

LA RELACIÓN HOMBRE-SER EN EL ÚLTIMO HEIDEGGER Y LOS CONCEPTOS FUNDAMENTALES QUE LA EXPLICAN

María del Águila Sola Díaz. Universidad de Sevilla

Resumen: La relación hombre-ser es un tema permanente en Heidegger. En el último paso de su camino del pensar —donde el ser se piensa desde *das Ereignis*— se entiende como «mutua pertenencia» (*Zusammengehören*), que en el actual mundo técnico se da a modo de provocación mutua entre hombre y ser: *Ge-Stell*. No obstante, en ella misma vibra otro modo posible de mostrarse. La noción de «habitar» humano, que tiene en la «serenidad» la actitud esencial del hombre meditativo (*Denken*), será el modo de nombrar la esencia del hombre desde la citada «mutua pertenencia».

Abstract: The relationship between man and being is a permanent topic in Heidegger. In the last step of this way of thought —where the being is thought from *das Ereignis*— the relationship is understood as «mutual belonging» (*Zusammengehören*), which in present day technified world appears in a way of mutual provocation between man and being: *Ge-Stell*. However, another possible way to be shown is alive within this provocation. The notion of human «dwelling», which has the essential attitude of the meditative man (*Denken*) embodied in the concept of «calmness», will be the way to name the essence of man from the aforementioned «mutual belonging».

Introducción

Que el ser es una llamada hecha a los hombres y no puede ser sin ellos, es una tesis de Heidegger en *El origen de la obra de arte*. Pero el tema de la relación hombre-ser recorre desde el inicio —de una u otra forma— todo su «camino del pensar». Fue en el seminario celebrado en Le Thor (Francia) en 1969 donde quedaron determinados definitivamente los tres pasos de ese camino (o de la *Seinsfrage*) mediante los términos conductores: sentido, verdad y lugar del ser (*Sinn, Wahrheit, Ort*). Sentido del ser hace referencia a la cristalización de la *Seinsfrage* en el círculo de *Ser y tiempo*. En este primer paso la relación del hombre con el ser se entiende en el marco de la distinción —meramente ontológica, sin connotaciones éticas— entre existencia auténtica e inauténtica. En el segundo paso la formulación *verdad* del ser intenta separar *sentido* del ser de aquel ente en que se muestra: el hombre como ex-sistencia o *Dasein*. Dicho paso viene marcado por un ahondamiento en el significado de la *Seinsfrage*. Si anteriormente sentido y verdad del ser coincidían, en esta nueva formulación la verdad es desocultación y apertura (*Da-sein*) que engloba al hombre. El *Dasein*, por tanto, no puede poseer *el* sentido o la verdad del ser —que era la posición de *Ser y tiempo*—, sino tener sentido o verdad del ser dejando acaecer la apertura del mundo (*Da*) donde estaba arrojado (véase *De la esencia de la verdad, Sobre el origen de la obra de arte*). Este paso propicia que la relación del *Dasein* con el

desocultamiento del ser vaya tomando un carácter cada vez más objetivo, aspecto que en la cuestión del arte se expresa en dos dimensiones: 1ª) carácter histórico del *Dasein* y de la verdad¹, y 2ª) papel del *Dasein* de «cuidador de la obra», que es el modo como se concreta en estos momentos nuestro tema. Por último, *topología o lugar del ser* (cumplida la *Kehre* o vuelta del camino) vendría representado por el intento iniciado ya en los *Beiträge* –escritos en 1936-38, publicados en 1989– de pensar el ser como «acaecimiento» (*Ereignis*)², e incluso, posteriormente desde ese «acaecimiento». ³ En esta última fijación del camino, es donde la vinculación esencial de hombre y ser adquiere su perfil más maduro al nombrarse como «mutua pertenencia» o «copertenencia» (*Zusammengehören*). En lo que sigue analizaremos dicha copertenencia y los conceptos fundamentales que la explican: habitar, serenidad y *Ereignis*.

1. Mutua pertenencia

Heidegger explica por vez primera el ser como «acaecimiento» en *Beiträge zur Philosophie* con el conocido esquema de los cuatro elementos o cuaternidad⁴, intento que consiste en pensar el ser desde sí mismo dejando de lado la perspectiva del ente, que ve ahora como un acceso al ser metafísico u ontificado. La diferencia entre ente y ser es que «*das Seiendes ist. Das Seyn west*», es decir: el ente es, el ser se hace presente. Se trata por tanto de destacar el «acaecer» de la verdad y el «lugar» de este acaecer. La apertura (citada en el segundo paso) sigue llegando, acaeciendo, y el hombre (primer paso) sigue siendo lugar de comprensión, de verdad y de sentido, pero como englobado en la apertura. A nuestro entender *Ereignis* designa ahora el acontecimiento ontológico del encuentro entre el hombre y el ser, un acontecimiento que es «acaecimiento» (*Ereignis*), es decir que no tiene el carácter de ningún «en sí», lo que sería ontificar el ser, sino que tiene un carácter verbal, dinámico. Ese «acaecimiento» es lanzado o acaecido (*ereignet*) por lo *Ereignis* mismo en la apertura originaria (*Da-sein*), apertura que funciona en los *Beiträge* como el fundamento último y que es incomprensible (es «abismo») o no es

¹ Concepto histórico de verdad quiere decir, en síntesis, que la verdad posee los rasgos de la época en la que acontece, esto es, que ningún saber en su forma concreta es intemporal, sino que el hombre tiene que conquistar este saber, de nuevo y siempre, en su verdad.

