

## RAZÓN MÍSTICA Y RAZÓN POÉTICA. LA RECEPCIÓN DE HEIDEGGER EN RAMIRO FLÓREZ

Por MARÍA JESÚS CARRAVILLA  
Universidad Católica de Ávila

Ramiro Flórez fue «un pensador», con todo lo que esta expresión lleva consigo. Un pensador de su tiempo, transido por los requerimientos del mismo; lúcido para otear los signos de ese «su tiempo», que era el que le había tocado vivir, pero era suyo; y de él y en él se sentía protagonista. No con ese protagonismo «desorbitado», ni figurativo, sino meditativo y activo. Discretamente. Con ese proceder que consiste en «el decir» que es mostrar las evidencias interiores, o los interrogantes, cuando fuere el caso; transmitir la presencia y la ausencia, que no se da una sin la otra.

Quizá su posición, en estos lares del pensamiento, pueda compararse a la del dios Pan en el escenario artístico de la biblioteca del Escorial. Es significativo que este personaje le haya interpelado de tal manera. ¿Exponente de un pensamiento crítico, avisado, no académico, omniabarcante, de quien es espectador de la historia y, al mismo tiempo, actor? ¿Exponente quizá de un modo de ser y pensar conjuntivo, que no disyuntivo, extraño a veces, original siempre, y ante todo personal, muy personal? ¿Exponente, en fin, de un pensamiento místico, manifiesto en un peculiar logos *cuasi* poético, simbólico, returgente y apofántico tantas veces? Velado por el símbolo, por el análisis, por el personaje, el dios Pan muestra y esconde tantos resquicios de pensamientos y experiencias, que bien podría simbolizar al espectador de toda una historia

del pensamiento pero que es, a su vez, el reverso de una intrahistoria personal, indecible, de experiencias interiores, escondidas en cuanto tales. Pues bien, el dios Pan nos invita a la mesa del recuerdo con los manjares suculentos de las obras de nuestro anfitrión de honor y los mejores vinos de su bodega personal.

Porque el pensador Ramiro nos produjo admiración cuando le conocimos, nos produce también asombro ahora cuando le recordamos –que significa pasar por el corazón–, cuando recorremos el itinerario de su alma transida, pletórica de significación, a través de sus obras.

Le recuerdo en sus conversaciones. Era tranquilo, pausado; como quien se sienta a la mesa a saborear un buen vino. Siempre era buen vino, ya fuera joven o añejo. Era el vino de «la interior bodega» el que se saboreaba en la mesa de la sabiduría compartida con Ramiro. Guardaba siempre un buen bodegón, bien surtido, bien cuidado. Dicen que la clave de un buen banquete es el vino y que en una bodega cada vino tiene su lugar y tratamiento; su tiempo. Y, dicen también, que hay que saber cuidarlos, no se piquen o se enrancien. Unos, hay que saber sacarlos a su debido tiempo, son los vinos jóvenes; otros saber guardarlos, son los vinos de solera o los gran reserva. Y esto es todo un arte. Es el arte del pensar y del decir, que admiramos en nuestro amigo: la bodega bien surtida y la mesa preparada, según la ocasión.

Eso sí, su escanciar era siempre pausado; como todo él. Como ese mirar discontinuo, velado por sus densos párpados; así era su verbo: tranquilo, sosegado. Densado en sus ¿monólogos? no, eran diálogos interiores. Eso sí, con los grandes del pensamiento. Por su bodega han pasado vinos de solera: un Hegel, un Heidegger, una Edith Stein. Por otros lares: un Ortega, un Unamuno, un Zubiri, un Morente, una Zambrano. También otros lugares para Marcel, Bergson, sin excluir a Eckhart y Molinos. Y no podían faltar Ignacio de Loyola o Fray Luis de León o Suárez. Y más al hondón, los grandes reservas, los bien adobados: un Agustín, un Juan de la Cruz, aunque también nos parece que había ocupado un lugar, muy cercano a estos, Heidegger.

Su bodega está bien amueblada, y hay diversidad de vinos que confluyen en variadas ocasiones, según banquetes temáticos; sus más comunes eran: la antropología, la metafísica, la historia, la pedagogía, la religión. Y en ellos nunca faltaban los platos fuertes y tantas veces combinados: el hombre, Dios, la verdad, la libertad, la dialéctica, los valores, la existen-

cia. Sin olvidar platos básicos que siempre parecen concurrir: la modernidad, la racionalidad, el lenguaje.

Pero hay banquetes que son especiales; requieren preparación, estilo, buen gusto, buenos platos y buenos vinos. Un banquete era el que producía esta expectación en Ramiro: era el banquete de la mística, de la «razón mística», que ya no sabe ser sin «la razón poética».

Razón mística y razón poética es el itinerario a recorrer. Nos colaremos en alguno, sólo alguno, de esos banquetes privados que el propio autor mantuvo, y cuyo comensal más constante fue Heidegger. Banquetes tranquilos, con sobremesa acompañada de la conversación sugerente.

«Razón mística» —que abarca o deriva en razón poética— fue quizá la aportación más genuina de nuestro autor. Es verdad, según él mismo atestigua, que la expresión es de Santo Tomás, pero él la toma y usa de otra manera y es exponente de la veta íntima de un pensamiento integral e integrador, que es racional y es místico al mismo tiempo; aquí es donde encontramos la síntesis última de su pensar. El dios Pan, con apariencia de dioscello, significaba, sin embargo, la totalidad. Así ocurre con la razón amparada en la mística. Pero veamos todo esto con un poco más de detenimiento.

#### UNA CALA HISTÓRICA

«Hace tiempo, hace demasiado tiempo  
que el pensar se asienta sobre o seco»

Esta expresión de Heidegger en *Carta sobre el humanismo*, es exponente de la denuncia que hacía este autor de esa trayectoria del pensamiento por los sequedales de la subjetividad desde la ilustración a nuestros días. Heidegger la trae a colación como réplica a la acusación de su pensamiento como irracional y místico. Censura la identificación de lo lógico con lo místico, así como la reducción de todo pensamiento a lo lógico-técnico. Se queja de que se proponga la lógica «como instancia suprema de cuestiones metafísicas, suponiendo sin más como intangible su soberanía».<sup>1</sup> «La lógica es la sanción, que comienza desde la sofística y Platón, de esa interpretación. Se juzga al pensar según medida a él inadecuada. Este juicio se asemeja al proceder que intenta valorar la esen-

---

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Wat ist Metaphisik* (1929) 26.

cia y capacidad del pez según el término en que éste se encuentra en disposición de vivir en la sequedad del campo. Hace tiempo, hace demasiado tiempo que el pensar se asienta sobre lo seco. ¿Y puede llamarse “irracionalismo” al esfuerzo de llevar de nuevo el pensar a su elemento?». «El ser como Elemento es la silenciosa fuerza (“*stille kraft*”) de capacidad pudiente, es decir, de lo posible».<sup>2</sup> Así es como se pronuncia en *Carta sobre el humanismo*.

Ramiro Flórez se hace eco de este empeño de Heidegger de «llevar de nuevo el pensar a su elemento», de esa crítica a la reducción de la racionalidad a la racionalidad lógica.<sup>3</sup> Se nos antoja que Heidegger, tan opuesto a que se tildase su pensamiento de «irracional» y «místico», no habría encontrado ningún impedimento para aceptar una «racionalidad mística», como postulara más tarde Flórez.

El pensamiento asentado sobre lo seco, fuera de su elemento, que es el ser. Ramiro Flórez había hurgado los entresijos de esa trayectoria del pensamiento moderno y postmoderno —posilustrado, prefiere decir él— hacia ese sequedal. Veamos algunos hitos del mismo.

Había bebido en las mismas fuentes de la modernidad, que se encuentran no en Descartes sino en otras kalendas, que se remontan a San Agustín. «Sabido es que San Agustín, hombre fronterizo, rompe con el mundo antiguo e inicia la estructuración del hombre interior, dato esencial sobre el que estriba la teoría de su conversión. La fuerza y contenidos de ese imperativo incidirán como es obvio en toda la espiritualidad posterior medieval; pero será sobre todo la característica más definitoria de toda la conciencia moderna, centrada desde su arranque en la afirmación indubitable del propio yo». Y agrega, comparando su situación cultural a la de San Juan de la Cruz: «A San Juan de la Cruz no le será preciso llevar el análisis de esa experiencia hasta el punto de superar por ella la duda o el escepticismo... vivió en una cultura colectiva que partía del hecho de una fe compacta, sin fisuras de apelación fuera de ese mundo compartido de la unidad de una creencia».<sup>4</sup>

Agustín fue su primer amor. Fue antecedente de la modernidad, pero se situaba en la interioridad recién estrenada, epocal y personal; y es el

<sup>2</sup> M. HEIDEGGER, *Brief über der Humanismos* (1946) 6.

<sup>3</sup> Cf. R. FLÓREZ, *Flecos de Teoría* (Madrid 2006) 245 ss. Concretamente en su exposición sobre «La referencia al fundamento-abismo en Heidegger».

<sup>4</sup> R. FLÓREZ, *El hombre mansión y palabra*, (Madrid 1997) 15.

principio de su conversión. Pero no es una interioridad subjetivizada. A eso se llegará muy después.

