

# LA METAFÍSICA DEL SER EN RAMIRO FLÓREZ

Por EUDALDO FORMENT  
*Catedrático de Metafísica*  
*Universidad de Barcelona*

## I. HUMANISMO Y METAFÍSICA

Quizá algunos de los muchos amigos, discípulos y conocedores de la obra escrita del profesor Ramiro Flórez se extrañe del título de este trabajo. El filósofo leonés dedicó toda su actividad investigadora y docente al estudio del hombre. Su interés fue desde la antropología, la historia, y la pedagogía hasta el arte. Fue un humanista en el sentido amplio, un enamorado de las lenguas clásicas, de su cultura y también de la «magna quaestio»,<sup>1</sup> del gran problema que es el hombre. Por su saber y por su comportamiento, siempre digno, distinguido, amable y cortés, podría decirse que fue un caballero renacentista, o más concretamente un caballero castellano.

Se le podrían también aplicar las conocidas palabras del comediógrafo latino del siglo II a. C., Terencio, en *El que se atormenta a sí mismo*: «homo sum: humanum nihil a me alienum puto».<sup>2</sup> Nada de lo humano le era ajeno al Dr. Flórez, comenzando por sus amigos, entre quienes tenía la fortuna de contarme.

Escribía una escritora americana del siglo XX que: «Los amigos, tal como los concibo o entiendo, son puros instrumentos de Dios para sus designios respecto de nosotros. Pero son los instrumentos más inseguros. Muchas veces nos sirven precisamente por inseguros, porque nos obligan

---

<sup>1</sup> SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, IV, 4, 9.

<sup>2</sup> TERCENIO, *Heautontimouménos*, I, 1, 25

a recurrir a Dios en el instante que nos faltan, con cierta convicción de que sólo Dios es inmutable, y dejan un nuevo conocimiento de Dios y de lo vano de lo terreno, que va desprendiendo el alma de todo y dándole alas para volar a donde sí hay brazo fuerte en qué apoyarse en las necesidades».<sup>3</sup>

Esta segunda observación no se puede aplicar a nuestro amigo. «Hay amigos que duran. Sin duda eso obedece a que necesitamos por más tiempo de esas cuñitas para hacer nuestra vida; pero cuando se acaban o, como dice la gente, se voltean, es porque ya no se necesitan en el desig-nio de Dios con el alma». D. Ramiro fue siempre necesario a todos sus numerosos amigos. Es más, sólo después del día de san Pedro y san Pablo de 2006, cuando se le terminó el tiempo en esta vida por inescrutable decisión divina, hemos empezado a notar la falta de su amistad, porque siempre la mantuvo fielmente con todos.

Su obra humanística merece un estudio detenido y pormenorizado. Está publicación, preparada y dirigida por D<sup>a</sup> Lydia Jiménez —a quien agradezco profundamente su amable invitación a colaborar en ella— es ya un decisivo punto de partida. Sin embargo, en sus últimas publicaciones se dedicó especialmente al problema del ser. No es rara esta preocupación metafísica. La profundización en el problema del hombre le condujo al problema central y fundamental de la metafísica. Lo hizo con la guía de la obra de Martín Heidegger.

El motivo de su preferencia por el gran metafísico del siglo XX no es fácil de adivinar. Como decía San Agustín, que Flórez tanto conocía y apreciaba: «Ningún hombre sabe lo del hombre, sólo sabe del hombre que está en él».<sup>4</sup>

No obstante, en sus últimos escritos se advierte que el profesor Flórez fue plena y lucidamente consciente de que el hombre es quien revela la realidad, el ser. Es el hombre quien lo dice. Sin el hombre el ser estaría como velado. Su claridad o inteligibilidad estaría apagada. Faltaría alguien que la hiciera aparecer.

---

<sup>3</sup> B. MADRE LAURA MONTOYA DE SANTA CATALINA, *Autobiografía*, Medellín (Colombia), 1991, 2<sup>o</sup> ed., p. 440. La misionera y mística colombiana Laura Montoya Upegui (1874-1949). Añade seguidamente. «En este sentido los amigos más falsos son las mejores lecciones; pero hay que estar prevenidos contra lo que se llama decepción y que vulgarmente llaman despecho. Esa es la mayor polilla que nos arrebató la utilidad que dan los amigos, aun en su falsedad!» (Ibid., p. 440).

<sup>4</sup> Ibid., X, 5.

El hombre determina la aparición del sentido de las cosas, porque las hace aparecer. Ya estaba allí, pero el espíritu humano las desvela y pueden así mostrar toda su luminosidad, su inteligibilidad, su bondad y su belleza.

Por interesarle todo lo humano, nuestro autor no podía terminar su vida y su obra sin ser totalmente consciente del problema del ser. Si sus antepasados, los caballeros españoles descubrieron un nuevo mundo, él halló algo que también estaba, desde siempre y que no había estado nunca ausente, pero que requería la presencia abierta y apetitiva del espíritu del hombre.

## II. EL CAMINO

Ramiro Flórez preparó nueve extensos y profundos trabajos relacionados con la metafísica de Heidegger, desde 1999 a 2003. Algunos de ellos se presentaron en congresos, se impartieron como conferencias o lecciones o se publicaron como artículos. En el mismo año 2003 los reunió y junto con un estudio de 1999, los publicó en forma de libro.<sup>5</sup> La obra puede considerarse como una de las mejores interpretaciones del pensamiento de Heidegger, y al mismo una excelente introducción a la Metafísica.

Después de un útil: «Esquema cronológico de la vida y obras de Martín Heidegger», comienza con un capítulo titulado «El Camino y la Estrella». Puede considerarse un original y pedagógico método para penetrar en el difícil ámbito de la metafísica del ser.

Se basa en la interpretación de un breve relato de Heidegger, titulado *Der Feldweg, Camino del Campo*, escrito en 1949. Como explica el Dr. Flórez: «*Der Felweg* es un escrito brevísimo que, impreso, apenas ocupa dos páginas y media. Es una síntesis evocativa, en prosa lírica y poética, de lo que fue la comba de su vida: salida del Hogar y vuelta al Hogar. Heidegger lo escribió en los años inmediatos a la posguerra, cuando era un proscrito y despatriado y estaba residiendo en la pequeña amplitud, clara y protegida, de Messkirch. En la indecisa espera, podía pasear de nuevo por ese camino que, aún hoy, sigue siendo una de las salidas principales al espeso bosque de la Selva Negra que lo circunda. Heidegger

---

<sup>5</sup> RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*. Estancias en el pensamiento de Heidegger, Madrid, FUE, 2003.

nos lo describe tal cual era en su infancia y él pudo revivirlo en sus estancias vacacionales de estudiante».<sup>6</sup>

De esta descripción heideggeriana del camino de campo, Flórez comenta: «Cuando vemos su realidad, su escueta condición de simple camino, no podemos dejar de admirar la riqueza y el halo luminoso y alusivo que Heidegger la ha podido sacar. Heidegger es aquí un mago de la palabra. No es solamente que el camino dé que pensar, sino que es el camino el contenido mismo de pensar. La verdad del Camino se torna símbolo y meta de la verdad del pensamiento. No es solamente un pensar en camino, sino el pensar como camino. El lenguaje se ha hecho oracular, signitivo y anunciador de los requerimientos que obliga a pensar. Naturalmente, si el oráculo es mensajero fiel y se prestan oídos atentos y devotos a sus requerimientos inquisitivos. Porque “El preguntar es la devoción del pensamiento”».<sup>7</sup>

Sobre esta última afirmación de Heidegger, que se encuentra en *La pregunta por la técnica*,<sup>8</sup> conferencia pronunciada el 18 de noviembre de 1953, en la Escuela Superior Técnica, de Munich, y publicada en 1954, explica Ramiro Flórez: «Sólo es posible captar el requerimiento del camino o la voz de ser, cuando se da esa “devoción del pensamiento” (*Frömmigkeit des Denkens*). Seguir el camino supone una ascética y una sumisión de escucha y entrega».<sup>9</sup>

Esta última idea se corresponde muy bien con estos versos de Antonio Machado: «Para dialogar, // preguntar primero; // después... escuchad».<sup>10</sup> Aunque, no con la noción de camino. Para el grave y solitario poeta sevillano no parece que se escuche la voz del ser, porque propiamente no se sigue un camino. Escribe en el conocido texto sobre el camino: «Caminante, son tus huellas // el camino, y nada más; // caminante, no hay camino, // se hace camino al andar. // Al andar se hace camino, // y al volver la vista atrás // se ve la senda que nunca // se ha de volver a pisar. Caminante, no hay camino, // sino estelas en la mar».<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Ibid., p. 26. Cfr. M. Heidegger, Barcelona, Herder, 2003.

<sup>7</sup> Ibid., p. 31.

<sup>8</sup> M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 36.