² El término *Ereignis* se ha traducido al español de maneras diversas: «evento», «acontecimiento de transpropiación», «acaecimiento propio», «acontecer», «acontecimiento apropiador»... Todas tienen su validez pues intentan expresar por un lado el carácter dinámico, de suceso de lo *Ereignis*, y por otra su vinculación esencial con el hombre. Nosotros hemos optado por el término «acaecimiento» a pesar de no recoger en él explícitamente la mutua pertenencia hombre-ser. Pensamos que esa deficiencia está suplida en los propios textos y sobre todo en el curso de la investigación. Heidegger mismo señala que como palabra conductora es tan intraducible como la griega *lógos* o la china *tao*. Independientemente, escribiremos *Ereignis* con el criterio de cada traductor al citar literalmente. Otro dato a tener en cuenta es el artículo empleado en español para nombrar *das Ereignis*. Nosotros escribiremos «lo *Ereignis*» y no «el *Ereignis*» al objeto de mantener la indeterminación del género, ya que, a nuestro juicio, lo que designa *Ereignis*, ese dejar pertenecer hombre y ser, no debe ser personalizado como un género.

³ Un análisis más exhaustivo que el presente sobre el pensamiento heideggeriano está en nuestro estudio: *La idea de lo trascendental en Heidegger*, Sevilla, Kronos, S.A. (Colección Mínima del CIV), 2002.

⁴ La cuaternidad o reunión de tierra, mundo, hombre y dioses, esquema que siempre permanece –con algunas variaciones– (tierra, cielo, hombre y dioses; donde «mundo» representa la unidad de los cuatro) es la fórmula heideggeriana más completa para designar la apertura. Cumple además la función de mostrar el hacerse presente del ser como *Ereignis*, como interrelación de los cuatro elementos.

explicable al modo del calcular.⁵ Hay que señalar que la determinación del ser como «acaecimiento» no indica un acaecimiento individual o que ocurra cada vez; muestra cómo se comprende el ser por el hombre y tiene la marca de la época en que ocurra. En definitiva, al decir que el ser se hace presente como *Ereignis* o posteriormente desde ese «acaecimiento» se está poniendo a éste a modo de lugar (*Ortschaft*) del ser, según se dijo en *Le Thor*.

La relación hombre-ser es el tema central de *El principio de identidad*, obra de 1957, donde se aporta una formulación más elaborada que la ofrecida anteriormente en el esquema de la cuaternidad. Personalmente estamos más cerca de esta nueva acuñación; aquí solamente se trata de que hombre y ser se copertenecen. En esta obra, además, se da un paso primordial. Si en *Beiträge* el «acaecimiento» era del ser, o se hablaba del ser como «acaecimiento», ahora *das Ereignis* pasa a ser el concepto fundamental y los de ser y hombre se dan en él, aunque se presenten como una interrelación. Heidegger lo expresa al decir que ahora «ve la constelación de ser y hombre a partir de aquello que los hace propios el uno del otro, *aus dem Ereignis*.»⁶ Estamos pues ante una relación que no tiene verdaderamente miembros y que hay que explicar no ya desde el ser sino desde lo *Ereignis* mismo. En esta obra Heidegger parte de que la llamada de la identidad suena por primera vez en Parménides cuando en su poema éste dice: «lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser». Heidegger interpreta que Parménides piensa lo distinto, esto es, pensar y ser, como lo mismo (*to autó*), como una identidad. Ello muestra —frente a la enseñanza habitual de la metafísica de que la identidad se representa como un rasgo del ser— «que el ser tiene su lugar en una identidad»⁷, con lo que la *identidad* pasa a ser uno de los conceptos conductores de nuestro autor, igual que el de *diferencia*, más originarios que los conceptos metafísicos. Desde luego que Parménides no resolvió el enigma planteado, pero —según entiende Heidegger— en su obra la identidad habló mucho antes de ser principio de identidad, en una sentencia que afirma: «pensar y ser tienen su lugar en lo mismo y a partir de esto mismo se pertenecen mutuamente». Con este *decir*, continúa Heidegger, interpretamos la mismidad como mutua pertenencia del ser y del pensar. Aquí está la clave, el vínculo fundamental que Heidegger ha encontrado en Parménides: la mutua pertenencia (*Zusammengehören*) de pensar y ser. Si ahora recordamos que pensar es lo propiamente humano, trasladaremos el problema de la mutua pertenencia de pensar y ser a la mutua pertenencia de hombre y ser. Con este malabarismo interpretativo, Heidegger nos ha puesto —casi como un prestidigitador del pensamiento— frente a la cuestión que tratamos: la relación hombre y ser, entendida ahora con el carácter fundamental de ser una *mutua pertenencia*. Para adentrarnos en esa peculiar relación hemos de apartarnos del pensar representativo (criticado por Heidegger por insuficiente,

⁵ Véase M. Berciano, «El evento (Ereignis) como concepto fundamental en la filosofía de Heidegger», en *Acercamiento a la obra de Martin Heidegger*, Salamanca, Sociedad Castellano-leonesa de Filosofía, 1991.

⁶ M. Heidegger, «El principio de Identidad», en *Identidad y Diferencia*. Ed. esp. bilingüe, A. Leyte (Ed.), Trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990, p. 93. Sobre el criterio de citación de las obras de Heidegger, lo haremos por la *Gesamtausgabe* (Frankfurt, V. Klostermann, desde 1975), en adelante GA (siempre que esté publicado) y por la edición española. Para la labor de establecer una correspondencia entre las obras de Heidegger editadas en español y su ubicación en la GA, remitimos a nuestro estudio «Repertorio bibliográfico en español de la obra de Martin Heidegger», en *ER, Revista de filosofía*, (Sevilla/Barcelona), nº 31, (2002), pp. 193-223.