Continúa Ramiro Flórez con sucesivas calas en el análisis de esa trayectoria del pensamiento por las vías de la subjetividad hacia la modernidad. Es significativa, a este respecto, la concurrencia del «misticismo especulativo» del maestro Eckhart. En este autor sí se encuentran antecedentes temáticos, incluso terminológicos de las grandes figuras de la filosofía alemana. Centrado en la explanación del lenguaje, de la palabra, que en última instancia quedará «sin porqué», Ramiro ve en este autor el lugar común de referencia del idealismo alemán; así lo descubre, sobre todo, a partir de sus reflexiones en torno al *Prólogo a San Juan*.

«Lo producido es siempre la palabra que dice, anuncia y enuncia su procedencia» (n. 4) «Esta palabra, logos o razón, está íntegra en el interior de cada una de las cosas e íntegra fuera de ellas» (n. 12)

«Lo más apropiado que se puede decir de Dios es que es palabra (*Word*), y que es verdad (*Wahrheit*). Dios se ha nombrado a sí mismo como palabra. Dijo san Juan: En el principio era la palabra, y con ello aclara, a la vez, que cada uno debería ser un *adverbio* cabe el Verbo».<sup>5</sup>

Posteriormente se centrará en el análisis de la pregunta. «El pensamiento que pregunta *Porqué*, se ha de trocar en rendida aceptación y enmudecimiento. La palabra es razón... Y con ello la palabra es principio y es final del quehacer interrogativo... No tiene *porqué* ya que es el principio de todo y para todas las cosas».<sup>6</sup>

Otra versión de este juego de la palabra-razón, aún más incisiva, señala la palabra como lo primigenio de todo flujo existencial; no podemos ir más allá de la razón de esa palabra. Es entonces cuando no hay «razón» de la razón. «El principio de dar razón o principio de razón suficiente, se trocará en el último repecho discursivo, en el fundamento desfundamentado»<sup>7</sup>. Ramiro va buscando el hilo conductor hasta el basamento mismo del pensamiento en Eckhart, hasta el fundamento sin fundamento. «Por eso Dios es Fundamento (*Grund*) y es Abismo (*Ab-grund*) es el desierto sin oasis o es el «mar sin límites de su desfundamiento».<sup>8</sup>

Pero agrega que para llegar al fondo de Dios hay previamente que llegar a nuestro propio fondo. Ambos fondos, el divino y el humano se en-

<sup>5</sup> D. W. I, 465, Sermón 9.

<sup>6</sup> FLÓREZ, R., *El hombre mansión y palabra*. 81.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>8</sup> D. W. III, 113, 1-3.

tre cruzan y envuelven. Es lo que le lleva a considerar el alma como «chispita divina».

La palabra, el flujo existencial, la razón, Dios, el hombre, se aúnan en Eckhart. Flórez sitúa perfectamente el misticismo eckhariano en ese ámbito del *misticismo especulativo* señalando que «el ámbito del reencuentro, del verbo y el adverbio, *se ubica siempre en el entendimiento* donde como en su templo hace Dios su morada».<sup>9</sup>

Ramiro Flórez se hace eco de las resonancias que el Maestro Eckhart va a tener posteriormente en Hegel y en Heidegger: «Si se intenta reflexionar con atención y pausa comprensivas, encontraremos que todo el confucionismo y nebulosidad que circunda y atraviesa el idealismo alemán, se convierte en supremo realismo al ir desvelando y concienciándose de este giro copernicano operado por el discurso de Eckhart. El pensamiento teológico y el pensamiento filosófico se reencuentran en la cúspide o el último basamento con la obscura noticia de la razón acuñada por el pensamiento místico. Como muestras señeras podrían acuñarse el Absoluto de Hegel, dando razón de Sí mismo en las distintas y sucesivas configuraciones del mundo, en las que su Ser es su Acción (*Tat*), y, ya en la actualidad, el discurso sutil, recio y sin concesiones con que Heidegger somete el principio de «razón suficiente» o «la esencia del fundamento». Son, agrega, «distintos horizontes conceptuales desde los cuales se viene a topar con la formulación de Eckhart».<sup>10</sup>

En este sentido considerará a Eckhart como «el forjador o inspirador de la mejor terminología y conceptualizaciones místicas de Occidente posteriores a él y que alargan sus tentáculos de presencia y vigorización a otros muy variados campos del pensamiento».

Entre esos campos señala su teoría del continuo Nacimiento por la que «el *ser* ha quedado traspuesto en *acaecer*», la esencia de la divinidad como «lo absolutamente *inefable*», la *inmanencia* de Dios con las criaturas, manteniendo intacta su trascendencia. Por ello el mundo será *hierofántico* y *teofántico* a la vez, y el hombre donde ha lugar o se ubica lo sagrado de esa revelación.

Son botón de muestra de temas y reflexiones actuales que nos remiten a esta raíz común en un pensador que, el mismo Ramiro Flórez insiste en calificar de místico especulativo.

---

<sup>9</sup> *Mansión y Palabra*, 83.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 82 ss.

## HEGEL O LA DIALÉCTICA HISTÓRICA

Hegel y Heidegger: dos herederos de Eckhart, dos hitos de la modernidad ilustrada y posilustrada. Dos referencias de primer orden en Ramiro Flórez. Es Heidegger nuestro referente, pero no se puede eludir la influencia de Hegel, en ambos.

Hegel supondrá para nuestro autor la inmersión en el pensamiento dialéctico. Buceó en él extrayendo lo más genuino de un vino de solera, con el que hay que contar en la bodega del pensamiento occidental. Se hace eco de la significación que Hegel supuso para el pensamiento europeo, autor al que Ortega definiera como «un emperador del pensamiento».

Pues Hegel supondrá «la trasposición de toda la filosofía anterior en Dialéctica», y ésta confluirá en una explicación racional del devenir histórico, es decir, en una *Filosofía de la Historia*. Resalta el signo de unidad que preside su vida y obras. Unidad sistemática que supone esa trasposición de: «toda filosofía en dialéctica»; «la realidad en puro dinamismo»; «la historia como el despliegue del espíritu en el tiempo», que es «espíritu universal» o «espíritu del mundo» o «espíritu del pueblo», según momentos, -algunos hombres excepcionales encarnarán el «espíritu de su tiempo y de su pueblo» como Sócrates, Napoleón... etc-. La trasposición también «del estado en fuente de eticidad»; y, en fin, «la Providencia en astucia de la razón» y «la Filosofía en Teología».

El mismo Hegel, que fue hijo de su tiempo, se entusiasmó celebrando su época. Y al ver a Napoleón galopando sobre su caballo blanco le llamará «alma del mundo»; «la afirmación se reafirmará cada vez más, en la medida en que Napoleón trataba de imponer un nuevo orden que apuntaba a una noción social de Estado autoritario, y por ello, según Hegel, racional».<sup>11</sup> «El Estado es la vida moral realizada... Lo divino del Estado es la ida tal como existe sobre la tierra».<sup>12</sup>

Como es sabido, el sistema hegeliano se bifurcó en la derecha y la izquierda hegelianas (Michelet, Rosenkranz, «los viejos hegelianos», o bien Feuerbach y sobre todo Marx, «los nuevos hegelianos»); fijándose unos más en el sistema global, otros en la dialéctica, derivando ésta hacia las relaciones de producción y su historia como única historia. Pero la

---

<sup>11</sup> R. FLÓREZ, *Cuadernos de investigación histórica*. (Madrid 2005) n. 22, «Pensamiento moderno: el hombre desorbitado» 112.

<sup>12</sup> G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Revista de Occidente, 1974, p. 101.

historia misma ha respondido a estas derivaciones ideológicas del sistema hegeliano.

Y sentencia Ramiro Flórez sobre la significación de esta teoría del Estado en Hegel: «Lo decisivo en este caso es la evidencia de que todos los totalitarismos posteriores a Hegel le hayan reclamado indefectiblemente como precursor y Maestro».<sup>13</sup>

Pero también se dieron posteriores derivaciones de Hegel en el existencialismo, Heidegger y Sastre, «que acusará la presencia de Hegel en sus análisis de la historicidad, de la desesperación, de la conciencia desgraciada, y de los gritos de la contradicción y escisión interiores del hombre». Por otro lado, el estructuralismo hará presente a Hegel, con su visión del «todo como sincronía y diacronía, del hombre como víctima y veleta de su contexto, y de la esencial conexión o interdependencia de las partes en la función diversificadota del todo, según el puesto que ocupen dentro del sistema o estructura. Extremando el paralelismo, podrían verse las doctrinas de la existencia como *ontologías* y las del estructuralismo como *historicistas*».<sup>14</sup>

Ramiro Flórez se pregunta, tras esta inmersión en Hegel, si esta filosofía de la totalidad no deja anulado, sin presencia ni voz eficaces, a la persona; si puede haber cabida para una responsabilidad de los individuos y de los pueblos frente a esa Razón trans-individual que trasciende las intencionalidades de los hombres, es decir, frente a la «astucia de la razón» en su desarrollo histórico. Es la crítica al idealismo hegeliano desde la vertiente personalista y ética más elemental. Es la respuesta antropológica y ética a un idealismo desaforado que, lo peor del caso, redundó en ideologías referenciadas a imperativos de la acción.

