

Sobre el arraigo: Heidegger y el habitar poético

Pedro Villarino Fresno. Universidad del Desarrollo (Chile)

Recibido 05/08/2024 • Aceptado 02/06/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-2625-3941>>

Resumen

Para la crítica heideggeriana, el devenir de la metafísica tradicional ha supuesto un «olvido del ser», a partir del cual se ha seguido una pérdida de arraigo en la tierra por parte del hombre. En los escritos tardíos de Martin Heidegger asomaría el vínculo entre el advenimiento del «pensar calculador y tecnificador», sello característico de la Modernidad, y la imposibilidad de poder erigir un habitar originario y propiamente humano. Desde el Heidegger de *Ser y tiempo* es posible comenzar a vislumbrar que la posibilidad de revitalizar un arraigo que se condiga con la esencia misma del *Dasein*, y desde allí enarbolar una ética para con las cosas y el mundo, se revela en su misma vida diaria, el espacio desde donde el hombre puede re-fundar su manera de estar-en-el-mundo. De forma complementaria, pensadores contemporáneos como Byung Chul-Han han reivindicado no solo la serenidad heideggeriana, sino también la inactividad, el resguardo de los ritos y la apertura al reconocimiento del otro de cara a la construcción de dicho arraigo. El siguiente artículo busca abrir la reflexión hacia las raíces en las que se sienta nuestro «estar-en», reconociendo en ello la dimensión sagrada que subyace a la existencia humana.

Palabras clave: metafísicas, técnica, habitar poético, pensar meditativo, serenidad.

Abstract

On rootedness: Heidegger and the poetic dwelling

For the Heideggerian critique, the evolution of traditional metaphysics has led to a «forgetting of being», which has been followed by a loss of man's rootedness in the earth. In the late writings of Martin Heidegger would appear the link between the advent of «calculating and technifying thinking», the hallmark of modernity, and the impossibility of being able to erect an original and properly human dwelling. From the Heidegger of *Being and Time* it is possible to begin to glimpse that the possibility of revitalizing a rootedness that is in keeping with the very essence of *Dasein*, and from there to raise an ethics for things and the world, is revealed in his own daily life, the space from where man can re-found his way of being-in-the-world. In a complementary way, contemporary thinkers such as Byung Chul-Han have claimed not only Heideggerian serenity, but also inactivity, the safeguarding of rituals and openness to the recognition of the other in the construction of such rootedness. The following article seeks to open the reflection towards the roots in which our «being-in» is rooted, recognizing in it the sacred dimension that underlies human existence.

Key words: Metaphysics, Technique, Poetic Dwelling, Meditative Thinking, Serenity.

Sobre el arraigo: Heidegger y el habitar poético

Pedro Villarino Fresno. Universidad del Desarrollo (Chile)

Recibido 05/08/2024 • Aceptado 02/06/2025

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0002-2625-3941>>

§ 1. Introducción

Resulta del todo conocido el papel fundante que las ideas platónicas tuvieron en el devenir de la filosofía occidental a lo largo de la historia. Tal fue su aporte, que difícilmente sería posible concebir la historia de la filosofía sin su influjo, al punto de haber determinado el que quizás sea uno de los temas fundantes de la metafísica tradicional: la pregunta por el ser. Sin embargo, el advenimiento del pensamiento heideggeriano significó una nueva apertura y aproximación a esta pregunta extendiendo su concepción más allá de las respuestas que hasta entonces se habían dado, como lo fue la idea en Platón, el acto en Aristóteles, el pensamiento en Descartes o la voluntad de poder en Nietzsche.

Bajo la mirada heideggeriana, la sistematización de las ideas platónicas ejerció un fuerte influjo en el camino que recorrería la pregunta por el ser a lo largo de la historia de la filosofía. La diferenciación, esgrimida por Platón, entre esencia (qué-es, *essentia*) y existencia (que-es, *existentia*) habría contribuido a lo que Heidegger entendió como el olvido del ser y de la pregunta última por lo que este es, abandonándose con ello el camino que hasta entonces había sido trazado por la filosofía presocrática.

Al entender el Ser desde la perspectiva del ente, la distinción platónica habría reducido al Ser a mera presencia constante accesible a la representación, consolidando así la prioridad del ente por sobre la pregunta por el sentido del Ser, convirtiendo a este último en algo obvio, autoevidente y por ende impensado. Demarcado de esta manera el «horizonte de la metafísica», «la pregunta por el ser como tal» no dejaría de ser una «reiteración meramente mecánica de la interrogación por el ente como tal», siendo denominada por Heidegger como la «“pregunta ontológica”, entendida en el sentido de la interrogación metafísica por el ente como tal, precisamente no pregunta temáticamente por el ser, sino que relega a éste al olvido» (Heidegger, 2001: 26).

En este contexto, y en línea con el pensamiento platónico, Heidegger atribuiría una significación relevante al pensamiento cartesiano, pues llevó a entender el ser como una sustancia plegada de accidentes y de propiedades a partir de las cuales toda entidad quedaría determinada. La distinción señalada tributaría al desarrollo de la concepción que el individuo moderno desarrolló de sí mismo: pasó a interpretarse como «sujeto» y pensado como «fundamento constituyente del mundo».

Sin embargo, la propuesta cartesiana, a ojos de Heidegger, seguiría sin dar respuesta al ser, o más bien, pecaría de «omisión de una ontología del *Dasein*», del modo en que el ser existe.

Con el *cogito sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo «radical» Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el sentido de ser del «*sum*» [Heidegger, 2021: § 6, 49-50]

No basta con afirmar el carácter primordial del *cogito* o pretender captar el ser del ente orientado por dicho atributo, por cuanto no hay nada en el razonamiento que lo preceda. Mal que mal, por eso el esfuerzo heideggeriano perfila hacia el *sum*, a «entender lo que significa ser una persona y cómo el mundo es inteligible para los seres humanos» (León, 2009: 273).

La distinción entre esencia y existencia tributaría al desarrollo de la concepción que el individuo moderno desarrolló de sí mismo. Fruto de la «la liberación del hombre, [del] subjetivismo e individualismo» que la Edad Moderna trajo consigo, el hombre pasó a pensarse como fundamento constituyente del mundo y como «centro de referencia de lo ente como tal» (Heidegger, 2010a: 73).

Al convertirse en sujeto, «la esencia del hombre se transforma», y al erigirse como fundamento, «reúne todo sobre sí». En consecuencia, «el hombre se convierte en el primer y auténtico *subjectum*», lo que significa «que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad» (*idem*). La institución del hombre como «auténtico *subjectum*» no solo lo sitúa como medida de todas las cosas, sino que también, desde ese posicionamiento, funda la Modernidad como época de la imagen del mundo, en el sentido de que «el mundo se convierte en imagen» (*ibidem*: 76) cuya representación, verosimilitud, objetividad y cálculo está mediada por el hombre en tanto medida de dicho mundo.

La irrupción de la fenomenología heideggeriana comprendió, cuando menos, una nueva aproximación a esta problemática. En ella, ser y ente van de la mano con lo ontológico y lo óntico. En consecuencia, renuncia a la concepción cartesiana que alude a un sujeto pensante aislado. En su lugar, Heidegger parte de la base de que el hombre está-en-el-mundo, por lo que su esencia ya no debe ser vista, como Descartes lo hiciera, bajo la lógica de una sustancia aislada del resto de las cosas que se agolpan en su existencia, sino al contrario: dicha esencia radica en la existencia misma del ser, o como lo definió Heidegger, «la “esencia” del *Dasein* consiste en su existencia» (Heidegger, 2021: 69).

Esto entregaría una nueva propuesta en torno a la pregunta por el ser: a través de un descenso a la proximidad de las cosas mismas para comprenderlas y observarlas de otra manera, se permite o deja que sean lo que son, antes que dotarlas de categorías cartesianas, permitiendo con ello «despertar en la proximidad de un ente fortuito e inaparente, un despertar que ve repentinamente que el ente “es”» (Mujica, 2019: 17). Según Heidegger, el hombre proyecta en función de nuestro ser-en-el-mundo, desde su estar-ahí (*Da-sein*), el cual se despliega sobre la base del habitar. Ahora bien, ¿qué significa esto? ¿De qué manera el hombre habita? ¿Es posible habitar de varias maneras en el mundo? Si efectivamente es así ¿es posible (re)enfocar el habitar imperante de nuestro tiempo de otro modo? ¿hacia un modo más reflexivo, respetuoso, poético y festivo en último término?

La reflexión heideggeriana sobre el habitar se articula en distintas obras. En «Construir, habitar, pensar», Heidegger (1994a) establece una relación constitutiva entre estos términos, declarando que *Bauen*, *Wohnen* y *Denken* están etimológicamente vinculados en alemán. De esta manera, y frente a la pregunta por el significado de *construir*, Heidegger señala que «la palabra del alto alemán antiguo correspondiente a construir, *buon*, significa habitar. Esto quiere decir: permanecer, residir» (*ib.*: 128), mientras que *Freien* (liberar) «significa propiamente cuidar» (*ib.*: 130), y se remite a la paz (*Friede*), que «significa lo libre, *das Frye*, y *fry* significa: preservado de daño y amenaza: preservado de..., es decir, cuidado» (*id.*).

Al mismo tiempo, y al igual que el construir, el pensar también pertenece al habitar, en tanto

Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo Suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio. [Heidegger, 1994a: 141-142]

Por otra parte, en «Poéticamente habita el hombre» Heidegger (1994b) profundiza en la dimensión poética como fundamento del habitar auténtico, complementando lo esgrimido en el texto anteriormente señalado, por cuanto el habitar poético es precisamente aquel que permite al construir erigirse como un auténtico habitar. Establecido el vínculo etimológico, Heidegger plantea la posibilidad del habitar poético al preguntarse «¿De qué modo el habitar humano puede estar fundado en lo poético?» (Heidegger, 1994b: 164). Y si ello es plausible ¿qué significa habitar poéticamente, y qué implicancias se derivan de ello?

¿Cómo «el hombre», y esto significa todo hombre, y siempre, puede habitar poéticamente? ¿No es todo habitar incompatible con lo poético? Nuestro habitar está acosado por la carestía de viviendas. [...] azuzado por el trabajo —inestable debido a la caza de ventajas y éxitos—, apresado por el sortilegio de la empresa del placer y del ocio. [Heidegger, 1994b: 163]

Inspirado en ese «impulso hacia la altura» (Zweig, 1999: 130) que es la poesía de Hölderlin, Heidegger planteó el concepto de «habitar poético» como una confrontación a una visión geométrica del hombre y del mundo que lo rodea, donde la «superación de toda lejanía por todos los medios electrónicos de acercamiento» ha causado «la destrucción de la vida cotidiana y de nuestra práctica en ella», traducéndose en una «des-alejación del mundo» (Maldonado, 2022: 137).