<sup>9</sup> RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., nota 8, p. 31.

<sup>10</sup> ANTONIO MACHADO, *Poesías completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966, 11ª ed., *Proverbios y cantares*, CLXI, II, p. 197

<sup>11</sup> Ibid., CXXXVI, *Proverbios y cantares*, XXIX, p. 158.

En este aspecto Heidegger estaría más cerca del pensamiento cristiano, que afirma también que hay camino. La esencia del camino cristiano es el mismo Cristo. El punto central, el fundamento básico de todo el andar o vida práctica del cristiano es seguir o, mejor, incorporarse a Cristo y nada más. Él es el único camino para ir a Dios Padre.

En el evangelio de San Juan se narra que el apóstol Tomás preguntó a su maestro: «¿Cómo podemos saber el camino?». La respuesta fue: «Yo soy el camino, y la verdad y la vida».<sup>12</sup> Él es el camino que deben seguir cuantos quieran encontrar a Dios. Él es la verdad que se debe creer. Él es la vida, la vida natural, la vida sobrenatural de la gracia y la vida eterna, después de la resurrección, de la que también es causa. Sus tres títulos, Rey o Pastor, Maestro y Sacerdote, se explican porque equivalen respectivamente a camino, verdad y vida.

San Agustín, al comentar este pasaje dice: «Era necesario decirles: “Yo soy el camino”, para mostrarles que conocían lo que creían ignorar». Los discípulos querían una aparición visible de Dios y la tenían de manera perfectísima ante ellos con Cristo, el Hijo de Dios, de idéntica naturaleza al Padre, encarnado. Además la divinidad invisible se manifestaba en la verdad divina que anunciaban con sus palabras y también sus obras y milagros. Añade San Agustín: «Era igualmente necesario que les dijese: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”, porque, aunque se conociese el camino, quedaba aún por conocer la meta. El camino conducía a la verdad, conducía a la vida».<sup>13</sup> Por el camino, por tanto, se va a la verdad y a la vida.

Santo Tomás, en la *Catena áurea*, cita un texto de San Beda el Venerable (673-735), que explica este pasaje, relacionándolo con el nacimiento de Jesús, según el Evangelio de San Lucas. El pasaje es el siguiente: «El que se sienta a la derecha del Padre se halla en lugar pobre y desabrigado, para prepararnos muchas mansiones en la casa de su Padre (Jn 14). De aquí prosigue: «”Porque no hubo lugar para ellos en el mesón”. No nace en la casa de sus padres, sino en un mesón, y en el camino, porque por medio del misterio de la encarnación se hizo el camino por el cual nos lleva a la patria, en donde disfrutaremos de la verdad de la vida».<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Io, 14, 5-6.

<sup>13</sup> SAN AGUSTÍN, Comentarios sobre el evangelio de San Juan, 59, 1-2.

<sup>14</sup> SANTO TOMÁS, *La glosa continua sobre los cuatro evangelios (Catena áurea)*, San Juan, 2, 1-6 (Ed. bilingüe, Trad. de Ramón de Ezenarro, Madrid, Imprenta de la viuda e hijo de D.

Jesucristo es el camino. Las otras dos palabras, verdad y vida indican la meta y las características de la meta, de la bienaventuranza eterna.

Once años más tarde, en la *Suma Teológica*, Santo Tomás se ocupó por última vez de esta definición de Cristo. Precisó el sentido de este pasaje de este modo: «Nuestro Salvador y Señor Jesucristo “liberando a su pueblo del pecado” (Mt 1, 21), como fue anunciado por el ángel, se nos mostró como la vía de la verdad por la cual podemos llegar a la resurrección y a la bienaventuranza de la vida inmortal».<sup>15</sup> Jesús es el camino, pero además enseña el camino como lo haría cualquier guía. Nos enseña la verdad que debemos conocer y que es también Él mismo. En el camino y con la verdad que se debe conocer se llega a la vida superior, que comienza ya en esta vida, con la gracia conseguida por Cristo.

En el *Compendio de Teología*, el Aquinate de una manera todavía más precisa indica que: «La Humanidad de Cristo es la vía por la que se va a Dios».<sup>16</sup> El camino es la humanidad de Cristo. Ya había dicho un poco antes, en la *Suma teológica*: «Cristo, en cuanto hombre, es nuestro camino para ir a Dios».<sup>17</sup>

Santo Tomás atribuye a la naturaleza individual humana de Cristo la fuente de todas las gracias. Al afirmar que: «La Encarnación es necesaria para la plena participación de la divinidad, que constituye nuestra bienaventuranza y el fin de la vida humana», añade seguidamente: «que nos es conferida por la humanidad de Cristo».<sup>18</sup>

Frente a esta tesis, una de las directivas de su síntesis teológica, presenta la siguiente objeción: «La cabeza comunica a los miembros el sentido y el movimiento. El sentido y el movimiento espirituales, obra de la gracia, no nos son comunicados por Cristo hombre, pues como dice San Agustín: “No es Cristo como hombre el que da el Espíritu Santo, sino sólo como Dios” (*La Ciudad de Dios*, XV, c. 26). Por tanto, a Cristo en cuanto hombre no le compete ser cabeza de la Iglesia».<sup>19</sup>

En la correspondiente respuesta, explica que esta eficacia de la humanidad de Cristo no lo es en cuanto humana o natural, sino en cuanto unida

---

Aguado, 1886-1889, 4 vols.)

<sup>15</sup> IDEM, *Summa Theologiae*, III, Prol.

<sup>16</sup> Ibid., I, c. 2, n. 3. Afirma, por ello, que. «La divina Trinidad y la Humanidad de Cristo son las dos verdades sobre las que estriba la fe» (Ibid.)

<sup>17</sup> Ibid., I-II, prol.

<sup>18</sup> Ibid., III, q. 1, a. 2, in c.

<sup>19</sup> Ibid., III, q. 8, a. 1, ob. 1

al Verbo, porque nada humano, aún con la máxima perfección en su orden, es salvador. «Cristo, en cuanto Dios, por su propia autoridad puede comunicar la gracia o el Espíritu Santo; como hombre la comunica sólo instrumentalmente, pues su humanidad fue “instrumento de su divinidad” (San Juan Damasceno, *Expositio accurata fidei Orthodoxae*, III, c. 15). Y así, sus acciones, en virtud de su divinidad, nos fueron saludables, causando la gracia en nosotros a la vez por mérito y por cierta eficacia. San Agustín niega que Cristo como hombre comunicase el Espíritu Santo por su propia autoridad».<sup>20</sup>

Santa Catalina de Siena (1347-1380) comprendió muy bien la importancia de este humanismo de Santo Tomás. En la Doctora de la Iglesia, como indicó Pablo VI, el día que la proclamó como tal, el 4 de octubre de 1970: «Es cierto que en sus escritos se refleja de manera sorprendente la teología del Doctor Angélico [...] pero lo que más sorprende en la Santa es la sabiduría infusa, es decir, la luminosa, profunda y extraña asimilación de las verdades divinas y de los misterios de la fe [...] causada por el carisma de sabiduría del Espíritu Santo, un carisma místico».<sup>21</sup>

El Papa citó a continuación las palabras de Pío II (1405-1464) en la bula de canonización, del 29 de julio de 1461, día en que tuvo lugar la correspondiente solemne ceremonia en la basílica de San Pedro: «Su doctrina no fue adquirida; hay que considerarla como maestra antes que como discípula».<sup>22</sup> Es otro de los misterios, que está relacionado con el misterio de Cristo.

En el *Diálogo* —libro dictado por la santa, en su mayor parte, estando en éxtasis o después del mismo—, presenta la mejor expresión de la metafísica del ser del Aquinate en el siguiente texto característico de su espiritualidad: «¿Sabes, hija mía, quién eres tú y quién soy yo? Si sabes estas dos cosas, serás feliz. Tú eres la que no es; yo, por el contrario, el que soy. Si hay en tu alma este conocimiento, el enemigo no te podrá engañar, te librarás de todas sus insidias, jamás consentirás en cosa contraria a mis mandamientos y sin dificultad conseguirás toda gracia, toda verdad y toda luz».<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Ibid., III, q. 8, a. 1, ad 1.

<sup>21</sup> PAULO II, *Homilia de la proclamación de Santa Catalina de Siena como doctora de la Iglesia*, 4 de octubre de 1970.

<sup>22</sup> PÍO II, *Misericordias Domini*, 29 de julio de 1461.