La crítica de Ramiro es al hilo de sus reflexiones en torno al Quijote. – También en Ramiro, como en Ortega y Unamuno, hay las *meditaciones en torno al Quijote*, y no es baladí el tema; por algo se ha dicho que el pensamiento español está inmerso en nuestra literatura. Pues bien, Hegel desde su «devenir histórico», influido por Goethe, acoge su famosa sentencia del Fausto: «En el principio fue la acción». Asegura Ramiro que «esta genial intuición poética pasará a ser en Hegel una fuente y tierra natal de reflexión filosófica; traducirá desde ahí que *el espíritu en sí es activo*, y concluirá no solamente que “en el principio fue la acción” sino

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, 113.

<sup>14</sup> *Flecos*, 61.

que la acción es el principio y eso en todos los órdenes». <sup>15</sup> Este el eje del idealismo, del subjetivismo moderno.

Responde Ramiro desde la sentencia del Quijote: «Yo sé quien soy; yo soy el hijo de mis obras» (1ª p. c. IV); y agrega: “D. Quijote, hacía que a *su acción*, le precedieran sus *ideales*. Y que dentro de esos ideales la acción nunca fuera “esorbitada”, fuera de ese ámbito elegido. Pero la principalidad de la acción puede hacer de descarrilamiento o desorbitación de muchos caminos ajenos dañinos a lo esencialmente humano. La principalidad de la acción favorece al pensamiento *calculador* antes que al reflexivo y *meditativo*». <sup>16</sup> Y deriva de aquí el drama de la razón instrumental, de la tecnocracia actual. «La técnica es hito sagrado y no adorarla es de sacrílegos. La máquina nos debilita, pero nos da rapidez, prisa, horizontes desconocidos y abiertos, sensaciones de dominar tiempo y espacio y... ser. La máquina nos hechiza y nos esclaviza. Y, huérfanos de pensamiento, ahí estamos». <sup>17</sup>

Otro ámbito de crítica a Hegel iría en relación a la noción de Dios. Se pregunta Ramiro si no queda destruida la trascendencia divina en una concepción de Dios como Absoluto que deviene e historifica, que se imanentiza. <sup>18</sup> Pero este punto de crítica lo veremos desde la que hace el mismo Nietzsche, que si algo le define en su versión crítica es justamente frente a la filosofía hegeliana.

Tras la «montaña gigante» que supuso el idealismo, con Hegel como su exponente máximo, considera Ramiro Flórez a Nietzsche; lo sitúa «en el bisel de fondo, pendiente y alejándose de él, como sensor, como juez y como profeta visionario y enloquecido. Entre sus muchas denuncias y desenmascaramientos, acertados o descarriados, siempre me ha impresionado una sentencia por la que intenta desnucar toda la filosofía alemana. La sentencia, agudamente ambigua en su objetividad y rabiosamente despectiva en su intención, dice que toda esa Filosofía alemana no es más que una Teología camuflada»; <sup>19</sup> en otra expresión agrega Nietzsche que la «la filosofía alemana está corrompida por sangre de teólogos». Ya Hegel había hablado de la muerte de Dios; por supuesto en otro contexto, no significaba que Dios haya dejado de existir, sino «el modo necesario

<sup>15</sup> Cf. *El hombre desorbitado* 101-104.

<sup>16</sup> *Ibid.* 103.

<sup>17</sup> *Ibid.* 104.

<sup>18</sup> Cf. *Flecos de teoría*, concretamente, c. 2: “Hegel y la dialéctica”, 41-59.

<sup>19</sup> *Flecos*, “Contenido y objetivación de la vivencia religiosa”, 210.

de su existencia como Dios dialéctico. Esto quiere decir que Dios ha muerto como posible existencia de una esencia divina abstracta, que no fuera sujeto, en el sentido hegeliano, es decir, sujeto del devenir. Dios muere cada día en la negación de lo finito, que es negación de sí mismo. Y Dios muere en la Historia, al quebrar en cada momento, como inadecuadas, todas las imágenes que nos hacemos de él... La historia es, una vez más, la auténtica teodicea». «La insistencia moderna en la intramundaneidad de Dios llega hasta hacerse coincidir con la “muerte de Dios” en el sentido fuerte de Nietzsche, y pone fin a la modernidad».<sup>20</sup>

La crítica de Nietzsche tiene a su base la absorción de Dios por parte de Hegel que pasa en su sistema de *un Dios gótico a un Dios dialéctico* –convirtiéndolo en «el Dios en el que se puede pensar pero al que no se puede rezar»- Un Dios que, aunque se pueda salvar su trascendencia, queda demasiado «historicado, desmisterializado», señala Ramiro. Y agrega que Nietzsche señala un matiz esencial en su discurso funerario: Dios ha muerto porque *nosotros le hemos matado*.; e interpreta: «Porque la filosofía occidental, camuflada de teología, *ha matado en la conciencia de los hombres la vibración y el palpito de su presencia*. A la liturgia verbalizada del “requiem aeternam Deo”, debe seguir o buscarse la aurora pascual de su resurrección... Una entrada conducente a esos caminos podía hacerse estribando en otra de las expresiones de Nietzsche, solitario y acongojado, que grita por «el Dios desconocido» que vuelva a él. Son las palabras que, en la obra *Y entonces habló Zaratustra*, pronuncia el «mago» desamparado, retorciéndose y estremeciéndose, por el dolor de la herida de lo que se le ha amputado de sí mismo:

“¡Oh! ¡Vuelve a mi lado,  
con todos tus tormentos!  
¡Oh, vuelve al lado  
del último de los solitarios!  
¡Todos los arroyos de mis lágrimas  
corren hacia Ti!  
¡Y la llama de mi corazón  
se enciende para Ti!

---

<sup>20</sup> R. FLÓREZ, «El hombre desorbitado», *Cuadernos de investigación histórica*, (Madrid 2005), n. 22, p. 110

¡Oh, vuelve a mi, mi Dios desconocido,  
Dolor mío, suprema dicha mía!»<sup>21</sup>

No es el Dios de Hegel el referente de la herida de Nietzsche, sino el *Dios desconocido*, allende mi subjetividad. En este sentido, Nietzsche es considerado como el gozne entre la primera y segunda secularización que suponen la modernidad y la posmodernidad posilustrada. Hegel había supuesto la cumbre en la emergencia de la razón lógico-histórica, vendrá posteriormente la caída estrepitosa de esa misma razón tras el desencanto, la fragmentación que sucede a la modernidad. Nietzsche en su alocada crítica hace lúcido, sin embargo, un cambio de época, un anhelo de salir de esa desaforada subjetividad que tan magníficamente ha representado Ramiro Flórez en la imagen del *hombre desorbitado*.

#### HEIDEGGER: SER, HOGAR, SOSIEGO

El autor verdaderamente referencial para Ramiro Flórez, y que tomamos como referente de nuestras reflexiones, ha sido Heidegger; otro hito histórico en el pensamiento de occidente en las últimas décadas. Autor enigmático. Conocedor de su momento histórico. Si Hegel representaba la escenografía de la dialéctica histórica, Heidegger va a representar la llamada y evocación del ser.

Heidegger es heredero, como ya se ha dicho, de Eckhart y Hegel, pero también de Suárez, y no puede entenderse sin situarlo frente a autores de su tiempo, como Marcel, Scheler... etc. Ramiro Flórez le presenta al habla con todos ellos. Pero quizá con quien más dialogó él fue con el mismo Heidegger. De modo que si en la aurora de su trayectoria intelectual el lugar primordial le correspondió a San Agustín, y en su juventud se situó frente a Hegel, en la madurez y el atardecer de la jornada le gustará disertar sosegadamente con Heidegger. De hecho le pone al habla con casi todos los autores con que conecta. Es como ese buen vino, siempre presente en todo banquete. O el comensal permanente, como de casa, ante cualquier invitado.

Nos preguntamos por qué esa continua referencia de Ramiro Flórez a Heidegger. Quizá por lo enigmático de este autor, o por la vena mística, que ya hemos señalado, y que le sitúa siempre allende toda transitorie-

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 230.

dad, o quizá Ramiro se sentía identificado con él en esa búsqueda sin fondo en la propia existencialidad humana; ya que «Heidegger es uno de esos maestros enigmáticos que presentan un espejo donde cada cual puede leer su propio pensamiento, su destinación interior».<sup>22</sup> Lo cierto es que en las últimas etapas de su pensamiento bien puede decirse que Heidegger ha sido el compañero inseparable de Ramiro Flórez. Vamos a ver los hitos de sus sucesivos diálogos con este autor.

#### LA INFLUENCIA DE ECKHART EN HEIDEGGER

En la mesa que compartimos el primer invitado es Eckhart. Es significativo el influjo tan medular precisamente de un autor místico. Encuentra Ramiro numerosas referencias eckhartiana en Heidegger. Concretamente, nociones tan centrales como fundamento y abismo, entrelazadas, a su vez, en las nociones de ser, de Dios, de hombre. Y ello en la búsqueda continua del *locus* lingüístico-interrogativo de su procedencia.

