

**POESÍA Y FILOSOFÍA.
UNA MEDITACIÓN HEIDEGGERIANA
SOBRE EL CONCEPTO ONTO-TEO-LÓGICO
DE DIOS Y LA COMPRENSIÓN
POÉTICA DE LO DIVINO**

Lucero González Suárez
Universidad Iberoamericana

Resumen/Abstract

El objetivo de esta meditación es explicar en qué sentido mientras el filósofo piensa al ser, el poeta nombra lo sagrado. Se parte de la crítica del concepto onto-teo-lógico de Dios, destinada a exhibir la insuficiencia del mismo para la comprensión de la experiencia místico-religiosa. Posteriormente, al lenguaje de la metafísica se contraponen el de la poesía, entendido como palabra inicial que funda en su ser al mundo y a las cosas. Luego de hacer la descripción fenomenológica de las actitudes vitales que dan origen a la filosofía y la poesía, se muestra la primacía de la poesía para la manifestación del sentido ontológico y el acontecer de lo divino (Dios y los dioses).

Palabras clave: ser, lenguaje, poesía, filosofía, Heidegger.

**Poetry and philosophy. A Heideggerian meditation
on the onto-theo-logical concept of God
and the poetic understanding of the divine**

The aim of this meditation is to explain the sense in which the philosopher ponders being, while the poet names the sacred. It sets out from a critique of the onto-theo-

logical concept of God, which was destined to reveal its own inadequacy for understanding religious-mystical experience. Later, the language of metaphysics was counterposed to that of poetry, understood as the first word that melds the world and all things in its being. After elaborating the phenomenological description of the vital attitudes that give rise to philosophy and poetry, the essay shows the latter's primacy for manifesting ontological meaning and the events of the divine (God and gods).

Keywords: being, language, poetry, philosophy, Heidegger.

Lucero González Suárez

Licenciada en Filosofía (con mención honorífica); maestra en Filosofía y doctora en Filosofía (con mención honorífica) por la UNAM. Becaria Conacyt en el Departamento de Filosofía y profesora de asignatura del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana. Coautora del libro "El individuo frente a sí mismo. El pensamiento de Soren Kierkegaard". Ha publicado en *Cuestiones Teológicas*. Revista de la Universidad Pontificia Bolivariana; Revista de Filosofía *Open Insight*; Revista *Estudios de Filosofía* de la Universidad de Antioquía; *Veritas: Revista de Filosofía y Teología*; *Revista Iberoamericana de Teología*; *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* de la Universidad Complutense; *Revista Filosofía Uis* de la Universidad Industrial de Santander; y *Revista de Filosofía* de la Universidad Iberoamericana.

Introducción

Esta es una meditación fenomenológica sobre los límites y alcances tanto de la metafísica como de la poesía para la comprensión de lo divino, que toma como punto de partida las aportaciones hechas por Heidegger a la fenomenología en general y a la fenomenología de la religión, en particular. La intención no consiste en especular sobre lo que Heidegger habría afirmado si se hubiera planteado abiertamente la pregunta de hasta qué punto el decir de la metafísica y de la poesía son adecuados para dar cuenta del acontecer de lo divino.

El primer apartado de este ensayo explica de qué manera la así llamada por Heidegger “metafísica onto-teo-lógica” se hace cargo del problema de Dios. El propósito es mostrar la enorme distancia que separa al Dios de los filósofos del Dios de la fe. El segundo, aborda la concepción heideggeriana del lenguaje como “son del silencio”. Su intención es dejar en claro que el lenguaje no es atributo humano sino potestad del ser. Esto es, que no “tenemos un lenguaje”; en todo caso, es el lenguaje quien “nos tiene”. En el tercer apartado se aclara la afirmación heideggeriana de que el poema es lo hablado puro. Se trata de explicar que la poesía es una palabra inicial que recoge la verdad del ser en su manifestación histórica. El cuarto apartado es una presentación del decir poético como discurso fundador del sentido del mundo y de las cosas. El quinto es una reflexión sobre la filosofía y la poesía como modos de comprensión del acontecer del sentido ontológico. La intención es explicar que el preguntar filosófico es un discurso de segundo orden, que busca dar razón de la donación del sentido ontológico que recoge la palabra poética. El sexto y último apartado está dedicado a mostrar que la poesía es resonancia del acontecer de lo divino, donde se recoge una experiencia originaria: el encuentro con Dios y con los dioses.

La intención de estas páginas es meditar sobre el vínculo entre filosofía y poesía, y de ambas con el ser como evento. La tesis a demostrar es que mientras la metafísica onto-teo-lógica es un discurso que despoja de su misterio y trascendencia al acontecer de lo divino, la poesía es un decir donde se recoge la donación de lo divino que no atenta contra su esencia.

1. Límites y alcances de la metafísica para la comprensión de Dios como término de la experiencia religiosa

Para comprender que la cuestión de Dios compete esencialmente a la tradición del pensar metafísico occidental, es necesario preguntarse junto con Heidegger ¿cómo entra Dios en la filosofía? Dicho cuestionamiento remite a la pregunta por el carácter onto-teo-lógico de la metafísica. Una primera aproximación permite reconocer que la metafísica piensa al ser del ente en dos sentidos. Lo piensa “tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas”.¹ Por un lado, la metafísica considera al ser del ente como la facticidad en su más llana indeterminación, que, al carecer de deferencias, se conserva como homogeneidad unitaria en términos valorativos; por otro, lo considera como aquella unidad cuyo valor máximo lo convierte en algo que está por encima de cuanto existe, en términos de jerarquía e importancia. “El ser de lo ente es pensado ya de antemano en fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento; ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones, y que, finalmente, le pide explicaciones”.²

El pensar metafísico reconoce la diferencia entre el ser de lo ente y el ente en cuanto tal para después olvidarse de ella. La metafísica no reconoce la necesidad y pertinencia de plantear la pregunta que interroga por el

sentido del ser; se limita a preguntar por el ser de los entes: se pregunta por el principio que legitima o justifica la realidad óptica, al que también concibe en términos ópticos. La pregunta por el fundamento óptico de lo ente surge del horror al sinsentido que se expresa en la necesidad de fundamentación. Tanto las demostraciones como los argumentos de la metafísica tienen por propósito asegurar al hombre la certeza en el trato con los entes.