⁷ *Ibid.*, p. 69.

frente al pensar meditativo –*Denken*– mediante un «salto» (*Sprung*) que salta fuera de la representación usual del hombre como animal racional (el ser viviente que pide y da cuentas, el ser calculador) y que también salta fuera del ser (entendido como el fundamento en el que se funda todo ente en cuanto ente y que a su vez precisa ser fundado por el Ente supremo: Onto-teo-logía). Dado que el «salto» del pensar, lo es conforme a esencia⁸, –o dicho en términos husserlianos: como *Rückgang* a lo originario, en definitiva como *Rückfrage*–, Heidegger tiene que reflexionar sobre la nueva relación hombre-ser que dicho «salto» trae consigo en la actualidad y ver cómo llega hoy a nuestra presencia el ser en el «mundo técnico». La cuestión esencial que Heidegger denuncia al hablar de la técnica es que el hombre entienda su relación con ella como algo meramente tecnológico que dependa de él mismo, «como el plan que el hombre proyecta»; eso es lo problemático, no la técnica en sí. El caso es que el mundo técnico actual es un modo (entre otros posibles) de acaecer el ser. Si nos limitamos a ver lo tecnológico de la técnica, no nos daremos cuenta de su verdadera dimensión y en consecuencia desoiremos la llamada del ser que habla en su esencia. Prestemos atención, dice Heidegger, «a la llamada bajo cuyo influjo se encuentran en nuestra época, no sólo el hombre, sino todo ente, naturaleza e historia, en relación con su ser».⁹ Si establecemos esta distancia reflexiva con la técnica estaremos atendiendo a lo ontológico que hay en ella. En eso consiste el paso de la técnica a la esencia de la técnica que Heidegger propone, el paso de un modo óntico a un modo ontológico de comprender la realidad; en definitiva, una aplicación de la diferencia ontológica.

¿Cuál es esa llamada? La respuesta es «provocación». Hombre y ser se encuentran provocados en el mundo técnico. El hombre se ve provocado «a dedicarse a la planificación y cálculo de todo»; el ser «a dejar aparecer lo ente en el horizonte de la calculabilidad». El nombre para esta provocación conjunta es (*Ge-Stell*),¹⁰ concepto que ya no es metafísico, sino ontológico, alcanzado mediante el «paso atrás» (*der Schritt zurück*) que va desde la metafísica a la esencia de la metafísica, similar al «salto» (*Sprung*), citado. La «im-posición mutua» (*Ge-Stell*) o mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación, señala nuestro aquí y ahora. De ella dice Heidegger que «es sólo el *preludio* (*Vorspiel*) de lo que se llama acontecimiento de transpropiación (*Er-eignis*)»¹¹. Conviene atender a este dato, que a nuestro juicio es importante. La «im-posición mutua» (*Ge-Stell*) es el preludio de lo *Ereignis*. El (*Ge-Stell*), se dice en *Le Thor 1969*, «por así decirlo, es el negativo fotográfico del *Ereignis*».¹² Realmente, dicha relación provocante tiene un carácter ambiguo o jánico pues al ser preludio de lo *Ereignis* está, digamos, en el límite entre la ocultación/sustrayente (*Verbergung/Entzug*) del ser que supone el modo de acaecer en el mundo

⁸ M. Heidegger, *La proposición del fundamento*, GA Bd. 10, p. 101. Ed. esp., trads. F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991, p. 115.

⁹ M. Heidegger, «El principio de Identidad». Ed. esp. cit., pp. 81-83.

¹⁰ *Ge-Stell* o *Gestell* ha sido trasladado al español de varias formas. Cortés y Leyte (traductores de *Identidad y Diferencia*) lo vierten por «com-posición». Nosotros optamos por «im-posición» (término usado por Rodríguez García en su traducción de *Escritos sobre la Universidad alemana*), añadiéndole el calificativo de «mutua», con el cual tratamos de reflejar que dicha provocación se impone tanto al hombre como al ser. Nos parece que «im-posición mutua» es un término intuitivamente más claro que «com-posición». No obstante, traduciremos literalmente al citar a Heidegger.

¹¹ *Ibid.*, pp. 85-87.

¹² M. Heidegger, «Seminario de *Le Thor 1969*», GA Bd. 15, p. 366. Ed. esp., trad. y ed. D. Tatián, Córdoba (Argentina), Alción Editora, 1995, p. 67.

técnico, pero a la vez, precisamente por ser tal acaecer, siempre es una des-ocultación (*Entbergung*). Corresponder a la llamada del ser que acaece en la «im-posición mutua» (*Ge-Stell*) es para Heidegger, tomando los términos de Hölderlin del himno «Patmos», lo salvador, lo salvífico que hay implícito en la técnica, cuyo peligro es precisamente el ser acaeciendo como *Ge-Stell*. Así lo indica Heidegger en *Die Kehre*. «Donde es(tá) el peligro como el peligro madura también lo salvífico. Lo salvífico no se presenta al lado del peligro. Lo salvífico no está al lado del peligro. El peligro mismo es, en tanto que es(tá) como el peligro, lo salvífico. El peligro es lo salvífico en la medida en que trae lo salvífico a partir de su esencia escondida y vuelta.»¹³ Dicho en pocas palabras: que la salvación—si la hubiera— no viene de fuera, sino del mismo *Ge-Stell*, de la propia relación hombre-ser provocante al enfrentarla de modo ontológico, de modo que lo propio del pensar esencial o meditativo¹⁴ es vivir en medio de lo que hay, del mundo técnico, pero sin sucumbir al dogmatismo del pensamiento calculador. Por ello «no podemos desechar el mundo técnico actual como obra del diablo», pero «aún menos debemos dejarnos llevar por la opinión de que el mundo técnico sea de tal manera que impida totalmente separarse de él mediante un salto. Esta opinión toma a lo actual, obsesionada por ello, como lo único real.»¹⁵

Sobre este tema Vattimo señala que la técnica es «fábula», «mito» y que «el mito de la técnica deshumanizante» y también la «realidad» de este mito en las sociedades de la organización total son «entumecimientos metafísicos que continúan interpretando la fábula como 'verdad'».¹⁶ No compartimos las tesis «débiles» de Vattimo ni su interpretación de Heidegger en dicha clave. A nuestro juicio, la experiencia del *Ge-Stell* es esencial, nunca una fábula. Lo que realmente indica la «im-posición mutua» es que la técnica, última expresión del pensar representativo o de la voluntad de voluntad, no es el modo exclusivo de comprender la realidad y que en ella misma está la posibilidad de comprenderla de otro modo. Al señalarlo como un modo posible, Heidegger lo relativiza y por

¹³ M. Heidegger, «La técnica y la vuelta», en *Anales del seminario de metafísica*, (Madrid), nº 24, (1990), pp. 129-162. Trad. y notas S. Mas, p. 157.

