráclito, acaso buscando profundidades reflexivas propias del *oficio*, se encontraron tan sólo con un hombre junto al fuego del hogar. «También aquí están presentes los dioses», les dijo y nos dice el Oscuro como invitación a entrar, diríase que como invitación a pensar, si es que ya podemos leer justamente así toda mención a una entrada, esa que pide apenas un paso, imperceptible porque no supone ir a ningún sitio, sino al lugar en el que el paso está dado desde antiguo y cabe aquí y ahora recordarlo como modo de volver a darlo.

Así las cosas, la ética no puede ser una adaptación al medio (de lo ente), por lo que está lejos de ser impulsada por un desasosiego, una (im)posibilidad ejecutiva o una enmienda. El pensar del ser es en sí mismo ético, en tanto incluye la ubicación del ser y del estar humano como aquel lugar de respectividad al que insta la cuaternidad, como el lugar donde está presente lo divino en conjunción con el asunto, con la cosa como *Sache*, como plaza, como lugar de reunión.

Sucede, además, que esta ubicación de lo humano no es un encuadre o la confección de una imagen fija que resulte armónica porque todo esté en su sitio, sino precisamente la subversión de la fijación de sitios, puesto que, por obra y gracia de «Tiempo y ser», el ser es ya donación de posibles si es que el ser humano es capaz de construir-habitar en ellos tal y como motiva el hacer poético, de modo que la ubicación ética de lo humano asume que su intervención procede de la recepción y de la retención, que sus concepciones proceden de la relación y no de la objetivación y que sus criterios se donan desde una medida siempre en fuga (*Füge*), siempre en conjunción, esto es, siempre en posibilidad de ser otra, siempre en acuerdo y cadencia, al ritmo de un poner que sea un dejar ser⁷.

Es por esto que a la vez puede decirse que este pensar que se pregunta por la estancia humana desde la lógica del ser no es ni ética ni ontología, en la medida en que no responde ni a una disciplina sobre los valores y costumbres del ser humano ni a una disciplina sobre lo que sea lo real en su totalidad. No se trata, por tanto, de dar con la determinación esencial del ser humano poniendo en relación dos disciplinas como herramientas de las que echar mano. No se trata, por tanto, de una ética ontológica que pudiera compararse —a ver cuál es *más* ética— con una ética no ontológica, sino del reconocimiento de *lo inicial* que está en el fondo de lo que sólo hemos podido realizar como disciplinas, no por torpeza, sino porque así mismo se ha dado históricamente como destinación de ser⁸. Es tras el carácter disciplinario donde ha quedado reservada la posibilidad de recordar la fructífera cercanía que habita entre eso que hemos llamado ontología y eso que hemos llamado ética, pues aluden ambas a un fondo de *lo mismo* en despliegue de unidad y diferencia que se traiciona tanto si lo interpretamos como una unidad cerrada y repetible como si apelamos a lo diferido sin vínculo. Contra la pérdida de esta doble posibilidad de clausura, el pensar aquí demorado ha encontrado posibilidades de ganancias que simplemente se dan, ya no como resultado de una operación o proceso, sino como regalía que acontece.

No hay, por tanto, ninguna novedad que Heidegger aportara en el ámbito de la ética, sino nada menos que la delimitación del ámbito mismo desde el que se ha hecho posible hablar de ética como contenido que llenara dicho ámbito, opacándolo, agotándolo en campo y nada menos que la apertura de sus posibles siempre por venir desde *lo inicial*, pues *lo inicial* es aquello que se está dejando ahora decir y hacer *poiéticamente*, y desde *lo inicial* cualquier acción ética puede cobrar su sentido.

3. Camino de (la) serenidad

Uno de los más recientes accesos al paso que acontece entre lo que podríamos llamar existencia ética en *Ser y tiempo* y lo que aún nos queda por decir, por ejemplo con «Camino de campo», lo explicita Byung-Chul Han en su libro *El aroma del tiempo*, si bien, como evidencia el título de la obra, destacando la perspectiva temporal que el propio Heidegger subvierte más tarde con su creciente atención meditativa a lo espacial. Así, dice Han que *Ser y tiempo* intentó enfatizar lo histórico para evitar su desintegración, y lo hizo enraizándolo como tiempo orientado (*gerichtet*), evitando con ello la mera dispersión del tiempo en una sucesión de presentes puntuales, de modo que lo propio sería la asunción de tal orientación por parte del *Dasein* más allá de la mera teleología, más propia de la *Historie* que de la *Geschichte*. De este modo, aquel que existe en forma propia o auténtica siempre dispone de tiempo; siempre tiene tiempo porque él mismo es tiempo.