<sup>23</sup> SANTA CATALINA DE SIENA, *Obras. El diálogo* (Introd. trad. y notas de Angel Morta), Madrid, BAC, 1955, I, c. 10, p. 61

Estas palabras expresan, como otros muchas de la Santa, la doctrina metafísica y teológica de Santo Tomás de una manera no estrictamente discursiva, pero con una gran fuerza expresiva.<sup>24</sup> También en *El diálogo*, el camino, que es Jesucristo, es presentado como el de un puente. Le dice Dios: «Quiero que mires este puente que es mi unigénito Hijo. Mira su grandeza, que va del cielo a la tierra. Mira cómo la tierra de vuestra humanidad está unida con la grandeza de la divinidad. Por esto digo que llega del cielo a la tierra, por esta unión que he realizado en el hombre [...] De esta suerte, la Alteza se humilló hasta la tierra de vuestra humanidad, y, unida la una a la otra, se hizo el puente y se recompuso el camino. ¿Para qué se hizo este camino? Para que en verdad llegaseis a gozar con la naturaleza angélica».<sup>25</sup>

Concreta más adelante que: «Cuando mi unigénito Hijo volvió a mí a los cuarenta días después de la resurrección, este Puente se elevó de la tierra, es decir, del trato de los hombres, y se alzó al cielo [...] El es Camino, Verdad y Vida. Y este Camino es el Puente que os conduce a las alturas del cielo».<sup>26</sup>

Advierte que es necesaria la aceptación humana de la gracia de Dios, conseguida por Cristo. «No bastaría, sin embargo, para conseguir la vida el que mi Hijo se haya hecho puente, si vosotros no pasaseis por él».<sup>27</sup>

<sup>24</sup> También sin conocer a Santo Tomás ni a Santa Catalina de Siena, la madre Laura Montoya escribió: «Al crearme, Dios prodigó su Ser, con cuanto cabe a lo creado, para que resultara esto que llamo yo. Soy un rasgo de la prodigalidad de Dios, la expresión más viva de su bondad; pero *no soy*, Dios *es* en esto que llamo yo. ¡Cuánta y cuán absoluta dependencia de Dios! Dios mío, me abismo! Qué hermosa es mi posición delante de Ti, como creación vuestra. Mi dependencia de tu Ser, es un *abismo de dependencia*. Y tu independencia, Señor, de toda criatura, es otro abismo. ¡Cuánto deploro la grosera idea del panteísmo!» (B. MADRE LAURA MONTOYA DE SANTA CATALINA, *Autobiografía*, op. cit., pp. 259-260). Es comprensible que su obispo Maximiliano Crespo Rivera (1861-1940) cambiara su nombre Madre Laura de Santa Catalina de Sena (Ibid, p. 294 y p. 417).

<sup>25</sup> IDEM, *El Diálogo*, c. 21, pp. 230-231.

<sup>26</sup> Ibid., c. 29, p. 242.

<sup>27</sup> Ibid., c. 22, p. 231. Santa Catalina termina su doctrina de Jesucristo Puente, con un bello himno a la misericordia: «¡Oh Misericordia, que nace de tu Deidad, Padre Eterno, y que gobierna con tu potencia el mundo entero! En tu misericordia fuimos creados, en tu misericordia fuimos creados de nuevo en la sangre de tu Hijo (...) con tu misericordia mitigas la justicia, por misericordia nos has lavado en la Sangre; por pura misericordia quisiste convivir con tus criaturas. ¡Oh loco de amor! ¿No te bastó encarnarte? [...] tu misericordia te constriñe a hacer por el hombre más todavía. Te quedas en comida para que nosotros, débiles, tuviéramos sustento, y los ignorantes, olvidadizos, no perdieran el recuerdo de tus beneficios. Por esto se lo das al hombre todos los días, haciéndote presente en el sacramento del altar dentro del Cuerpo místico de la santa Iglesia» (Ibid., c. 30, pp. 245-246.).

## III. LA ESTRELLA

El camino, con el que Heidegger caracteriza todo pensamiento personal, ha notado Ramiro Flórez, no lo sitúa en la penumbra. Se ha reprochado a veces a la metafísica heideggeriana que es oscura. Nuestro autor, en cambio, advierte que hay una luz, que es como un faro natural. A diferencia del camino: «Sobre ella no tenemos un discurso pormenorizado de Heidegger que nos describa sus reverberaciones». Sin embargo, Flórez ha encontrado en la extensa y compleja obra de Heidegger: «Una frase muy explícita que nos amonesta sobre su simbolismo. Está en su obrita, sentenciosa y también rememorativa y poética, titulada: *Aus der Erfahrung des Denkens* (“Desde la experiencia del pensar”, 1954). Allí se nos dice: “Seguir a una estrella. Sólo eso. Pensar es el atenerse (*Einschränkung*) a un solo pensamiento que entonces permanece fijo, como una estrella en el cielo del mundo”».<sup>28</sup>

La estrella es algo natural y además una especie de imperativo del pensar, del caminar. «La estrella señala e indica e iluminará las rutas o veredas por las que ha de realizarse el caminar. En todas las encrucijadas, bívios y quiebros del camino, habrá que mirar a la Estrella. Si nuestra andadura se pierde en el bosque, o si nuestros pasos se desvían de la correcta dirección del camino, habrá que mirar a la Estrella».<sup>29</sup>

En Heidegger, ha descubierto Flórez: «Camino y Estrella se copertenece. Y para Heidegger irán siempre unidos en el transitar incansable y obsesivo sobre las huellas o pistas del pensar».<sup>30</sup>

La estrella es la guía hacia el fin, que es desconocido y que de momento es «seguir la estrella».<sup>31</sup> Hay camino y fin, que es el mismo camino. Explica Ramiro Flórez que: «Todo esto es obviamente, un lenguaje metafórico que nos remite al propósito decisivo de Heidegger de limitarse a su inicial y radical pregunta: la pregunta por el ser, por la significación y sentido del ser». Además, añade: «Sabemos, por su trayectoria intelectual, que la persecución del alcance a que conducía la Pregunta, le llevó en muchos casos a equivocarse de vía o de carril. Tuvo o tenía entonces que pararse, mirarse y examinar concienzuda-

---

<sup>28</sup> RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 31. Cfr. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 7.

<sup>29</sup> Ibid., p. 32.

<sup>30</sup> Ibid., p. 33.

<sup>31</sup> Ibid., p. 32, nota 10.

mente sobre en qué vericuetos u oscuros señuelos se había despistado».<sup>32</sup>

Una vez iniciado el camino no se debe dejar. «El comienzo del camino del pensamiento nace en la pregunta por el misterio de ser. Formulado en el nivel de la reflexión, el comienzo es la Pregunta por el ser. Esta se nos ira planteando de diversas maneras, por distintos costados y con diferentes caras. Pero la pregunta es ya un ponerse en camino. Y mantendrá la disposición de seguirlo siempre que se percate de que “el preguntar es la piedad del pensamiento”. Por eso y en definitiva “Lo permanente en el pensamiento es el camino”».<sup>33</sup> Si se quiere caminar, no se puede abandonar el camino.

Para continuar el camino, es necesario que aparezca la estrella luminosa. «La estrella es, entonces, una luz interior. La luz que indica la necesidad de un viraje, de un tornar el camino correcto, de subsanar el quiebro. En el desvío se obnubilaba el acceso a la buscada patencia del ser, es decir, a su verdad o a la verdad. En el entramado inquisitivo de Heidegger, esa patencia se daba precisamente por la iluminación misma del ser, por no dejarse ver en la desvelación parcial, en lo Siendo, de su enigmático ocultamiento. Se apagaba la luz auroral. Y en ese caso, la estrella pasa a significar el faro hacia la iluminación del ser, que se da en el oscurecimiento de la luz (*Licht*), que, como dádiva otorga la fulguración (*Lichtung*) del ser».<sup>34</sup>

El profesor Flórez aporta otro dato que avala su importante interpretación, que es de gran utilidad para comprender la metafísica del ser de Heidegger. «Si bien no tenemos [...] un discurso de Heidegger sobre su Estrella, similar al discurso evocador del Camino, poseemos, sin embargo, un hecho de indiscutible contundencia y sobrecogedora claridad sobre esa inextricable unidad de su Camino y su Estrella. En la meditación sobre su muerte y en la previsión de su entierro dentro de una liturgia y ritual católicos, mandó que sobre la lápida de su tumba figurara, en vez de la Cruz, una Estrella. Y es así como se hizo respondiendo a sus deseos e indicaciones». Es sorprendente, concluye: «La fidelidad de Heidegger

---

<sup>32</sup> Ibid., p. 32.