La metafísica tiene por tarea hacer que el pensamiento repare en lo ente (para fundamentarlo en el ser) y llevar a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. Para cumplir con esa tarea, en primer lugar, la metafísica tiene que dilucidar la relación entre el ser-fundamento y el ente-fundamentado. La segunda exigencia que se le impone es justificar la necesidad de la fundamentación en dos sentidos: *a)* justifica la necesidad de fundamentación por parte de lo fundamentado; *b)* justifica la necesidad de fundación por parte del fundamento.³

Toda vez que la metafísica piensa al ser como *logos* (como fundamento óptico de lo ente) reclama del *logos* una justificación del carácter de fundamento del ser. Cuando la metafísica piensa al ente genera una representación del mismo que apunta a su diferencia con el ser. Sin embargo, sólo se ocupa de señalar la diferencia ontológica para después agregar que el fundamento se confunde con lo fundamentado; del mismo modo que el agente motor de un cuerpo enajena en éste todo su ser móvil. “Lo diferente se manifiesta como el ser del ente en general y como el ser del ente en su forma más elevada”.⁴ La insuficiencia de la metafísica para realizar la esencia del pensar se deriva de su incapacidad para reconocer la diferencia ontológica. Superar tal insuficiencia supone reconstruir la historia del olvido del ser en favor del ente. A propósito de dicha exigencia, la ontología de Heidegger tiene el mérito de haber ganado un nuevo horizonte a partir del cual puede por vez primera plantearse la pregunta por el sentido del ser.

La metafísica concibe al ente como lo fundamentado y al ser como entidad suprema, fundamento causal del primero. “La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que

fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador”.⁵ Pero al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y éste está presente de muchas maneras como fundamento”.⁶

Dado que la concepción filosófica de Dios como *causa sui* es sólo una concreción del esquema del pensamiento metafísico, Heidegger ha contestado a la pregunta acerca de en qué medida le es esencial a la metafísica un carácter onto-teo-lógico. La cuestión del pensar “se presenta como la cosa originaria, como la causa prima, que corresponde al retorno fundamentador a la última ratio, a la última cuenta que hay que rendir. El ser de lo ente se representa a fondo, en el sentido del fundamento, como causa sui”.⁷

El pensar fundamentador sobre el ser de lo ente confina al olvido la diferencia entre el primero y el segundo, haciendo del fundamento mismo un ente de mayor jerarquía respecto del conjunto de lo fáctico. Una consecuencia de lo anterior es que, a fin de garantizar su carácter de ente supremo, el fundamento mismo requiere de fundamentación. Tal exigencia constituye el origen de la representación de Dios como *causa sui*. Al presentar la definición de dicho concepto, Spinoza señala: “por causa de sí entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente”.⁸

La aplicación a Dios del concepto de *causa sui* supone que por ser el creador o la causa eficiente de todas las cosas, Dios carece de causa. No obstante lo cual, puesto que todo lo que existe tiene una causa, no pudiendo ser ésta distinta e independiente de su ser, Dios ha de ser concebido como causa de sí mismo. Pero “la *causa sui* es la mejor contradicción interna que se haya concebido jamás, una especie de violación y de monstruo lógico”.⁹

El concepto “causa” implica una distinción entre un antecedente (en el cual radica la responsabilidad metafísica) y un consecuente, cuyo ser es producto accidental del primero. No obstante, la noción de *causa sui* elimina

dicha distinción y hace de Dios una causa causada por sí misma, es decir, una entidad que posee el carácter del ser que es por sí (*a se*) y no por otro (*ab alio*): una *aseidad*, cuya existencia no deriva de nada diverso de sí mismo.

El Dios entra en la filosofía mediante la resolución (...) como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y representa, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa originaria.¹⁰

La interpretación filosófica de Dios en términos causales hunde sus raíces en la relación cotidiana que el hombre establece con lo ente, derivada del aspecto productivo de la existencia, que, por lo mismo, no hace más que proyectar en Dios la potencia productora del hombre.

Para la existencia de término medio, la relación primaria con los entes que lo circundan posee el carácter de la utilidad. El encuentro inmediato con las cosas consiste en un curarse de ellas usándolas. Lo cual significa que ni siquiera es la especificidad óptica en cuanto tal aquello con lo que el hombre se enfrenta en la experiencia diaria. Sólo a condición de preservar su utilidad, el útil desaparece; anonada su entidad en la obra y la finalidad que le ha sido asignada por el producir técnico. Su entidad nunca es captada de manera directa, salvo cuando no es capaz de realizar las funciones “para las cuales” fue hecho.¹¹

El concepto onto-teo-lógico de Dios, derivado del producir técnico, piensa al ser como artífice y al ente como producto y, por tanto, como lo inmediatamente disponible; como lo que siempre está ante los ojos; como lo siempre percibido y representado. A la luz de dicha representación,

Al igual que Dios, el hombre es un artífice que, mediante el trabajo, transforma el mundo natural para modificar su aspecto originario y volverlo funcional, esto es apto para los fines que se juzgan convenientes. Análogamente, el hombre se relaciona con el mundo a través de un vínculo técnico.¹²

En la medida en que la *causa sui* remite a lo producido, se pierde en ello desde el punto de vista funcional; su acción creadora se anonada en sus

productos. Dicho más llanamente, Dios queda reducido a entidad de mayor importancia, que si bien es causa de la realidad concreta, se anada en ella hasta desaparecer como presencia autónoma.

El Dios de los filósofos no es más que una construcción conceptual. Mas, como advierte Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, el concepto metafísico de Dios así acuñado nada tiene que ver con la experiencia de la fe: con el encuentro personal con el “Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob”. Como Heidegger ha señalado acertadamente, a este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede asumir una actitud religiosa porque un concepto no es un absoluto divino, capaz de dispensar la salvación ni la liberación. Situación que lleva a Heidegger a concluir que “el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios *causa sui*, se encuentra más próximo al Dios divino. Pero esto sólo quiere decir que tiene más libertad de lo que la onto-teo-lógica querría admitir”.¹³

Teniendo en cuenta lo dicho por Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, Pedro Cerezo considera crucial dejar en claro que “el carácter teológico de la filosofía no es ningún préstamo cristiano, sino el despliegue de su secreto inicial, que sólo al final de su desarrollo se expone en su integridad”.¹⁴ Tesis que encuentra su explicación en el hecho de que Descartes,

Al hacer de nuevo de Dios el garante de las verdades eternas, cerraba el proceso con una doble llave de seguridad, como ha mostrado Jean-Luc Marion: la certeza del *cogito* y la veracidad divina como su garantía. De otro lado, el dualismo cartesiano es responsable de la separación del fundamento ontológico del mundo y el bien, bifurcando así el problema de la fundamentación en dos líneas de dirección opuestas: la ontológica y la panteísta de la *causa sui* en Spinoza y la propiamente moral, que abre Kant y desarrolla Fichte, bajo la idea de Dios como legislador moral y soberano de la república de los espíritus, hasta que Hegel reúne de nuevo ambos procesos, el de la causa eficiente y el de la finalidad.¹⁵

Aquello que pone al descubierto la breve síntesis que el especialista ofrece sobre las transformaciones del concepto onto-teo-lógico de Dios,

es que el modo en que la metafísica se ocupa del problema de Dios conduce a su desdivinización. Ante tal panorama se hace necesario preguntar si existe alguna otra aproximación filosófica al acontecer de lo divino que no cargue con los problemas de la metafísica y si la filosofía puede comprender o no el sentido de la experiencia de Dios. El problema es decidir si es posible pensar en otros términos el ser de Dios y la experiencia místico-religiosa.