De aseverar, como plantea la crítica heideggeriana, que nuestro habitar está asediado por la carencia o falta de vivienda, resultaría del todo impropio concluir que el poetizar de Hölderlin —una de las piedras angulares desde donde Heidegger construye su propuesta del habitar— no es más que una ilusión, un anhelo, la pretensión de un modo de estar-en-el-mundo ya extinto que difícilmente lograría encontrar un espacio donde asentarse. Más, si entendemos —tal como lo hace Heidegger— que la esencia del habitar supone un poetizar, entonces cabe no solo cabría reivindicar la posibilidad de erigir un habitar poético, sino también su

plausibilidad en nuestro tiempo. En «...Poéticamente habita el hombre...», Heidegger señala que «el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar» (1994b: 165), dando a entender con ello que «no significa que lo poético sea un adorno del morar», sino más bien un poetizar que «permite que el habitar recupere su esencia, ya que éste es un rasgo fundamental del estar del *Dasein* —en el sentido de un existenciario— pues “poetizar es propiamente dejar habitar”» (Vilariño, 2007: 201), entonces es posible en base a ello no solo reivindicar su posibilidad, sino también su plausibilidad en nuestro tiempo.

En «La pregunta por la técnica», Heidegger (1994c) advierte que «la esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias» (1994c: 26). Esta esencia es designada por Heidegger con la palabra *Ge-stell* (estructura de emplazamiento), que significa «lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias» (*ib.*: 22). Prevalece, así, en la técnica moderna, un «modo de salir de lo oculto» que provoca al hombre moderno. Esta provocación, esgrime Heidegger, comprende un «*peligro*» para el hombre, puesto que:

[...] el estado de desocultamiento en el que se muestra cada vez todo lo que es, alberga el peligro de que el hombre se equivoque con lo no oculto y lo malinterprete. De este modo, cuando todo lo presente se presenta a la luz de la conexión causa-efecto, incluso Dios puede perder, para el representar, toda su sacralidad y altura, lo misterioso de su lejanía. [*Ib.*: 28]

Así, la técnica amenaza precisamente la posibilidad del habitar auténtico al reducir todo, incluido el ser humano, a mera «existencia» (*Bestand*) y recurso, imposibilitando con ello el asentamiento de un habitar originario. No obstante, Heidegger vislumbra en «Construir, habitar, pensar» que «la auténtica penuria del habitar descansa en que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar» (Heidegger, 1994a: 142). Reivindicar el habitar poético es, entonces, una posibilidad que supondría una reorientación fundamental en la relación del *Dasein* con el mundo técnico, a la vez que una alternativa conducente con la esencia misma del *Dasein*, más allá de las

dificultades que puedan suscitarse en un tiempo de «desconcierto y de predominio de la técnica» (Cataldo, 2007: 220).

Habitar, requiere que salgamos «de nuestra cotidianidad», y que nos adentremos «en el poder del poetizar, de forma que ya no volvamos a lo cotidiano en la manera en que lo hemos dejado» (Heidegger, citado en Safranski, 2015: 333). Como se verá, el habitar poético encierra sobre sí el reconocimiento de una dimensión divina, y es en virtud de ella que su plausibilidad exige al hombre abrigar un espacio de festividad donde pueda darse un vínculo con lo sagrado.

¿Puede, entonces, nuestro tiempo ser «habitado poéticamente»? A partir del enfoque desarrollado por Heidegger, principalmente en su *Carta sobre el humanismo* (2013) y en sus *Conferencias y artículos* (1994d), en el presente trabajo intentaré mostrar que ello sí es factible, e incluso deseable, por cuanto entregaría una renovada manera de aproximarnos a temáticas contingentes, como lo son la relación del hombre con la naturaleza y la tecnología, abriendo con ello un camino alternativo que aporte luces a debates como lo son el cambio climático, la salud mental y la presencia de lo divino en la modernidad, por señalar algunos. Para fortalecer esta visión, complementaré dicho enfoque con los planteamientos contemporáneos de Byung Chul Han, quien entiende que abrigar un auténtico arraigo del hombre en la tierra conlleva desarrollar la atención profunda sobre las cosas, para lo cual reivindica la inactividad propia de la vida contemplativa, los rituales —el habitar poético es propiamente festivo— y el reconocimiento del otro. Estos elementos permitirían, como señala Han, volver a «transformar el “estar en el mundo” en un “estar en casa”» (Han, 2020: 12).

Así, comenzaré en una primera instancia examinando los efectos y la influencia que la mirada cartesiana tuvo en el entendimiento del hombre y su esencia, así como de su relación con el mundo y la manera en que ello gatilló, especialmente en los últimos siglos, una influencia decisiva y de la técnica, entendida por Heidegger como una «fuerza global de transformación de la naturaleza» (Linares, 2003: 17). Posteriormente, desarrollaré la mirada que Heidegger cultivó en torno a estas dimensiones de la existencia del *Dasein*, para luego dar pie a la significación, explicación y alcances del habitar poético. Finalmente, y a modo de complemento de lo desarrollado en los capítulos precedentes, concluiré con un análisis de los aportes que en esta materia ha

entregado Byung Chul Han, y cómo estos son relevantes de cara a reivindicar la posibilidad de un arraigo auténtico del ser humano en la tierra.

§ 2. Herencia cartesiana

El esfuerzo desarrollado por Descartes en sus *Meditaciones metafísicas* descansó en la pretensión de lograr la sistematización de una ciencia cierta y única que permitiese explicar por sí misma la configuración del mundo. A partir de este ejercicio, el filósofo francés postuló el acercamiento y entendimiento de la realidad desde una óptica racionalista y extensiva a todas las ramas del saber, de manera que todo ámbito de la existencia sea susceptible de ser escaneado bajo el prisma de una matemática omnipresente, elevada sobre la claridad y la distinción de los objetos, sin dejar lugar para la duda. Uno de los objetivos de la *Meditaciones* sería anteponer la preeminencia epistemológica,

[...] la idea de que una determinada vía garantiza el acceso hacia una certeza que por otros caminos puede permanecer escondida. Ese camino, garantía de acceso a la más indubitable certeza —en caso de que la hubiere—, es esta solitaria y abstraída meditación de la conciencia consigo misma. [Descartes, 2021: 19]

En el advenimiento de este pensamiento, el cual es trazado en «La época de la imagen del mundo» (2010a), Heidegger vislumbra los albores de la época de la imagen de un mundo representado a la medida del Yo; un yo, «yo soy, yo existo» (Descartes, 2021: 67), no corporal, sino más bien puro pensamiento, pura racionalidad, donde el mundo es visto como extensión, la comprensión fundada en la necesidad de claridad —«lo que se presenta de forma manifiesta a una mente abierta»— y de distinción —«aquello que es perfectamente diferente del resto de los objetos geométricos» (ib.: 24).

Bajo este enfoque, incluso sentir no es otra cosa que pensar.

Otro [atributo del alma] es pensar, y aquí sí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece: es el único que no puede separarse de mí. Yo soy, yo existo, esto es cierto. [Ib.: 66-67]

Así, el racionalismo cartesiano y su *res cogitans* se irguieron como «el origen más reciente de esta modernidad». Frente a esta propuesta y sus alcances la fenomenología heideggeriana habría sido crítica con el objetivo de que el pensamiento pudiera «superar su manía de objetividad y abrirse a la riqueza de la historia del ser» (Safranski, 2015: 379).

En Heidegger, abrirse a la «riqueza de la historia del ser» supone y exige el reconocimiento de la miopía y de la ausencia inconsciente que se deriva de un permanecer presos y «encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ella» (Heidegger, 1994c: 9). Esta entrega acrítica, que se explica a partir de la afirmación de que «la ciencia es un camino que nos conduce a una vida humana más feliz» (Heidegger, 2002: 23), redundante en una carencia de reflexión sobre nuestro tiempo, al tiempo que ha situado al hombre moderno en «otra realidad» (*id.*), donde la naturaleza queda ubicada bajo el reinado de un entendimiento calculado.

En *Serenidad*, Heidegger (2002) contrasta explícitamente esta visión instrumental con la perspectiva de Hölderlin. Para el poeta de Tübinga, la naturaleza asoma como una «una relación infinita» (Fédier, 2019: 103), mientras que, para el hombre moderno, «la naturaleza se ha convertido en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas» (Heidegger, 2002: 23).

A ojos de filósofo alemán, la arremetida cartesiana habría conllevado, por una parte, un «encubrimiento, sepultamiento u olvido de la diferencia entre el ente y su ser, entendida como diferencia entre las cosas que hay o aparecen y aquello en lo que ese haber o aparecer consiste» (Martínez, 2014: 157-158), a la vez que una alteración en la aproximación del hombre hacia el mundo y las cosas. Bajo el crisol de su método, estas dejarían de «ser opacas, consistentes o bellas en su impenetrabilidad para devenir en objetos plenamente presentables en la representación del sujeto», transformándose en meros «productos del cálculo planificado y por entero accesibles y disponibles a la voluntad de manipulación, el imperio de la técnica, [...] meras existencias (*Bestand*) íntegramente restituibles, intercambiables y suprimibles» (*ib.*: 166).

Como corolario de lo anterior, parte de los comentaristas heideggerianos han visto que esta disponibilidad «a la voluntad de manipulación» a la que han quedado supeditados o expuestos los entes ha conllevado a una limitación del pensar, puesto que sólo se piensan desde una aproximación o lógica económica, reduciendo el pensar

a cálculo planificado, a condición de instrumento con el que se «solucionan problemas “internos” de la totalidad instrumental del ente e inherentes a su organización cada vez más “racional”» (Vattimo, 2002: 89).

Reducido a «pura presencia», los entes se tornan «en algo indiferente [...], rápidamente disponible y consumible» (Maldonado, 2022: 137), lo que imposibilita de parte del hombre una atención profunda y contemplativa sobre ellos. En *Vida contemplativa*, el filósofo Byung Chul Han vincula esta atrofia del pensar con la dificultad que nos asiste de poder detenernos frente a las cosas. Al no poder «detener la mirada» sobre ellas (Han, 2023: 53), el hombre queda así desarraigado, alejado «de la Tierra», incapacitado de poder abrazar «la «verdad más inicial» de Heidegger, la verdad de la mirada libre a las cosas», aquella que permite que «ellas sean. [...] a fin de que, bajo el sol, en el claro abierto del ser, el ente pueda ser más ente» (Safranski, 2015: 459).

La imposibilidad del detenimiento, según Han, se entendería como una de las causas que explicaría el desarraigo heideggeriano, y que se vería influido, si es que no potenciado, por un exceso de técnica originado desde un sujeto que se piensa como «fundamento constituyente del mundo» (Cataldo, 2007: 217), lo que conllevaría una pérdida de «toda capacidad de reposo contemplativo» (Han, 2020: 62).