Para el Maestro Eckhart Dios, desfondada divinidad, es Fundamento y es Abismo; en ese fundamento-abismo es justamente donde el alma palpa la unión con la divinidad. Ambos fondos y abismos, el divino y el humano se entrecruzan y envuelven: «El maestro Eckhart parece intentar resumir su doctrina del fondo sin fondo de Dios y del fundamento abismal del alma, al tiempo que reitera y propone ejemplos de vivir *sin porqué*». Y le cita: «Si alguien estuviera durante miles de años preguntando a la vida *¿por qué vives tú?* Si la vida pudiera contestar le diría: “Yo vivo *porque vivo*”... Si alguien preguntara a un hombre veraz, es decir, que obra desde su fundamento, “¿por qué obras tus obras?”, éste, si contestara como debería contestar, diría: “Yo obro sencillamente porque obro”».<sup>23</sup> Y aquí es donde encuentra R. Flórez el trasunto de *La proposición del fundamento* heideggeriana, inspirada en la tan referida frase de Angelus Silesius: «la rosa es sin porqué; florece porque florece». Vivir *sin porqué*, porque hemos tocado fondo en la pregunta por el fundamento del ser humano-divino, y el existir mismo responde *porque*...

Eckhart, antecedente sin duda de Heidegger, es recurrido por este autor junto a otras trayectorias, aunque nunca será olvidado; sobre todo resalta Ramiro Flórez sus vigencias al principio y final de su trayectoria:

<sup>22</sup> S. FUMET, “Heidegger et les mystiques”, en *La table ronde*, 182 (1963) 88.

<sup>23</sup> D. W. I, 450.

«El maestro Eckhart parece detectarse a lo largo del transitar inquisitivo del pensamiento de Heidegger. Naturalmente ese acompañamiento no puede afirmarse como en exclusiva, ni acaso como el más decisivo... Es evidente la preponderancia de otros autores en las más subidas etapas de su itinerario (Aristóteles, Platón, Kant, Leibniz, Hegel, Hölderlin, Nietzsche...) Pero es también evidente que en los puntos inicial y último de la comba temporal de su encaminamiento ningún autor puede ponerse como mejor símbolo de esa procedencia de origen que acompaña y reaparece en el advenimiento final. Esa comba temporal va desde la inquietud y radicalización del preguntar hasta el amansamiento y dulce ampara que se remansa en el sosiego: *Seinfrage* y *Gelassenheit*. De esta forma el punto de llegada reapropia y asume, a otro nivel de riqueza y plenitud, el punto de partida».<sup>24</sup>

#### LA INFLUENCIA DE SUÁREZ EN HEIDEGGER

En el análisis mismo de esa trayectoria del pensamiento heideggeriano, señala Ramiro a Suárez como una pieza fundamental.<sup>25</sup> Este autor, presente en casi todas las universidades alemanas durante los siglos XVII y XVIII, supone un hito importante para el pensamiento alemán. Heidegger considera que «Suárez es el pensador que ha sistematizado por primera vez la filosofía medieval, ante todo la ontología».<sup>26</sup> «En la acuñación escolástica pasa la Ontología griega, en lo esencial por el camino de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la «metafísica» y filosofía trascendental de la Edad Moderna».<sup>27</sup> Le coloca incluso por encima de Santo Tomás y considera que ha logrado hacer de la Metafísica un saber filosófico autónomo y unificado y, por ello, tránsito hacia la modernidad. Es una ontología lo que encuentra en Suárez; y Heidegger, nos señala Ramiro, «tiene como tema propio, único y casi obsesivo la pregunta por el ser y el olvido, tozudo y persistente, del ser mismo a que lo ha sometido, sin percatarse de ello, la metafísica occidental. Suárez le interesa como una formidable palanca para realizar el derribo, el desmontaje o, como la pa-

<sup>24</sup> R. FLÓREZ, *Flecos de teoría*, (Madrid 2006), «La referencia al fundamento-abismo en Heidegger», 237.

<sup>25</sup> Cf. R. FLÓREZ, *Flecos*, «La metafísica de Suárez en la “Historia del ser” de Heidegger» 118-129. Se trata de una conferencia que tuvo que dar el autor en el Instituto Iberoamericano de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca, en el año 2000.

<sup>26</sup> *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. G. A., 24, 112.

<sup>27</sup> *Ser y Tiempo* (Trad. Gaos) 22.

labra más fuerte que él utilizará, la “destrucción” de esa metafísica... Todos los lugares en que Heidegger se ocupa de Suárez persiguen esa meta. ¿Cómo el ejercicio “metafísico” del pensamiento ha dejado impen­sado al ser? Denuncia así la carencia actual de un pensamiento que esté enraizado en el ser. Y señala Ramiro: «Por eso, atiborrados de Cultura, informática y cálculo, el pensamiento reflexivo y meditativo ha perdido la palabra».<sup>28</sup>

Es en los principios de ese recorrido por la historia del ser, en *Ser y Tiempo*, donde alude Heidegger a Suárez considerando que hay que «destruir» el contenido tradicional de la ontología antigua: «Si ha de lograrse punto a la pregunta misma que interroga por el ser el “ver a través” de su peculiar historia, es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la *destrucción* del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo *siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser*, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante».<sup>29</sup>

Y señala Ramiro Flórez, interpretando ese recorrido heideggeriano por algunas estaciones fundamentales de la historia de la ontología, «los cambios históricos en la presunta noción de ser (*cogito cartesiano*, subjetividad trascendental, voluntad de poder, etc.) y las supuestas ilaciones por las que se realiza el salto del “ente” al ser, siguiendo éste siempre “entificado”, es decir olvidado o falseado»<sup>30</sup>. No se trata de prescindir de la metafísica sino de enderezarla hacia lo que pretendía saber y de hecho olvidaba: el ser. Suárez será puntal de ese enderezamiento, según Ramiro Flórez. Al final enderezamiento supondrá superación. Pero más adelante.

El principio de la metafísica olvidadiza del ser, se encontrará, según Heidegger, en la distinción entre esencia y existencia. La tesis de Suárez sobre la no distinción real, sino sólo de razón, entre esencia y existencia será entonces completada por los interrogantes de Heidegger en torno al ser. Al respecto recoge Ramiro la exposición que hace Heidegger: «El ser se diferencia en qué-es (*Was-sein*, esencia) y que-es (*Dass-sein*, existencia). Con esta distinción y con su preparación comienza la historia del ser como metafísica... ¿Qué se manifiesta aún como “es” si se prescinde de

<sup>28</sup> *La metafísica de Suárez*, 119.

<sup>29</sup> *Ser y Tiempo* (Trad. Gaos) 27.

<sup>30</sup> *La metafísica de Suárez*, 121.

*qué* y del *que*? Y si la búsqueda de lo más general no lleva, sin embargo, a ninguna parte, ¿tiene que comprenderse el *qué-es* como una especie del *que-es* o, a la inversa, a éste como una derivación de aquel? Si se resolviera esto quedaría aún la pregunta por el origen de la distinción, ¿viene del ser mismo? ¿Qué “es” el ser? ¿Cómo resulta de él el venir de la distinción, su proveniencia? ¿O esta distinción es sólo atribuida al ser por el pensar? Si así es ¿por qué tipo de pensar y con qué derecho? ¿Cómo le es dado el ser a ese pensar para tal *atribuir?*».<sup>31</sup>

Tras este planteamiento encuentra Ramiro Flórez dos temáticas fundamentales en la trayectoria heideggeriana, con resonancias suarezianas: la preeminencia del ser como *actualitas* y el tránsito hacia la subjetividad incondicionada.

El ser como *actualitas* es recogido por Heidegger de Suárez, como resultado de la *causalitas*. De este modo señala Heidegger que «*Existencia es actualitas* en el sentido de la *rex extra casus et nihilum sistentia*, de un ser eficiente que traslada algo “afuera” de la causación y realización, al ser efectuado, y de este modo supera la nada (es decir, la falta de lo real)». Por ello, terminará Heidegger señalando «Que el ser se haya entregado a la esencia de la realidad efectiva sólo puede recordarse. El recuerdo retrotrae aquí a la anterior esencia del ser en el sentido del presenciar con el carácter de la obra y de lo visual».<sup>32</sup>

Ramiro Flórez señala cómo confundir el ser con el ser-actual es mutilar el ser; dejarlo reducido a «ente» olvidando toda su oculta y real (aunque no actualizada) virtualidad entificadora... Se entiende por ello, nos dice, que «al final de reflexiones sobre el ser “reducido” y ocultado en el ente, como al hilo de esta exégesis del texto de Suárez, esté en Heidegger la misma evocación y lamento: “el ser ya sólo puede ser recordado”».<sup>33</sup>

En el tránsito hacia la subjetividad incondicionada que presenta Heidegger, señala Ramiro Flórez un hilo conductor que unifica las diferentes versiones de esa subjetividad: el no captar la diferencia básica entre ser y ente.

Tres pasos, refieren ese tránsito: objetivación, representado por Suárez y su concepto objetivo de ente; subjetivación, representado por Descartes

---

<sup>31</sup> *Nietzsche II*, 401.

<sup>32</sup> *Nietzsche II*, 418.

<sup>33</sup> *La metafísica de Suárez*, 125.

con su certeza y aseguramiento del contenido subjetivo del *ego cogito*; y subjetividad incondicionada, representada en Hegel «como reflexibilización del Espíritu absoluto esciente de sí».

En Suárez, sustancia, Dios, criaturas... todas estas entidades se las engloba como si fueren una, en cuanto son de algún modo semejantes entre sí, y coinciden en el ser. Ese contenido objetivo se corresponde en el entendimiento con el contenido mental subjetivo de su verdad. En definitiva, la metafísica es Ontología y a una también Teología.