2. El lenguaje como *son del silencio*

Si Heidegger se ocupa de señalar el carácter onto-teo-lógico del pensar metafísico y si, para justificar tal afirmación, hace una reconstrucción de la metafísica como historia del olvido del ser, es para exhibir las insuficiencias de ese primer comienzo de la filosofía. Una vez hecho lo anterior, propone un nuevo comienzo del pensar –cuya formulación expresa constituye uno de los temas fundamentales de los *Beiträge zur Philosophie*– que no concibe al lenguaje como objetivación de la realidad. La propuesta de un nuevo comienzo –que en realidad es un retorno al origen de la filosofía, que busca profundizar en lo que quedó por pensar acerca del ser– surge como un distanciamiento de la metafísica onto-teológica. La pregunta por ese nuevo comienzo conduce a Heidegger a la meditación sobre el ser del lenguaje y sobre el ser de la poesía.

Para Heidegger, el lenguaje no es producto de las potencias humanas; es potestad del ser. El hombre no “tiene lenguaje” al modo como tiene la capacidad de sentir la textura de los objetos materiales o de emitir sonidos. “No somos nosotros quienes tenemos al lenguaje, sino que el lenguaje nos tiene”.¹⁶ El lenguaje tiene al existente, en el sentido de que determina su condición de ser y lo fundamenta. Originaria y preeminentemente, el lenguaje es “lenguaje del ser” en los dos sentidos en que cabe entender el genitivo: como determinación del Ser y como aquello acerca de lo cual habla en lenguaje cuando no es mero parloteo, ya que

“El esenciarse del ser es la verdad”.¹⁷ Al esenciarse históricamente como evento (*Ereignis*) el ser (*Seyn*) constituye el origen del lenguaje.

Al hablar de la relación entre pensar y poetizar, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger sostiene que lo verdaderamente importante es que “la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje”.¹⁸ Para que la verdad del ser llegue al lenguaje, para que el poeta pueda cantar su manifestación, el ser mismo como evento (*Ereignis*) tiene que darse; tiene que destinarse históricamente a los hombres. Una vez que el poeta haya cantado el acontecer de lo divino, el pensador podrá meditar sobre las palabras del primero para esclarecer su sentido.

Ahora bien, el acontecer histórico de la manifestación esencial del ser es algo cuya posibilidad reposa en el ser mismo. No está en el poder del hombre emplazar dicho acontecer. De ahí que la tarea de pensadores y poetas no sea provocar la manifestación del sentido ontológico, sino permanecer vigilantes, esperando lo inesperado, a fin de que, en caso de que acontezca, el primero pueda recoger, abrigar y guardar el decir del ser y el segundo pueda meditar sobre ese decir. Actitudes cuyo rasgo compartido radica en la necesidad de renunciar a la expresión precipitada de quien, no pudiendo soportar el silencio del Ser que antecede a su manifestación, cae en la tentación de producirse un sucedáneo.

Para poder conducir el decir del ser a la palabra, el hombre tiene que aprender a escuchar: tiene que silenciar el ruido de la expresión precipitada que no está soportada por ninguna experiencia, para permanecer atento a la escucha de lo que habrá de acontecer. Situación a la cual alude Heidegger cuando habla de la manera en que habrá de ser recorrido el “camino que lleva a la vecindad del ser”.¹⁹

El poeta sabe que la condición de posibilidad de hablar es escuchar el decir del ser, puesto que sólo tiene algo que decir quien ha hecho la experiencia de la manifestación histórica del sentido ontológico. Pues “escuchar es entrar en silencio, ya que toda palabra, para ser auténtico decir, debe estar como ‘preñada de silencio’”.²⁰ Sólo de esa manera, escuchando el decir del Ser, el hombre estará en condiciones de vivir su apertura al

ser y apropiarse de su esencia. Y sólo entonces podrá comprender que su dignidad no radica en su capacidad productora ni en los apabullantes logros de la actividad técnica, sino en que “la esencia del hombre es esencial para la verdad del Ser”,²¹ porque para que la verdad del ser sea consumada tiene que hacerse eco; tiene que resonar en la palabra humana. Lo cual explica por qué Heidegger sostiene que el hombre es el ser de la verdad: no en tanto productor de representaciones que aspiran a ser adecuadas a la objetividad; sino como destinatario de la manifestación histórica del sentido ontológico.

Si la poesía “es más verdadera que la indagación de lo ente”,²² eso se debe a que el poeta “no describe el mero aparecer del cielo y de la Tierra. El poeta, en los aspectos del cielo, llama a Aquello que en el desvelarse hace aparecer precisamente el ocultarse, y lo hace aparecer de esta manera: en tanto que lo que se oculta. El poeta, en los fenómenos familiares, llama lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible para seguir siendo aquello que es: desconocido”.²³

Aquello que nombra la poesía es la experiencia de quien se descubre como morador o habitante de la Cuaternidad. Es decir, de quien ha comprendido que el mundo en el que se despliega su vida cotidiana, donde tienen lugar las palabras y los discursos, que para el hombre es lo más familiar, no está situado en un espacio homogéneo carente de referencias, sino que el estar allí del hombre histórico y concreto señala el lugar desde el cual éste se abre a la comprensión del sentido ontológico y que es de ese modo como se comprende a sí mismo como mortal y habitante de la Tierra, con relación a Dios y los dioses, en tanto que habitantes del cielo. Razón por la cual Heidegger sostiene que es midiéndose con la divinidad como el hombre establece las medidas de su habitar, como fija su residencia en la Tierra bajo el cielo. Puesto que “la medida de lo humano, de la esencia humana, es tomada de la distancia entre el cielo y la Tierra, y tiene por límite en ambos extremos lo desconocido y lo incognoscible, lo misterioso. Y dentro de ese ámbito es donde se sitúa lo conocido, lo familiar”.²⁴ No obstante, “el medirse con Dios no se debe a que el hom-

bre lo conozca. Dios no es lo conocido por el hombre y por eso el hombre no lo representa”.²⁵ La esencia de lo divino es misteriosa y, por tanto, ha de permanecer como lo no mostrado; como lo escondido.

Habitar poéticamente es para el hombre tomar su sitio en la cuaternidad. Sólo entonces la existencia se arraiga y el hombre se identifica a sí mismo como miembro de una comunidad, que se distingue de las otras por su comprensión específica de los elementos que constituyen la cuaternidad. De suerte que formar parte de un pueblo es participar de cierta comprensión del mundo que decide sobre el ser de los dioses y de los hombres; así como de la relación entre el cielo y la Tierra. Cuando el poetizar está ausente, cuando no hay una voz que pueda llevar a la resonancia del lenguaje la esencia histórica del Ser, sobre cuya base se decide la configuración específica de la cuaternidad, el hombre vive desarraigado.