Pero falta el retorno aquí, falta la torna, el viraje de la *Kehre* desde el que cabe comprender que el tiempo está orientado espacialmente por la medida recolectora desde la cual resuenan mancomunados todo aquí y todo allí. Es esta lógica la que se repite, o mejor, la que se mantiene siempre en posibilidad de nuevas respectividades, y no como algo fijo que no cambiara, sino precisamente como aquella unidad que, por darse en diferencia, sólo cabe que siga siendo *lo mismo* en donación diversa de pasados, presentes y futuros⁹. De aquí procede ahora la duración, que no puede ser más proyecto que la dis-posición a lo otro de toda posición: “No hay nada que pueda avanzar sin regresar. Todo *aquí* será recogido en un eco del *allí*. Este ir y venir también se refleja en los juegos de los niños” (Han, 2015^a, p. 99). Juego de niños al modo de la danza en corro, donde resuena el carácter reuniente de la cuaternidad y también su carácter oscilante y ya no pendular que marcara el vaivén repetitivo de lo cronológico, vaivén sin cruce ni pliegue, vaivén sin más ausencia que la irremisible y absoluta, vaivén ya no mortal, sino mortuorio.

Es así como comienza «Camino de campo», texto de 1949 que ya es explícitamente un poetizar y que, por tanto, se ha hecho cargo de la espacialidad que comparece en el *lógos* del lenguaje. En el juego infantil, dice Heidegger, toda travesía sabe alcanzar su destino y encontrar de nuevo la orilla, sabe recorrer y regresar, porque no hay más destino que la meta, o mejor, sólo hay destino –sólo hay lugar de llegada– porque es *lo inicial* aquello que enlaza todo lugar y le permite ser este o aquel lugar, ser secundariamente salida o llegada, cuando originariamente son ambas cruces donde acontece el enlace. Evoca tal juego el roble, cuyo crecer procede de la lentitud y la constancia, pero sobre todo de la instancia, esto es, de su estar asentado en la tierra-oscuro por ser lo indisponible, por ser brotar y no este o aquel brote y su estar abierto a la amplitud del cielo. Por supuesto, la *acción* del roble no puede asemejarse a la humana, pero valga el ejemplo, por un lado, para volver a encontrar en Heidegger lo que dice la naturaleza si se la lleva a lenguaje desde su mención griega y, por otro, para atender al modo de construcción de mundo que ha redescubierto su legitimidad. Así comparece la cosa como *Sache* –esto es: el asunto, la respectividad, la plaza– en el camino; un camino que mantiene en relación todo aquello que recorre, que recorre porque recoge, del mismo modo que, en cadencia del mismo juego, hace por cierto la lectura, pues “lo que sustenta y dirige en el leer es la colecta” (Heidegger, 2014, p. 73). No en vano, leer no es una actividad, no es algo que pueda agotarse en la intención acumuladora de datos o extractora de conclusiones, sino más bien un hacer que, *antes* de todo objetivo, supone la experiencia de encontrarse con lo dicho en el escrito a través

de la medida, esto es, para entrar en ello como interpelados atendiendo a lo que lo escrito no puede llegar a decir, que es justamente aquello que convoca, si es que el escrito habla *de verdad*¹⁰.

Por eso hermenéutica es el modo de decir aquí filosofía, y por eso el camino funciona como reverso subversivo de la dispersión del mundo técnico, ajena a la voz de la palabra de la tierra: la palabra poética, artística y meditativa y, por tanto, la palabra ética, en tanto esta muestra el lugar de nuestro habitar y el modo legítimo de construcción. En cambio, a ojos de aquella dispersión, lo sencillo de *lo mismo* parece mera uniformidad, pues lo disperso exige un flujo imparable de novedades atiborradas en yuxtaposición, sin mayor conexión entre sí que la que impone el signo de la suma, al que la vida humana también ha pasado a adorar para convertirse ella misma en sumando, literalmente sin medida¹¹. Pero recordemos que no estamos ante dos fuerzas en lucha. No hay camino (de retorno) que se erija en alternativa a la maquinación surcadora, justamente porque el recoger y el retornar al que alude el camino es aquello que hace posible que *luego*, a partir de lo reunido, haya maquinación y, a la vez, aquello que maquinamente no se puede alcanzar, aquello que rehúsa todo maquinar. Esta es precisamente “la silenciosa fuerza de lo sencillo”, tal y como Heidegger la nombra en «Camino de campo», aquella que súbitamente comparece y que, ya sin contradicción, precisa de una larga meditación por parte del ser humano, que construye porque habita y habita porque construye.