En Descartes «al volverse la verdad certeza del saber de una humanidad que se asegura a sí misma, comienza esa historia que en el cómputo historiográfico de las épocas se denomina *época moderna*... En el premonitorio comienzo de esta historia se transforma la relación del hombre con todo lo real».<sup>34</sup>

Ramiro Flórez rastrea el recorrido que hace Heidegger por esa subjetividad. «En la medida en que el ente se concibe como algo objetivado, se pone ya indefectiblemente el sujeto como centro focal del conocer y cimiento de la afirmación del mismo ente. Un brote decisivo de la subjetividad está ya en Descartes... Heidegger persigue el arborescente de ese brote... donde esa subjetividad alcanza la identificación con lo Absoluto es en Hegel... Para la planificación y dominio de la subjetividad hay que contar con Hegel y con Nietzsche. Y Heidegger los relaciona enlazando la subjetividad incondicionada con la Voluntad de Poder».<sup>35</sup>

### ¿PENSADOR MÍSTICO?

Heidegger es lúcido respecto de la situación de pensamiento que ofrecía la modernidad. Este análisis, este paso por los autores señalados, refleja sobre él mismo. Señalamos ahora brevemente la temática por la que transita al paso de sus análisis buscando esa veta mística de que se le acusaba, muy a su pesar. Ramiro va desgranando esa trayectoria en algunos epígrafes que se repiten en sus referencias a Heidegger: La procedencia, Fundamento-Abismo, la recurrencia del lenguaje, el sosiego.

La procedencia teológica de Heidegger es considerada por Ramiro como la clave de su pensamiento. «La procedencia permanece siempre en el advenir». Esta sentencia de Heidegger se puede asociar, sin duda, a él

<sup>34</sup> *Nietzsche II*, 346.

<sup>35</sup> *La metafísica de Suarez*, 128-129.

mismo. Pero no era la teología su camino. «Si yo me propusiera escribir una teología, a lo que muchas veces me he sentido inclinado, no sería la palabra ser la que hubiera de entrar en ella... La fe no necesita del pensamiento del ser».<sup>36</sup> La hermenéutica, otro punto de arranque en su pensamiento, era para él el modo de dilucidar la relación entre la palabra y el ser, al modo que la teología es la interpretación de las Sagradas Escrituras. En este sentido reconoce que «sin esta proveniencia teológica no hubiera llegado al camino del pensamiento».

En los principios de su andadura como pensador, Husserl mismo señaló que Heidegger era un pensador de talante místico y muy preocupado por la problemática religiosa. Y Ramiro flórez pone de relieve la temática en torno a la experiencia fáctica de la vida en la fe cristiana, en los cursos que dio en Marburgo, en los albores de su quehacer docente, trayendo para ello al habla a San Agustín, Lutero, Kierkegaard, etc. Pero sobre todo, como ya hemos puesto de relieve, será el Maestro Eckhart al que prestará más atención. Nos adentramos ahora en la trayectoria temática de Heidegger.

#### FUNDAMENTO-ABISMO

En los principios, en sus reflexiones en torno al ser, en su derivación en el *Dasein*, busca siempre esa comprensión preontológica del ser, temática fundamental de *Ser y Tiempo*. Podemos preguntarnos si los existenciales que se dan en el *Dasein*: la llamada o vocación y ser deudor o culpable, podrían remitirnos a Dios, puesto que él mismo señala que la llamada, «viene de mí, y se dirige a mí y además por encima de mí».<sup>37</sup> Sin embargo, señala que Dios sería una explicación precipitada, «por encima de los datos fenomenológicos». La vocación llama, en suma desde la Nada. El ser deudor tiene la misma resolución: el desvelar el hecho abismal de la Nihilidad del *Dasein* como fundamento. Pero además Heidegger alarga la radicalización para despejar el espacio en que más adelante se va a alojar el concepto de libertad, también como abismo. Son los surcos de aquella situación existencialista que Ortega criticó como pocos: pretendiendo mejorar y ahondar ese pasado inmediato Heidegger nos viene ahora «con patetismos, con gesticulaciones, con soltar de sus

<sup>36</sup> Cf. J.BEAUFRET, *La Quinzaine Itteraire*, 196 (1974) p. 3.

<sup>37</sup> *Ser y Tiempo*, 54.

jaulas todas las palabras de presa del diccionario: angustia, desazón, decisión abismo, Nada».<sup>38</sup>

Se dio la *Kehre*, un cambio de dirección, cansado ya de los malentendidos existencialistas. En el avance de la *Kehre* será el ser el que se llama o llama al Fundamento y el ser esencia en sí mismo fundante. Como en el *Nachwort* el ser será igualmente *abismo*, pero como misterio y como silenciosa voz de lo ausente. Y es Ramiro Flórez el que nos hace caer aquí en la siguiente reflexión: «¿No es extraña coincidencia que hayan sido los místicos los que con más radicalidad e insistencia nos hayan hablado del Fundamento y de la relación Fundamento-Abismo, precisamente refiriéndose a nuestra Nada y a Dios?».<sup>39</sup>

Pero Heidegger no asume el apelativo de místico para su pensamiento. Incluso en los albores de su producción se le calificaba así. Es donde se queja de esa asociación de lo no-lógico con lo irracional, con lo místico; era la interpretación técnica del pensamiento. «Se juzga el pensar según una medida a él inadecuada. Este juicio se asemeja al proceder que intenta valorar la esencia y capacidad del pez según el término en que éste se encuentra en disposición de vivir en la sequedad del campo. Hace tiempo, hace demasiado tiempo que el pensar se asienta en lo seco. ¿Y puede llamarse irracionalismo al esfuerzo de llevar de nuevo el pensar a su elemento... El ser como Elemento es la silenciosa fuerza de lo posible».<sup>40</sup>

Ramiro Flórez se hace eco de lo significativo de que Heidegger desde casi los principios de su producción sea tildado de místico.

#### LA RECURRENCIA DEL LENGUAJE

Es otro de los aspectos por los que Ramiro Flórez nos descubre la veta mística de Heidegger, ya presente desde el principio, pero señalada posteriormente.

Esa distinción entre el fundamento como *porqué* y el fundamento como *porque*, que Ramiro Flórez asocia a la terminología de Eckhart, por un lado, y a las connotaciones que las reflexiones de Angelus Silesius en torno a la pregunta ¿por qué florece la rosa? Y su respuesta: «la rosa es

<sup>38</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, O. C. VIII, 298.

<sup>39</sup> R. FLÓREZ, *El hombre mansión y palabra*, c. III: «El sosiego en San Juan de la Cruz y el concepto de serenidad en Heidegger».

<sup>40</sup> *Carta sobre el humanismo*, Taurus 1959, 6.

porque es; es sin porqué. La rosa florece *porque* florece». El *porque*, que rechaza toda fundamentación y todo *porqué*, nombra lo sencillo en lo que todo proyecta y sobre lo que todo reposa». «El fundamento, considerado en su otra esencia como sin porqué y demora, abre un vestíbulo a la pregunta sobre el sentido del ser». <sup>41</sup>

En este sentido trae Ramiro a colación la afirmación de Colombo de que el pensamiento de Heidegger sería de una «mística ontológica», asociando su noción de nada a la teología negativa. También señala a K. Löwith que indicara, si bien desde un sentido más despectivo, cómo la mística del ser de Heidegger recuerda a Eckhart, señalando este autor, además, cómo después de *Ser y tiempo* da una vuelta a su comienzo teológico. Y agrega Ramiro cómo Heidegger «lucha con las palabras para hacerles decir lo no dicho o lo indecible, como lucharon los místicos para expresar lo inefable de lo experimentado; y señala algunas de las expresiones contrapuestas que utiliza: Presencia-ausencia, oculto-manifiesto, latente-patente, próximo-lejano, fundamento-abismo...» Y se pregunta «¿no ha sido Heidegger precisamente quien tan sutilmente ha analizado y profundizado la conexión inextricable y de copertenencia entre el habla del hombre y el habla del lenguaje?...»

Todas estas reflexiones y rodeos nos conducen a que, previo al lenguaje expreso, existe una *experiencia* radical de lo que se dice en coherencia con todo lo que, aún experimentado, queda por decir. El verdadero y originario decir nace de la experiencia... como ocurre en los místicos. Heidegger relata y dice experiencias de su camino. En él, acaece la maravilla de las maravilla; se experimenta qué significa ser. Ahora bien, insiste Heidegger que el decir de la experiencia del ser sólo puede conducir al debido silencio: es como el sonido de lo callado o el correcto enmudecer ante lo inefable. <sup>42</sup>

## EL SOSIEGO

Es la traducción que Ramiro Flórez encuentra más apropiada para el escrito *Gelassenheit*, supondrá la última etapa y definitiva de Heidegger. Fue el título de una conferencia pronunciada en 1955. Otros escritos afines serán *El misterio del campanario*, *El camino del campo*, *Una palabra*

---

<sup>41</sup> *Mansión y palabra*, 173.

<sup>42</sup> *Ibid.* 177.

de agradecimiento etc. Aquí en *Gelassenheit* es donde se da «la mejor penetración en uno de los ámbitos más significativos del discurso místico». <sup>43</sup> Término usado por Eckhart, Heidegger desentrañará un sentido más profundo; pero observamos la influencia que al principio y al final de su trayectoria mantendrá el Maestro Eckhart. Reitera Ramiro, al respecto, la unidad profunda en la trayectoria de Heidegger, aunque se deba admitir la *Kehre* como un viraje del pensamiento hacia un nuevo comienzo; siempre estará presente el punto de partida de *Ser y Tiempo*: el olvido del ser. En él se dará, por encima de la diversidad de etapas, una unidad que preside ese caminar «siguiendo una estrella, eso solo», como quiso poner como lema en su tumba.