Por su parte, la tarea del pensador es “trabajar en la construcción de la casa del ser”.²⁶ Lo que significa hacer posible que el hombre se aproxime de un modo originario al acontecimiento histórico del sentido ontológico, al ser como evento (Ereignis). Posibilidad que para Heidegger depende de que, escuchando a la poesía, el pensador sea capaz de entender, primero, que la forma en la que el poeta nombra la manifestación histórica del ser toma su indicación del Ser mismo; segundo, que “el pensar nunca crea la casa del ser”,²⁷ sino que tiene que aprender a habitar en ella. Y que esto último significa que la tarea de la filosofía no es la construcción de representaciones que, haciendo abstracción de la experiencia, pretendan suplantar la manifestación del sentido ontológico con la producción de nociones abstractas; su única dignidad radica en que el “pensar sólo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser”.²⁸ Lo cual supone comprender que es pensando como el existente logra habitar la casa del ser. Y sólo entonces su existencia consume su esencia.

Sólo en forma derivada, por su apertura y exposición al ser, el lenguaje pertenece al existente. Cuando es esencial, el lenguaje es resonancia del decir del ser. En sentido propio, hablar es escuchar el decir del ser para conducir a la resonancia de la palabra la donación histórica de

su sentido. El lenguaje fundamenta la esencia histórica del existente. Únicamente porque el existente puede escuchar la voz histórica del ser, porque puede comprender la donación histórica de su sentido, puede también hablar acerca de éste; nombrar el mundo y las cosas y, de este modo, conducir a la palabra su comprensión pre-reflexiva, regular y de término medio del ser. En palabras de Heidegger: “En virtud del lenguaje, el hombre es testigo del Ser”.²⁹ El existente sólo puede conducir al lenguaje el acontecimiento del ser en su verdad histórica, en la medida en que está expuesto a la cercanía esencial del mundo y de las cosas y, por tanto, “sólo habla propiamente cuando se torna eco del decir del ser; cuando a través suyo se consuma la manifestación histórica del sentido ontológico como evento”.³⁰

Hablar es dejar que algo aparezca y perdure en tanto que tal. El poder del lenguaje radica en su capacidad para conducir a la manifestación esencial aquello que acontece, a fin de que se pueda “ver” y “oír”, esto es, de que pueda ser comprendido en su verdad como fenómeno: como evento en el que se conjugan mostración y ocultamiento; donación y retención. Eso es justamente lo que da a entender Heidegger cuando sostiene que el poder de oír es condición de posibilidad del hablar unos con otros. La capacidad que el existente tiene de oír deriva de su apertura al ser. Mientras que la escucha comprensiva es propia del existente, el habla nombra el poder de la palabra para convertirse en eco o resonancia de la manifestación esencial del ser.

El habla es la resonancia finita de la mostración esencial del ser como evento que, calladamente, hace donación de sí, por lo cual Heidegger se refiere a ella como “son del silencio”.³¹ Si el hombre puede conducir al lenguaje la apertura esencial del ser es porque el ser es fenómeno. Hablar es conducir a la resonancia de la palabra la apertura histórica del ser. A través de la palabra humana se consuma la manifestación histórica del sentido ontológico.

3. El poema: lo hablado puro

De acuerdo con Heidegger, en “lo hablado reúne el hablar la manera de cómo perdurar en él y aquello que a partir de él perdura”.³² Hablar es llevar a la resonancia de la palabra el sentido del ser para traerlo a la presencia descubridora (*aletheia*) y hacer que perdure. El habla es una invocación que reúne, deja aparecer y estar presente la apertura del ser en su historicidad y finitud.

Si el habla del ser (la donación mostrativa de la verdad del ser) habla en lo hablado (en la palabra que no es mero parloteo ni charlatanería) es porque lo hablado es la consumación del Habla: porque en el lenguaje llega a su plenitud la iluminación del ser en su verdad. Sólo cuando se comprende lo anterior cobra sentido el proyecto, esbozado en *De camino al habla*, de “llevar el habla como habla al habla”. Lo que, dicho más llanamente, enuncia el poder del lenguaje para conducirse a sí mismo al acontecimiento originario del ser como evento.

Ahora bien, ¿de entre las diversas formas del decir, hay alguna a la que pueda atribuirse preeminencia? La respuesta de Heidegger es la siguiente:

Si debemos buscar el hablar del habla en lo hablado, debemos encontrar un hablado puro en lugar de tomar indiscriminadamente un hablado cualquiera [v.g.: el parloteo de la publicidad o las habladurías del chisme que hacen eco de voces anónimas]. Un hablado puro es aquel que desde la perfección del hablar, propio de lo hablado, se configura como perfección iniciante. Lo hablado puro es el poema.³³

El filósofo sostiene que la esencia más pura del lenguaje se realiza en la palabra poética. El poema es lo hablado puro porque en él se resguarda la verdad del ser. El poema es lo hablado puro porque en él el ser resguarda y salva del olvido el eco de una experiencia originaria. La poesía es el decir gracias al cual la verdad de los fenómenos accede a la luminosidad mostrativa de la palabra, que transforma en celebración sonora lo que de otro modo perduraría oculto en el silencio de lo todavía no mostrado. El lenguaje poético es el que conduce al ente a su manifestación esencial, para que reluzca y perdure.

El habitar poético es la disposición por la cual el hombre se expone al esenciarse de la verdad. Mas, “el esenciarse de la verdad, el modo como la verdad cada vez se esencia singularmente, es el rasgo fundamental de toda historia (...) Historia es resolución de la esencia de la verdad, pero resolución que tiene ella misma el carácter de evento y éste es el ser [*Seyn*]”.³⁴ Por tanto, el habitar poético es la realización plena de la esencial apertura del existente al ser como evento finito e histórico. Afirmar junto con Heidegger que la esencia del hombre se determina por su pertenencia al ser, no significa que el ser dependa del hombre.

La poesía funda el acontecimiento mostrativo del ser (*aletheia*). Fundar es sostener dicha apertura; permitir que sea y perdure aquello que ha acontecido, sin necesidad de “poner” o “postular” un fundamento metafísico de su presencia. Poetizar es salvaguardar en el lenguaje el acontecimiento del ser como donación; llevar a la resonancia de la palabra la verdad del ser en su acontecer histórico. Si el hombre habita el mundo poéticamente es en virtud de su apertura al ser. La consecuencia de ello es que, por un lado, “sólo en cuanto la iluminación del ser se apropia y acontece, se entrega en propiedad al ser del hombre”.³⁵ Pero, por otro lado, también es cierto que sólo afirmando su pertenencia al decir del ser, el hombre se apropia de su esencia. “El habla [entendida como resonancia del decir del ser] no es un instrumento disponible, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre”.³⁶

Heidegger declara: “El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre”.³⁷ Y aclara: “lenguaje es lo apropiado y acaecido por el ser y la casa del ser dispuesta desde el ser [... de ahí que] haya de pensarse la esencia del lenguaje desde la correspondencia, esto es, como habitación del hombre (...) es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre, morando, ec-siste, en cuanto guardando esa verdad, pertenece a la verdad del ser”.³⁸ La esencia del habla radica en ser morada donde se resguarda el acontecer histórico del ser: la verdad. El pensar es “pensar del ser” por cuanto originaria y preeminentemente pertenece al ser.