Esta larga meditación, esta estancia como morada y demora, concede y pone en práctica una serenidad que, en el texto que nos ocupa, Heidegger nombra como *Heiterkeit*, también alegría, buen humor, claridad, jovialidad e incluso desenfado, acaso como la renuncia a leer negativamente aquello que es, acaso el motivo rector de esta intervención. Habla Heidegger de un sentido o saber sereno (*heitere Wissen*) que nombra como lo *Kuinzige*, un saber jovial que se eleva frente a y desde el absurdo del mero trabajar. Aclara el final de «Camino de campo» que *Kuinzige* es un término propio de la Alta Suabia, cuyo sentido guarda relación con la ironía socrática, que deja ver una serenidad ante todo lo acostumbrado, no exenta, por cierto, de cierta melancolía, puesto que la ausencia juega a este juego como pieza central, puesto que la finitud marca que sea precisa la medida y, por tanto, que el cielo siga siendo cielo allá, esto es, sólo aquí en la medida en que no estamos allí, y así podemos ser lo que somos en el guión del aquí-allí. Este saber sereno, continúa Heidegger, también expresa, como lo hace la ironía socrática, una inclinación hacia las personas¹² y cosas del lugar, así como un afán por permanecer en lo impenetrable como aquello esencial que comparece en lo aparente. Se entiende así que Heidegger relacione este saber y este caminar con el paso del campesino que va a la siega, del mismo modo que Sócrates, en su búsqueda compartida vía lenguaje hacia la verdad, hablaba de mulos, herreros, zapateros y curtidores¹³.

Esta serenidad, nombrada como *Gelassenheit* en los años 1944-1945, fecha de «Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo», supone el desistimiento del querer (*wollen*) de la voluntad con el que comenzábamos esta intervención, una vez que ya se ha llegado a saber –una vez que ya se ha recibido– que el querer calculador, proyectivo y arrítmico no concuerda con la medida, sino que literalmente se extralimita en la desmesura de creerse soberano. En este sentido, la serenidad es acción y no una actividad porque no se rige por la lógica de la teoría-práctica y ahora ya podemos decir que tampoco por la lógica de la actividad-pasividad, según la cual lo activo buscaría un resultado planeado a priori y lo pasivo podría ser, en principio, dos cosas: bien el reverso negativo de la búsqueda, esto es, el lánguido dejarse llevar que no va a ningún lugar; bien el reverso positivo de la ausencia

de búsqueda, esto es, la instalación en un no-hacer salvífico por llegada a no sabemos qué sitio de detención espiritual¹⁴. No es ninguno de estos el lugar de la *Gelassenheit*, pues procede de un hacer nada sencillo, de un construir que se esfuerza meditativa, poética y artísticamente (que incluye *techné*) por recibir la donación de lugares y que, por lo tanto, no puede acometer obra alguna desde la concepción de un proyecto, pero tampoco puede sentarse a esperar advenimientos sin demorarse en el advenir de cada cosa construida¹⁵.

Ya sabemos que no hay dualidad que pueda dar con tal advenir, porque ya sabemos que la dualidad solo puede ser tal a partir de la copertenencia de las instancias implicadas, siempre en señal de la unidad vertida en diferencias. Y es en el ámbito de esta unidad donde se inserta la serenidad, que simplemente no se encuentra en el terreno de la mera voluntad, porque es más y menos que ella, porque es el camino que reúne, la demora¹⁶ y la morada; ni salida, ni llegada, sino umbral, insistencia en la estancia a partir de la cual *luego* –un *luego* no cronológico– cabe acometer y acarrear con estas o aquellas voluntades que ya han sido transformadas al haber dado con su límite, su origen y su destino, tres modos de decir otra vez *lo mismo*.