El significado de *Gelassenheit*, la *antigua palabra*, que decía el mismo Heidegger, se sitúa respecto del «asunto del pensar»; es el elemento en el que se movió siempre Heidegger. Significa toda una actitud, pero también el final de un proceso por esa trayectoria de la interioridad. Ramiro prefiere traducirla por *sosiego*, al son de san Juan de la Cruz, cuando nos remite al «estando ya mi casa sosegada», tras la Subida y el tránsito por la Noche. Aunque evita otro tipo de paralelismo, sí señala R. Flórez que «en ambos discursos se da el círculo que va del Yo como morada de lo desconocido o escondido al hallazgo de lo buscado misterioso como morada del Yo» <sup>44</sup>. La búsqueda heideggeriana de una salida del Nihilismo, termina apelando a la *Gelassenheit* como la esencia del pensar.

La serenidad es ya a estas alturas del proceso de pensamiento de Heidegger su situación de llegada. «En la etapa que ahora vive queda ya lejos el radicalismo interrogativo y se acaricia el nuevo don o gracia con requerido acatamiento». Una nueva actitud se vislumbra, «la actitud en virtud de la cual nos mantenemos abiertos al sentido oculto la nombro yo —dice Heidegger— *la apertura al misterio*». «El sosiego ante las cosas y la apertura al misterio se copertenece». «Ellos nos conceden la posibilidad de permanecer en el mundo de un modo totalmente diferente. Nos prometen un nuevo fundamento y suelo en que podamos estribar y perdurar fuera de peligro... para reintegrar en una nueva figura transformada la vieja autoctonía que vemos desapareciendo aceleradamente» <sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>44</sup> *El hombre mansión y palabra*, 157.

<sup>45</sup> *Gelassenheit*, 24.

Ramiro resalta la crítica a la razón calculadora que aparece en esta obra: «El pensamiento esencial está en fuga, en trance de huida, ante el pensamiento de aplicación calculadora y dominante de la técnica. La agudeza del planteamiento calculador nos va reduciendo a la total carencia del pensamiento, haciendo perder al hombre lo más propiamente suyo, su esencia meditativa. Hay que salvar esa esencia del hombre. Y para ello hay que tener despierta la meditación».<sup>46</sup> Esto llevará a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. En su situación Heidegger mismo hará prevalecer el privilegio de la meditación en esa serenidad ya conseguida. «La reflexión posterior debe considerar todo solamente en la *Gessenheit* de una larga y paciente meditación».<sup>47</sup>

Al hilo de estas consideraciones, en *El camino del campo*, presenta Heidegger, una definición del hombre centrada en la esencia del pensar. Tres dialogantes presentan sus diversas versiones: el erudito, citando a Kant, nos dirá que pensar es querer y querer es pensar; pero se concluirá al respecto que la esencia del pensamiento supone «la renuncia al querer». Y Ramiro comenta agudamente: «El feliz hallazgo de ese acierto formulativo de un querer como renuncia al querer, se atribuye al momento del “entretanto” en que se les adentra la caída de la noche y les conduce dulcemente al recogimiento. Parece como si el fruto de *experiencia de la noche* viniera a ser doble: da recogimiento y acierto y da acierto porque da recogimiento. Pero además da tiempo para meditar y nos invita al paso lento... aunque sepamos, o porque sabemos, que “aun estamos lejos de la morada de los hombres”».<sup>48</sup>

El punto difícil es el paso del querer al sosiego, precisamente porque «no está en nuestras manos el despertar en nosotros el sosiego»; «porque nos sigue oculta la esencia del sosiego»; «porque el sosiego nos es otorgado viniendo de otra parte».<sup>49</sup>

El problema en torno a la esencia del pensamiento empieza a dilucidarse en un examen de la interioridad, de ese trasbase entre pensamiento y ejercicio de voluntad, que nos presentan al paso Heidegger y Ramiro flórez. «El problema planteado era el de la esencia del pensamiento», «Acaso esa esencia hayamos de buscarla en el fondo del sosiego», —cita Ramiro a Heidegger— ¿Qué hacer, pues? No hay nada que hacer. Hay

<sup>46</sup> *El hombre mansión y palabra*, 183.

<sup>47</sup> *Nachwort*, 40.

<sup>48</sup> *El hombre mansión y palabra*, 184.

<sup>49</sup> *Gelassenheit*, 32.

que esperar, se trata de esperar. Hasta ahora tenemos el camino y tenemos que cuidar no desencaminarnos».<sup>50</sup>

El análisis que hace Ramiro a este nuevo encaminamiento de Heidegger va a señalar su estancia en esa mística noética con que caracterizará a este autor. «El encaminamiento del sosiego implica el cese del querer, implica dejar de una vez por todas la representación, renunciar a la actitud inquisitiva, al ámbito noético constituyente de la conciencia, al horizonte trascendental, para ir reduciendo y orientando todo a otro horizonte concreto y abierto a la vez, que Heidegger llama aquí *die Gegend*, la región, comarca, el contorno, la circunstancia... *Gegend* se torna *Gegnet*, extensión, espacio ilimitado, lo que obra la apertura, el paso, lo que viene al encuentro...».<sup>51</sup>

La significación de ese sosiego, será múltiple, nos señala Ramiro: es camino, reposo, movimiento. Pero acaso la mejor calificación que encuentra es la de «región misteriosa o enigmática a la que no hay con qué responder porque ella es, justamente, la *región de la palabra* de la que sólo ella puede responder de sí misma».

Situarse en esa región de la palabra sería la esencia del pensamiento, pero es una situación transeúnte; acaso la situación del hombre sobre la tierra. Ramiro identifica esa situación como una estancia en el «entre». «La esencia del pensar, de este modo, no se determina por sí misma, sino de otro algo que nos esencializa en cuanto reencuentro. Esta copertenencia en reencuentro y asimilación es el “entre”. Morar, hacer estancia en ese “entre” es la espera, la esencia de ser huéspedes en ese “entre”».<sup>52</sup> «Esta es la esencia del sosiego, que el hombre alcanza por la presencia que le circunda y en el favor de su asemejamiento. Así presentimos la esencia del pensamiento como sosiego».<sup>53</sup>

Esa estancia en el «entre» sería el punto donde conecta la mística noética de Heidegger con toda mística, pues ese «entre» sería también una especie de «umbral necesario a toda mística».

Ese umbral puede decirse respecto de otras místicas, concretamente respecto de la mística cristiana, que Ramiro Flórez conoce a través de San Agustín y, sobre todo, de San Juan de la Cruz. En el discurso de los místicos cristianos se va más allá; se llega a la experiencia de encuentro con

<sup>50</sup> *El hombre mansión y palabra*, 185.

<sup>51</sup> *El hombre mansión y palabra*, 185.

<sup>52</sup> *Ibid.* 185.

<sup>53</sup> *Gelassenheit*, 51.

Dios. En la explicación de esa experiencia, el saber místico es también renuncia al afán de saber, al dominio del querer; identificable con el tránsito por la *Noche*, pero es en espera de la alborada del encuentro.

Comparando ambas místicas concluye Ramiro: «La de Heidegger se queda en *mística noética*, pero que puede ofrecer lugares de encuentro con el itinerario expresado por el lenguaje evocativo, metafórico, simbólico y poético de toda mística. Está lejos del canto alborozado del místico con un Credo religioso, precisamente porque en ese presentir a que se llega en el sosiego, se queda en silencio y escucha».

Y sitúa el lugar preambular de Heidegger respecto de San Juan de la Cruz: «El paso de la precomprensión del ser en el *Dasein* al del Dasein en el Ser, podría prefigurar el de las cosas “vestidas de hermosura”, de San Juan de la Cruz al lado transfigurado del “vámonos a ver en tu hermosura”... Pero Heidegger se queda en el umbral de la antesala ya que no es posible alcanzar otro más allá».<sup>54</sup>

San Juan de la Cruz traspasa el preámbulo noético: «Porque el hombre es ante todo una unidad y en las apetencias del sentido es el Espíritu el que acucia y actúa. Su perfección no significa ponerse mas en la vida discursiva, “sino en reposar el alma y dejarla estar en su quietud y reposo, lo cual es más espiritual”... “Si todo fuese andar, nunca habría de llegar”».<sup>55</sup>

No obstante no culminar la experiencia mística, Heidegger es, señala Ramiro «una invitación al tránsito arrebatado del místico religioso», cuyo preámbulo sería el sosiego. Y concluye: «Así se me antoja que se puede interpretar esa enigmática triple pregunta que en *Feldweg* se alza como resultado de un pensar de palpito místico de que va transido todo el relato, y que es *una puesta en ejercicio del sosiego*: “¿Habla el alma? ¿Habla el mundo? ¿Habla Dios? Todo dice la renuncia en lo idéntico. La renuncia no quita. La renuncia da. Da la fuerza inagotable de lo sencillo. Su voz crea hogar en una antigua procedencia».<sup>56</sup>

Heidegger es, pues, señala Ramiro, una invitación a la mística, a la mística de siempre para el momento actual. «El nuevo comienzo no tiene por qué amputar viejas experiencias, sino también reasumirlas y dar razón de su presencia. La invitación a que se alude puede tener en esta sazón histórica su *kairos*, su momento oportuno. Por eso acaso no la hagamos noso-

<sup>54</sup> Cf. *El hombre mansión* y palabra, C. III «El sosiego en San Juan de la Cruz y el concepto de serenidad en Heidegger», 187.