¹⁴ En la técnica se *anuncia* el sentido ontológico profundo del vacío del ser, de la falta de ser, que sin embargo, la técnica no puede *experimentar* como tal vacío ontológico; ésa es labor del pensar meditativo, hacer la experiencia del nihilismo en que ha desembocado la comprensión moderna del ser.

El problema del nihilismo, que preocupó hondamente a Heidegger en tanto expresión y consecuencia del pensar metafísico y cuya doble faz es la «muerte de Dios», constituye de suyo un tema de investigación. Nosotros lo estamos tratando aquí desde la «solución» heideggeriana del pensar meditativo, que intenta—desde dentro del olvido metafísico del ser— realizar una experiencia real del ser mismo y del fundamento, presentes—como sabemos— para Heidegger en tanto «ausencia», en la actual ausencia del ser. Para ello recurre, mediante un pensar hacia atrás, hacia los orígenes del pensamiento ejemplificados en Heráclito y Parménides, recurre—decimos— a un nuevo comienzo, a un nuevo inicio, a partir del cual pensar realmente el ser y no el ente. El punto de inflexión que hace posible «hoy» esta experiencia es que la ausencia del ser no es absoluta y por ello se puede pensar en la «noche» del mundo la alternativa de lo *Ereignis*. Dicha alternativa ya no sería «olvido» sino «recuerdo» del ser y por tanto escaparía a las garras del nihilismo. No obstante la hegemonía actual la tiene el pensar calculador, el pensar del *Ge-Stell* en el que la relación hombre-ser es como «im-posición mutua». Ésta es una de las razones por las que Heidegger no avanza más en sus desarrollos, sino que gira incansable alrededor del ser desde sus diversos modos de hacerse presente, buscando en todos ellos la huella del ser mismo y de lo sagrado, buscando el «recuerdo» del ser, nuestra única arma contra el nihilismo.

¹⁵ M. Heidegger, «El principio de Identidad». Ed. esp. cit., p. 95.

¹⁶ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1990³, p. 32.

ello es posible abrirse—dentro del *Ge-Stell*—a otro modo de comprensión de la realidad propio ya del pensar meditativo, del pensar que ha realizado el «salto» (*Sprung*). Pero el acaecer del ser como (*Ge-Stell*) no es fábula. *Ge-Stell* como preámbulo de lo *Ereignis* trae, digamos, una «seña del ser», es un «insistente destello del Ereignis» y constituye la esencia del mundo técnico moderno. Es más, para Heidegger «no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en *das Er-eignis* habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición (*Ge-Stell*) para llegar a un acontecer más originario.» Si esto sucediera, «traería consigo el retroceso eventual, esto es, imposible de llevar a cabo solo por el hombre, del mundo técnico desde su papel dominante a la servidumbre».¹⁷

2. *Habitar*

Corresponde ahora averiguar qué nos dice Heidegger sobre la esencia del hombre en el actual contexto. Ese cometido lo cumple—a nuestro entender—la noción de «habitar» el mundo humanamente. Diremos, con R. Guilead¹⁸, que se trata de una nueva formulación de la existencia auténtica y, por tanto, una nueva conceptualización de la esencia del hombre. Su contenido es «cuidar por», «mirar por» la cuaternidad. Ligada a ella está una nueva actitud del pensamiento, la «serenidad» y el temple de la espera. Esta nueva categoría aporta cierta claridad sobre la posición de Heidegger respecto de la ética, rechazada como disciplina especial e incluida en la cuestión ontológica. Heidegger se ve a sí mismo como renovador y conservador de un verdadero *ethos*, remontándose para ello a su fuente presocrática¹⁹, modelo para una meditación sobre el sentido originario de la morada del hombre en la tierra y de la verdadera medida de esa morada, tarea que Heidegger aborda tanto para determinarla en el ámbito formal como para darle un contenido. El hilo conductor de dicha meditación son los versos hölderlinianos: «Lleno de mérito, pero poéticamente habita el hombre en esta tierra».²⁰ De ellos toma Heidegger la fórmula para definir el habitar humano. El hombre consigue cosas con su esfuerzo y fatiga, pero eso no toca la esencia de su residir en esta tierra²¹, no llega al fundamento de la existencia humana. «Ésta, en su fundamento, es 'poética', lo que indica que «no es ningún mérito, sino un regalo.» Heidegger también lo ilustra diciendo que «'habitar poéticamente' significa: estar en la presencia de los dioses y ser tocado por la cercanía esencial de las cosas». Explicar qué significa este texto nos lleva a la tarea de darle un contenido a la formalización de la existencia auténtica como habitar poético. Para ello

¹⁷ M. Heidegger, «El principio de Identidad». Ed. esp. cit., pág. 87 ss.

¹⁸ R. Guilead, *Ser y libertad. Un estudio sobre el último Heidegger*, Madrid, Ed. del Toro, 1969.

¹⁹ Véase «Carta sobre el humanismo» GA Bd. 9, Ed. esp., en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 289 ss.

²⁰ M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, GA Bd. 4, p. 42. Ed. esp., trad. J.M^a Valverde, Barcelona, Ariel, 1983, p. 62.