Este umbral acuerda espacio y tiempo con el modo de ser de las cosas como lugares de la cuaternidad y, por lo tanto, no anula desde el sitio el carácter abierto del lugar, sino que lo respeta, lo deja ser, según la lógica del *légein*, que es a la vez un poner y un dejar yacer, tal y como nombra el verbo alemán *legen*, que significa también descansar frente al estar ya puesto, ahí depositado, que nombra el verbo *liegen*. Esto supone, también a la vez, una liberación de las presiones (un descansar) de la disponibilidad y de los sitios, literalmente presionados por sus límites como paredes aislantes y no como posibilidades de apertura, relación, conjugación y novedad. El límite así entendido es, por cierto, aquel no-estar-en-casa que *Ser y tiempo* sólo pudo pensar como desarraigo constitutivo y aún no desde la experiencia del arraigo.

Pero, precisamente porque la serenidad procede de la correspondencia, tal vez haga falta un último movimiento de la voluntad, el apenas necesario y casi imperceptible para optar por la correspondencia más con el querer como *mögen* –más con el aprecio, el gusto y el amor– que con el querer como *wollen*, el querer que pide, exige, tiene intenciones o pretende. Este querer, este gusto, este amor sería el sostén de la perseverancia que precisa la serenidad, la misma que necesita el pensar y la misma que precisa el ser para comparecer en el hacer humano.

Esta perseverancia es llamada por Heidegger justamente instancia (*Inständigkeit*), palabra que ya nos ha venido saliendo al paso como modo de nombrar la estancia y demora que supone el pensar-poetizar-habitar humano en el mundo sobre la tierra, esto es, la insistencia en sus posibles y en las acciones que los propician. No nos cuesta ver a Antígona en esta insistencia, tanto a la hermana que busca que la justicia política entre en razón por el derecho a tierra, como al ineludible coro que señala lo terrible (*deinós*, dice Sófocles) del impío humano que osa vivir sin ley. Reiteremos, de paso, puesto que hemos dado de nuevo con la tierra, puesto que ella ha retornado en una de sus formas poéticas (y ético-políticas) iniciales como tragedia, que esta serenidad del pensar (y del hacer) es precisamente retorno como *Andenken*, como rememoración de aquello que nos da sustento ya en forma de respectividad de cuatro, sustento que cabe agradecer (*Danken*) como acción literalmente con-junta desde la que quepa -y siempre aún cabe- un mundo agraciado y agradecible.

Sólo así florece la acción plena, a partir del arraigo en un suelo natal que ya conozca su proveniencia de la tierra y que, por tanto, quede limitado por ventura en tanto suelo, esto es, en tanto pretensión de fijación, solidificación y consecuente putrefacción. Si el mal de la época, dice Heidegger a tono con la cita de María

Zambrano que citábamos como comienzo, es el desarraigo, no se trata en ningún caso de encontrar el suelo que perdimos o de hallar otro al que aferrarnos aquí y ahora con el ombligo, sino de que el suelo recuerde lo natalicio de su procedencia y entonces quepa que re-torne (lo) otro (del) suelo. Otro arraigo entonces, ya elevándose hacia el amplio cielo, ya en relación con los diversos modos de darse lo mortal en el mundo sobre la tierra¹⁷.

4. Lo divino inmanente

Estamos, por tanto, nombrando la gracia, entendida como aquella concesión gratuita pensada por Heidegger sobre todo en «Tiempo y ser» y que ya se dejaba recibir en los textos sobre el poetizar de Hölderlin. Este asunto podría conducir a una interpretación religiosa de los despliegues del llamado segundo Heidegger, pero cualquier reducción de este tipo corre el riesgo de operar en el ámbito de lo metafísico, esto es, en la remisión del juego de mundo y tierra o de la estructura relacional de la cuaternidad a mera relación óptica, donde lo que cabe recibir sea algo predeterminado que sólo falta temporalmente y donde la corrección del comportamiento de acuerdo a pautas igualmente predefinidas es el camino ya trazado para lograr la adecuada recepción de la gracia. Contra esto, el asunto es la diferencia de ámbitos en relación, esto es, lo filosóficamente ilegítimo tanto de la mera fusión de ámbitos (lo divino y lo humano), como de la frontera parcializadora que habría entre ellos (diríase la verticalidad trascendente entre lo divino y lo humano).