<sup>55</sup> 2. S. XII, 6

<sup>56</sup> *Ibid.* 187.

tros sino que nos venga hecha por la *destinación* del tiempo que *ha historiado* el ser... Este tiempo que llamamos el final de la modernidad». <sup>57</sup>

#### HEIDEGGER O LA RAZÓN POÉTICA

Esa situación preambular de la experiencia mística es lo que hace lúcido a Heidegger respecto del momento que vive de final de la modernidad.

Es en su última reflexión sobre Heidegger, *Ser y advenimiento*, donde Ramiro nos muestra esa lucidez y, junto a ella, el requerimiento de que la restauración del pensamiento pase por una racionalidad poética. «En la hora de ahora, en los estertores del nihilismo y de la imposición tecnológica, asistimos y vivimos en 1º) Una *deshumanización* del mundo. 2º) Una *deshumanización* del hombre, y 3º) Una *desdivinización* de Dios. El mismo Heidegger preguntado por la salida de esta situación señala que “Sólo un dios puede salvarnos”, y añade: “La única posibilidad de salvación que veo es que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso”». <sup>58</sup>

El *pensar poetizante* será la última fase del camino del pensar de Heidegger. La vecindad con la poesía era el modo de desbloquear el camino del pensamiento llevado a cabo por este autor. Ramiro Flórez se hace eco de esta trayectoria, y la desarrolla desde una reflexión en torno a cuatro puntos: el *ámbito poético*, la relación entre *pensar* y *poetizar*, el modo *poético* de *habitar* del hombre, *la palabra que llama*.

El *ámbito poético* es asumido por Heidegger como el origen del lenguaje; es al mismo tiempo, evocación o recuerdo. Rilke, Hölderlin serán ahora sus referentes. «Poetizar el evocar» decía éste último; y Heidegger agrega: «Evocar o recordar es fundación. El morar fundante del poeta señala el fundamento. El poeta es conducido al ámbito de la manifestabilidad del ser, que funda y se despliega en todo decir. El poeta desvela y señala el fundamento y consagra el habitar poético de los hijos de la tierra» <sup>59</sup>. Y aclara Ramiro: «se sitúa en un mundo de presencialización y significatividad, mundo *real* aunque no sea visible... La poesía, en sentido lato, opera la revelación del ser en el ente... la forma en que en el ente se desvela la verdad del ser. La poesía la *Dichtung* es fundación». El ám-

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> R. FLÓREZ, *Ser y advenimiento*, 292.

<sup>59</sup> EzHD, p.143.

bito poético supone, por tanto, alcanzar una nueva dimensión, un nuevo ámbito de profundidad.

«*La poesía es lenguaje originario*, es decir no hay que entender la esencia de la poesía desde el lenguaje, sino, al revés, la esencia del lenguaje desde la poesía». <sup>60</sup> La poesía en sentido lato precede a la poesía en sentido estricto *die Poesie*. Digamos que poesía en sentido estricto es también decir del ser, pero un decir *expresado ya en palabras*. Y, en fin, «todo poetizar en el sentido amplio y en el sentido estricto es en el fondo un pensar». De ahí la relación directa entre *Denken, Dichten y Danken*. Pensar y decir, grávidos de donación del ser, invitan a agradecer.

«*Pensar y poetizar* a veces son lo mismo, pero a su vez lo dicho pensado y lo dicho poetizado nunca son lo igual». Todo poetizar es en el fondo un pensar, pero no todo pensar es poetizar.

Dos referencias en la distinción: la verdad y belleza de la palabra poética, lo pensado en ella. En cuanto a lo primero, en el decir de la palabra poética estriba su propia verdad, que se llama belleza. «La belleza es un envío de la esencia de la verdad». En cuanto a lo segundo nos señala Ramiro: «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 de 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 del pensamiento mismo». <sup>61</sup> El ser se significa; de otro lado, se sitúa el hombre que ejecuta el pronunciamiento del ser; el intervalo entre ambas esferas es la existencia del hombre, el *entre* ya aludido.

Pero hay otra diferencia que agrega Heidegger: «El pensador dice el ser. El poeta nombra lo sagrado». «Lo sagrado otorga la palabra y viene ello mismo en esta palabra. La palabra es el acontecer de lo sagrado». <sup>62</sup> Se remite a los famosos versos de Hölderlin:

«Pero ahora amanece! Yo esperé y lo vi venir,  
y sea mi palabra lo que vi, lo sagrado».

Lo sagrado funda en su venida otro comienzo de otra historia. Produce el estremecimiento del poeta al alcanzar la propia hondura esen-

<sup>60</sup> *Ibid.* 297 y ss.

<sup>61</sup> *Ser y advenimiento*, 301.

<sup>62</sup> *Nachwort zu: Was ist Metaphysike?*, (1951), 46.

cial de lo sagrado. Así, la misión del poeta, desde esta su privilegiada posición será denunciar los tiempos de penuria, la pérdida del espíritu, el olvido del origen.

Ahora bien, lo sagrado no se identifica con lo divino. «Lo sagrado no es sagrado por ser divino, sino que lo divino es divino porque a su modo es “sagrado”»<sup>63</sup>. Asociada a esta noción de lo sagrado tenemos la de *permanencia*.

«Lo que permanece lo fundan los poetas». «El poetizar es fundación por la palabra y en la palabra ¿Qué es lo que se funda así? Lo que permanece... Pero ¿no es lo ya siempre existente? No... Lo sencillo debe ser arrancado del enredo... El ser debe quedar abierto para que aparezca lo ente. Pero precisamente eso que permanece es lo transitorio... Pero el que esto permanezca está confiado a los que poetizan... al decir el poeta la palabra esencial, lo ente resulta propiamente nombrado en lo que es... Poesía es la apalabrada fundación del ser... Puesto que el ser y la esencia de las cosas nunca se pueden alcanzar y derivar a partir de lo existente, deben ser creados, establecidos y otorgados libremente. Tal libre donación es fundación».

Más adelante, en textos de *Andenken* (1943) será «el permanecer que se consolida en lo sagrado el que ha de venir a la palabra», y el poeta ahora muestra la apertura del «entre» donde habita; y así su decir sigue al origen mostrado. La poesía no expresa vivencias del poeta, sino que adentra al poeta en el círculo de su esencia que se le abre como poema. El poema alberga el agradecimiento maravilloso de lo maravilloso, el ser saludado por lo Sagrado, y el ser así llamado al «fundar».

Son reinterpretaciones del «segundo» Heidegger, que se operan en la *Kehre*; pero, en un caso, más centradas en lo existente, «eso que permanece es lo transitorio», decía primero; en el otro caso, ya más posteriormente, centradas en lo sagrado: «el permanecer que se consolida en lo sagrado».

Y por fin «poetizar es recordar. Recordar es fundación. El morar fundante del poeta señala el fundamento y consagra el morar poético de los hijos de la tierra. Algo permanente llega a permanecer».<sup>64</sup>

Así pues, en el círculo del comprender que recorre el discurso poético, hemos recorrido del recuerdo a la evocación; traer a la presencia la au-

---

<sup>63</sup> EzHD, 74.

<sup>64</sup> *Ibid.* 30.

sencia del fundamento. El evocar, vimos después, es desvelamiento por el que es fundación. Hemos transitado del recuerdo a la evocación, a la desvelación del ser, a la fundación. Y concluye Ramiro: «Lo poético es lo que brinda al ente, al hombre, a los pueblos y a las naciones a ubicarse en su origen, en su propia esencia que es la que han de temporalizar en su peculiar historia real y...cultural».<sup>65</sup>

#### POÉTICAMENTE HABITA EL HOMBRE EN ESTA TIERRA

La reflexión en torno a esta frase de Hölderlin le sirve a Heidegger, y con él R. Flórez, para adentrarse en la situación del hombre actual, de su ser, su «habitar» o más bien «deshabitar». Al hilo poético va esclareciendo y criticando esa, esta, situación de «prepotente acoso de lo ente y obnubilamiento del ser» que le lleva a afirmar que «donde el hombre vive ya no es la tierra». Pero de otro modo sí lo es, porque existen los poetas, que «nos evocan el original encantamiento del mundo». Compara, así, la desafortunada situación de «des-habitación» del hombre técnico de nuestro tiempo con la situación fontal, auténticamente originaria en que consiste el «habitar poéticamente».

El modo de «habitar» del hombre refleja su tiempo. El nuestro es de penuria e indigencia; pero no del todo, pues todavía existen los poetas; por su mano se le hizo lúcido a Heidegger su tiempo, nuestro tiempo. «Poéticamente habita el hombre esta tierra», fue el título de «una de sus más cuidadas conferencias... embroque entre los dos períodos de su pensamiento, el anterior y el posterior a la *kehre*», nos dice Ramiro. Denunciaba en aquella conferencia que «los hombres viven en la zona del olvido de lo que requiere su propia esencia». A ese olvido ayuda de manera desafortunada la desafortunada técnica, herencia tardía de esa subjetividad posilustrada.