Tanto Heidegger como Han verían en estas dos dimensiones —el destierro y la pérdida de lo contemplativo— uno de los rasgos más prominentes y medulares de su tiempo, dando cuenta con ello de una «era mundial [...] que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo» (Heidegger, 2013: 75). Es sobre esta constatación que debiese pensarse una «filosofía heideggeriana del habitar»: el intento, como sugiere Han en *El aroma del tiempo*, «de que el hombre recupere esa tierra (*reterrannisieren*) y la facticidad (*refaktizieren*)» (Han, 2015: 39).

En efecto, es en este «arraigo» donde se enmarca el «giro» hacia la dimensión poética del hombre. Pero dicho vuelco solo puede ser comprendido adecuadamente cuando se examina la crítica sistemática que Heidegger desarrolla a lo largo de su obra respecto a la historia de la metafísica occidental. Como explica en *Carta sobre el humanismo*, esta historia, que «presupone la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser» (Heidegger, 2013: 24), se configura como «humanista», en tanto que ha olvidado esa verdad del ser, estableciendo al hombre como centro y

reduciéndolo a categorías como «proposición enunciativa, subjetividad, metafísica, técnica [...] e incluso, nihilismo» (Cataldo, 2007: 217).

En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no solo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. [Heidegger, 2013: 24]

Dentro de este orden de ideas, la pregunta en torno a una posible ética en Heidegger, término con el que el filósofo «piensa la estancia del hombre» (Heidegger, 2013: 82), será respondida en la medida en que se logre develar el vínculo que el pensador teje entre el misterio del arraigo que él propone, que no es sino la esencia misma del ser del *Dasein*, y el habitar poético, el cual sólo puede ser reflexionado desde esa misma esencia. «En su intento por determinar el "ser-en" del ser-en-el mundo, [Heidegger] lo interpreta en el sentido de un "habitar"» (Santiesteban, 2004: 82).

Por ende, si la pregunta por la «ética originaria», que en su *Carta sobre el humanismo* Heidegger la entiende como «el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente» (Heidegger, 2013: 82), sólo puede ser respondida a partir de un «habitar», se sigue entonces que el habitar sólo puede ser pensado desde la esencia del ser, y «Heidegger circunscribe el lugar de habitación del hombre en la cercanía del ser», para lo cual exige una «renuncia a la terca arrogancia del hombre de pretender ser señor del mundo, en favor de una actitud en la que el hombre se comporte guardando, cuidando al ser» (Santiesteban, 2004: 83-84).

Como se aprecia, gravita alrededor de la interpretación heideggeriana de la esencia del *Dasein* la cercanía y el cuidado del ser, y es desde allí que el *habitar* que propone deba entenderse como guarda y cobijo de su misma esencia.

§ 3. Técnica y arraigo

Conforme lo ya señalado, el avance y desarrollo de la filosofía cartesiana habría supuesto una revolución en algunas de las coordenadas más fundamentales del pensar filosófico: conceptos como verdad, ser humano y ente fueron redefinidos y determinados a la luz de la representación del *cogito*, cimentando con ello las bases

para el advenimiento y consolidación del pensamiento calculador y técnico, así como de su injerencia en la relación entre el hombre y el mundo que lo rodea.

A partir de esto, «el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques y a los que ya nada debe poder resistir» (Heidegger, 2002: 23). La ciencia mecanizada constituiría una de las bases de lo que Heidegger llamó «la época de la civilización técnica, en la que todo se relaciona con todo en forma de un sistema cibernético con efectos de acoplamiento autorregulado» (Safranski, 2015: 459), y en donde el «hombre se erige en sujeto de la historia, y se enfrenta al mundo como si este fuera un objeto que pudiera construirse» (Han, 2015: 50). Proyectado (y hasta cierto punto reducido) a objeto susceptible de moldura y tasación, el hombre deja articulado el mundo a su propia imagen, transformando con ello a la naturaleza «en un real o potencial “fondo disponible”» (Safranski, 2015: 458) que debe ser asegurado a partir del cálculo y la planificación. En palabras del propio Heidegger,

La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna. [Heidegger, 2010a: 63]

Visto de esta forma, la interpretación heideggeriana consideraría que el develamiento de una posible ética a partir del vínculo entre el arraigo del *Dasein* y el habitar poético requiere y exige pensar la técnica. Más que mal, este enfoque aborda un elemento esencial de nuestro tiempo, por lo que su reflexión permitiría vislumbrar hasta qué punto habitar poéticamente es posible en la Modernidad.

Para que dicho develamiento sea posible, es necesario que el hombre se libere «de la interpretación técnica del pensar», entendido este como un abandono del «ser como elemento del pensar» (Heidegger, 2013: 18). Ahora bien ¿qué significa liberarse de una «interpretación técnica del pensar»? ¿es acaso posible desligarse de ella en circunstancias en que el presente no es sino pragmatismo y pensamiento útil, pura planificación? Lo es, aun cuando ello no suponga renunciar completamente a él, puesto que ello implicaría desconocer la dependencia del individuo —y de la sociedad— hacia la técnica, lo que no es algo de por sí malo. Depender de la electricidad no es algo *per se* nocivo, por ejemplo.

Heidegger no cuestiona esto, sino que advierte, y sobre la base de dicha advertencia interpela a no dejar que los artefactos técnicos invadan lo más propio del *Dasein*. Si bien es inevitable la utilización de artefactos, ello no debe llevar a la claudicación o a sucumbir a la amenaza que el mal uso de la técnica guarda: de invadir y diseminar el pensamiento técnico por todos los intersticios de la existencia del individuo, al punto de apoderarse de lo más propio de su ser, aquel núcleo propio de la serenidad. De modo que:

[...] si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad al ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. [...] Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser. [Heidegger, 2013: 24]

Por esto, liberarse de la interpretación técnica del pensar sí es posible, pero comprende el reconocimiento y la apertura al pensar olvidado, propio de la esencia del ser. Ahora bien, ¿es plausible albergar la esperanza en este «nuevo inicio» cuando la Modernidad asoma más como un tiempo cada vez más «indigente», al punto de que el mundo «ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta»? (Heidegger, 2010b: 199) ¿No es esta indigencia, acaso, el símbolo de nuestro tiempo? Un desierto que avanza, «el desierto de un hombre que ya no vive bajo el cielo —lo abierto— ni sobre la tierra —lo nutricio. Un hombre que ya no habita [...] “perdido en las cadenas de la planificación calculadora”» (Mujica, 2019: 37).

Reconociendo el avance de este desierto se ha de guardar la esperanza en un «nuevo inicio» solo si se asiste a la escucha del pensamiento rememorativo, la instancia con la que el hombre se acerca a la sencillez de la existencia. En las lecciones sobre Heráclito dictadas en 1943, Heidegger entrega luces a este respecto:

Quitad al hombre moderno todo aquello con lo que se entretiene y que lo sostiene, «el cine, la radio, el periódico, el teatro, los conciertos, las competiciones de boxeo, los viajes», y morirá en el vacío, pues las «cosas sencillas» ya no le dicen nada. Por el contrario, en el pensamiento conmemorativo el vacío se convierte en ocasión de «acordarse del ser». [Heidegger, cit. en Safranski, 2015: 384]

Pero Heidegger entiende que «acordarse del ser» conlleva una disposición afectiva particular: un desplegarse hacia lo que se presenta, y que es al mismo tiempo esencial a él, por cuanto el *Dasein* es «sólo en la medida en que permanece abierto al ser con lo que Wordsworth hubiera llamado una “sabia pasividad”» (Steiner 2013: 199). Es la obligación que se le impone de «ser guardián y pastor en el claro del ser» (*id.*), pues al hacerlo, «el hombre se presenta de tal modo que es el “aquí”. [...] Este “ser” del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser» (Heidegger, 2013: 34).

Como se aprecia, el arraigo que Heidegger busca a partir del acercamiento a la sencillez de la existencia está profundamente vinculado a un pensar meditativo, dado que desde él es que el hombre reafirma su humanidad, y en último término, su finitud. El arraigo en la Tierra descansa en esto: en el reconocimiento del carácter mortal del individuo. De allí la posibilidad de poder construir un morar, un habitar. Se mora porque se reconoce la muerte.

Solo el ser libre para la muerte le confiere al *Dasein* su finalidad plenaria y lanza la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino [*Schicksal*]. [Heidegger, 2021: 400]

125

eikasía
N.º 130
Sept.-oct.
2025

Y se habita, como veremos, desde un medirse a partir de la finitud, de la muerte como esencia. El baúl inescrutable que se cierne en el horizonte de posibilidades de todo *Dasein*, y en cuyo interior guarece el hechizo, el misterio del Ser.

Son los mortales los que, al habitar, advierte Heidegger, conducen su esencia, porque son capaces de la muerte como muerte, es decir que son conscientes de ella, pero no como si fuera una nada vacía, ni tampoco como una sombra que opaca la vida con la mirada puesta en ese fin ineluctable. [Vilariño, 2007: 203]

Se observa desde lo señalado que, para Heidegger, este reconocimiento responde a la esencia misma del hombre. «[...] eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, "inhumano", esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia» (Heidegger, 2013: 25). Esa esencia, aquello que es el hombre, «reside en su ex-sistencia» (*ib.*: 33), en

«el morar ex-stático en la proximidad al ser. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser» (ib.: 62). Al descifrarse como un «ser ex-tático», Heidegger reconoce que la realidad del *Dasein* está «fuera de sí», que su centro no está en él mismo, sino «en el ser». Por eso el hombre debe ser leído como un «habitante de lo abierto. Por eso -y sólo por eso- es libre: entiéndase libre de sí mismo. [...] *su ser tiende más allá de su ser*» (Rivera, 2017: 231).

Esta proximidad al ser es a lo que apela el pensar meditativo que propugna Heidegger, y que en Serenidad (*Gelassenheit*¹) lo desarrolla como contraposición al pensar calculador. Por medio del pensar reflexivo, complementa Han, se da cabida a «aquella enigmática cercanía del “estar en” que la economía de la representación había proscrito» (Han, 2021a: 35). Al ser un ente ex-sistente, el *Dasein* «soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su “cuidado” el aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser-aquí se presenta en cuanto “arrojado”» (Heidegger, 2013: 37). Heidegger sugiere que esta condición de «arrojado» envuelve la tensión existencial que llevaría al *Dasein* a plantearse qué debe hacer con su propia existencia y, en último término con su propia vida: la disposición afectiva, el temple anímico que le permite al hombre vislumbrar que la vida es algo que va de él, que depende de él: el *Dasein* es en el ser, y es su responsabilidad ese estar siendo en él.

De lo anterior se derivaría el habitar del ser. Somos en el ahí, y el ser humano es una apertura al ser, por lo que sería desde este arrojamiento en el ahí que está llamado a ser propiamente: ser eso que somos en cada caso nosotros mismos. ¿Qué quiere decir esto? Como se precisó, al consignar en *Ser y tiempo* que la «“esencia” del *Dasein* consiste en su existencia», Heidegger entiende que el modo de ser del *Dasein* es existir, de lo que se desprende que al estar-en-el-mundo, «el hombre está en unidad con el mundo, siempre está siendo con y en un mundo, dándole sentido, interpretándolo y comprendiéndolo». Como se verá más adelante, es a partir de este auténtico estar en su «propio contorno mundano», desde donde el hombre reside el habitar. «El ser del hombre se caracteriza por *habitar* un mundo, por estar siempre familiarizado con su propio contorno vital, en sentido espacial y corporal, pero también simbólico y espiritual» (Linares, 2003: 18).