Sin embargo, no podemos obviar el interés y la influencia que tuvieron lo religioso y lo teológico en los inicios del pensar heideggeriano, sobre todo a partir de Agustín de Hipona y de Lutero, y creemos que no cabe despachar el asunto como si tales influencias simplemente desaparecieran ante lo desenvuelto por el pensar en los años posteriores. Sí cabe entonces que todo ello haya sido reubicado y subvertido en la medida en que el pensar fue demorándose en la radicalidad de una diferencia que, precisamente por serlo, no puede desterrar lo teológico, por la sencilla razón de que la demora del pensar halla y recibe la morada como relación y medida con lo divino desde la que cabe que haya multiplicidad de discursos en relación. Es el *entre* el lugar del pensar porque es el *entre* el lugar de la morada, aquel que sostiene la medida de la diferencia como posibilidad de que la remisión a lo divino no se resuelva en fe¹⁸, pero tampoco en ateísmo o agnosticismo. Puede, entonces, que el paso atrás a Grecia sea provechoso también en este sentido, ahora como salto respecto de lo meramente metafísico-religioso y como retorno de la experiencia de una teología que –al modo del poetizar en relación con el arte de escribir poemas, o del construir en relación con la mera edificación, o del pensar en relación con el análisis de conceptos– ya sólo puede hacerse cargo de lo divino como aquello que tiene lugar en cada localidad, si es que hemos comprendido –si es que hemos recordado– que toda instalación no es más que el juego de medida que llevamos a cabo los mortales y que sólo cabe medir en relación a lo otro de lo mortal, que comparece justamente no siendo mortal. De tal ganancia cabría recibir, entonces, una teología inmanente más cercana a lo griego que a lo religioso tal y como la modernidad lo ha ido clausurando en el ámbito de la revelación y no en el de la acción comunitaria.

Por lo mismo, no andan lejos de los despliegues heideggerianos algunos no-discursos de la mística. Así, por ejemplo, cabe citar al Maestro Eckhart cuando, en palabras de José Ángel Valente, habla de: “[...] el salirse el alma de sí y el salirse Dios de sí para identificarse ambos en lo que Eckhart llama *unidad simple*” (Valente, 1991, p. 168). Una unidad simple que podría recordarnos al *Ereignis* heideggeriano, sólo si

obviamos todo lo que habría que decir al respecto sobre la noción de alma¹⁹ y todo lo que habría que asumir sobre lo que sea Dios para Eckhart, en ningún caso la acción del ser en copertenencia con la acción humana; copertenencia que, recordemos, está lejos de ser una mera identificación, una salida de ambos, sean quienes sean, para encontrarse y fundirse, puesto que no hay ese ambos, o sólo lo hay desde la diferencia, que es aquello que precisamente hace posible copertenecerse como señal de comparecencia de lo divino.

Y, sin embargo, tal y como ocurría con el retorno de lo teológico, puede que lo místico tenga algo que decir en relación con el pensar heideggeriano, siempre que entendamos tal cosa desde lo que por ventura la palabra no puede llegar a decir y, por tanto, desde lo que en ella habita como indecibilidad nutriente, esto es, nuevamente como experiencia del poetizar y no como experiencia de la fusión religiosa o de la inefabilidad. En este sentido, lo expresa Valente, no por azar poeta con todas las letras, poeta de lo poético: “Los elementos aparentemente más triviales del significante son portadores de una sobrecarga que los desborda. Y es tal desbordamiento la sola garantía de la significación” (*Ibidem*, p. 204). Este desbordamiento no es atribuible a la intención del poeta, sino a una suerte de sobreintencionalidad del poema. Es por esto que, según apunta Valente en otro de sus trabajos, la forma poética ha sido la lengua originaria de lo sagrado en todas las tradiciones, por ejemplo la lengua de los pájaros para el Corán. Una palabra que tiene que ver con el silencio, con la detención de lo meramente enunciativo y con el señalamiento del lugar para el que, sí, hay palabras en la medida en que estas encuentran su límite y en la medida en que no pueden quedar atrapadas bajo la cápsula del mero concepto: “Palabra, pues, del límite, del borde o de la inmanencia, la palabra poética no es propiamente el lugar de un decir, sino de un aparecer” (*Ibidem*, p. 240). De modo que ese aparecer nos concierne, nos alcanza y hasta podría decirse que nos sobreviene en cuanto dejamos de concebirlo como algo que nos pertenece. Es entonces cuando la palabra, procedente del estado dicente como espera y escucha, llega a la ciudad como el *lógos* originario que comparece como ligazón vinculante que pide ser cantada: “Incesante memoria, residuo o resto cantable: «*Singbare Rest*», en expresión de Paul Celan” (*Ibidem*, p. 257). Lejos –esto es, en lejana cercanía– de toda noción de desarraigo, de abismo o de extinción del lenguaje, sucede en lo poético el acaecimiento de un fin que ya ha dejado atrás su remisión a medios, del mismo modo que, llegando a puerto, desaparece la navegación, tal y como lo expresa Miguel de Molinos en su *Guía espiritual*. Tal sería la experiencia extática del poema, medida de lo divino inmanente que comparece habitando y construyendo espacios para que la acción del poema sea rememorada, al modo en que expresan las siguientes palabras de Heidegger, enviadas al teólogo Rudolf Bultmann en 1974 y con las que concluimos:

Permanezca la gratitud
 más instauradora que el poetizar,
 más fundadora que el pensar.
 A los que llegan a la gratitud,
 la gratitud de nuevo les trae
 ante la presencia de lo intransitable,
 que a nosotros, mortales todos,
 desde el momento inicial
 nos tiene en propiedad

Bultmann/Heidegger (2011, p. 294).

5. Referencias

- Bultmann, R. / Heidegger, M. (2011). Correspondencia 1925-1975. Herder.
- Cerezo, P. (1991). «De la existencia ética a la ética originaria». En Duque, F. (comp.). *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*. Ediciones del Serbal.
- Flórez, R. (2003). «El camino y la estrella de Heidegger». En *Filosofía del camino y el camino de la Filosofía*, Actas del V Encuentro Internacional de Filosofía en el Camino de Santiago.
- Gadamer, H.-G. (2002). «La teología de Marburgo» (1964) y «Existencialismo y filosofía existencial» (1981). En *Los caminos de Heidegger*, (trad.) Ángela Ackermann Pilári. Herder.
- Guilead, R. (1969). *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*. G. del Toro editores.
- Han, B.-C. (2015a). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, (trad.) Paula Kuffer. Herder
- Han, B.-C. (2015b). *Filosofía del budismo zen*, (trad.) Raúl Gabás. Herder.
- Heidegger, M. (2003). *Camino de campo*. Herder.
- Heidegger, M. (2000a). *Carta sobre el Humanismo*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2006). *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte*. Universidad Iberoamericana.
- Heidegger, M. (1991). «Die Kehre» (1949), en *Die Technik und die Kehre* (1962). Günther Neske.
- Heidegger, M. (2014). «¿Qué significa leer?», en *Experiencias del pensar (1910-1976)*, (trad.) Francisco de Lara. Abada.
- Heidegger, M. (2000b). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*, GA 16, (Hrsg.) H. Heidegger. Vittorio Klostermann
- Heidegger, M. (2006). «Seminario en Zähringen» (1973), Carlos V. Di Silvestre (trad.), *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, nº 4
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad* (1959), (trad.) Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal
- Hülsz Piccone, E. (2001). «Heráclito en Heidegger», en González Valenzuela, J. (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética*. Seminario de Metafísica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México
- Martínez Marzoa, F. (1985). «El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema Heidegger y los griegos)». En *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia Real Academia Española. (s.f.). Lampo. En Diccionario de la lengua española. Recuperado en 10 de agosto de 2020, de <https://dle.rae.es/lampo>.
- Valente, J. A. (1991). *Variaciones sobre el pájaro y la red*. Tusquets
- Vernant, J.-P. (2001). *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*. Paidós
- Wyss, B. (2005) «Maneras del arte, maneras del pensamiento. Heidegger y Mondrian», en *Heidegger y el arte de verdad*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, Universidad Pública de Navarra.
- Zambrano, M. (2007). *El hombre y lo divino*. FCE.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia y Dios*. Alianza Editorial.

¹ También Zubiri, por cierto, piensa el desarraigo como el problema más grande al que se enfrenta el ser humano en su vida práctica. (Zubiri, 1987: 50).

² “La técnica, cuya esencia es el ser mismo, jamás se deja superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el señor del ser”. (Heidegger, 1991, p. 38).