²¹ La referencia a la «tierra» de Hölderlin quiere evitar que se interprete la poesía como algo alejado de lo real, como género literario que pertenece al mundo de la fantasía o de lo posible. En Heidegger, sabemos que la tierra es uno de los cuatro elementos o dimensiones de la cuaternidad. Según su interpretación, el poetizar «antes que nada pone al hombre sobre la tierra, lo lleva a ella, lo lleva al habitar», es decir, lo pone en camino de cumplir su esencia de hombre. El hombre en tanto que apátrida (por haber olvidado el ser), encuentra su camino hacia la patria (el ser) existiendo poéticamente. (Cfr. M. Heidegger *Conferencias y artículos*, GA Bd. 7, p. 196. Ed. esp. trad. E. Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 167).

Heidegger acude a la etimología de la palabra antigua alemana *Wunian*, poner o permanecer en la paz. El término «paz» se entiende como lo que es libre, preservado de amenazas y dolores; en definitiva, lo cuidado, de donde resulta que «el rasgo fundamental del habitar es este cuidar (*Schonen*) (mirar por)» la cuaternidad, es decir, cuidar de la unidad originaria de tierra, cielo, dioses, mortales.²² Si en *Ser y tiempo* el «cuidado» (*Sorge*) designaba el ser del *Dasein*, ahora el cuidar (*Schonen*) aparece como la esencia del habitar humano. Cuidar la cuaternidad quiere decir, no devastar la tierra, renunciar a su explotación brutal, vivir a un ritmo cósmico, esto es, en la continuidad del día y la noche, del curso de las estaciones,²³ esperar a los divinos como tales, como los otorgadores de medida para el habitar del hombre y, en último lugar, estar a la muerte. Ése es el modo humano de ser-en-el-mundo, de habitar el mundo como hombres; y no es para Heidegger una cuestión ética, sino una dimensión de ser del hombre.

Los dioses sirven al hombre de medida. «el hombre se mide... con la divinidad» en palabras de Hölderlin.²⁴ Esta relación es la que da al hombre la esencia del habitar, es la que lo hace ser hombre. Al mismo tiempo esta medida es la esencia de la poesía, de modo que poetizar es propiciar el medirse del hombre y lograr así morar esencialmente la tierra y ser hombre. Como vemos, se trata de una medida a nivel del ser, «una medida ontológica». Esto es lo que estaba buscando Heidegger en la poesía, una medida ontológica. Lo esencial es que esa medida está relacionada con el dios, la divinidad o Dios, según Heidegger los escribe. Poetizar como toma-de-medida no es algo cuantitativo sino «un dejar llegar lo Asignado-como-Medida,» un dejar llegar ¿lo sagrado, Dios? Sabemos que –para Heidegger– el encuentro hombre/Dios necesita una mediación: la dimensión de lo sagrado que para Hölderlin es la ley. Así lo afirma al decir que «lo Sagrado es en su origen la ‘firma ley’, esa ‘estricta mediación’, en que están mediadas todas las referencias de todo lo real».²⁵ No obstante hay que tener en cuenta que previo al concurso de lo sagrado está la cuestión del habitar poético del hombre, en el que el hombre se mide con los dioses, encontrando así su esencia de hombres. Consumando este primer paso que ontológicamente equivale al re-cuerdo del ser, el hombre estaría –siempre según Heidegger– abierto a lo sagrado y por tanto a la espera del dios, ¿de Dios?

Los mortales (el hombre como ser-a-la-muerte) son los que pueden habitar poéticamente la tierra porque son los que «cuidan» o «miran por» la unidad que significa la cuaternidad. El hombre puede «cuidar» la cuaternidad porque «habita» entre «cosas». Sabemos que recuperar las cosas como cosas y no como objetos es una de las principales tareas de Heidegger, idea que desarrolla en *La cosa* con el ejemplo de la jarra, que reúne tierra, cielo, hombres y mortales. Al reunir las deja nacer un mundo (eso es la cuaternidad),

²² M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, GA. Bd. 7, pp. 150 ss. Ed. esp. cit., pp. 130 ss.

²³ Desde esta posición comprendemos el calificativo de «ecologista» para la filosofía de Heidegger, sobre la base del «cuidar» la tierra, etc. Se trataría de la fundamentación teórica de una actitud de respeto hacia la naturaleza similar a la defendida por los ecologistas. Este juicio lo hemos encontrado también en Pöggeler. En el contexto de una valoración de Heidegger «en nuestro tiempo» Pöggeler señala la «imposibilidad de clasificar ya a Heidegger en la filosofía existencial, el problema del historicismo o la historia de la metafísica. Su recepción parte en cambio de preguntas tales como la posibilidad de conservar la naturaleza en un mundo técnico, la relación del arte con la técnica o el tipo de política al que la filosofía podría introducir o conducir.» (O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1993², p. 416.)

²⁴ Véase M. Heidegger, *Conferencias y artículos*, GA Bd. 7, pp. 197 ss. Ed. esp. cit., p. 169 ss.

²⁵ M. Heidegger, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, GA Bd. 4, p. 73. Ed. esp. cit., p. 92.

un mundo humano.²⁶ De tal habitar como ser del hombre, señala sutilmente Olasagasti, que en Heidegger «habitar es habitar 'sobre la tierra'. Pero 'sobre la tierra' quiere decir ya 'bajo el cielo'. Y ambas relaciones implican, a su vez, 'permanecer ante los dioses' y 'estar con los hombres': unidad originaria de 'los cuatro'.»²⁷

3. Serenidad

A la nueva formulación de la esencia del hombre como habitar humanamente el mundo le corresponde también una nueva actitud para con las cosas: la «serenidad» (*Gelassenheit*). Ella es la actitud apropiada del pensar esencial o meditativo (*Denken*). Sabemos que dicho pensar requiere del hombre que no se quede atrapado en una representación técnica del mundo. Heidegger propone que se usen los objetos técnicos pero manteniéndose libre de ellos al mismo tiempo, evitando que requieran al hombre de modo absoluto. Se trata de decir «sí» y «no» al mismo tiempo a los objetos técnicos, sí para usarlos adecuadamente y no porque no son para el hombre algo absoluto sino que «dependen» de algo superior. Heidegger llama a la actitud que dice al mismo tiempo «sí» y «no» al mundo técnico «la Serenidad (*Gelassenheit*) para con las cosas.»²⁸ Con ella evitamos ver las cosas sólo desde una perspectiva técnica y nos abrimos al sentido «oculto» («apertura al misterio» para Heidegger) que impera en el mundo técnico. Será la actitud de la serenidad como apertura al misterio, la que pueda mostrar la perspectiva de «un nuevo arraigo» que en un futuro pudiera hacer revivir el que hoy se desvanece. De momento lo que Heidegger ve es el peligro de que «la revolución de la técnica (...) pudiera fascinar al hombre» de tal modo que «un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado.» Si esto sucediera el hombre habría rechazado lo que tiene de más propio, ser un ser que reflexiona, que piensa.