4. La poesía: fundación de “mundo” y “cosa”

Cada vez que se produce un nuevo encuentro con lo ente, surge una experiencia. Fenomenológicamente, se denomina “experiencia” a la intuición de algo. La intuición, en general, es el contacto cognoscitivo, directo o proporcionado por algún signo icónico, con cualquier objeto. La intuición se opone, por ejemplo, a la mera mención lingüística, que se refiere a la misma entidad sin otra prenda de ella que su nombre y el sentido, quizá muy indeterminado, de este nombre. Se llama experiencias a “las intuiciones de lo real, y precisamente cuando no están mediadas por una imagen de su objeto. Las experiencias son, por tanto, juicios de existencia sancionados en y por la presencia de la cosa experimentada, respaldados por esta presencia directa”.³⁹ El concepto fenomenológico de “experiencia” nombra la síntesis, realizada por la conciencia, de aquello que le sale al encuentro o se le aparece. Síntesis que al ser retenida por la memoria permite al individuo el recuerdo de la vivencia en cuestión.

En la experiencia se recoge la manifestativa esencial de los fenómenos. “La expresión griega *phainomenon*, a la que se remonta el término ‘fenómeno’, se deriva del verbo *phainestai*, que significa mostrarse. *Phainomenon* quiere por ende decir: lo que se muestra, lo que es patente”.⁴⁰ Lo fenoménico es la totalidad de lo que puede ponerse a la luz, que descubre y muestra su esencia *desde* y *por* sí mismo. En consecuencia, “Heidegger consideraba la fenomenología como un método cuyo cometido principal apunta hacia el desocultamiento, el desmontaje de lo que se muestra encubierto; en ese sentido, lo caracteriza como ‘límpida mirada que desoculta las cosas’”.⁴¹

Conocer el sentido originario de una palabra es comprender la experiencia que dicha palabra mienta, lo que equivale a remontarse al encuentro específico entre el existente y las cosas, en la trama de relaciones que constituyen el “mundo”, que a su vez supone una comprensión tácita, embozada y no tematizada, del ser. La comprensión de *mundo* y

cosa se vinculan entre sí por una mutua dependencia. Por ser el mundo el ámbito en cuyo seno hacen su aparición las cosas, de ello se desprende que en todo conducirse y habérselas con aquellas se exhibe una determinada comprensión del ser. Sólo cuando habita poéticamente el mundo —cuando permanece abierto al acontecer de los fenómenos desde y por sí mismos—, el existente accede a la manifestación esencial del mundo y de las cosas. Tal es el sentido de la afirmación de Heidegger “es más bien el hablar cotidiano un poema olvidado por el desgaste y del cual apenas ya se deja oír invocación alguna”.⁴²

Para Heidegger, toda palabra tiene su origen en el habitar poético. La poesía es la modalidad del decir que funda lo que permanece: el ser, el mundo y las cosas. La poesía es el nombrar a través del cual se hace público todo aquello que, cuando ha perdido su fuerza originaria, forma parte del lenguaje cotidiano. Lejos de lo que ordinariamente se cree, la poesía no es un lenguaje de segundo orden; una reelaboración que se sirve del lenguaje cotidiano como algo dado y disponible, para agregarle un nuevo significado. La poesía es el origen de todo lenguaje. Más aun, “es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico (...) Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del Ser”.⁴³

[La poesía es] el nombrar que instaura el ser y la esencia de las cosas, no un decir caprichoso, sino aquel por el que se hace público todo cuanto después hablamos y tratamos en el lenguaje cotidiano. Por lo tanto, la poesía no toma el lenguaje como un material ya existente, sino que la poesía misma hace posible el lenguaje.⁴⁴

El poema es el decir gracias al cual tiene lugar la fundación del “mundo” y de las “cosas”; de la unidad de sentido histórico, que reúne de un modo específico una multiplicidad óptica dada, donde cada “cosa” es sólo como elemento orgánico de un plexo de referencias. “Mundo” y “cosas” relucen como aquello que perdura gracias al decir poético. El poeta es aquel que nombra el entramado específico que, en cada momento de la apertura histórica del ser, vincula al hombre con el mundo y las cosas, dando origen a diversas “figuras” o “constelaciones del ser”.

Cuando Heidegger afirma que el poeta nombra lo sagrado, lo que quiere dar a entender es que en el decir de la poesía el ser anuncia su destinación en la figura de un mundo concreto: de una peculiar figura y constelación. “El habla [poética] es la flor de la boca. En el habla florece la Tierra hacia el florecimiento del cielo”.⁴⁵ La palabra poética es el don que florece en la boca del poeta por ser la manifestación del sentido ontológico que su decir nombra. El carácter de “don” de la poesía radica justamente en su poder para fundar el sentido del mundo y de las cosas, a partir de la acogida del acontecer histórico del sentido ontológico.

5. Poesía y filosofía: acogida del don y pensar sobre la donación

El ser acontece como palabra destinada históricamente. Cuando el existente accede a la comprensión del ser en su esenciarse histórico (a la verdad), se apropia de su esencia: se reconoce como el ser de la verdad: como el ente capaz de comprender el sentido del ser. Arrojado en el mundo –sin indicación alguna acerca de su origen ni de su destino último– el existente se apropia de su esencia cuando cae en la cuenta de su pertenencia al ser; de su apertura a la verdad. De acuerdo con Heidegger, el pensar funda la relación del ser con la esencia del existente. Comprender lo anterior significa reconocer que el existente está

“Arrojado” por el ser mismo a la verdad del ser, de tal manera que ec-sistiendo de tal modo, cuida la verdad del ser para que en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que lo es (...) El advenimiento del ente descansa en la destinación del ser. Pero al hombre resta la pregunta de si él encuentra lo conveniente y destinante de su esencia, lo que corresponde a esta destinación; pues de acuerdo a ésta tiene él, como ec-sistente, que cuidar la verdad del ser.⁴⁶

En su acontecer, el ser queda oculto. Al reflexionar sobre el acontecer ontológico, ordinariamente el pensar se detiene en lo dado, en el rega-

lo proveniente de la donación (lo ente); pero no en la donación misma (evento). El claro del desocultamiento donde se da la apertura del ser (*Lichtung*) permanece como lo no pensado o lo que queda aún por-pensar.