¹ La conferencia fue pronunciada el 30 de octubre de 1955 en la ciudad de Messkirch «para conmemorar el 175 aniversario del nacimiento del compositor Conradin Kreuzat» (Heidegger, 2002: 14).

Cabe señalar que, para Heidegger, la existencia (*Existenz*) del *Dasein* se distinguiría de otros sentidos o modos de existencia, ya que el estar-en-el-mundo entraña necesariamente una correspondencia o nexo con los demás entes, los cuales pueden o no tener una relación de utilidad con el *Dasein*, y es precisamente esta «comprensión de los entes de acuerdo con la finalidad técnica de utilidad que pueden reportar para los fines humanos» lo que determina que puedan ser entendidos como *Vorhandensein* (el ente «meramente presente», «a la vista o ante los ojos») o *Zuhandensein* (el «ente-útil» o lo «a la mano»). Percibidos como *Vorhandenheit*, los entes comparecen como objetos, «cosas situadas ahí delante de nosotros, sin anticipar otro interés más que el puro conocer teórico y sin establecer alguna relación práctica». Por su parte, el ente a la mano está dotado de pragmatismo, «llama nuestro interés para algún fin práctico en el mundo de la vida» (*ib.*: 19).

Realizada la diferenciación a se debe comprender que estar-en-el-mundo alberga una infinidad de intencionalidades, una multiplicidad de necesidades, de tener que habérselas con un sinfín de actividades prácticas. Sin embargo, en su esencia el estar-en-el-mundo cobija un deber: el de hacerse cargo y de habérselas con la existencia. Este deber, por consiguiente, es algo que se agota en uno mismo. Tener que hacer algo con su existencia interpela en primera persona al *Dasein*. Cada cual debe hacerse cargo de su tener que ser, de su propio existir. Y existir, entendido como modo-de-estar, puede darse propia o impropriamente. Esto último comprende para el autor de *Ser y tiempo* la evasión de la responsabilidad por la propia existencia; del hacerse cargo del existir, ya que en él:

[...] pasamos la vida sin cuestionarnos nada. Es un mundo gobernado por «uno» (*Man*), por el conformismo del «estado interpretativo público: Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos [...] como se ve y ve juzga [...]. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad». [Heidegger, cit. en Han, 2023: 56]

En síntesis, el evitar darnos cuenta de que esto que llamamos existencia, respecto de lo cual el *Dasein* debe hacerse cargo en primera persona, es el modo de ser impropio, el modo por defecto, y desde donde Heidegger comienza su análisis del ser-ahí: desde

la inmersión inconsciente en la realidad, desde un vivir en ella, como señala el filósofo Jorge Rivera, «sin reservas, entregados a nuestro quehacer» (Rivera, 2017: 233).

Producto de este análisis ¿es posible entrever una relación entre el modo de ser impropio y la técnica? Si se entiende el advenimiento de la técnica como una profundización de la incapacidad de percibir la condición de arrojado en el ahí, entonces sí, habida cuenta de que ello imposibilitaría la apertura a la disposición afectiva en virtud de la cual el *Dasein* se adelanta a su sí-mismo, y se comprende como un ya-estar-siendo, cayendo en la cuenta de que su esencia, su ex-sistencia, es algo que va de sí mismo. «Cargamos con el haber sido arrojados en este ahí, y existiendo es como llegamos a ser nosotros mismos» (Altamirano, 2018: 177).

Por otra parte, esta profundización a la que contribuiría la técnica se deduce a partir de la relación en la que se sumerge el hombre cuando se encuentra absorto en ella. Si la Modernidad se comprende en cuanto prolongación del cálculo y la planificación, sacrificaría con ello el pensar meditativo o poético, y el claro del ser terminaría inexorablemente ocultándose a la vista del *Dasein*, frente a la «fuga del sí-mismo propio», de un estar «esquivando el ser sí-mismo» que sólo puede ser desvelado «en esa propiedad que tiene el hombre de ser cuidado. [...] El hombre es propiamente él mismo en un callado aislamiento originario» (*ib.*: 206-207), y dicho aislamiento solo puede ser escuchado desde la disposición poética.

Con esto, la extensión de lo técnico obstaculiza la escucha del silencio de la conciencia, esa voz que nos recuerda que esto, la existencia, es algo que se juega en primera persona. El silencio «que nos revela el secreto que no queríamos escuchar» (Teillier, 2000: 137), es el silencio que manifiesta el hechizo. Un silencio que nos hace sabernos finitos, y desde donde podemos construir sentido.

¿Por qué no encontramos para nosotros un significado, es decir, una posibilidad esencial del ser? ¿Por qué desde todas las cosas nos bosteza una indiferencia cuya esencia no conocemos? ¿Pero quién pretende hablar así, si el tráfico mundial, la técnica, la economía, arrebatan hacia sí al hombre y lo mantienen en movimiento? [Heidegger, 2007: 109]

Resulta claro lo que Heidegger sugiere a partir de esta cita: la ausencia de significado estaría intrínsecamente ligada a una falta de proximidad, a una distancia con el ser. Abrir el espacio a ese arraigo olvidado comprendería, por ende, el esfuerzo

por bosquejar las razones de esa indiferencia que nos bosteza. Habitar en la vecindad del ser es propio de la esencia (*Wesen*) de la ex-sistencia, y desde ese habitar el *Dasein* preserva en «la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es» (Heidegger, 2013: 42). Pero para que ello sea posible es necesario que se tome distancia del mundo «prefabricado en el que todo ya está interpretado y decidido» que «el “uno” pone a disposición del *Dasein*», ya que dicho «constructo del “uno”» le impide «ser alguien que se haga cargo expresamente de su sí-mismo por medio de la acción» (Han, 2023: 57) al prescribir la manera o el modo en que este debe desenvolverse en lo cotidiano.

De esta manera, comienza a dilucidarse hasta qué punto lo técnico clausura el auténtico habitar, y es lo que permite entender por qué dicho habitar requiere comenzar desde el ahí. Sin embargo, no es posible hallar dicho camino si la prisa generalizada impera en nuestras ocupaciones cotidianas «de las que desde hace ya tiempo nos hemos vuelto esclavos» (Heidegger, 2007: 169), y que imposibilitan, finalmente, «percibir el reposo, la lentitud y la perdurabilidad» (Han, 2015: 94) que el camino hacia el habitar exige. Por eso, desde el ahí, el *Dasein* debe abrirse, para que, abriéndose, guarde el claro del ser y permita que éste asome. «Para poder “sentir” y “tocar” la esencia del ser, [...] es preciso que el hombre se abra (*erschliesst sich*) a su vez en su ser, en su *Da*, que salga de su inconsciente clausura (*Verschlossenheit*)» (Duque, 2006: 51).

En esta perspectiva, este esfuerzo por develar direcciona los esfuerzos heideggerianos hacia el ahí: el lugar que el hombre ocupa en el mundo, puesto que el estar-en del *Dasein* es propio, incluso anterior, a su conciencia, esa «llamada del cuidado desde la desazón del estar-en-el-mundo» (Heidegger, 2021: 309), que permite no solo descubrir los objetos que se agolpan frente al hombre, sino también experimentar en ese sentir gozo, deleite.

Deleite, *agápeis*, es la fruición que el hombre experimenta, por ejemplo, en el simple hecho de ver, de contemplar un espectáculo. [...] el goce de tener algo des-cubierto frente a nosotros. Los ojos des-cubren la figura de las cosas. Los oídos descubren el comportarse de la realidad: el crepitar del fuego o el bramar del mar. En este descubrimiento, en esta abertura o patentización, las cosas quedan siendo ante nosotros en su pura realidad. La realidad se convierte en espectáculo. [Rivera, 2017: 231]

El «ahí» del *Dasein* es una analítica del aquí y del ahora, de la facticidad propia de la vida habitual del hombre. El mismo *Dasein*, entendido como lo que cada individuo es —el existir humano en cuanto ser social, colectivo e histórico— refleja este giro copernicano. Cobijada en el núcleo de su filosofía, «la pregunta de Heidegger es la pregunta por el “ahí”» (Han, 2021a: 34), por ese comienzo «más antiguo que el *cogito*», y que al antecederlo se muestra inaccesible. De allí la tendencia a buscar resguardo en lo previsible, medible y certero. Esta búsqueda ayuda a explicar el desarraigo del ser heideggeriano, en circunstancias en que «la retirada al *cogito* está ya mediada o sintonizada por una tendencia a la certeza» (*ib.*: 68). Vislumbrar la posibilidad del habitar poético conllevaría así la necesidad de retomar la pregunta por el ahí, la cercanía inescrutable del estar-en.

Heidegger se deja hechizar por un ahí, trata de tomar conciencia de la cercanía del «estar en». Con ello quiere demostrar la ternura de una mirada que no se esfuerza por definir ni por concebir, sino por perseverar en el «secreto» de la cercanía. [Han, 2021a: 34]

Preservar en el hechizo de la cercanía comprende entender el *Dasein* siempre guarda una relación con el ser, más allá de que dicho vínculo pueda ser distinto, según se esté-en-el-mundo de tal o cual manera (propia o impropriamente). Así también, tanto el pensar meditativo como el técnico influyen en la disposición que el *Dasein* asume de cara a su existencia. Cada cual, a su modo, contribuye a un estar propio o impropio.

Ahora bien, y más allá del aporte que su predominio en las distintas dimensiones de la vida pueda tener en lo que respecta a la problemática del olvido del ser, el pensamiento calculador no deja de ser imprescindible. El riesgo que subyace en él es dejar, como se ha dejado en claro, que la interpretación técnica del pensar se levante como el único pensar digno de ser tomado en serio, de manera que otras maneras de pensar, como el pensamiento poético o el pensar filosófico, sean considerados superfluos, secundarios, meros adornos.

En tal sentido, mientras más el hombre se conecta con el mundo técnico, más se desarraiga del pensar meditativo, y profundiza con ello la ausencia de reflexión. Frente a esta huida, Heidegger apela al resguardo y cuidado de la inactividad, de la detención reflexiva que nos permita, como dice Han, perseverar en la cercanía de las cosas. El pensar meditativo configuraría para Heidegger un nuevo suelo, el abono que sirve de

fundamento para el florecimiento del ser. Un abrirse, finalmente, hacia aquello que todavía no se ve.