<sup>33</sup> Ibid., p. 36. Cfr. M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 40; IDEM, *De camino al habla*, Pfullingen, G. Neske, 1959, p. 93

<sup>34</sup> Ibid., pp. 32-33.

al símbolo de su estrella, que quiso que nos siguiera dando su mensaje en explícita realidad sensible, más allá de su muerte».<sup>35</sup>

Aunque no lo parezca la estrella tiene un especial e importante significado en Heidegger. «Por eso mostró tanto interés en que presidiera la lápida de su tumba, para que ante alguien, al menos, siguiera apuntando, más allá de su muerte, a la necesidad de seguir el propio camino. Como es sabido, Heidegger se había separado del “sistema del catolicismo” en 1919, a la edad de 30 años. No obstante, quiso ser enterrado en cementerio cristiano con el ritual eclesiástico católico. Quiso además que fuera en su tierra natal, en Messkirch».<sup>36</sup>

En toda su obra, como señala Flórez, siempre: «Heidegger evita toda referencia teológica, o sabe bien desgajar de la misma su propio discutir». Sin embargo, no se puede evitar, en la metáfora de la estrella, pensar en el símbolo religioso. La famosa estrella de David (*maguen*) —dos triángulos equiláteros superpuestos de color azul, formando una estrella de seis puntas— es el símbolo, junto con el candelabro de siete brazos (*menorá*), del culto religioso del judaísmo.<sup>37</sup> Según la tradición israelita, David, segundo rey de Israel (1005-965 a. C.), perseguido por sus enemigos los filisteos, se escondió en una cueva. Inmediatamente una araña tejió a gran velocidad su tela, pero en forma de estrella de seis puntas. Al pasar los filisteos delante la cueva y verla, creyeron que hacía mucho tiempo que no había entrado nadie y continuaron la búsqueda. A partir de aquel momento, el rey la utilizó como símbolo en su escudo de la protección divina.

En la Biblia la estrella es signo de esperanza. La estrella misma es la imagen del ungido, del rey y, por tanto, también del Mesías, del Cristo, la palabra griega, que significa ungido. Jesús, que en hebreo significa «Dios salva» es Cristo, la estrella del caminar de los hombres. La estrella se puede relacionar también con la ciudad de Colonia, o mejor, con su catedral gótica.

Las dos torres más altas, de 160 metros de altura, de la catedral alemana de Colonia, en lugar de culminar en una cruz lo hacen en una corona y una estrella. La catedral gótica se erigió donde se había levantado

---

<sup>35</sup> Ibid., p. 33.

<sup>36</sup> Ibid., p. 50.

<sup>37</sup> En la actualidad lo son del Estado de Israel. La estrella de David sobre un fondo blanco con dos rayas azules es la bandera de Israel. A su vez el candelabro constituye su escudo.

una iglesia carolingia. En ella, estaban, depositados en una rica arqueta románica de oro, los huesos de los reyes magos, que habían llegado a Colonia envueltos en una rica tela.<sup>38</sup> Según la tradición, los restos mortales de los tres Reyes Magos fueron descubiertos por santa Helena (alrededor 247-327), la madre del emperador Constantino I el Grande (entre 270 y 288-337), que los llevó a Constantinopla. Pocos años después, el obispo Eustorgio los trasladó a Milán. Cuando el emperador Federico I Barbarroja conquistó Milán, su canciller Reinaldo de Dassel, artífice de los éxitos en Italia y que había sido nombrado arzobispo de Colonia, los trasladó a esta ciudad en 1164.

En honor de estos primeros santos y adoradores gentiles se comenzó a construir en julio de 1248, época en que llegó Santo Tomás de Aquino, acompañando al Maestro Alberto, a Colonia para enseñar en su Universidad. Quizá, por ello, el Aquinate tuvo siempre devoción a los Reyes Magos, que les dedicara después varios artículos en la *Suma Teológica*. Se lee, por ejemplo, en ella, que: «La manifestación del nacimiento de Cristo fue una anticipación de la revelación plena que vendría luego. Y como en la segunda manifestación la gracia de Cristo fue anunciada por el propio Cristo y sus apóstoles, primero a los judíos y luego a los gentiles, así también se acercaron a Cristo en primer lugar los pastores, que eran las primicias de los judíos, como los que vivían más cerca; y luego vinieron de lejos los Magos, que fueron “las primicias de los gentiles” (San Agustín, *Serm.* 200, c. 1)».<sup>39</sup>

La primacía de los Magos lo fue también en santidad. «Los Magos son “las primicias de las naciones”, que creen en Cristo, en medio de las cuales apareció, como en un presagio, la fe y la devoción de las gentes que vienen a Cristo de lejos. Y por eso, como la devoción y la fe de las gentes está exenta de error por la inspiración del Espíritu Santo, así también es preciso creer que los Magos, inspirados por el Espíritu Santo, manifestaron sabiamente su reverencia a Cristo».<sup>40</sup>

Los artículos, que dedica Santo Tomás a los Magos, revelan la importancia que les daba e incluso se puede adivinar su devoción, que puede entenderse conexiónada con su profunda vivencia eucarística. Advierte

---

<sup>38</sup> Con la tecnología actual se ha podido saber que este tejido es del siglo IV y propio del que se utilizaba entonces en Constantinopla.

<sup>39</sup> SANTO TOMÁS, *Suma Teológica*, III, q. 36, a. 3, ad 1.

<sup>40</sup> *Ibid.*, III, q. 36, a. 8, in c.

que los Reyes Magos: «Vieron a un hombre, pero adoraron a Dios. Y le ofrecieron regalos conformes con la dignidad de Cristo».<sup>41</sup> Reconocieron en el Niño al verdadero Hijo de Dios por la fe. En cambio, no la tenían los judíos de Jerusalén que les indicaron el lugar del nacimiento, que «respondieron y se quedaron».<sup>42</sup> También Santo Tomás, que tanto veneró y escribió sobre la Eucaristía, veía, al igual que todos los cristianos, con los ojos de la fe, bajo las especies de pan y vino al Unigénito de Dios y como les Magos se postraron y le tributaron adoración.

Según la Escritura, los Magos vieron de Oriente, guiados por una estrella que les precedía, y que se paró en el sitio donde estaba el recién nacido rey de los judíos: «Como la demostración silogística ha de partir de principios evidentes para aquel a quien se dirige la demostración, lo mismo la manifestación que se hace por señales debe hacerse por las que son familiares a aquellos a quienes se ordena. Es bien sabido que a los justos les es familiar y habitual el ser instruidos por el instinto interior del Espíritu Santo, a saber, por el espíritu de profecía, sin la intervención de signos sensibles. Otros, dados a las cosas corporales, son conducidos por estas realidades sensibles. Los judíos estaban acostumbrados a recibir las comunicaciones divinas por intermedio de los ángeles, por medio de los cuales habían recibido la ley, según el dicho: “Recibisteis la ley por medio de los ángeles” (Act 7, 53). Pero los gentiles, y más los astrólogos, estaban hechos a contemplar el curso de las estrellas. Por esto a Simeón y a Ana, como a justos, se revela el nacimiento de Cristo por el instinto interior del Espíritu Santo [...] a los pastores y a los Magos, como gente dada a las cosas corporales, se les manifiesta el nacimiento de Cristo por apariciones visibles, Y porque el nacimiento no era puramente terrenal, sino en cierto modo celestial, por eso a unos y otros se revela el nacimiento con señales del cielo, como dice San Agustín: “Los ángeles moran en los cielos, las estrellas son el ornamento de los mismos; a unos y otras cuentan los cielos la gloria de Dios” (Serm. 204). Con mucha razón a los pastores, como judíos que eran, entre los cuales eran frecuentes las apariciones angélicas, se revela por medio de los ángeles el nacimiento de Cristo; pero a los Magos, hechos a la contemplación del cielo, se les manifiesta por la señal de la estrella».<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Ibid., III, q. 36, a. 8, ad 4.

<sup>42</sup> Ibid., III, q. 36, a. 8, ad 3.

<sup>43</sup> Ibid., III, q. 36, a. 5, in c.

Explica también Santo Tomás que «no fue una de las estrellas del cielo», sino una estrella milagrosa o un fenómeno luminoso en forma de estrella. Aduce varios razones: «Primera, porque ninguna otra estrella sigue esa dirección, moviéndose del septentrión al mediodía (desde el norte hacia el sur). Judea se halla al sur de Persia, de donde los Magos habrían venido». Además, la estrella fue de Jerusalén a Belén, que está al sur de la ciudad santa, e incluso se mantuvo fija delante de la casa del Niño.

Los otros motivos son los siguientes: «Segundo, por el tiempo de su aparición, pues no apareció sólo de noche, sino en pleno día, lo que no sucede con ninguna estrella, ni aun con la luna. Tercero, porque a veces se dejaba ver, a veces se ocultaba, pues cuando entraron en Jerusalén se ocultó, para mostrarse luego que se alejaron de Herodes. Cuarto, porque no tenía movimiento continuo, antes bien caminaba cuando convenía que caminasen los Magos y se detenía cuando ellos debían detenerse, como la columna de nube del desierto. Quinto, porque mostró el sitio del parto de la Virgen, no quedándose arriba, sino bajando abajo [...] En suma, que esta estrella parece un poder invisible transformado en la apariencia de estrella».<sup>44</sup>

La estrella de Heidegger, que indica en la «pequeña y erguida lápida de su tumba» el final de su camino personal en esta vida, nota Flórez, está ahora ya inmóvil. Añade que: «Quizá también, como la estrella bíblica, intenta enunciar un nuevo advenimiento, en el frío de la noche del mundo».<sup>45</sup>

#### IV. LA NOSTALGIA

El camino de Heidegger, ha señalado también Ramiro Flórez, demostrando una gran agudeza en la comprensión de la metafísica, no se opone a los de la tradición. «Por el hecho de haber sido Heidegger quien con más fuerza e insistencia e incluso con más crudeza de vocabulario ha manifestado la necesidad de una revisión y reinterpretación de la tradición filosófica occidental, se ha creído ver en él un enemigo de la misma, que, como tal, mantenía hacia ella, no sólo un fuerte desamor sino además, un profundo desdén y hasta desprecio».<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Ibid., III, q. 36, a. 7, in c.