De acuerdo con Heidegger, la historia del ser (que abarca tanto la donación del sentido ontológico como el evento como el sentido manifestado en dicha donación) viene al lenguaje en el decir de los pensadores esenciales. A ellos les corresponde la tarea de conducir al lenguaje la apertura del ser como evento histórico y finito (*Ereignis*) ¿Quiénes son tales pensadores esenciales? Para Heidegger, son los poetas y los filósofos, en tanto que vigilantes del lenguaje.

¿De qué modo consuman poetas y filósofos la vigilancia y guardianía del ser? La respuesta es que “El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado”.⁴⁷ A fin de interpretar el significado de dicha afirmación, es preciso saber que para Heidegger poetizar es acoger la verdad del ser en su historicidad como libre donación para conducirlo a la resonancia de palabra. A ello se refiere la afirmación de que la destinación del mundo se anuncia en la poesía, lo que no implica que tal destinación se haga patente como historia del ser.

La poesía nombra la experiencia originaria de la donación del sentido ontológico, que al resonar en las palabras del lenguaje cotidiano evoca el acontecer de la verdad. “La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico (...) Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del Ser”.⁴⁸ La figura específica que asumen la donación y el sentido de lo que se dona en el decir poético, constituyen el origen de la fundación del mundo y de las cosas, que se expresa en una determinada cosmovisión (*Weltanschauung*) y permite a un grupo humano adquirir cierta identidad y constituirse en pueblo.

En este contexto, una cosmovisión es una representación de la realidad, integrada por determinadas percepciones, conceptos y valoraciones acerca de cuanto existe, derivada de la comprensión del ser en su devenir histórico. La imagen del mundo a la que se refiere la cosmovisión está conformada por un conjunto de opiniones y creencias, a partir de las cua-

les el individuo interpreta al ser, se interpreta a sí mismo y a los demás entes. Una cosmovisión es una serie de principios comunes que inspirarían teorías o modelos a todos los niveles: una idea de la estructura del mundo, que crea el marco para las restantes ideas.

El poeta es un visionario que anticipa el destino histórico del pueblo por su pertenencia al acontecimiento del ser. Lo que ordinariamente se llama “literatura nacional” es la expresión del decir poético que reúne y preserva del olvido la representación de la realidad que define la identidad de los pueblos y da origen a la cosmovisión que le es propia.

El dicho de los poetas consiste en sorprender los signos para luego transmitirlos a su pueblo. Este sorprender los signos es una recepción y, sin embargo, a la vez, una nueva donación; pues el poeta vislumbra en el ‘primer signo’ ya también lo acabado y pone audazmente lo que ha visto en su palabra, para predecir lo todavía no cumplido.⁴⁹

Por su parte, filosofar es conducir a la manifestación luminosa el sentido del ser en su destinación histórica: es pensar sobre el don del ser; es dar cuenta de que *hay* y se *da* ser para iluminar su apertura. La filosofía es el preguntar que permite ver a través; que prepara el camino para que ser y ente, en su mutua copertenencia, puedan despejar su sentido esencial. La comprensión de *mundo* y *cosa* se vincula entre sí por una mutua dependencia debido a que el mundo es el ámbito en cuyo seno hacen su aparición las cosas (y los demás fenómenos que no tienen la forma de ser de la entidad). El sentido de aquello por lo que se interroga está ya siempre a disposición del filósofo como pre-juicio de la actitud cotidiana, en la medida en que toda palabra del lenguaje cotidiano fue un poema en su origen.

6. El poema: palabra que resguarda y salva el decir de Dios y de los dioses

Poetizar es participar del acontecimiento esencial del Habla: de la manifestación del sentido del ser en su verdad histórica. Hacer poesía significa re-decir la voz del ser y dialogar con ella; dejarse interpelar por el acontecer histórico del sentido ontológico a fin de hacer su experiencia comprensiva y, gracias a eso, estar en condiciones de conducir a la resonancia de la palabra lo comprendido. “Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen el uno al otro y son lo mismo”.⁵⁰ Sólo cuando el hombre accede a la verdad del ser en su acontecer histórico se sitúa como oyente del decir del ser y se apropia de su ser dialógico. El existente sólo se apropia de su esencia cuando asume una actitud de apertura y entra en diálogo con la manifestación del sentido ontológico.

Al reparar sobre aquello que se manifiesta en el acontecer histórico del sentido ontológico, Heidegger señala: “Desde que somos un diálogo, el hombre ha experimentado mucho, y nombra muchos dioses. Hasta que el habla aconteció propiamente como diálogo, vinieron los dioses a la palabra y apareció un mundo”.⁵¹ Al afirmar lo anterior, lo que el filósofo da a entender es que, en la medida en que le es inherente una relación de co-pertenencia con la manifestación de la verdad histórica del ser —que puede desplegarse como apertura pero también como denegación y retenimiento de dicho sentido—, sólo cuando el existente se asume como oyente del decir esencial del ser consigue apropiarse de su esencia. Únicamente después de haber escuchado la voz histórica del ser, el existente tiene algo esencial que decir. Entonces, su palabra deja de ser mero parloteo para devenir eco del ser como evento que, históricamente, acontece. ¿Cómo entender la relación que Heidegger establece entre la venida de los dioses y la esencia dialogante del existente? Para el filósofo alemán, “Sólo a partir de la verdad del Ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la pa-

labra 'Dios'".⁵² Lo cual significa que sólo en el claro abierto por el acontecer del sentido ontológico surge lo sagrado como ámbito originario en cuyo interior acaece la manifestación de lo divino (Dios y los dioses).

[La palabra "sagrado" no designa] al término de la actitud religiosa, ni a los elementos subjetivos que ésta comporta, ni a ninguno de los objetos en los que se apoya. Lo sagrado designa (...) el ámbito en el que se inscriben todos los elementos que componen el hecho religioso, el campo significativo al que pertenecen todos ellos (...) el orden peculiar de realidad en que se inscriben aquellos elementos: Dios, hombre, actos, objetos, que constituyen las múltiples manifestaciones del hecho religioso.⁵³

Allende lo sagrado, no hay horizonte donde lo divino pueda mostrarse. Lo sagrado no es una realidad óptica objetiva ni subjetiva. Es la dimensión del ser donde se consuma la manifestación de lo divino en cada época histórica: donde se hacen presentes Dios y los dioses.