Este camino es el camino de la reflexión. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección. El pensamiento meditativo requiere de nosotros que nos comprometamos en algo (*einlassen*) que, a primera vista, no parece que de suyo nos afecte. [Heidegger, 2002: 27]

De lo anteriormente expuesto se comprende la problemática que conlleva la absolutización del pensar calculador en desmedro del pensamiento meditativo o reflexivo: el hombre termina extraviado de sentido, carente de vivienda, y en consecuencia sin el espacio para pensar el sentido de cuanto es. Yermo el espíritu, el ser no florece. Esto explicaría la necesidad de remitirse al habitar poético; un morar que se contrapone a la indiferencia que nos bosteza y el tráfico que nos arrebat, pues en él permanece encendida la hoguera del ser.

Para que florezca verdaderamente alegre y saludable la obra humana, el hombre debe poderse elevar desde la profundidad de la tierra natal al éter. Éter significa aquí: el aire libre del cielo alto, la abierta región del espíritu. [*Ib.*: 20]

Este florecimiento queda así supeditado a una nueva búsqueda, la búsqueda por la esencia del habitar, ya que el hombre moderno debe «aprender primero a habitar» (Heidegger, 1994a: 142), puesto que no ha emprendido, o se resiste a ello, al verse embargado en la falsa «sensación generalizada de que [...] no falta nada. Nada, salvo el sentido de la propia vida» (Duque, 2006: 45).

§ 4. Poeta, luego pienso

En *La pregunta por la cosa*, Heidegger recurre al relato platónico del *Teeteto* para simbolizar la búsqueda por la esencia del habitar a partir de la contraposición entre Tales y la sirvienta. El primero, mientras camina, mira a la bóveda celeste para «conocer las cosas del cielo», mientras que la otra mira a sus pies, al aquí y al ahora.

Absorto en el infinito —«frente a lo cual el pensamiento esencialmente no puede hacer nada» (Heidegger, 2009: 19)— Tales cae, y la criada lo mira y ríe.

Al abordar la pregunta por la naturaleza de los entes, Heidegger sugiere que la respuesta por el ser no se encontraría arriba, en el infinito «frente a lo cual el pensamiento esencialmente no puede hacer nada» (*id.*), sino en el ámbito de lo cercano, en el destello de lo cotidiano, de aquello que nos rodea en nuestro entorno. Como se desarrolló anteriormente, sería en el destello de lo próximo en donde se manifestaría la esencia del *Dasein*; en la cercanía del *ahí*, el claro a donde está llamado para construir su habitar.

Desde este ángulo, la pregunta por la cosa adquiere una dimensión fundamental en la construcción del habitar, puesto que él se yergue no solo desde la relación del hombre con el ser, sino también con el resto de los entes. Esta diferenciación se desprende de la postura que asume Heidegger sobre la metafísica, la que concebía, como ya se bosquejó anteriormente, «como un olvido reiterado del ser y como una ocupación febril con el ser del ente», olvido que nace a consecuencia de la «misma sustracción del ser en favor del ente» (Santiesteban, 2004: 79).

El cálculo y la planificación, herramientas que la crítica heideggeriana desprende de la articulación metafísica, trasquilarían el velo que cubre a las cosas y que permite que ellas sean-en-sí, relegándolas a objetos de fácil acceso y utilización, despojándolas de su sentido. Por consiguiente, y como brillantemente lo consignara el poeta chileno Jorge Teillier en su poema *Otoño secreto*, «las amadas palabras cotidianas / pierden su sentido / y no se puede nombrar ni el pan / ni el agua, ni la ventana / y ha sido falso todo diálogo que no sea / con nuestra desolada imagen» (Teillier, 2000: 137).

Heidegger entreteje un camino hacia el arraigo, ya que al cuestionar la naturaleza de lo que los entes son brinda un bosquejo del surco que le permita al *Dasein* abrirse a la posibilidad de una comprensión diferente de las mismas, y desde allí poder relacionarse con el mundo de otra manera. Así, la pregunta por la cosa entraña un vuelco radical, ya que la pregunta que esgrime Heidegger es «una cambiada posición fundamental o —mejor y más precavidamente— un cambio que comienza de la anterior posición antes las cosas, un cambio [...] del ser-ahí (*Da-sein*) en medio del ente» (Heidegger, 2009: 74).

A partir de esto, el habitar poético se bosqueja desde una «anterior posición ante las cosas»; la cual, en el Heidegger tardío, apoyado en el pensamiento de Hölderlin, se interpreta como la apertura al ser desde la «Cuaternidad». Esta lectura vuelca el pensamiento heideggeriano hacia lo sagrado, hacia un «retorno a un mundo de plenitud espiritual, que se debe no a una terminación definitiva, sino a la anchura abierta. Heidegger, con apoyo en Hölderlin, la llama el “cuadrado” de cielo y tierra, dioses y hombres» (Safranski, 2021: 301). Así, habitar en la cercanía del ser se da *allí*, en el cuadrante que une al *Dasein* con lo divino, el cielo y la tierra.

Con esto, Heidegger habría modificado la óptica desde la cual se pensaba el *Dasein*, ya que, al situarlo enmarcado en la Cuaternidad, abandona la representación individual del *cogito* cartesiano. «El mundo es Cuaternidad», y el habitar «originario» del *Dasein* se erige desde estas cuatro puntas. «Decir Cuaternidad es escuchar que el mundo se abre, acontece, en cuatro direcciones, se despliega en “el cielo y la tierra, los mortales y los dioses”. El seno de estos puntos cardinales es el mundo» (Mujica, 2019: 111).

La Cuaternidad heideggeriana florece a partir de la sentencia «Poéticamente habita el hombre», de Hölderlin. El habitar poético no acaece desde una perspectiva espiritual o religiosa; al contrario. La interpretación heideggeriana de la poesía de Hölderlin entiende que el *habitar poético* tiene lugar *desde* la tierra, pero *bajo* el cielo; *de cara* a la divinidad, pero *con* los hombres. Esto quiere decir que toma lugar en el *ahí* del *Dasein*, pero *fuera* de él. Medir el habitar desde una dimensión poética comprende la necesidad de salir del sí-mismo, pero obedeciendo también a la naturaleza social del individuo, pues habitar poéticamente no supone un aislamiento o abandono hacia el resto de la comunidad.

Habitar, haber sido llevado a la paz, quiere decir: permanecer a buen recaudo, apriscado en *lofrye*, lo libre, es decir, en lo libre que cuida toda cosa llevándola a su esencia. *El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por)*. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Ésta se nos muestra así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre, y descansa en el sentido del residir de los mortales en la tierra. [Heidegger, 1994a: 131]

A partir de este pasaje se dilucida desde dónde entiende Heidegger se construye el habitar. *Sobre* la Tierra el *Dasein* mora. Habitar poéticamente supone reconocer las

voces del cielo, de la Tierra, de los mortales y de los divinos, así como la estrecha relación que los liga mutuamente. «El cielo como la tierra, los mortales como los dioses, no existen, jamás, ni solos ni por ellos mismos sino en comunión de los unos con los otros. Existen, son, participan en la “ronda” de los cuatro» (Mujica, 2019: 115). Bajo esta mirada, el ser se define a partir desde la co-pertenencia de las cuatro dimensiones que integran la Cuaternidad. Es en esta integración en donde se haya el *ahí* (*Da*), la existencia misma, «el nombre distintivo y definitivo de su nombrar al mundo —como *cosmos* lo fue para los griegos—, cuando este alcanza su plenitud: cuando es *apertura*» (*ib.*: 112).

Con esto, la cuaternidad contribuyó a reconfigurar la noción originaria que el pensamiento heideggeriano tenía en torno al ser. Esto explica por qué el mismo Heidegger mismo tachó en escritos posteriores a *Ser y tiempo* dicha palabra con la cruz de san Andrés, cuyas cuatro puntas aluden a las cuatro dimensiones: Tierra y Cielo están aquí, así como la divinidad y los mortales con quienes *estamos*. Estas dimensiones son las constituyentes de nuestro estar-en-el-mundo.

134

En estas cuatro voces el destino recoge y reúne toda la infinita relación de pertenencia. Y, sin embargo, ninguna de las cuatro se alza sola ni va aisladamente por sí misma. Ninguna es, en este sentido, finita. [Mujica, 2019: 111]

Heidegger recurre a la profundidad de la lengua de cara a la pregunta por la esencia del habitar, siendo la misma etimología del *Dasein* la que permite entrever su enraizamiento al habitar. «Ser hombre significa: estar en la tierra como mortal, significa: habitar. La antigua palabra *bauen* significa que el hombre es en la medida en que habita; la palabra *bauen* significa al mismo tiempo abrigar y cuidar» (Heidegger, 1994a: 129). Este habitar necesariamente supone un construir, pero no cualquier construir. Para desentrañar su significado, el mismo poema tardío de Hölderlin brinda luces de entendimiento: «Lleno de méritos, sin embargo poéticamente, habita el hombre sobre esta tierra». Se señala con esto la esencia del poetizar.

Las palabras: «poéticamente habita el hombre» dicen más bien esto: el poetizar es lo que antes que nada deja al habitar ser un habitar. Poetizar es propiamente dejar habitar. Ahora bien, ¿por qué medio llegamos a tener un habitáculo? Por medio del edificar. Poetizar, como dejar habitar, es un construir. [Heidegger, 1994: 165]

Se habita poéticamente *desde* y *en* la Tierra, pero con la mirada *hacia* el Cielo, que es donde se oculta la divinidad. Se trata de un habitar que requiere cuidado y cultivo. La apertura al cuidado, por una parte, se entiende como el permitir que algo aparezca como aparece, «cuando de antemano dejamos a algo en su esencia» (Heidegger, 1994: 131). Esta permisividad hacia la apertura de los demás entes desarticula toda pretensión humana por dotarlos de utilidad o finalidad. Es un *dejar ser* para que las cosas se muestren en cuanto tales. Por su parte, el *cultivo* de la Tierra le permite al hombre no solo *construir* un habitar en ella, sino también dotarla y conducirla «hacia su abrirse mundo. Así, la tierra, conducida y cultivada, conducida a través del cultivo, ingresa en el espacio del sentido del Ser y, en él, recibe su propio sentido: *el sentido de la tierra que se llama mundo*» (Mujica, 2019: 112-113).

La tierra, como primer elemento de la cuaternidad en cuanto mundo, permite la edificación del habitar, mientras que el cielo, por su parte, se erige en el «fulgor de lo lejano» (Fédier, 2017: 20), hacia donde el hombre levanta la mirada para medirse con lo divino; el espacio amplio donde confluyen «la marcha del sol y el curso de la luna, el brillo de los astros, las estaciones del año, el alba y el crepúsculo, el paso de las nubes y la azulada profundidad del éter» (Mujica, 2019: 113). El hombre es hombre toda vez que eleva la mirada desde la Tierra hacia lo celeste. A través de este acto es que logra encontrar el ámbito propio, el espacio donde se cobija, a la vez que se despliega, su esencia: su existir.