<sup>45</sup> RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 52.

<sup>46</sup> Ibid., p. 122.

Indica nuestro autor que es todo lo contrario. Para Heidegger: «La Tradición es, como punto de partida, luz y saber de atenuamiento». <sup>47</sup> Hay unos contenidos previos transmitidos, desde los cuales queremos captar la realidad. «Cuando comienza a actuar nuestro propio pensamiento estamos ya transidos y poseídos por lo que “se” piensa, “se” dice y “se” tiene por bueno, verídico y normativo de nuestra conducta. La cámara de nuestros saberes no es un lugar vacío. No venimos de vacío al pensar. No somos una tabula rasa». <sup>48</sup>

Nota asimismo Flórez que tales contenidos no los considera Heidegger como falsos, sino que están sin fundamentar. «Son montajes que se han ido entrelazando y alzando como sobrepuestas o supuestas evidencias, indebida o malamente o anualmente tematizadas y analizadas. De esta suerte, la Tradición es, como punto de partida, luz y saber de atenuamiento; pero, a las veces, es también un tupido velo que nos oculta la auténtica verdad de lo que es». Oculta, en definitiva, al ser.

Es preciso, por tanto, el «desmontaje» de la tradición metafísica. Sin embargo: «Eso mismo ha de hacerse, y no puede ser de otra manera, siempre al hilo de la misma tradición. Quien no la conoce, mal podría hablar de desmontarla o destruirla». A esta «superación» le obliga su intento de «Dilucidar lo que incluye y a lo que obliga una auténtica pregunta por el ser y su sentido». Además con esta cuestión: «Se le impone como tarea necesaria clarificar cómo y porqué la pregunta por el ser la levanta y tiene que dirigirse a quien la levanta, que es el hombre».

Explica Flórez, que, según Heidegger: «El hombre posee una noción prerreflexiva o una pre-comprensión del ser». <sup>49</sup> Sin saber de algún modo que es el ser, no sabría que lo ha olvidado. Podría decirse con lenguaje agustiniano que tiene «memoria del ser». La ha perdido, pero no totalmente, porque sabe o puede saber que no conoce el ser.

Lo que pretende Heidegger es «Hacerle recordar (*Andenken*) lo que ha olvidado». Por ello, superar la metafísica es colocarla en unas nuevas bases. «Es refundamentarla. Hay que auscultar toda esa tradición metafísica y llevarla al verdadero fundamento que ella ha preterido. Es, al cabo, refundamentarla tradición para evitar el desvarío, ciertamente no queri-

---

<sup>47</sup> Ibid., p. 125.

<sup>48</sup> Ibid., p. 124.

<sup>49</sup> Ibid., p. 125.

do pero efectuado, de toda su trayectoria hasta conducirnos al nihilismo y a la deshumanización».<sup>50</sup>

Heidegger intenta en su «desmontaje» o «desconstrucción» de la metafísica occidental: «Pensar en los pensadores del pasado aquello que quedó sin pensar, el ser, obnubilados por los entes y sus modos epocales de interpretarlo».<sup>51</sup> Esta «superación» de la metafísica, que, en realidad, es su conservación pero en un plano más profundo, Heidegger, observa Flórez, lo hace «Siempre “guiado por una estrella”, el ser».<sup>52</sup>

Podría decirse que el hombre actual, formado en la metafísica occidental, tiene nostalgia del ser. Le duele no poder regresar a aquello de lo que tiene una «pre-compresión». No ha olvidado totalmente su hogar. Puede todavía recuperar la memoria del ser. El camino inquisitivo de Heidegger tenía esta finalidad, al menos así lo sintió siempre. Para expresar esta nostalgia Ramiro Flórez cita los siguientes versos del poeta alemán Rotterhaus: «Un corazón humano es una estrella // brillante que ha caído de los cielos; // por eso siente una añoranza eterna, hacia un país lejano».

Después de citarlos escribe: «No sabemos si Heidegger conoció estos versos. Pero el hecho es que, no sólo en apelación a la nostalgia, sino también al hablar de otras cosas, particularmente de la Técnica, Heidegger describe al hombre actual como el que carece de patria y reside en una esencial a-patricidad (*Heimatlosigkeit*) [...] Pero es la Estrella la que enseña, mueve a andar, ilumina y finalmente se confunde o funde con el camino que nos pone en su proximidad, en la que oímos su mensaje y recibimos su acogimiento. Por eso hay que seguir a esa Estrella, que como otras estrellas brilla en el cielo, pero igualmente reside en nuestro interior».<sup>53</sup>

Esta nostalgia del «hogar», de la que habla Flórez, lo es del ser. Tal como también indica seguidamente. Sin embargo, podría pensarse en una añoranza, también «prerreflexiva» o «pre-comprensiva», pero todavía más profunda y de mayor radicalidad, la última. Clive Staples Lewis (1898-1963) se refiere a ella y la analiza de un modo que recuerda la analítica existencial de Heidegger.

---

<sup>50</sup> Ibid., p. 126.

<sup>51</sup> Ibid. p. 126.

<sup>52</sup> Ibid., p. 127.

<sup>53</sup> Ibid. p. 49.

El pensador irlandés indica que en el hombre se da: «El deseo de algo no aparecido nunca en nuestra experiencia. No es posible acallararlo porque nuestra experiencia está sugiriéndolo continuamente, y nos delatamos como se descubren los amantes al mencionar el nombre del amado. El recurso más habitual consiste en llamarlo “belleza” y en actuar como si eso resolviera el asunto».<sup>54</sup>

También ponemos como objeto de esta nostalgia metafísica en momentos de nuestro pasado. No obstante, si pudiéramos regresar a lo pretérito, no nos encontraríamos con lo que deseamos, sino un recordatorio, como el escrito con el que se recuerda la muerte de alguien y se pide una oración. «Lo recordado resultaría ser un recuerdo en sí mismo. Los libros o la música en que creíamos que se ocultaba la belleza nos traicionarían si confiamos en ellos». Lo que buscamos «Realmente no está ni en aquéllos ni en ésta, tan sólo se revela *a través* de ellos. En realidad, los libros y la música aumentan el deseo de poseerla».

Se incrementa la nostalgia, porque: «Estas cosas —la belleza, el recuerdo de nuestro pasado— son buenas imágenes de lo realmente deseado. Si se confunden con la cosa misma, se transforman, no obstante, en ídolos mudos que rompen los corazones de quienes los adoran. No son, pues, la cosa misma, sino el perfume de una flor no hallada, el eco de una armonía jamás oída, la noticia de un país desconocido».

El problema de la nostalgia existencial no está en no encontrar lo que deseamos y buscamos realmente, sino en sucumbir a la: «Mundaneidad imperante desde hace aproximadamente cien años. Buena parte de la educación recibida ha ido dirigida a silenciar esta tímida y persistente voz interior. La mayoría de las corrientes filosóficas modernas han sido urdidas para convencernos de que el bien del hombre se halla en esta tierra».

Si se reflexiona detenidamente sobre esta especie de cantos de sirena, se descubre que son una confirmación de la existencia de lo que pretenden negar. Como comenta Lewis: «Es sorprendente que doctrinas filosóficas como la del progreso o la evolución creadora sean a pesar suyo testimonios de que nuestro fin está en otra parte. Observen cómo arremeten contra la tierra cuando quieren convencernos de que es nuestra morada. Comienzan tratando de persuadirnos de que la tierra se puede trans-

---

<sup>54</sup> C.S. LEWIS, *El peso de la gloria*, en IDEM, *El diablo propone un brindis*, Madrid, Rialp, 1994, 2ª ed., pp. 115-130, p. 118.

formar en el cielo. Al hacerlo así, quieren compensar nuestro sentimiento de exilio en un mundo terrenal como éste».

Continúa explicando que: «A continuación nos aseguran que el feliz acontecimiento ocurrirá en un futuro todavía muy lejano. Quieren desagraviar así el conocimiento de que la patria no es ésta de aquí y ahora».