Lo divino no *es* una entidad; es un *acontecimiento* que se *esencia* como donación y apertura de un sentido liberador. Mucho menos es una presencia entitativa permanente o eterna. Tampoco es "esto" ni "no-esto", porque no es una entidad a la que quepa comprender positiva ni negativamente, sino el acaecer gratuito de la salvación. De suyo inaccesible e infranqueable, lo divino hace donación de sí y se revela como presencia inobjetiva de orden trascendente: "El objeto realmente misterioso es inaprehensible e incomprensible, no sólo porque mi conocimiento tiene respecto a él límites infranqueables, sino además porque tropiezo con algo absolutamente heterogéneo, que por su género y su esencia es inconmensurable con mi esencia".⁵⁴

El advenimiento de los dioses no es una cuestión que pueda sujetarse a los designios de la voluntad humana:

[Ya que] los dioses sólo pueden venir a la palabra cuando ellos mismos nos invocan, y estamos bajo su invocación. La palabra que nombra a los dioses es siempre una respuesta a tal invocación (...) Esta respuesta brota, cada vez, de la responsabilidad de un destino. Cuando los dioses traen al habla nuestra existencia, entramos al dominio donde se decide si nos prometemos a los dioses o nos negamos a ellos.⁵⁵

No es facultad del hombre suscitar el advenimiento de Dios ni de los dioses, puesto que la esencia de la palabra humana radica en la mera comprensión del sentido abierto por su mostración; no en el emplazamiento de su acaecer. El hombre debe aguardar pacientemente dicho evento fundamental y mantenerse vigilante, a la expectativa de su encuentro, a fin de poder corresponder a su invocación cuando el destino histórico de su manifestación se cumpla. Pues únicamente en el contexto de su acaecer, el hombre se coloca frente a la disyuntiva de elegir si habrá o no de abrirse a la recepción del sentido sacro. “El dicho de los poetas consiste en sorprender los signos para luego transmitirlos a su pueblo. Este sorprender los signos es una recepción y, sin embargo, a la vez, una nueva donación; pues el poeta vislumbra en el ‘primer signo’ ya también lo acabado y pone audazmente lo que ha visto en su palabra, para predecir lo todavía no cumplido”.⁵⁶

Para Heidegger, el poeta es un visionario capaz de anticipar el destino histórico de la comunidad en la que se inscribe su propia existencia, a partir de ciertas señales. De ahí las palabras de Hölderlin que Heidegger reproduce: “Tú hablas a la divinidad, pero todos han olvidado que siempre las primicias no son de los mortales, sino que pertenecen a los dioses. Los frutos deben primero hacerse más cotidianos; más comunes para que se hagan propios de los mortales”.⁵⁷ Por ser “lo hablado puro”, el poema emerge en la realidad como el decir gracias al cual se desvela el acontecer de lo divino. El poeta es el guardián de la manifestación de la voz de Dios y de los dioses, ya sea que ésta tenga lugar como advenimiento o como denegación.

El poder de la poesía radica en su capacidad para acoger el sentido derivado de la manifestación de la presencia de Dios y de los dioses: “Poetizar es el dar nombre original a los dioses”. No obstante, con el propósito de no pensar que, a semejanza de la metafísica, la poesía busca emplazar la manifestación de Dios y de los dioses, conviene recordar que “a la palabra poética no le tocaría su fuerza nominativa si los dioses mismos no nos dieran el habla”.⁵⁸

Conclusión

La principal intuición de la que gozamos es el hecho de *ser en el mundo* junto con otros. No podemos darnos cuenta de que, en cada caso, estamos inmersos siempre en una trama de relaciones significativas dada: que habitamos un mundo. Como morador de un mundo concreto, el existente puede pasar de largo ante la gran variedad de los fenómenos que le hacen frente cotidiana y regularmente. Puede no reparar en aquello que le circunda y dejar que su presencia se pierda en el olvido de la indiferencia. Tal es la actitud de quien, ocupado por cumplir con sus tareas cotidianas, vive atrapado en las redes del hastío y la enajenación. De quien, prisionero de la publicidad, no dispone de tiempo para reflexionar sobre su propia existencia.

Sin embargo, el existente también puede superar la indiferencia y el aburrimiento para demorarse cabe el acontecer de los fenómenos. Entonces, irremediablemente reconocerá que la sola regularidad de lo cotidiano es motivo del asombro. Tal es la raíz común de donde un día surgieron tanto la filosofía como la poesía: el habitar poético que dispone al existente para arribar a la experiencia de la verdad.

Poesía y filosofía son comportamientos a partir de los cuales el existente se abre a la manifestación esencial del ser; en ello radica la vecindad de pensadores y poetas. Pero, ¿en qué radica entonces la distancia entre el poeta y el filósofo? La respuesta es que el modo específico de relacionarse con el mundo del filósofo consiste en plantear preguntas destinadas a conducir a la luz de la manifestación esencial aquello que acontece. Filósofo es aquel que se pregunta por el sentido del ser y de la existencia. Por su parte, de acuerdo con María Zambrano, la poesía no codicia nada para sí; simplemente ofrece su palabra resonante como celebración del don recibido.

El poeta sabe que la verdadera actitud del pensar no radica en plantear preguntas, sino en prestar oídos a la voz del ser para conducirla a la resonancia de la palabra.

Bajo el *logos* de la poesía no encontramos la unidad –coherencia, continuidad– de *alguien* que no sólo da razones, sino que ofrece también razones de sus razones, que tal es el filósofo, decía Ortega. Mas, el poeta ofrecerá en cambio de estas razones de sus razones su propio ser, soporte de lo que no permite ser dicho, de todo lo que se esconde en el silencio, la palabra de la poesía temblará siempre sobre el silencio y sólo la órbita de un ritmo podrá sostenerla, porque es la música la que vence al silencio antes que el *logos*.⁵⁹

Por el contrario, ante el acontecimiento del ser en su verdad histórica, el filósofo no puede evitar plantear preguntas fundamentales, destinadas a socavar su misterio. La filosofía comienza con la pregunta por el ser último del ser, del ente y de la existencia. Pero toda pregunta supone la extinción de la actitud de asombro y adoración de las que surge la poesía.

El poeta recoge las primicias de la manifestación esencial del ser a través de algunos signos de su advenimiento. De ese modo funda el mundo y las cosas que dentro de éste hacen frente, como lo que permanece. Y escuchando la vez del ser se abre a la manifestación elusiva de Dios y de los dioses, que tiene lugar en el seno de lo sagrado.

[El poeta] no quiere, cuando llegue la gracia, haberla ya merecido. Pero sí saberla recoger (...) Y para ello se mantiene el poeta vacío, en disponibilidad, siempre. Su alma viene a parecer un ancho espacio abierto, desierto, porque hay presencias que no pueden descender en lo que está poblado por otras (...) desierto, vacío; porque sólo cuando esa presencia llegue, llegarán con ella todas las demás, sólo con su plenitud y luz, cobrarán cuerpo y sentido las cosas.⁶⁰

En la amable disputa entre filosofía y poesía, la victoria es de esta última, a causa de la preeminencia de su palabra. Al filósofo corresponde pensar sobre la donación del sentido ontológico que el poeta conduce a la palabra. Pero “lo permanente lo instauran los poetas (...) La poesía es instauración por la palabra y en la palabra (...) La poesía es la instauración del ser con la palabra”.⁶¹

Notas

¹ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo* (Trad. J. Gaos), México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 127.