³ “Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia”. (Heidegger, 2002, p. 27).

⁴ Este encontrarse es dicho ahora como *Zurückfinden* y no como *Befindlichkeit*, palabra usada en *Ser* y tiempo. Si esta segunda palabra se deja decir como temple de ánimo o humor y, por tanto, su aplicación tiene que ver con el modo de ser del *Dasein* tal y como es recorrido en su analítica existencial, el encontrarse que nos sale ahora se hace cargo de la *Kehre* (no podría ser menos al aparecer en un texto llamado justamente así) en lo que esta tiene de vuelta, de regreso, de paso atrás, de recuerdo del lugar propio del ser humano, en rigor un no-lugar por no ser sitio, sino espacio entre de la cuaternidad.

⁵ “[...] vistazo en cuanto lampo [*Einblick als Einblitz*] es el acontecimiento-apropiador [*Ereignis*] de la constelación de la vuelta en la esencia del ser mismo, y, ciertamente, en la época [*Epoche*] de lo dispuesto [*Gestell*]”. (Cfr. Heidegger, 1991, p. 44).

⁶ No se le escapa a este trabajo la polémica sobre las traducciones que hace Heidegger de los llamados presocráticos, tal vez más recreaciones o interpretaciones que meros trasvases, por lo demás imposibles, de significados. Así se ha visto, por ejemplo, aquí en referencia al *lógos* de Heráclito: “[...] no me parece que la delimitación heideggeriana haga justicia (a pesar de los malabarismos hermenéuticos) a la manera de pensar y decir de Heráclito” (Hülsz Piccone, 2001, p. 120). Sin embargo, pese a que se cuestione la rapidez con que Heidegger concluye el sentido de la palabra citada cuando continúa Hülsz, tal término alude a más sentidos según el texto al que nos referimos, se reconoce el señalamiento de una productividad olvidada que ya vendría contenida en el pensar poético de Heráclito: “*Lógos* es, en Heráclito, el fundamento concreto de toda comunidad: ontológica, epistemológica y ético-política”. (Ibídem, p. 123). Tal es el fundamento que aquí estamos pensando y que tal vez se pierda con la literalidad de la traducción. Tal es, por tanto, la ganancia de lo hermenéutico frente a lo metodológico, por decirlo en lema.

⁷ “La identidad profunda entre «poner» que es un «dejar yacer» y un «reunir» o «recoger» que es a la vez discernir, atribuir a cada cosa su lugar, etcétera, así como la identidad de ambas cosas con el ser, rige de un modo u otro toda la historia de la filosofía” (Martínez Marzoa, 1985, p. 67).

⁸ “Su pensamiento no es, pues, ético al modo ontológico tradicional, y lo es, sin embargo, en una medida muy radical” (Cerezo, 1991, p. 13).

⁹ Para una meditación de esta unidad en diferencia, véase también Han, 2015b. Son especialmente pertinentes para este trabajo las referencias a la noción de vacío, así como la distancia crítica que toma Han con respecto a la noción de cuidado que se deriva del ser-en de *Ser* y tiempo.

¹⁰ Acudamos aquí a Gadamer para abundar en el sentido de la comprensión lectora: “El entender que se articula en el lenguaje tiene en torno suyo un espacio libre al que llena con el constante responder a la palabra que lo apela, pero sin llenarlo por completo. «Queda mucho por decir»: esta es la situación hermenéutica básica. La interpretación no es un fijar retroactivo de opiniones pasajeras, ni tampoco el hablar es algo así. Lo que se enuncia en el lenguaje, incluso en la tradición literaria, no son determinadas opiniones como tales, sino, a través de ellas, la experiencia del mundo mismo, que siempre incluye también el conjunto de nuestra tradición histórica” (Gadamer, 2002, p. 52).

¹¹ Nótese que está aquí presente el motivo de lo propio y lo impropio, si bien ya no desde una perspectiva existencial, sino desde la lógica del *Ereignis* que ya hemos visto prologado en el *Gestell*. Digamos de paso que a esta perspectiva no le son ajenos problemas tan acuciantes en la época como la energía atómica: “[...] ellos serán capaces algún día de sobrevivir a las gigantescas fuerzas de la energía atómica, artificio del cálculo humano que se ha convertido en atadura de la propia acción” (Heidegger, 2003, p. 49).