[...] la «*medida*» con la cual el hombre establece las medidas de su habitar, la residencia en la tierra bajo el cielo. Sólo en tanto que el hombre mide de este modo su habitar, es capaz de ser en la medida de su esencia. El habitar del hombre descansa en el medir la dimensión, mirando hacia arriba, una dimensión a la que pertenecen tanto el cielo como la tierra. [Heidegger, 1994: 170]

De esta manera, el poetizar se eleva como un medir, como «la toma-de-medida, entendida en el sentido estricto de la palabra, por la cual el hombre recibe por primera vez la medida de la amplitud de su esencia» (*ib.*: 171). En otras palabras, con este medir el hombre toma conciencia de su finitud. Al saberse mortal, el habitar del hombre «descansa en lo que tiene de poético toda dimensión trágica» (Vilariño, 2007: 208).

Así, la medida de la esencia del hombre es la divinidad, parámetro desde donde el hombre se entiende como aquello que *es*. Quedan, sin embargo, preguntas que atender

a la luz de este criterio, pues ¿cómo Heidegger, siguiendo las huellas de Hölderlin, entiende lo divino?, ¿puede descansar esta concepción del habitar del hombre desde una mirada que prescinde de lo religioso?, ¿qué requiere el hombre para medirse con la divinidad?, ¿es aprehensible lo divino? Si así fuese ¿qué se requiere para albergar la divinidad?, ¿debe lo divino, al ser barómetro de medición de la esencia del hombre, ser conocido por este?

Todas estas preguntas suponen desligar la dimensión divina de la Cuaternidad del ámbito religioso. Lo divino es, para Heidegger, propio de la esencia del *Dasein*, así como el hombre es propio de la esencia de los divinos, ya que los mortales quitan el velo de la existencia de los númenes, revelándola. No hay una dependencia teológica entre ambas entidades. «Los Inmortales tienen necesidad de los mortales, necesitan de la finitud: ella los establece en el mundo y les da el ser con la consciencia de ser» (Blanchot, 1994: 202). Por tanto, se entrelaza una co-pertenencia mutua desde la cual ambos deben ser entendidos. «Sí, los dioses necesitan a los poetas, pero los humanos, los mortales, también sienten necesidad de ellos, de esos “vasos sagrados donde se conserva el vino de la vida, el espíritu de los héroes”» (Zweig, 1999: 60).

Los *dioses*, al «conservar el vino de la vida», se elevan como intermediarios de lo sagrado, «los mensajeros de la divinidad que en ellos nos hace señas: el dios que se sustrae a toda comparación con lo que está presente» (Mujica, 2019: 113-114). Lo sagrado es entendido por Heidegger como lo que está más allá, *por encima* tanto de los dioses como de los mortales, y que al estar por sobre ambos, los determina en su esencia, al establecer «tanto su diferencia como su recíproca dependencia»; el «“Entre” (*Zwischen*) o espacio intermedio originario que reúne en su nítida separación a los dioses, las figuras del ocultarse del ser, y a los hombres, que personifican el dominio del ente» (Martínez, 2014: 169).

En este sentido, los dioses se erigen como intermediarios entre la dimensión sagrada de la existencia humana y el *ahí* del mismo presente. La cercanía de lo divino, «entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, le resulta más familiar a nuestra esencia existente» (Heidegger, 2013: 35), es un elemento que Heidegger toma de Heráclito, quien se dice habría afirmado mientras se calentaba junto un horno, que «también aquí están presentes los dioses», impregnando a lo cotidiano de la presencia celestial, «en ese lugar tan corriente, donde cada cosa y cada

circunstancia, cada quehacer y pensar resultan familiares y habituales, es decir, son normales y ordinarios, “también aquí, en el círculo de lo ordinario, ocurre que los dioses están presentes”» (*ib.*: 82).

Este *topos* de lo divino es lo que permite entender el habitar poético como el arraigo originario del *Dasein*, puesto que forma parte de su esencia, por lo que su presencia abre la posibilidad de habitar *en cuanto* hombre que es. «El hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios» (Heidegger, 2013: 79). A partir de esta estrechez, lo sagrado como espacio de lo divino se haya inexorable y estrechamente unido a la «autenticidad de la existencia humana», contraponiéndose así a la imagen metafísica de un sujeto que piensa su existencia desde sí mismo. Lo sagrado es «originante de la existencia auténtica» y constituyente de «la esencia de lo humano, y por la cual lo humano responde, es decir, reconoce lo alto y lo bajo como aquello a que la esencia de lo humano está atendida de obedecer» (Fédier, 2017: 21). Por ende, al hablar del habitar poético no se puede prescindir de un elemento o dimensión sagrada; la cual formaría, según el pensamiento heideggeriano tardío, parte de la esencia del *Dasein*. En consecuencia, sugerir la posibilidad de habitar poéticamente sin atender al elemento divino conllevaría desdibujar su concepto mismo.

En esto, los escritos de Heidegger se apoyan en la figura de Hölderlin, para quien Dios en cuanto tal es desconocido, y su carácter de medida está dada precisamente en función de ese ocultamiento. De esta forma, el carácter revelable de lo celeste permanecería inaccesible para el mortal. Pero si ello es así, ¿cómo hemos de medir si aquello con lo que medimos no es algo conocido por el hombre? La respuesta que entrega Heidegger sobre esto mantiene un halo de misterio, dejando entrever que la medida poética necesariamente carga con una referencia que se mantiene, a los ojos de los mortales, inalcanzable.

La medida consiste en la manera como el dios que permanece desconocido es revelado en tanto que tal por medio del cielo. [...] Este aparecer es la medida con la que el hombre se mide. [Heidegger, 1994: 172]

En tal sentido, por medio del cielo es que la divinidad es revelada en cuanto tal al hombre; revelación que comprende un desvelo del ocultamiento propio de los dioses. En esta línea, poetizar es quitar el velo del misterio, más sin arrancar el ocultamiento

que por esencia, *en cuanto tal*, contiene. Poetizar, en resumen, es el estar atento a la escucha contemplativa del silencio, pues «solo la entrega contemplativa a la verdad acerca al hombre a los dioses» (Han, 2015: 125). Es la medida de aquello que está «*sobre la tierra y bajo el cielo*» (Heidegger, 1994: 173), (co)pertenencia desde la cual el hombre es hombre.

¿Cuál es, entonces, la medida con la que se poetiza? Es lo divino que es tomado en su carácter desconocido a través de los aspectos del cielo. Hay que hacer notar que, tanto a la luz de Hölderlin como de la interpretación que de su poesía realiza Heidegger, este ocultamiento es propio de la Cuaternidad, y la medición del habitar poético no pretende evadir ello ni rehuir de la *sombra de la noche*. «La medida que toma el poetizar como lo extraño en el que el Invisible cuida su esencia se destina a lo familiar de los aspectos del cielo. Por eso la medida es del modo de la esencia del cielo» (Heidegger, 1994: 175). Y lo que para el hombre es familiar y llamado por su nombre no es sino lo que, *en el cielo*, y *bajo él* «resplandece y florece, suena y aroma, sube y viene, pero también anda y cae, pero también se queja y se calla, pero también palidece y se oscurece» (Heidegger, 1994: 174).

Nuestro presente, así como lo fueron el de Hölderlin y el de Heidegger, es un tiempo que no tiene más medida que la medida con que lo técnico impregna toda dimensión de la existencia humana. «Hölderlin establece la medida de nuestro presente [...], en la *ausencia de toda medida* que lo conduce a la “extraña sobremedida de un frenético medir y calcular”» (Martínez, 2014: 175). En consecuencia, la negación de todo límite que no sea el establecido por el pensamiento científico acarrea, finalmente, la falta de medida del hombre. Falta de medida que «desde la pérdida de los dioses griegos y el encubrimiento de la abertura oculta del ser que delata, se constituye paradójicamente en la medida de nuestro tiempo» (*id.*).

Así, la «sobremedida de un frenético medir y calcular» acarrea una «producción absoluta del mundo», profundizando la «pérdida de facticidad». De allí el ocultamiento del mismo ser y la ausencia de dioses huidos, los dos rostros con que se cubre la prolongada noche de miseria y penuria. El arrebató del estar constantemente *haciendo algo* impide que los hombres escuchen el lenguaje de Dios, quienes se rinden al «ruido de los aparatos que, casi, tienen por la voz de Dios. Así el hombre se dispersa y pierde su camino» (Heidegger, 2017: 37). Para encontrarse en el claro del ser y elevar

desde allí un arraigo originario, la escucha de lo divino reclama espacio para el silencio, el reposo y la demora. El olvido del ser se exacerbaría fruto de la prisa y la aceleración. «Dios aparece en cada “silencio”, que surge cuando se apagan los aparatos técnicos. La época de los aparatos, que se acelera, arranca al mundo y las cosas de su propio tiempo» (Han, 2015: 112).

Frente a la ausencia de toda medición, la posibilidad del arraigo, tal como lo plantea Heidegger, constriñe a la necesidad de una apertura en el claro del ser, de manera tal que este pueda ser «experimentado en su verdad», y lo sagrado, entendido como «el espacio esencial de la divinidad», pueda manifestarse sin con ello quedar despojado de su ocultamiento propio, permitiendo así «la superación de ese desterramiento por el que no sólo los hombres, sino la esencia del hombre, vagan sin rumbo» (Heidegger, 2013: 56).

Es en esta «superación del desterramiento» donde Heidegger encuentra el espacio para una ética, toda vez que, al superar su vagabundear sin rumbo, el hombre trasciende los linderos de la técnica. Atendiendo al «vínculo ético», interpretado como la pertenencia del hombre en la verdad del ser, se logra desenfrenar el desconcierto del hombre. «Dice el propio Heráclito: “La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extraordinario)”» (Heidegger, 2013: 82). Fijando su estancia en esa verdad, el hombre encuentra refugio donde morar. De esta manera, «Sólo cuando el “lugar de residencia esencial” del hombre es pensado en su co-pertenencia con la verdad del ser es posible sacar a la luz la ética originaria» (Santiesteban, 2004: 81-82).

Sin embargo, para fijar esta estancia, Heidegger pareciera haber sido consciente de la necesidad de una «disposición afectiva fundamental» (*Grundstimmung*) que escapa de la voluntad u obra del mismo hombre. La disposición afectiva fundamental que se requeriría para fundar una residencia completamente nueva en donde morar, es exclusivamente una «merced del ser»; la cual, para ser debidamente recibida, exige ante todo respeto, escucha, el reconocimiento de la finitud como base de la humildad y acoger el espacio de la reserva. El *ethos* heideggeriano, como contrapartida al «*ethos* del nihilismo y de la técnica de la época actual», es un «*ethos* del respeto» (*ib.*: 88).

En definitiva, el vínculo ético heideggeriano yacería allí, en el claro del ser, lugar donde el hombre encuentra residencia si erige el habitar poético. Así, este intento de

forjar una ética antecede a toda norma de conducta, hábito o indicación que estipule una determinada manera de vivir, que es como ha sido tradicionalmente pensada la ética. Con la palabra «ética», Heidegger, apoyado en el *ηθος* de Heráclito, está pensando en la estancia del hombre en la verdad, que es lo que permite que el hombre *sea* y pueda *ser* lo que debe ser. Así el «pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria» (Heidegger, 2013: 82).