² *Idem.*

³ Lucero González Suárez, “Del concepto onto-teo-lógico a la comprensión fenomenológica de lo divino”, en *Revista de Filosofía*, México: Universidad Iberoamericana, año 43, número 131, julio-diciembre, 2014, p. 126.

⁴ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 151.

⁵ *Ibid.*, p. 151.

⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁷ *Idem.*

⁸ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Óscar Cohan), México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 11.

⁹ Federico Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Trad. Andrés Sánchez Pascual), España: M. E. Editores, 1995, p. 47.

¹⁰ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 153.

¹¹ Lucero González Suárez, “Del concepto onto-teo-lógico a la comprensión fenomenológica de lo divino”, *op. cit.*, p. 123.

¹² *Idem.*

¹³ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 153.

¹⁴ Pedro Cerezo, “Del ‘primero’ y del ‘último’ Dios”, en *Itinerarios del nihilismo*, Madrid: Arena Libros, 2009, p. 447.

¹⁵ *Ibid.* pp. 446-447.

¹⁶ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (Trad. Ana Carolina Merino Riofrío), Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2010, p. 36.

¹⁷ Martin Heidegger, *Sobre el comienzo* (Trad. Dina V. Picotti C.) Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007, p. 51.

¹⁸ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Taurus Ediciones, 1970, p. 59.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Óscar González César, “Poesía y pensamiento en Heidegger”, en Adriana Yáñez Vilalta y Ricardo Guerra Tejada (Comps.), *Martín Heidegger: Caminos*, Cuernavaca, Morelos: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 84. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/mx/mx-020/index/assoc/D638.dir/Heidegger.pdf>

- ²¹ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 62.
- ²² *Ibid*, p. 68.
- ²³ Martin Heidegger, "Poéticamente habita el hombre", en *Conferencias y artículos* (Trad. Eustaquio Barjau), Barcelona, Ediciones de Serbal, 1994, p. 149.
- ²⁴ Luis Uriarte, "Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad", en *A parte Rei. Revista de Filosofía* Núm. 34, Julio, 2014, p. 2.
- ²⁵ *Idem*.
- ²⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 80.
- ²⁷ *Ibid*, p. 85.
- ²⁸ *Ibid*, p. 87.
- ²⁹ Martin Heidegger, *Los himnos de Hölderlin "Germania" y "El Rin"*, *op. cit.*, p. 65.
- ³⁰ Lucero González Suárez, "Hacia una fenomenología del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. Directrices hermenéuticas provenientes del prólogo y la anotación" en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 17, 2012, p. 61.
- ³¹ Martin Heidegger, *De camino al habla* (Trad. Yves Zimmermann), Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990, p. 27
- ³² *Ibid*, p. 15.
- ³³ *Ibid*, p. 14.
- ³⁴ Martin Heidegger, *Sobre el comienzo* (Trad. Dina V. Picotti C.) Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007, p. 51.
- ³⁵ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 31.
- ³⁶ Martin Heidegger, *Arte y Poesía* (Trad. Samuel Ramos), México: Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 133.
- ³⁷ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 7.
- ³⁸ *Ibid*, p. 30.
- ³⁹ Miguel García-Baró, "Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística", en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario* (ed. J. Martín Velasco), Madrid: Trotta, 2004, p. 286.
- ⁴⁰ Martin Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, *op. cit.*, p. 39.
- ⁴¹ Moreno, L. F., *Martin Heidegger*, Madrid: Edaf, 2002, p. 162.
- ⁴² Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 28.
- ⁴³ Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 140.
- ⁴⁴ *Idem*.
- ⁴⁵ Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, p. 184.
- ⁴⁶ Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 36.
- ⁴⁷ Martin Heidegger, *Hitos* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 257-258.

- ⁴⁸ Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 140.
- ⁴⁹ *Ibid.*
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. 135.
- ⁵¹ *Ibid.*, pp. 135-136.
- ⁵² Martin Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, pp. 106-107.
- ⁵³ Martin Heidegger, *De camino al habla*, *op. cit.*, pp. 87-88.
- ⁵⁴ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Trad. Fernando Vela), Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 41.
- ⁵⁵ Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 136.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 144.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 132.
- ⁵⁸ *Idem.*
- ⁵⁹ María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 70.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 108.
- ⁶¹ Martin Heidegger, *Arte y Poesía*, *op. cit.*, p. 137.

Bibliografía

- CEREZO, P., "Del 'primero' y del 'último' Dios", en *Itinerarios del nihilismo*, Madrid: Arena Libros, 2009, pp. 439-481.
- GARCÍA-Baró, M., "Más yo que yo mismo. Un ensayo sobre los fundamentos de la filosofía de la mística", en *La experiencia mística. Estudio interdisciplinario* (ed. J. Martín Velasco), Madrid: Trotta, 2004.
- GONZÁLEZ César, O., "Poesía y pensamiento en Heidegger", en Adriana Yáñez Vilalta y Ricardo Guerra Tejada (Comps.), *Martín Heidegger: Caminos*, Cuernavaca, Morelos: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, pp. 73-86. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/mx/mx-020/index/assoc/D638.dir/Heidegger.pdf>
- GONZÁLEZ Suárez, L., "Del concepto onto-teo-lógico a la comprensión fenomenológica de lo divino", en *Revista de Filosofía*, México: Universidad Iberoamericana, año 43, número 131, julio-diciembre, 2014, pp. 121-133.
- _____, "Hacia una fenomenología del Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz. Directrices hermenéuticas provenientes del prólogo y la anotación" en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 17, 2012, pp. 59-76.

- HEIDEGGER, M., *Arte y Poesía* (Trad. Samuel Ramos), México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- _____, *Carta sobre el humanismo* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Taurus Ediciones, 1970.
- _____, *De camino al habla* (Trad. Yves Zimmermann), Barcelona: Ediciones del Serbal, 1990.
- _____, *El Ser y el Tiempo* (Trad. J. Gaos), México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- _____, “Poéticamente habita el hombre”, en *Conferencias y artículos* (Trad. Eustaquio Barjau), Barcelona: Ediciones de Serbal, 1994.
- _____, *Hitos* (Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- _____, *Los himnos de Hölderlin “Germania” y “El Rin”* (Trad. Ana Carolina Merino Riofrío), Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2010.
- _____, *Sobre el comienzo* (Trad. Dina V. Picotti C.) Argentina: Biblos/Biblioteca Internacional Martin Heidegger, 2007.
- MORENO, L. F., *Martin Heidegger*, Madrid: Edaf, 2002.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal* (Trad. Andrés Sánchez Pascual), España: M. E. Editores, 1995.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico* (Trad. Óscar Cohan), México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- URIARTE, L. “Heidegger y la poesía como manifestación de la verdad”, en *A parte Rei. Revista de Filosofía*, Núm. 34, Julio, 2014, pp. 1-3.



Recepción: 21 de febrero de 2015
Aceptación: 20 de mayo de 2016