Añade que: «Finalmente, para no despertar el anhelo de lo transtemporal y echarlo todo a perder, recurren a cualquier retórica disponible para expulsar de nuestras mentes el recuerdo de que, si la felicidad por ellos prometida pudiera alcanzarla el hombre en la tierra, la muerte haría que la perdieran las sucesivas generaciones, incluida la última de todas. La historia entera sería, pues, nada para siempre. Ni siquiera sería historia».<sup>55</sup>

Esta ansia metafísica lleva a la esperanza de conseguir su objeto. «En la tierra el deseo es todavía errante, inseguro de su objeto e incapaz en gran medida de descubrirlo donde realmente se encuentra. Los Libros Sagrados nos dan noticias de él. Se trata, naturalmente, de una indicación simbólica. El cielo se halla por su misma definición fuera de nuestra experiencia. Cualquier descripción inteligible debe versar, sin embargo, sobre objetos accesibles a la observación sensible. La imagen del cielo de las Escrituras es, pues, tan simbólica como la ideada supuestamente por el deseo sin ayuda alguna [...] La diferencia reside en que las imágenes de la Escritura tienen autoridad. Han llegado a nosotros a través de escritores muy cercanos a Dios, y han superado el examen de la experiencia cristiana a lo largo de los siglos».<sup>56</sup>

Confiesa Lewis que: «La gloria me sugiere dos ideas, una aparentemente inicua y otra ridícula. Gloria significa, a mi parecer, fama o luminosidad. En relación con lo primero, el deseo de fama me sugiere una pasión competitiva, consecuentemente algo más propio del infierno que del cielo, pues ser famoso significa ser más conocido que la demás gente. A propósito de lo segundo, ¿quién desea llegar a ser una especie de bombilla eléctrica viviente?».<sup>57</sup>

Lo más sorprendente es que la idea de gloria cristiana se refiere al primer concepto a la fama. «Cristianos tan diferentes como Milton, Johnson y Tomás de Aquino consideraban sinceramente la gloria celestial

---

<sup>55</sup> Ibid., pp. 119-120.

<sup>56</sup> Ibid., p. 120-121.

<sup>57</sup> Ibid., p. 122-123

como fama o buena reputación. No se trata naturalmente de notoriedad otorgada por nuestros semejantes, sino de reputación concedida por Dios, de su aprobación o “aprecio”, si me permiten la expresión».

Lo apuntado por el poeta John Milton (1608-1674), por el escritor y lexicógrafo Samuel Johnson (1709-1784) y por el filósofo y teólogo Santo Tomás de Aquino (1225-1274) está confirmado por la Biblia. «Nada puede eliminar de la parábola la *accolade* (la palmada) divina: “Bien hecho, siervo bueno y fiel”». <sup>58</sup> Estas palabras de la llamada parábola de los talentos, se refieren a la gloria, porque terminan con esta frase: «Ven a tomar parte en el gozo de tu Señor». <sup>59</sup>

Este placer de la alabanza hay que entenderlo como lo sienten los niños. Es «el verdaderamente característico de una criatura, la fruición específica del inferior: el júbilo de la bestia ante el hombre, del niño ante su padre, del alumno ante el maestro, de la criatura ante el Creador».

Reconoce seguidamente Lewis: «No olvido cuán atterradoramente imitan las ambiciones humanas este inocente deseo, ni con qué rapidez se transforma, según experiencia propia, el legítimo deseo de ser alabado por aquellos a quienes estamos obligados a agradar en el veneno mortal de la admiración de sí mismo».

Sin embargo, se puede descubrir el placer humilde de la criatura: «Antes de producirse el cambio durante el que la satisfacción de haber complacido a las personas verdaderamente amadas y temidas. Eso basta para elevar nuestros pensamientos a lo que habrá de ocurrir cuando el alma redimida, por encima de toda esperanza y casi allende la fe, conozca al fin que ha complacido a Aquel para el que fue creada. Ahora no habrá lugar para la vanidad». <sup>60</sup>

En vida eterna: «El alma estará libre de la miserable ilusión de creer que es mérito suyo. Sin el menor rastro de mancha de lo que ahora podríamos llamar autocomplacencia, se alegrará inocentemente de que Dios le haya dado el ser, curará para siempre su viejo complejo de inferioridad cuando entierre su orgullo [...] La humildad perfecta prescinde de la modestia. Si Dios está satisfecho con la obra, la obra puede estar satisfecha consigo misma».

Advierte a continuación que: «El rostro que es deleite o terror del uni-

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 123.

<sup>59</sup> Mat 25, 23.

<sup>60</sup> C.S. LEWIS, *El peso de la gloria*, op. cit., pp. 123-124.

verso se volverá al final sobre cada uno de nosotros con una expresión o con otra. Para otorgarnos una gloria indescriptible o llenarnos de una vergüenza incurable e imposible de ocultar».

Se dice, a veces que lo más importante es lo que pensemos de Dios. No es así. «Es mucho más esencial, infinitamente más trascendental lo que Dios piense de nosotros. Lo que nosotros pensamos de Él carece de importancia, salvo en la medida en que esté relacionado con lo que él piense de nosotros».<sup>61</sup>

Cada uno sabrá lo que Dios piensa de él, cuando sea juzgado, en el llamado juicio particular. «Está escrito que “estaremos delante de Él”, compareceremos ante Su presencia y seremos examinados por Él. La promesa de la gloria, don extraordinario posible tan sólo por la obra de Cristo, significa que algunos de nosotros, aquellos que Él elija, pasarán el examen, recibirán aprobación, agradarán a Dios. Agradar a Dios... ser un ingrediente real de la felicidad divina... ser amado por Dios, no limitarse a ser un objeto de Su piedad, sino de su gozo, de modo semejante a como el artista se deleita en su obra o el padre en su hijo. ¡Parece imposible! Un peso o carga de la gloria difícil de soportar por nuestros pensamientos. Sin embargo, así es».<sup>62</sup>

La gloria consiste, por tanto, en «Ser “conocidos” realmente por Dios». Así se describe en la Escritura. «San Pablo no promete a los que aman a Dios, como cabría esperar, que conocerán al Señor, sino que “serán conocidos por Él” (1 *Corintios*, 8, 3). Extraña promesa. ¿No conoce Dios todas las cosas en todos los tiempos?».<sup>63</sup>

Seguidamente se refiere a un texto del Evangelio, en el que los discípulos preguntan si son pocos lo que se salvan y Cristo aprovecha para explicarles que para entrar en el cielo hay que hacerlo por la «puerta angosta» y que muchos oirán estas terribles palabras. «No os conozco, ni sé de donde sois ¡Apartaos lejos de mi todos vosotros malvados!».<sup>64</sup>

Comenta Lewis: «La misma idea resuena de un modo terrible en otro pasaje del Nuevo Testamento. En él se nos advierte la posibilidad de presentarnos finalmente frente a Dios para oír únicamente estas des-

---

<sup>61</sup> Ibid., p. 124.

<sup>62</sup> Ibid., pp. 124-125.

<sup>63</sup> Ibid., p. 126. En el texto citado de San Pablo se lee: «Si alguno ama a Dios, este es conocido de él» (1 Co 8, 3)

<sup>64</sup> Luc 13, 23 En la parábola de las vírgenes necias, les dice también: «En verdad os digo que no os conozco» (Mt 25, 13).

alentadoras palabras: “No te conozco. Apártate de mí”. En cierto sentido, de un modo tan enigmático para el intelecto como insufrible para el sentimiento, podemos ser desterrados de la presencia de Aquel que está presente en todas partes y borrados del conocimiento del Ser que lo conoce todo. Podemos ser abandonados fuera total y absolutamente: rechazados, exiliados, apartados y finalmente ignorados del modo más horrible. Pero también podemos ser llamados, acogidos, recibidos, reconocidos. Diariamente andamos sobre el filo de estas dos increíbles posibilidades».<sup>65</sup>

Esta verdad, la más importante de todas, explica el deseo esencial y existencial que siente todo hombre. «La nostalgia sentida durante toda la vida, el anhelo de reunirnos en el universo con algo de lo que ahora nos sentimos separados, de estar tras la puerta vista siempre desde fuera no es, pues, mera fantasía neurótica, sino el más fiel exponente de nuestra situación real. Ser llamados a entrar supondría una gloria y un honor muy superiores a nuestros méritos y, consecuentemente, la curación de ese viejo dolor».<sup>66</sup>

La Escritura enseña a esperar en la gloria y ésta se corresponde al deseo original del hombre. La promesa cristiana está conexiada completamente con este anhelo. En este último se descubre ya una característica parecida a la primera. «Generalmente la percibimos de modo semejante a como desaparece un instante de visión, termina la música o pierde el paisaje la luz celestial. Los sentimientos experimentados en ese momento han sido descritos por Keats como “viaje hacia la patria, hacia el interior familiar de nuestro yo” [...] Durante unos minutos hemos tenido la ilusión de pertenecer a ese mundo. Ahora despertamos para descubrir que no es así. Hemos sido meros espectadores».<sup>67</sup>

Explica sobre estos momentos fugaces, en que nos invade este sentimiento metafísico, tan difícil de explicar, pero no así de entender, que lo que ha ocurrido es que: «La belleza ha sonreído, pero para darnos la bienvenida. Ha vuelto su rostro hacia nosotros, pero no para vernos. No hemos sido aceptados, acogidos o recibidos en el baile. Podemos irnos cuando nos plazca, quedarnos si queremos: “nadie se fija en nosotros”».<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> C.S. LEWIS, *El peso de la gloria*, op. cit., p. 126.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 125-126.