Como actitud del pensar meditativo, la serenidad se opone al querer. Para Heidegger la esencia del pensar será ahora el «no-querer» o la *Gelassenheit*. Incluso rechaza la noción de serenidad del Maestro Eckhart porque se mantiene en el cuadro del «dominio de la voluntad». ²⁹ La auténtica *Gelassenheit* escapa a los dominios del querer y está fuera de la distinción entre actividad/pasividad. La única actitud que le conviene es la de la espera, que siempre se entiende como «un esperar esencial, es decir, un esperar absolutamente decisivo», escribe explícitamente Heidegger. ³⁰ Guilead interpreta la «espera»

²⁶ Pensamos que la citada noción de «mundo» es una fórmula muy conseguida para explicar el mundo ontológicamente en tanto que mundo humano y nos aclara bastante la posición de Heidegger, ya que al estar los cuatro elementos o regiones al mismo nivel (incluidos los dioses), vemos que «mundo», como figura de lo *Ereignis*, como aquello en que se abre o despliega, remite a los últimos referentes y fundamentos finitos, esto es, al orden finito del ser, con lo que el pensamiento ontológico de Heidegger se muestra como un pensamiento de inmanencia.

²⁷ M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1967, p. 182.

²⁸ M. Heidegger, *Serenidad*, GA Bd. 16, pp. 527 ss. Ed. esp., trad. Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989, p. 27 ss. Véase: I. Borges-Duarte, «La tesis heideggeriana acerca de la técnica», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (Madrid), nº 10, (1993), pp. 121-156.

²⁹ M. Heidegger, *Serenidad*, GA Bd. 13, p. 42. Ed. esp. cit., p. 40. Dicha edición contiene: «Gelassenheit» (1955) publicado en GA Bd. 16 y «Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken» (1944-1945) publicado en GA Bd. 13. De esta última es la cita ahora reseñada.

³⁰ *Ibid.*, GA Bd. 13, p. 56. Ed. esp. cit., p. 58. Espera no hay que confundirla con esperanza (sentido cristiano, metafísico para Heidegger). La esperanza cuenta con algo, la espera significa conformidad. Espera indica un cambio

heideggeriana como un «abrirse a la apertura»,³¹ (*die Gegnet*), apertura que no solo tiene carácter espacial sino temporal. Esta apertura es el lugar de la serenidad como esencia del pensamiento pues en ella las cosas vuelven a su esencia y escapan a ser objetos, por lo que hay verdad gracias a ella. En definitiva, *die Gegnet* posibilita una «relación» original entre el hombre y la cosa. Heidegger mismo indica que esta apertura necesita la esencia del hombre y a su vez el hombre pertenece esencialmente a ella, nombrando la esencia del ser humano en tanto que serenidad para con (*die Gegnet*), la apertura.³² Como vemos se trata de un nuevo acercamiento a la copertenencia hombre-ser, ahora desde el pensamiento como serenidad, como no-querer.

La noción de *Gelassenheit* está más allá del pensamiento crítico reflexivo, pues parece que renuncia a las reglas y a las leyes; sin embargo, no implica pasividad para Heidegger, sino que exige la mayor resolución. Se trata de la decisión de corresponder a la interpelación del ser e indicaría la actitud del hombre realmente libre. *Gelassenheit* expresa el abandono al ser, estar a la escucha del ser, a su llamada. «Este hombre transformado en escucha pura a la llamada del Ser», indica Guilead³³, «semeja, por fin la rosa cantada por Ángelus Silesius.» Un hombre cuya esencia es, como la rosa, sin *porqué* sino *porque*, según escribe Heidegger en *La proposición del fundamento*. Para Guilead, y también para nosotros, esta concepción es «en sentido lato, mística,» pero una mística al margen de la religión, que habla de la religación hombre-ser no hombre-Dios. Esto nos pone ante una cuestión de suma importancia, a nuestro juicio. Se trata del carácter de «sumisión» del pensamiento esencial. En *Was heisst Denken?* (Segunda Parte, Lecciones 3ª y 4ª) donde se habla del pensar como recuerdo, relacionado con la gratitud y el agradecimiento, Heidegger indica que «el '*Gedanc*' como recuerdo así entendido ya viene a ser lo que se denomina con la palabra 'gratitud' (*Dank*). En la gratitud el alma recuerda lo que tiene y es. Recordando así, y por lo tanto en calidad de recuerdo, el alma se piensa a sí misma como propiedad de Aquello a que pertenece. Se piensa como sujeto a Aquello, no sólo en el sentido de

de actitud, la de la *Gelassenheit*. Espera alude a renuncia, a abandonarse al ser, sin nada mas, sin nostalgias de un paraíso perdido, el de la subjetividad autofundante. Con ella habitamos el mundo humanamente.