Así, el arraigo heideggeriano sienta las bases del habitar poético, proporcionándole al hombre un habitáculo en la recepción del ser, cuya fundación «está ligada a las señales de los dioses» (Heidegger, 2005: 51). Residir en la recepción del ser demanda la atenta escucha a esos dioses, «los grandes dispensadores de sentido» (Mas, 1999: 27), para lo cual se requiere que «el mundo esté en su propio tiempo, en silencio. [...] A través del tiempo propio del mundo y de las cosas, Dios se revela como Dios de la lentitud, como Dios de la Tierra (*Heimut*)» (Han, 2015: 113).

§ 5. El tiempo sublime de la poesía

Tanto para Hölderlin como para Heidegger, la poesía ha de cumplir un rol mediador al servir de puente entre lo próximo y lo lejano. Debe «aproximar» y «unir» a los elementos con el hombre, llenando «este angustioso vacío que existe entre las partes elevadas y las regiones más bajas del espíritu, entre los dioses y los hombres» (Zweig, 1999: 58). Por ello, el poder del poema estriba en «el sentido que da, de llevar a la consistencia, de permitir que subsista, el paso del devenir, lengua de los dioses, el murmullo de las cosas en el comienzo del día» (Blanchot, 1994: 203). Permitir la subsistencia es lo que encadena al poeta al mundo. Ateniéndose a él es que se funda lo que permanece.

Por eso, los poetas están llamados a fundar «lo permanente en un tiempo de desgarró. La poesía funda ser, nombra y denomina al ente en su ser, libremente crea al ente y lo regala» (Rebok, 2006: 3). Al localizar el misterio del hechizo del ser en la obra de Hölderlin, Heidegger se vuelca hacia los dioses y hacia el *Geviert* (Cuarteto) como fuerzas sobre las que asentar el habitar poético. En el Heidegger tardío, «el Ser es presencia de la poesía y en el arte en que creemos» (Steiner, 2013: 25).

Con ello, la Cuaternidad, entendida como espacio donde se encuentran el Cielo, la Tierra, el Hombre y lo Divino, simbolizaría el retorno al pensar originario, «al alba del pensar», a través del cual el hombre se reconoce como ser finito y fugaz.

El hombre que aún se albergaba en un mundo mítico experimentaba el mundo como «nupcias de la tierra y el cielo». Lo experimentaba experimentándose como mortal, como ser terrenal bajo el cielo de los dioses. [Mujica, 2019: 111]

Esta interpretación del pensar originario encuentra ecos en la filosofía contemporánea. A lo largo de su obra Byung Chul-Han desarrolla el concepto del arraigo en el habitar poético apoyado en base a dos ideas, entretreídas y complementarias la una de la otra. En primer lugar, Han entiende que una de las fracturas sustantivas del hombre tardomoderno obedece a una ausencia de lo divino en su vida. Esta ausencia explicaría, hasta cierto punto, el sin-sentido de una existencia que carece de relato, de una narrativa que permita dotar de consistencia a las relaciones del hombre, tanto con los demás como con las cosas.

Los dioses [...] hacen que el mundo sea significativo, que tenga significación y sentido. Narran la relación entre las cosas y los acontecimientos. La relación que se narra genera sentido. La narración crea *mundo* de la nada. Si está lleno de dioses, está lleno de sentido, de narración. [Han, 2015: 29]

A su vez, y vinculado a lo anterior, Han postula que nuestro tiempo ha pasado a ser un tiempo sin festividad, sin dioses presentes en el ser del hombre.

Mientras trabajamos y producimos no estamos con los dioses ni somos nosotros mismos divinos. [...] Deberíamos percatarnos de que hoy, habiendo absolutizado el trabajo, el rendimiento y la producción, hemos perdida toda festividad, todo tiempo sublime. [Han, 2017: 105-106]

Al marginar la presencia de la dimensión divina de la cotidianidad, se imposibilita la medición que permite la construcción del arraigo originario, desvaneciéndose con ello todo sentido profundo que la vida misma pueda tener.

El tiempo laboral es un tiempo que fluye y transcurre. Si el tiempo vital coincide por completo con el tiempo laboral, como sucede hoy, entonces la vida misma se vuelve radicalmente fugaz. Para

Hölderlin la fiesta es una «fiesta nupcial», un tiempo sublime de esponsales con los dioses. En los días festivos los hombres se asimilan a los dioses. La fiesta funda una comunidad entre los hombres y con los dioses. Hace que los hombres participen de lo divino. Genera intensidades. Los dioses encarnan justamente las intensidades de la vida humana. Una vida que se agota en el trabajo y la producción representa una atrofia absoluta de la vida. [Han, 2020: 59]

En consecuencia, la absolutización de la que Han hace eco no es sino la contracara de un tiempo sin fiesta, que no es sino el espacio que escapa de toda lógica calculadora. Los dioses dispensan sentido porque logran abstraerse del cálculo retributivo. Pero para que dicho lenguaje pueda ser oído, para que lo divino pueda ser acogido, «hay que construir una “casa de huéspedes”» (Heidegger, 2005: 133) que se abra «cuando viene lo que está por encima de los hombres y de los dioses al hacer aflorar, viniendo desde más arriba, algo abierto, [...] cuando acontece la fiesta» (*ib.*: 163).

De igual forma, lo divino también encuentra en este pensamiento una dimensión de medida del hombre en cuanto tal, habida cuenta de que su ausencia imposibilitaría un habitar genuino u originario del hombre. Para Han, sin festividad no se haya sentido; es un tiempo vacío frente al cual el hombre sucumbe. Al caracterizar la posmodernidad como un atochamiento y hostigamiento, de acumulación insaciable de cosas, el habitar no haya dónde cobijarse. Nuestro presente sería visto como un «mundo de mercancías» que «no es apropiado para ser habitado». Un mundo que «ha perdido toda referencia a lo divino, a lo santo, al misterio, al infinito, a lo superior, a lo sublime. También hemos perdido toda capacidad de asombrarnos» (Han, 2017: 118).

Como contrapartida a este diagnóstico, y a modo de antídoto al «tiempo del apresuramiento», Han reivindica los rituales como vigas sobre los que erigir el ser-en-el-mundo, entendiéndolos como «técnicas temporales de clausura» que «hacen del ser-en-el-mundo un estar-en-casa», brindando estabilidad y permitiendo que «el tiempo sea habitable, incluso transitable, como una casa» (Han, 2021b: 95).

Recuperar el sonido festivo de la vida no entraña, como se señaló antes, un renunciamiento abrupto al pensar técnico, pero sí requiere un abrirse a la inactividad, pues Han repara que sólo desde el ámbito de la contemplación el hombre pueda tomar consciencia de su arraigo en la verdad del ser. «Solo en la inactividad nos percatamos del suelo sobre el que pisamos y del espacio en el que nos hallamos. [...] Solo la inactividad nos inicia en el misterio de la vida» (Han, 2023: 33).

En este punto cobra relevancia la interconexión que Han entabla entre la meditación, a la que le es inherente la inactividad, y el habitar poético. Dicha relación estaría fundada, a su juicio, en la Serenidad (*Gelassenheit*) heideggeriana, que para el filósofo alemán entraña «la apertura a lo eterno» (Heidegger, 2017: 41). Este concepto, si bien dispensa un relacionamiento distinto con las cosas a como el pensar técnico lo hace, remite a su vez —y en esta dimensión ambos autores coinciden— a un *ahí* donde siempre ha estado situado el hombre, pero que ha olvidado. Heidegger entiende la meditación como «la serenidad para con lo digno de ser cuestionado. Por la meditación, entendida de esta manera, llegamos propiamente allí donde, sin experienciarlo y sin verlo del todo, residimos ya desde hace tiempo» (Heidegger, 1994d: 59). Han, por su parte, reflexiona la meditación en este mismo sentido: la vocación propia del meditar es un entregarse «a lo que *es*» esperando «sin propósito alguno», y a partir de lo cual «el ser humano advierte aquel espacio en el que se encuentra desde siempre» (Han, 2023: 48).

Por ende, la inactividad contemplativa es, a ojos de Han, la herramienta que le permitiría al hombre construir la «casa de huéspedes» en la proximidad del ser, disponiéndose así a la «apertura al misterio». «La Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. [...] nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo» (Heidegger, 2002: 29). Así, la serenidad para Heidegger contribuiría a erigir el arraigo olvidado, pues guarece la Cuaternidad en donde asoman las cosas y se agolpan los sucesos de la existencia humana. La claridad de la serenidad alcanza a cada cosa, regalándole con ello su espacio esencial al que pertenece en virtud de su propio ser, «a fin de que pueda estar allí, en el brillo de lo sereno, como una callada luz, satisfecha con su propia esencia» (Mujica, 2019: 229). El arraigo sereno permite habitar, pues éste es «siempre ya una morada junto a [*bei*: en medio de] las cosas. El habitar como proteger guarece lo cuadrante en donde los mortales se mantienen: en las cosas» (Heidegger, 2019: 129).

La apertura al misterio, por su parte, exige ante todo la *escucha* atenta, actitud religiosa por excelencia. El mismo Hölderlin en su *Hiperión* apela a este sacro enmudecimiento, desde donde el hombre, además de medirse, habría de elevarse a lo divino.

Todo mi ser enmudece y escucha cuando las delicadas ondas del aire juegan en mi pecho. Perdido en el inmenso azul, alzo a menudo la mirada al Éter y la dejo caer hacia el sagrado mar, y es como si un espíritu familiar me abriera los brazos, como si el dolor de la soledad se disolviera en la vida de la divinidad. Ser uno con todo es la vida de la divinidad, es el cielo del hombre. Ser uno con todo lo que vive, regresar, en un dichoso olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, es la cima de los pensamientos y las alegrías, es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno. [Hölderlin, 2019: 25]

En el mismo orden, y como segunda idea, la apertura también ha de desarrollarse a través del relacionamiento con nuestro mundo y las cosas que lo conforman. El habitar poético visto, desde nuestro relacionamiento con el entorno, exige una relación íntima con aquellas. Se trata, empero, de una intimidad que no coarta la *otredad* del entorno, sino que, al contrario: lo mantiene intacto. La pérdida de la *alteridad* del entorno entronca la problemática de la desaparición del *otro*. El habitar poético, para el filósofo coreano, reclama el reconocimiento de esa otredad perdida.