Esta sensación no la provocan las cosas, sino: «algo indescriptible de que los objetos físicos son mensajeros durante un instante». Este mensaje provoca «dulzura», pero también cierta amargura, porque: «Difícilmente nos atreveríamos a pedir que se advirtiera nuestra presencia. Sin embargo, lo anhelamos. La sensación de ser tratados como extranjeros en el universo, la esperanza de ser acogidos, de encontrar respuesta, de tender un puente sobre el abismo que se abre entre nosotros y la realidad es parte de nuestro inconsolable secreto».

Este deseo, el más profundo de todo, es el adecuado a la idea de gloria cristiana. «Gloria significa merecer la aprobación de Dios, ser acogido por Él, respuesta, reconocimiento y recibimiento feliz en el corazón de las cosas». De una manera gráfica puede decirse que: «La puerta a la que hemos estado llamando durante toda la vida se abrirá finalmente».<sup>69</sup>

La noción de gloria como fama, en cuanto implica el ser conocido, aprobado y acogido por Dios, lleva a la de gloria como luminosidad. Desde el deseo original y metafísico: «No queremos tan sólo ver la belleza, aun cuando eso sea ya —¡bien lo sabe Dios!— una gran merced. Queremos algo más, algo difícil de expresar con palabras: reunirnos con la belleza contemplada, fundirnos con ella, recibirla en nosotros, bañarnos en ella, ser parte suya».<sup>70</sup>

Queríamos tener su claridad o esplendor. «Ahora nos hallamos fuera del mundo, en el lado errado de la puerta. Apreciamos el frescor y la fuerza de la mañana, pero ni aquél nos refresca ni ésta nos purifica. No podemos fundirnos con el esplendor contemplado [...] La naturaleza es únicamente imagen, símbolo. Pero es la representación que las Escrituras me invitan a utilizar. Se nos invita a penetrar en la naturaleza, a ir más allá de ella hasta alcanzar el esplendor que tan magníficamente refleja. En ese lugar, más allá de la naturaleza, comeremos del árbol de la vida».<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 126.

<sup>70</sup> Ibid., p. 127.

<sup>71</sup> Ibid., p. 128. Una consecuencia de esta visión cristiana, sospechada, por cierto, por Platón cambia la visión del prójimo, porque adquiere una dimensión más profunda. De manera que ya: «No hay gente vulgar. Nunca hemos hablado con un mero mortal. Mortales son las naciones, culturas, corrientes artísticas y civilizaciones. Su vida se parece a la nuestra como la de un mosquito. Los seres son quienes bromeamos, trabajamos, nos casamos, a quienes desairamos y explotamos son inmortales -horrores inmortales o esplendores inacabables». Concluye, por ello, Lewis que: «Es muy serio vivir en una sociedad de posibles dioses y diosas, recordar que la persona más estúpida y sin interés con la que podamos hablar puede ser algún día una criatura ante cuya pre-

## V. EL POETIZAR

La reflexión de Lewis sobre la nostalgia existencial permite suponer que: «Los viejos mitos y la moderna poseía, tan falsos como historias, pueden estar muy próximos a la verdad como profecías».<sup>72</sup> Su carácter profético se explica porque su origen está en la profunda nostalgia metafísica humana. «Por esa razón hemos poblado el aire, al tierra y el agua de dioses y diosas, ninfas y duendes. A diferencia de nosotros, esas proyecciones pueden gozar en sí mismas la belleza, gracia y poder de los que la naturaleza es solamente una imagen. Por esa razón nos narran los poetas tan bellas mentiras».<sup>73</sup>

Este deseo básico y radical y que puede relacionarse con la nostalgia del ser de Heidegger, podría servir para caracterizar al hombre, sin que nos alejáramos de su metafísica. Ciertamente, debe tenerse en cuenta, como ha advertido el profesor Michael Schulz, que, por una parte: «Heidegger llama al hombre el “pastor del ser”, porque el ser se asoma en el hombre, vuelve a sí y es reconocido: el hombre es el ahí del ser, el “ser-ahí”». Por otra, que: «Si el hombre no es el origen del ser, mucho menos lo es el mundo, si el ser no es Dios pero sostiene al ser y al ente y lanza al hombre al “ser-ahí”, entonces podemos aceptar que Dios es el “se” que da el ser: “que da la vida a los muertos y llama a la existencia (al ser-ahí) a lo que no es” (Rom 4, 17). Ese Dios es el primer pastor del ser; el hombre su imagen y fiel retrato».<sup>74</sup>

Según el profesor Schulz, debe tenerse en cuenta, que según la fe cristiana: «¿No se revela Dios en cada donación de ser? ¿no es Dios el que hace de la nada el “velo del ser”, al regalar el ser al hombre y garantizarle la totalidad de su “ser-ahí” justamente en la muerte, que es donde se le arrebatara el ente y se le deja sumergirse en el no ente?».<sup>75</sup>

---

sencia nos sentimos movidos a adorarla, o una naturaleza horrorosa y corrupta semejante a la de una pesadilla. Día tras día nos ayudamos de algún modo los unos a los otros a encaminarnos hacia uno de esos dos destinos» (p. 129).

<sup>72</sup> Ibid., p. 127-128

<sup>73</sup> Ibid., p. 127.

<sup>74</sup> MICHAEL SCHULZ, «A través de la nada de la angustia a Dios, “Pastor del ser”», en *Espíritu* (Barcelona), XLVIII/120 (1999), pp. 223-234, p. 230.

<sup>75</sup> Ibid. Concluye: «La angustia puede, por lo tanto, ser un camino que nos conduzca a Dios, pastor del ser; pasando por la nada, que es el velo del ser. este Dios ha de ser naturalmente el Dios divino. Pensar negándole no le parece a Heidegger un camino sin salida, siempre y cuando se piense al ser como aquello no asequible y que dispone sobre el ente más allá del pensar» (Ibid.).

En la famosa *Carta sobre el humanismo*, al decir Heidegger que: «El hombre es el pastor del ser», explica que: «El hombre, más bien, 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. Si él aparece y cómo aparece, si y cómo el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza vienen, se presentan y se ausentan; sobre todo no decide el hombre. 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-xistente, que cuidar la verdad del ser».<sup>76</sup>

En este mismo lugar, aclara Heidegger que: «El hombre es, más bien, ante todo ec-sistente en su esencia, en la apertura del ser, cuya abertura ilumina [...] La frase la esencia del hombre descansa en el “ser-en-el-mundo” no contiene tampoco una decisión sobre si el hombre es en un sentido teológico-metafísico sólo un ser del más acá. O si él es un ser del más allá. Por lo tanto, con la determinación existencial del hombre no se ha decidido nada aún sobre la existencia de Dios o sobre su “no-ser”, y tanto menos sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses. Por eso no es sólo apresurado sino ya en el proceder erróneo el que se afirme que la interpretación de la esencia del hombre desde la relación de esta esencia con la verdad del ser, ateísmo». De manera que: «Esta filosofía no se decide ni por la existencia de Dios ni contra ella. Esta filosofía se detiene en la indiferencia».<sup>77</sup>

Previamente a la cuestión de Dios hay que resolver la del ser. «Y bien, el ser, ¿qué es el ser? El es el mismo. El pensamiento del porvenir debe aprender a experimentar y a decir esto. El ser: esto no es Dios y no es un fundamento del mundo. El ser está, pues, más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios».<sup>78</sup>

El ser no es Dios ni es un ente, como la ha caracterizado la metafísica occidental, entificándolo y olvidando la «diferencia ontológica»<sup>79</sup> entre

<sup>76</sup> M. HEIDEGGER, *Über den Humanismus*, Berna, E. Franckke, 1947, Trad. esp. *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Taurus, 1970, 3ª ed., p. 27.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>79</sup> Cfr. IDEM, *Identität und Differenz*, "Dier onto-theo-logische Versaung der Metaphysik", Pfullingen, G. Neske, 1957, pp. 122-123

ente y ser. La metafísica se ha convertido así en ontoteología. «El ser es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejano. El hombre se atiende, en primer lugar, sólo y siempre al ente. Pero cuando el pensar representa al ente en cuanto el ente se refiere ciertamente al ser. Sin embargo, el pensar piensa en verdad siempre y sólo al ente en cuanto tal y no precisamente y nunca al ser en cuanto tal. La “pregunta del ser” sigue siendo siempre la pregunta por el ente».<sup>80</sup>