³¹ Para Guilead el término del antiguo suabo *Gegnet*, que en lenguaje no filosófico significa: región, lugar, dominio, es la «apertura misma». R. Guilead, *op. cit.*, p. 151. Zimmermann, traductor de *Serenidad*, vierte *Gegend* como comarca, y el antiguo *Gegnet* como contrada. Nosotros usaremos la terminología de Guilead por dos razones principalmente. En primer lugar, según M. Moliner (*Diccionario de uso del español*, Madrid, Gredos, 1979^{reimp}) el término «contrada» significa «lugar», pero advierte que se trata de un uso antiguo. Al ser esto así su empleo requeriría un esfuerzo de comprensión continuo para encajarlo en el sentido técnico pretendido. En segundo lugar, sabemos que la intención Heidegger en este contexto es pensar el «lugar de la serenidad». De este lugar dice que es amplitud y morada, en el sentido de poderse demorar en él. Pensamos que el término «contrada» no responde hoy de forma intuitiva a este proyecto, mientras que el de «apertura» es clásico en Heidegger y está suficientemente desarrollado en sus obras para que el lector sepa intuitivamente lo que pretenden indicar su creador. Además, al proponer *Gegnet* como nombre técnico más apropiado que *Gegend* para indicar esta «apertura», está tratando—como en otras ocasiones—de rescatar un sentido más originario que el de comarca para indicar un lugar, que naturalmente es ontológico y que configura a la vez espacio y tiempo. Por ello el término «contrada» no nos parece en absoluto adecuado para expresar la complejidad que Heidegger intenta determinar con el término *die Gegnet*, pero sí lo vemos como una descripción paralela a la que otras veces nos ha ofrecido para explicar la apertura misma, apertura que en *Serenidad* se vincula con la claridad, (*Lichtung*) que hace posible toda desocultación, y que aparece ahora enriquecida con la noción de *Gelassenheit*.

³² M. Heidegger, *Serenidad*, GA Bd. 13, pp. 67-68. Ed. esp. cit., p. 73.

³³ R. Guilead, *op. cit.*, p. 180.

sumisión, sino sujeta en virtud del recogimiento que escucha.»³⁴ Pensamos que se puede interpretar esta «sumisión» de la que habla Heidegger referida al alma como obediencia al ser, obediencia que entendemos fundamentalmente en la dimensión de oír la llamada del ser.³⁵ En este sentido, también Guilead, en el contexto del «recuerdo» como modo del pensamiento esencial, nombra a este pensamiento «obediente y oyente»,³⁶ términos estrechamente vinculados con la experiencia religiosa. Lo expuesto nos lleva a considerar que el pensamiento esencial o meditativo heideggeriano –que hemos seguido hasta la dimensión del habitar humano y la serenidad–, tiene el carácter de ser un pensamiento obediente al ser, aunque Heidegger no lo señale explícitamente. Pensamos que la *Gelassenheit* como renuncia, como abandono al ser, es buena muestra de ello. Es más, en el contexto de la *Gelassenheit* la obediencia al ser se transformaría en libertad, en corresponder *libremente* a la «voz» del ser, esquema que vemos similar al cristiano de seguir libremente el llamado de Dios. Habría que preguntarse si éste es el último sentido que Heidegger aporta, desde el pensar, para el hombre.

Como resumen podemos decir que la serenidad, como actitud del hombre no metafísico y del pensar esencial, es la formulación filosófica más madura de Heidegger para indicar la esencia del estar-en-el-mundo o del habitar humano. Vinculada a ella está la comprensión del ser como «dejar ser» y como «don», como lo que «acaece» en lo *Ereignis*, que queda como el legado de Heidegger.

4. *Ereignis*

Hasta ahora nos hemos acercado a qué sea lo *Ereignis* por la vía indirecta de la copertenencia hombre-ser. Es más, esta copertenencia es lo que parece significar *das Ereignis* para Heidegger, «indicar la realización de lo que apropia el hombre al ser y el ser al hombre.»³⁷ Por tanto no se trata de pensar el ser «como» *Ereignis* sino «desde» lo *Ereignis*. Es ahora, cuando ya sabemos lo que significa para Heidegger la *relación* de hombre y ser dentro del pensar del «nuevo comienzo», cuando podemos decir una palabra sobre el «acaecimiento». Lo primero a mencionar es que Heidegger mismo no aclara suficientemente qué sea ese *Ereignis*. Lo remite todo a ello y lo define tautológicamente: «el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente».³⁸ De él diremos con Heidegger que es el lugar del ser y el lugar del tiempo.³⁹ Hay ser y hay tiempo⁴⁰ gracias al «acaecimiento»,

³⁴ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, GA Bd. 8. Ed. esp., trad. H. Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1978³, p. 137. La cursiva es nuestra.

³⁵ El término «obedecer» viene del latín *audire*, oír. En este sentido de oír, de escuchar al ser, traducen Cortés y Leyte el término «*gehorsam*» por «obediente» en el «Epílogo a «¿Qué es metafísica?»». Allí dice Heidegger «obediente, todo oídos a la voz del ser, el pensar busca para éste la palabra desde la que la verdad del ser llega al lenguaje.» M. Heidegger, *Hitos*, citado, p. 257.

³⁶ R. Guilead, *op. cit.*, pág. 145.

³⁷ Véase J.R. Sanabria, «Heidegger, peregrino de Dios», en *Revista de Filosofía*, (México), nº 56, (1986), pp. 281-314.

³⁸ Véase M. Heidegger, *Tiempo y ser*. Trads. M. Garrido, J.L. Molinuevo y F. Duque, Madrid, Tecnos, 1999, p. 43.