Si el mundo se compone únicamente de objetos disponibles y consumibles, no podemos entablar *relación* con él. [...] Sin nada enfrente, sin un *tú*, solo damos vueltas alrededor de nosotros mismos. [...] Solo una *reanimación de lo otro* podría liberarnos de la pobreza del mundo. [Han, 2021b: 71-72]

§ 6. Conclusión

Mientras la esencia de todo lo que existe para Descartes estaría dada siempre que cumpla con la *claridad* y la *distinción*, Heidegger reafirma el *misterio* como el núcleo desde donde el hombre ha de entenderse y medir su esencia. Esto llevaría, en el Heidegger tardío, a la reivindicación de los poetas como mediadores en «tiempos de penuria», puesto que a ellos les corresponde el canto, el «prestar atención al rastro de los dioses huidos» (Heidegger, 2010b: 201), ya que a partir de esta huella se puede construir un habitar poético, que es propiamente originario.

Al «sacar la medida de la dimensión del habitar», este poetizar se yergue como el «construir inaugural», ya que «es lo primero que deja entrar el habitar del hombre en su esencia. El poetizar es el originario dejar habitar» (Heidegger, 1994b: 176). Este habitar, originario y propio de la esencia del *Dasein*, ha quedado relegado, más no anulado, frente al advenimiento de la técnica. Más allá del reconocimiento en torno a

la prevalencia del pensamiento calculador desde hace ya bastante tiempo, para Heidegger —siguiendo en esto a Hölderlin— el arraigo poético siempre ha sido, y seguirá siendo, el habitar del hombre en la Tierra. «Incluso aunque la humanidad actual y la futura estén extremadamente tecnificadas, [...] incluso entonces el hombre seguirá viviendo “poéticamente” en esta tierra» (Han, 2021a: 94-95).

Por lo mismo, para poder volver a habitar así, y refundar un arraigo originario, el hombre debe comenzar por reflexionar más su propia condición: su condición de ser finito, mortal, y desde donde la muerte se asoma como la posibilidad más propia, la posibilidad que condiciona todas sus posibilidades. Los «tiempos de penuria» que arrecian son de penuria en parte por eso, «porque los mortales ni siquiera conocen bien su propia mortalidad ni están capacitados para ello. Los mortales todavía no son dueños de su esencia» (Heidegger, 2010b: 203).

Para develar el enigma del ser, para des-ocultar el corazón mismo de la muerte y del amor, el hombre debe abrirse al canto poético, que es el canto que nombra la tierra. Sólo en la medida en que dicho canto se deja cobijar, el hombre puede mirar hacia la divinidad para medirse con ella y desde ese medir hallarse en la proximidad del ser.

Si este medir acaece propiamente, entonces el hombre poetiza desde la esencia de lo poético. Si acaece propiamente lo poético, entonces el hombre mora poéticamente sobre esta tierra; entonces, como dice Hölderlin en su último poema, «la vida del hombre» es una «vida que habita». [Heidegger, 1994b: 178]

La apertura poética comprende una oferta, más no un sacrificio. Un nuevo comienzo, una palabra inicial desde donde se instaura un arraigo originario. El ser abierto poéticamente es un «estar ofrecido a los dioses; abierto *a* y *en* la Cuaternidad. Habitando *en* lo abierto, en su claridad y alegría, en su serenidad; habitando *sobre* la tierra, *bajo* el cielo, *ante* los dioses y *con* los mortales» (Mujica, 2019: 301).

Del mismo modo, la propuesta de un *habitar* de Han comprende: una dimensión íntima con lo que rodea al hombre, la guarda del espacio festivo que permite oír el rayo de la divinidad que habita en la cercanía y la revitalización de la contemplación y el pensar meditativo como refugio ante la hiperquinesia cotidiana. Precisamente por lo mismo, abrazar la contemplación requiere asumir una actitud de conquista: un dejar-de-estar imbuido de quehaceres; un ir, en definitiva, contra los hábitos e

inclinaciones que es donde habitualmente el *Dasein* se desenvuelve. La apertura a la inactividad *desembarga* al hombre, permitiendo que éste se vuelva sobre lo presente, lo que se está vívido, pero «ya no para vivirlo, sino para *quedarse* en el momento cognoscitivo de todo ello. [...] en la contemplación el hombre se flecta sobre su propia vida para mirar sus actos o los objetos de sus actos» (Rivera, 2017: 233).

Finalmente, la propuesta de Han comprendería una relación nueva (o revivir un modo marchito) con el mundo, que esté dada por el *contacto*, la *presencia* inmediata y la *demora* para con las cosas, permitiendo con ello que éstas duren. Sólo así, concluye, es posible sostener las vigas de un originario morar, pues éste «necesita duración» (Han, 2020: 19). Permaneciendo en ellas, «La cosa hace cosa. Haciendo cosa hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales; haciendo permanecer, la cosa acerca unos a otros a los Cuatro en sus lejanías» (Heidegger, 1994: 131). Un habitar, finalmente, *junto con* aquello que para Heidegger es familiar en el hombre bajo el cielo, aquello que para el maestro de Alemania resplandece y florece.

Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial. [Heidegger, 2002: 20]

Bibliografía

- Altamirano, Luz (2018), *Claro del Bosque*. Santiago de Chile, Universitaria.
- Blanchot, Maurice y Mejía Toro, Jorge Mario (trad.) (1994), «La palabra sagrada de Hölderlin», en *Estudios de Filosofía*, n.º 9, pp. 193-207, <<https://doi.org/10.17533/udea.ef.339067>>, [03/06/2024].
- Cataldo Sanguinetti, Gustavo (2007), «La crítica de Heidegger a los humanismos históricos», en *Thémata. Revista de Filosofía*, n.º 39, pp. 217-222, <<https://philarchive.org/archive/SANEHP>>, [03/06/2024].
- Descartes, René (2021), *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Alianza.
- Duque, Félix (2006), «Sagrada inutilidad (lo sagrado en Heidegger y Hölderlin)», en *Eikasía, Revista de Filosofía*, n.º 2. <<https://doi.org/10.57027/eikasía.2.644>>, [03/06/2024].
- Fédier, François (2019), *Cinto intentos filosóficos*. Viña del Mar (Chile), Ediciones e[ad].
- Fédier, François (2017), *Voz del amigo y otros ensayos en torno a Heidegger*. Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
- Han, Byung-Chul (2023), *Vida contemplativa*. Santiago de Chile, Taurus.
- Han, Byung-Chul (2021a), *El corazón de Heidegger. El concepto de «estado de ánimo» de Martin Heidegger*. Santiago de Chile, Taurus.

- Han, Byung-Chul (2021b), *No-cosas*. Santiago de Chile, Taurus.
- Han, Byung-Chul (2020), *La desaparición de los rituales*. Barcelona, Herder.
- Han, Byung-Chul (2017), *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder.
- Han, Byung-Chul (2015), *El aroma del tiempo*. Barcelona, Herder.
- Heidegger, Martin (2021), *Ser y tiempo* (Jorge Eduardo Rivera, trad.). Santiago de Chile, Universitaria.
- Heidegger, Martin (2019), «Construir, habitar, pensar», en *Filosofía, ciencia y técnica* (Francisco Soler y María Teresa Poupin, trad.). Santiago de Chile, Universitaria, pp. 197-219.
- Heidegger, Martin (2013), *Carta sobre el humanismo* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin (2010a), «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid, Alianza, pp. 63-90.
- Heidegger, Martin (2010b), «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid, Alianza, pp. 199-238.
- Heidegger, Martin (2009), *La pregunta por la cosa: sobre la doctrina de los principios trascendentales de Kant* (José M. García Gómez del Valle, trad.). España, Palamedes, <<https://archive.org/details/heidegger-martin.-la-pregunta-por-la-cosa.-sobre-la-doctrina-de-los-principios-t/mode/2up>>, [02/06/2024].
- Heidegger, Martin (2007), *Conceptos fundamentales de metafísica. Mundo, finitud, soledad* (Alberto Ciria, trad.). Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin (2005), *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (Helena Cortés y Arturo Leyte, trad.). Madrid, Alianza.
- Heidegger, Martin (2002), *Serenidad*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Heidegger, Martin (2001), *Introducción a la Metafísica* (Angela Ackermann, trad.). Barcelona, Gedisa.
- Heidegger, Martin (1994a), «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 127-142.
- Heidegger, Martin (1994b), «...Poéticamente habita el hombre...», en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 163-178.
- Heidegger, Martin (1994c), «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal, pp. 9-37.
- Heidegger, Martin (1994d), *Conferencias y artículos*. Barcelona, Ediciones del Serbal.
- Hölderlin, Friedrich (2019), *Hiperión*. Madrid, Hiperión.
- Hölderlin, Friedrich (2016), *Empédocles*. Madrid, Hiperión.
- León, Eduardo Alberto (2009), «El giro hermenéutico de la fenomenológica en Martín Heidegger», en *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana*, vol. 8, n.º 22, pp. 267-283, <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30512211016>>, [02/06/2024].
- Linares, Jorge (2003), «La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre», en *Signos Filosóficos*, n.º 10, pp. 15-44, <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301002>>, [03/06/2024].
- Maldonado, Rebeca (2022), «La vida diaria como base del habitar en Heidegger, Nishida y Nishitani», en *Cuestiones de Filosofía*, vol. 8, n.º 30, pp. 133-154. <<https://doi.org/10.19053/01235095.v8.n30.2022.13839>>, [03/06/2024].
- Martínez Matías, Paloma (2014), «Entre dioses y hombres: para una interpretación del problema de lo divino y lo sagrado en el pensamiento de Martin Heidegger», en *Anales del*

- Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 31, n.º 1, pp. 155-176, <https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2014.v31.n1.45616>, [03/05/2024].
- Mas, Salvador (1999), *Hölderlin y los griegos*. Madrid, Visor.
- Mujica, Hugo (2019), *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*. Buenos Aires, El Hilo de Ariadna.
- Rebok, María Gabriela (2006), «Hölderlin y Heidegger: una poética de lo sagrado», en *I Jornadas Internacionales de Hermenéutica. La Hermenéutica, ¿un paradigma agotado? Texto, lenguaje, mundo*. Universidad de Buenos Aires, <https://iealc sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/31/2016/12/mg_rebok.pdf>, [03/05/2024].
- Rivera, Jorge Eduardo (2017), *De asombros y nostalgias. Ensayos filosóficos*. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile.
- Safranski, Rüdiger (2021), *Hölderlin*. Barcelona, Tusquets.
- Safranski, Rüdiger (2015), *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Austral.
- Santiesteban Bacaluis, César (2004), «La ética del "otro comienzo" de Martin Heidegger», en *Diánoia*, vol. XLIX, n.º 53, pp. 71-92, <<https://www.redalyc.org/pdf/584/58405304.pdf>>, [03/05/2024].
- Steiner, George (2013), *Heidegger*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Vattimo, Gianni (2002), *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa.
- Vilariño, María Cristina (2007), «Poética de un habitar trágico Heidegger-Hölderlin-Nietzsche», en *Cuadernos del Sur. Filosofía*, n.º 36, pp. 201-214. <https://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1668-74342007001100009&lng=es&nrm=iso>, [03/05/2024].
- Zweig, Stefan (1999), *La lucha contra el demonio: Hölderlin, Kleist, Nietzsche*. Barcelona, Acantilado.