Ramiro Flórez no trató directamente: «la grave temática de la cuestión de Dios en Heidegger». Afirma: «El tema de Dios, directa o indirectamente, atraviesa todo el itinerario del pensamiento de Heidegger».<sup>81</sup> Explica que para Heidegger, en la actualidad, en la metafísica occidental: «Se abandona el dios “metafísico”, porque entra a formar parte de los dioses huidos, los dioses “sidos”. Su puesto lo ocupa el “dios divino” [...] En “lo divino” de este Dios quedan asumidos todos los dioses sidos o huidos, en una “oculta transformación” (*verborgenen Verwandlung*). Por eso se puede llamar 'Dios de los dioses'» (*Gott der Götter*)».<sup>82</sup>

Reconoce que puede verse a Heidegger como una especie de «antesala» a la religión del «Dios divino», del Dios de la fe, que no es el Dios de la metafísica occidental, de la ontoteología. Sin embargo, para Heidegger el pensamiento no es la fe. El pensamiento y la poesía pueden preparar para una espera respetuosa y devota del «Dios divino», ante el que oraba danzando David.<sup>83</sup> De ahí que diga el Dr. Florez: «El enfoque de Schulz (como indica el título de su escrito: *A través de la nada de la angustia a Dios, "Pastor del ser"*) es teológico y “pastoral”, trasponiendo la imagen pastoril del hombre como “pastor del ser”, que es la literalidad de Heidegger».<sup>84</sup>

Además, recuerda Ramiro Flórez, que: «Heidegger se ocupa insistentemente, por activa y por pasiva, de forma directa e indirecta, de esa bella frase de Hölderlin: “Pero poéticamente habita el hombre en esta tierra”».

<sup>80</sup> IDEM, *Über den Humanismus*, op. cit., pp. 27-28.

<sup>81</sup> RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., pp. 183-184

<sup>82</sup> Ibid., p. 183.

<sup>83</sup> El Dios como ente, entendido a la manera del ente humano, la *Causa sui* de la metafísica occidental no es lo divino de Dios. «A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios» (IDEM, *Identität und Differenz, "Dier onto-theologische Versagung"*, op. cit., p. 153).

<sup>84</sup> RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 182.

En el pensamiento metafísico de Heidegger: «Es obvio que “habitar” de modo humano y propio la tierra es habitarla poéticamente».<sup>85</sup> El habitar poéticamente la tierra implica: «La fundamentación del hombre en el Ser. Es en ese fundamento donde “la existencia humana es poética”».<sup>86</sup>

Advierte Flórez, citando a Heidegger, que: «Hoy por hoy, llegamos “demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser, cuyo poema iniciado es el hombre” (*Aus der Erfahrung des Denkens*)».<sup>87</sup> El hombre es el «poema iniciado».

Concluye, por ello, Flórez: «Entendernos, sentirnos y vivir como tal “poema iniciado” debe ser la tarea, guiados por el pensamiento y dejándonos llevar por la evocación de la presencia ausente que realiza la poseía».<sup>88</sup>

El pensar y el poetizar están unidos, pero son distintos porque ambos escuchan al ser de distinto modo. «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado. Lo sagrado no es lo divino, sino aquello desde lo que se entiende lo divino». Además: «Todo poetizar... de lo poético es en el fondo un pensar».<sup>89</sup>

Comenta Flórez que: «El pensador y el poeta llegan ambos a la culminación de ver el ser como fundamento del ente e incluso el ser como abismo. Pero lo poético es lo inicial y lo último en ese camino por el que peregrina el pensamiento en busca de lo todavía no pensado y no dicho, transido por la imantación del mismo ser, donde reside lo originario el pensamiento mismo».<sup>90</sup>

El poetizar y el pensar responden a la nostalgia y a la añoranza del ser. Ramiro Flórez utiliza una expresión castellana, que refleja perfectamente esta doctrina de Heidegger: «brilla por su ausencia». Se utiliza para indicar que algo o alguien no está en un lugar, cuando podía o debería estar.

Nota Flórez que: «Deberíamos ser capaces de traspasar la costra vulgar y de cháchara que encubre la profunda verdad de muchas de nuestras expresiones. De una cosa que buscamos en su lugar y no la encontramos,

<sup>85</sup> Ibid. p. 308

<sup>86</sup> Ibid., p. 310.

<sup>87</sup> Ibid., Cfr. M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, G. Neske, 1954, p. 7

<sup>88</sup> RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 311.

<sup>89</sup> Ibid., p. 114. Cfr. M. HEIDEGGER, *Nacchwort zu: Was ist Metaphysik*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950 p. 46, e IDEM, "Der Spruch des Anaximandre", en *Holzwege*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950, p. 329.

<sup>90</sup> Ibid., p. 301. El ser es el fundamento del ente, pero el ser es infundado, es, por tanto, un abismo. Cfr. Ibid., p. 181.

de una persona que pensábamos que estaba allí y no está. De algo que recordamos y no es visible, solemos decir “brilla por su ausencia”. Constatamos la realidad del hueco de su presencia ausente. Ese hueco o la afección de vacío son reales. Es real su presencia en cuanto ausente. En múltiples ocasiones el hallazgo del pensamiento se logra cuando se tala el caparazón de nuestro lenguaje común y analizamos o profundizamos hacia las raíces de su procedencia. Si así lo hiciéramos podríamos encontrar en esa frase familiar castellana la formulación casi exacta de lo que formulamos como ámbito poético. Ámbito poético es aquel en el que «la presencia brilla por su ausencia. Lo que “brilla” es lo presente, y brilla por el halo o nimbo que evoca su ausencia».<sup>91</sup>

Esta metafísica se le ha llamado «mística», porque termina en un ámbito que es el propio de los místicos. Indica Flórez que: «A Heidegger sólo le disgustaba esta etiquetación cuando con ella se pretendía aludir a algo “irracional”, limitando todo saber a los estrechos cauces, ya exangües y secos, de lo que usualmente se llamaba “Lógica”. Lo real y racional, lo vital y humano no se dejan aherrojar por las estrechas y atenzantes cadenas de la dichosa lógica».<sup>92</sup>

Termina nuestro autor la exposición de la metafísica del ser de Heidegger, que asume en gran parte, afirmando que: «Hasta estos límites sin fronteras nos lleva el pensar la palabra que llama de los auténticos poetas. La palabra poética ejecuta devotamente y jubilosamente la Danza de los Velos del ser». Ramiro Flórez da un paso más en estos límites, porque considera que: «Es el único del trance o *posible* tránsito hacia más allá de lo Sagrado, a la Palabra primordial». La Palabra que es creadora y acogedora.

Si esta es su diferencia esencial en la metafísica, también hay otra no menos importante en sus caminos vitales. En una de las biografías de Heidegger se termina con estas palabras: «Ningún final mejor que la frase pronunciada por Martín Heidegger antes de empezar una lección en Marburgo, en el año 1928, bajo el impacto de la muerte de Max Scheler: “Otra vez un camino de la filosofía recae en la oscuridad”».<sup>93</sup>

No es difícil adivinar que según su recorrido vital y de sus obras, de

---

<sup>91</sup> Ibid., pp. 294-295.

<sup>92</sup> Ibid., p. 314.

<sup>93</sup> RÜDIGER SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martín Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 494.

las que decía: «*Wege, nicht Werke*, “Caminos, no Obras”»,<sup>94</sup> Heidegger, al final de su vida podía vivir la situación que Antonio Machado expresa en estos dos versos, de los poemas titulados «Caminos»: «Voy caminando sólo, // triste, cansado, pensativo y viejo».<sup>95</sup> Palabras que expresan una nostalgia y una evocación honda desde lo más profundo del ser personal.

Ramiro Flórez, fallecido el 29 de junio de 2006, que vivió siempre acompañado por el pensamiento de San Agustín, sabía, como le había enseñado este caminante que buscaba la verdad desde su corazón, que Dios no se oculta: «¡Dichoso el que te ama! A ti nadie te pierde, sino el que te deja. y el que te deja ¿adonde va, adonde huye, sino de ti amoroso a ti enojado?».<sup>96</sup> Ramiro Flórez no caminó, por ello, nunca sólo, e hizo el camino siempre, guiado por la verdadera estrella, con alegría, con vitalidad, esperanzado y con un espíritu siempre joven.

---

<sup>94</sup> RAMIRO FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, op. cit., p. 34

<sup>95</sup> ANTONIO MACHADO, *Caminos*, CXXI, en *Obras completas*, op. cit., p. 133.

<sup>96</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 4, 9.