³⁹ Para Lotz, en *Tiempo y ser* aparece el ser participado (el ser finito) como algo que brota de lo *Ereignis*, que nos entrega el ser por medio del tiempo. En consecuencia, con el «acaecimiento» palpamos el más escondido «evento primigenio, detrás del cual ya no hay ningún otro comienzo.» J.B. Lotz, «El problema

dice Heidegger en *Zeit und Sein*, significando que: «El Se, el Ello que da en 'Se da el ser', 'Se da el tiempo', se acredita como el acaecimiento.»⁴¹ Lo *Ereignis* es «lo que da». No puede retrotraerse a otra cosa previa desde la que pueda explicarse: no es «resultado» sino «donación» (*Er-gebnis*). En *De camino al habla* lo expresa en los siguientes términos. «No hay otra cosa a la cual aún pudiera remitirse el advenimiento apropiador (*das Ereignen*), o desde la cual incluso pudiera ser explicado. La apropiación no es la suma (resultado) de otra cosa, sino la donación (*Er-gebnis*), cuyo gesto donante (*Geben*) sólo y primeramente consiente algo como un *Es gibt*, un 'hay', del que incluso 'el ser' está necesitado para alcanzar lo suyo propio en tanto que presencia.»⁴² Es lo último que el pensar encuentra, de ahí que nosotros lo interpretemos como *theós* ontológico para diferenciarlo del concepto clásico de *theós* que Heidegger ve ontificado.

En estas breves palabras sobre el acaecimiento queremos hacernos eco de dos críticas fundamentales que se han vertido sobre ello: la dimensión crítica del «pensar» y del problema de la «donación» que supone lo *Ereignis* como tal. Sobre la primera cuestión sabemos que Heidegger ha eliminado de su pensamiento el lenguaje causal de la metafísica. Ni el ser ni el fundamento se pueden explicar por causas. El carácter esencial del ser es «dejar ser», «donación» y el fundamento en tanto que «esenciar fundamento» del ser es remitido al «juego» para eludir precisamente la arquitectura metafísica causal (*La proposición del fundamento*). Ese alejarse del pensamiento crítico, del pensamiento reflexivo ha atraído sobre Heidegger la crítica de un gran sector de sus intérpretes. Heidegger se escuda en que el pensar metafísico nada puede decir sobre el ser y sobre el «acaecimiento» y que hace falta una «conversión» del pensar para acceder al pensar del «nuevo comienzo» que él propone. Más grave que el anterior y que muestra la irresuelta «ambigüedad» de Heidegger es el tema de la donación. Sabemos que Heidegger rechaza la expresión «el ser es» por equiparación con el ente. Mejor «Se da ser» o «hay ser», (*Es gibt Sein*). Para Lotz esto plantea el problema, que Heidegger mismo reconoce, del «dador». Heidegger señala que el dador es *das Ereignis*, pero el «acaecimiento» es «el dar», mientras que el dador que resuena en la expresión (*Es gibt*), «Se» o «hay», se anuncia como algo distinto. Coincidimos con Lotz en que aquí surge el problema de un fundamento más hondo al que Heidegger «renuncia» por no poder alcanzar, cayendo a su juicio en un «trágico círculo vicioso».⁴³ Nosotros añadiremos al juicio de Lotz lo siguiente: es un fundamento más hondo que Heidegger no puede alcanzar, «desde el pensar», por las características que él mismo le ha impuesto.

de Dios en la Filosofía del ser de Martin Heidegger», en *Revista de Filosofía* (México), nº 56, (1986), pp. 225-241, p. 232.

⁴⁰ Según Schäffler en la frase «*es gibt Sein*», ello da ser, ser aparece él mismo como dado, como enviado en sus diferentes figuras históricas, por una donación originaria. Schäffler señala la semejanza estructural con el Dios vivo de las religiones. Citado por A. Torres Queiruga, «Heidegger y el pensar actual sobre Dios», en *Revista española de teología*, (Madrid), nº 50, (1990), pp. 153-208.

⁴¹ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, cit., p. 39.

⁴² M. Heidegger, *De camino al habla*, GA Bd. 12, p. 247. Ed. esp., trad. Y. Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 233. Véase M. Berciano, «*Ereignis*: la clave del pensamiento de Heidegger» en *Thémata* (Sevilla), nº28, (2002), pp. 47-83.

⁴³ J.B. Lotz, *op. cit.*, pág. 237.

¿Qué o quien es lo *Ereignis* para ser donación a partir de sí mismo? ¿Es un en sí, a partir del cual surja el ser y el tiempo? ¿Es un modo velado de «nombrar lo inefable»? A todas estas respuestas Heidegger ha respondido negativamente. «El acaecimiento acaece»; no hay nada detrás suyo y desde luego con él no se está aludiendo a una Persona, es decir a Dios, aunque, dado que como tal «acaecimiento» sigue acaeciendo, *ereignet*, habría ahí una dimensión de apertura; *das Ereignis* es apertura. No obstante, podríamos preguntarnos si se anuncia en *das Ereignis* la pregunta por Dios, ya que el hombre experimenta el tiempo y el ser como un regalo indisponible. A juicio de Colomer, por caso, en una filosofía menos cerrada a la metafísica que la de Heidegger, se abriría con ello un posible espacio a la cuestión de Dios. Welte lo pensó así, ya que en la medida en que este acontecimiento indisponible se piensa como un don, «cabe leer de tal manera la palabra *es gibt* que sea acaso el más tímido intento de decir lo inefable sin lastimarlo», pero más adelante abandonó esta posición.⁴⁴

5. Conclusión

A modo de conclusión diremos que –como hemos intentado mostrar– el tema de la *relación* hombre-ser entendida como «mutua pertenencia» aglutina los conceptos fundamentales del último Heidegger, los motivos principales de su pensamiento, por lo que consideramos esta *relación* de esencial importancia para el conocimiento de Heidegger.

* * *

María del Águila Sola Díaz
Facultad de Filosofía

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de Filosofía, Ética y Filosofía Política
C/ Camilo J. Cela, s/núm. 41018 (Sevilla)
aguilasolad@us.es

⁴⁴ Citado por E. Colomer, «El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger», Barcelona, Herder, 1990, p. 641. Véase también B. Welte, «Buscar y encontrar. Alocución en el sepelio de Martin Heidegger», en *Universitas*, (Stuttgart), vol. XIV, n° 3, (1977), pp. 247-251.