¹² Es habitual la crítica al pensamiento heideggeriano por ausencia de intersubjetividad, cosa obvia en el sentido de que lo que hay es ausencia de subjetividad, o mejor, destrucción de lo vinculante de la subjetividad, o aún mejor, inserción de lo subjetivo en una lógica que lo subvierte, lo desplaza y lo gira, precisamente hacia lo otro, que necesariamente incluye al otro humano en acción conjunta (en construcción) que permita llevar a cabo el habitar en tanto poético. Digamos además que este giro, propio de lo que suele llamarse segundo Heidegger, tiene sin embargo un apoyo fundamental en algo ganado (y girado) desde *Ser* y tiempo, que Gadamer, entre otros, ha sabido ver: “Heidegger fue el primero en

desvelar en su crítica ontológica el carácter de prejuicio del concepto de sujeto, con lo que incorporó en su pensamiento la crítica a la conciencia, que habían formulado Marx, Nietzsche y Freud. Pero esto significaba para él que el ser-ahí es tan originario como el ser-con. Este «ser-con» no significa que dos sujetos estén juntos, sino una forma originaria del «ser-nosotros», o sea, no consiste en que el yo se complete con un tú, sino que abarca un estar-con-los-otros originario, para el que no basta pensarlo a la manera de Hegel como «espíritu» (Cfr., Gadamer, 2002: 25). Creemos que desde el último punto y seguido la cita casi debería subrayarse.

¹³ Así se refiere, por ejemplo, en Wyss, 2005, p. 198. Véase al respecto Platón, Banquete, 215 b.

¹⁴ Como advierte el propio Heidegger, estos dos modos de concebir la pasividad se definen, en realidad, desde el ámbito de la voluntad, ya sea como el rechazo del propio querer por pecaminosa fuente de mal, o como abandono de la voluntad propia en una voluntad divina. Estos dos sentidos son los que explican que Heidegger mencione críticamente a Eckhart, por seguir inserto en el pensamiento de la voluntad, si bien como negación de la misma, y a Schopenhauer, por recurrir al budismo por oposición al modelo de pensamiento moderno. Véase al respecto Guilead, 1969, p. 150-151.

¹⁵ Este es el sentido de la siguiente afirmación: “La serenidad no es efectuada, sino admitida (zegelassen)” (Cfr., Cerezo, 1991, p. 58).

¹⁶ “Estar al acecho -y esto en el seno de lo ya pensado- de lo no pensado que se oculta en lo ya pensado” (Flórez, 2003, p. 57).

¹⁷ De aquí que Heidegger insista en la noción de habitar cuando pone en relación el reunir y el cobijar con el reposo de la morada (Cfr., Heidegger, 2002, p. 46-48). Un reposo que Heidegger nombra aquí como Weile, esto es, como mientras, como espacio de tiempo, como instante. En el mientras que ya decía la moira, en el aún posible de la mortalidad, cabe habitar un espacio-tiempo preñado de lo instantáneo del rayo de Heráclito como modo poético-meditativo de medir nuestro modo de ser/estar sereno y me(n)surado.

¹⁸ “Ya desde el inicio de la labor docente tuve claro que una verdadera investigación científica, libre de cualquier reserva y ligazón oculta, no es compatible con el punto de vista de la fe católica [...]. A los teólogos les prohibieron mis lecciones” (Heidegger, 2000b, p. 43). En otro lugar, abunda Heidegger en lo mismo de un modo más meditativo: “Se dice: en la fe juega también un pensar. Cierto, ¿pero pensar en qué sentido? En el sentido de que yo opine algo creyendo; pero lo que la fe “piensa” en este sentido, lo cree y no lo puede “pensar” en el sentido del pensar que piensa; ni siquiera debe intentar pensarlo, si la fe se entiende a sí misma, esto es, si cree. Juzgar la «comprensión del ser» del Antiguo Testamento contra la filosofía es fantasmagoría. La fe no tiene absolutamente nada que ver con la comprensión del ser como tal” (Heidegger, 2006, p. 64).

¹⁹ Digamos de paso que, como muestra Jean-Pierre Vernant, la noción de corporeidad griega propia de la era arcaica ignoraba la distancia alma-cuerpo. Será Platón quien deje de ignorar. (Vernant, 2001).