Interpreta Ramiro Flórez, los efectos de la potencia tecnológica: «se desgarran la tierra para producir existencias, almacenarlas, distribuir las para consumirlas y producir cada vez más, en la rueda implacable de un poder de dominio ya indomable. Y el hombre es una existencia más de esas existencias, esclavo de su misma creación, como el aprendiz de brujo. Es una muesca más en el dispositivo, imposición o *engranaje* de la tecnificación envolvente... Hoy vive el hombre desarraigado, en vo-

---

<sup>65</sup> *Ser y advenimiento*, 307.

landas del acoso, prisas, competitividad y agobio de las “relaciones técnicas”».<sup>66</sup>

Ese sería el significado de aquel «donde el hombre vive ya no es la tierra»,<sup>67</sup> de Heidegger. La solución no está en discursos moralizantes, ni protestas ecologistas, agrega Ramiro, «exige tocar el fondo de su origen. Y sólo el pensamiento puede preguntarse por la esencia de la técnica, por aquello que nos revela y a la vez nos oculta: el prepotente acoso de lo ente y obnubilamiento del ser. Es lo que Heidegger llama la “metafísica consumada”. Se trata de un final y de propiciar otro comienzo... en la fundamentación del hombre en el ser. Es en ese fundamento donde *la existencia humanan es poética*».<sup>68</sup>

Y nos presenta la significación que ofrece Heidegger para ese *habitar poéticamente*: «es ser tocado por la cercanía esencial de las cosas... un regalo”; “es fundamento sustentador de la historia... determina un tiempo nuevo”».<sup>69</sup>

Ramiro concluye que esto implica rescatar significatividad, el proyecto de *Dasein* por el que debe ser haciéndose poéticamente; lo cual llevaría unas exigencias para las que no estamos preparados. Ese sería el significado de la famosa expresión de Heidegger —paralela a la de Nietzsche, cuando señalaba que «su tiempo no era llegado»— por la que señala que llegamos «demasiado *tarde* para los dioses y demasiado temprano para el ser, cuyo poema iniciado es el hombre».<sup>70</sup>

Bellamente concluye Ramiro esta reflexión señalando que «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 poesía».<sup>71</sup>

#### LA PALABRA QUE LLAMA

Será el último punto de reflexión sobre este tema. Aquí nos remite Heidegger, y con él R. Flórez, a los ámbitos de realidad considerados; a la «cuaternidad»: tierra y cielo, mortales e inmortales.

<sup>66</sup> *Ser y advenimiento*, 309.

<sup>67</sup> *La autoafirmación de la Universidad alemana*, 70.

<sup>68</sup> *Se y advenimiento*, 309.

<sup>69</sup> EzHD, 39-44.

<sup>70</sup> *Aus der Erfahrung des Denkens*, 7.

<sup>71</sup> *Ser y advenimiento*, 311.

La palabra poética, la palabra que llama, es evocativa del mundo y, en última noticia, de la presencia de lo sagrado. Por eso el poeta «es vocación a la palabra como la fuente del ser». A su vez, la palabra del poeta es el puro llamar. «La naturaleza, poderosa por divinamente hermoso, por maravillosamente omnipresente, circunda a los poetas. Están inmersos en ese abrazo en torno. Esa inserción sitúa a los poetas en el rasgo básico de su esencia».<sup>72</sup>

Interpretando la expresión de que «el pensador dice el ser, pero el poeta *nombra* lo sagrado», sobre las direcciones del evocar lo sagrado, señala Heidegger, en *De camino hacia el lenguaje*, que ese nombrar es lo que llama; y «la llamada llama siempre, hacia aquí o hacia allá: hacia aquí: a la presencia; hacia allá: en la ausencia».<sup>73</sup> Ramiro concluye: ese nombrar es lo que llama: haciéndolo hacia acá se invoca la presencia; haciéndolo hacia allá se evoca la ausencia.

El referente de lo sagrado lo dejó explicado ya antes, en *Carta sobre el Humanismo*, cuando cansado del calificativo de ateísmo o nihilismo, señala: «Solo desde la verdad del ser deja pensarse la esencia de lo Sagrado. Sólo desde la esencia de lo Sagrado está por pensar la esencia de la deidad. Sólo en la esencia de la deidad puede ser pensado y dicho lo que ha de nombrarse la palabra de Dios».<sup>74</sup>

Desde ahí, explicita R. Flórez, se deriva el que lo sagrado mismo sólo pueda ser nombrado por los poetas, ya que el pensador sólo llega a decir el ser desde la meditación sobre los entes y, en cambio, son los poetas los que se llegan hasta la percatación misma del ser, del tiempo del ser. La tensión del salto, posible o no, a la deidad y a Dios, ha de estribar en ese nombrar de lo Sagrado por los poetas... al entrar en el ámbito clarificador o iluminación que se abre en la *palabra que llama* de los poetas, palabra evocativa e invocativa. El misterio del Ser llega así a su más estremeceadora, fulgurante y deslumbrante epifanía, próximo ahí, en el desgarrón puro del hálito poético, y lejanísimo, indisponible e inasible.<sup>75</sup>

Por estos motivos se apeló de místico el pensamiento de Heidegger, pero sería ¿una mística sin Dios? R. Flórez señala que eso es discutible, y afirma: «Heidegger no es ateo, aunque tema y tiemble ante la urgencia posible de tener que dar un nombre al Innominado. Heidegger siente el

---

<sup>72</sup> *EzHD*, 76.

<sup>73</sup> *UzS*, 21.

<sup>74</sup> *HB*, 37.

<sup>75</sup> *Se y advenimiento*, 314.

peligro de desdivinizar a Dios y es lo que desea evitar en todas las formas de religiosidad institucionalizada. Por lo demás, en todos los momentos históricos de crisis graves y profundas, se ha apelado al Único Dios... Incluso podría admitirse como una deferencia y respeto en Heidegger por todas las Religiones históricas, en la medida en que, dentro de ellas mismas, se cree que es al Dios único y al Dios divino al que piensan y quieren adorar y ante el que se inclinan para orar».

Y concluye bellamente su reflexión en torno a la palabra poética como el ámbito de conexión con la Palabra, con mayúsculas. “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. Y es el inicio del trance o *posible* tránsito hacia más allá de lo Sagrado, a la Palabra primordial”.<sup>76</sup>

#### RAZÓN MÍSTICA Y RAZÓN POÉTICA EN RAMIRO FLÓREZ

Estas dos nociones podrían sincronizar en un único ámbito las dos vertientes con que podríamos calificar el pensamiento de Ramiro Flórez. *Razón mística* como exponente de una síntesis de pensamiento que Ramiro Flórez sin duda logró; y logró mostrar en clave de *razón poética*. Pensamos se le ajusta más esta expresión que *palabra poética*, que aludiría más a la producción poética misma, y no fue su campo, aunque sí fue el ámbito de su espíritu y el de su reflexión, como hemos visto. La razón mística nos lleva necesariamente en él a la razón poética. Acaso una no puede prescindir de la otra. Como no puede prescindir el pensamiento de su expresividad.

Pero a la mística y a la poética les precede la razón. Iniciábamos nuestras reflexiones señalando que Ramiro Flórez es, ante todo, un pensador. Un pensador de síntesis; ahí, en la síntesis última será donde se aúnen la mística y la poética. De modo que no podemos separarlas, si bien su palabra primero fue sobre la mística y después sobre la poética. Y así vamos a proceder nosotros al atisbar, sólo atisbar, el hilo conductor de sus sendas interiores.

---

<sup>76</sup> *Ibid.* 315.

## RAZÓN MÍSTICA

A Heidegger, hemos indicado más arriba, no le hacía gracia que tildasen su pensamiento de místico. Pero era por lo peyorativo del caso para la razón. La dicotomía entre razón o mística o, de otro modo, la connotación de irracionalidad para toda mística era lo que no admitía. Y arremetía contra la reducción de la razón a la exclusiva versión lógica. Ampliar la razón hacia horizontes más extensos, situar el pensamiento en la hondura que le permita su propio trascendimiento, fue el horizonte en el que se situó Heidegger.

Ramiro lo vio. Bebió en las venas mismas de su trayectoria intelectual y, acaso pensando en él, acuñó la expresión de razón mística. Bien es verdad que él mismo nos señala que encontró la expresión en Santo Tomás, pero es sin duda al pensamiento heideggeriano al que le viene al pelo esta noción.

Somos hijos de nuestro tiempo; los hombres son hijos de su tiempo. Pero también, los hombres son padres del tiempo futuro; el tiempo es hijo de sus obras. Heidegger vivió un momento crepuscular, la modernidad ilustrada había tocado fondo. El surgimiento de la subjetividad que la vio nacer, ha clausurado su trayectoria en la «desorbitación» de sí misma. Ya se evoca en paralelo la muerte de Dios y la muerte del hombre; casi siempre van unidas.

Heidegger fue lúcido respecto de su momento. Preparó el futuro al sumergirse por los senderos olvidados del ser y el tiempo, del fundamento y abismo que su inmersión existencial conlleva, del lenguaje que prepara siempre nuevo advenimiento. Su pensamiento bien puede decirse que es exponente de una racionalidad mística.

Pero igualmente podemos decir de Ramiro Flórez. Es asombroso el paralelismo de ambos en la trayectoria del pensamiento. Por caminos diferentes, con influencias distintas, sí, pero llegando al mismo fondo. Dijimos, decía R. Flórez, que Heidegger provenía de la teología; que la mística, por la vía del Maestro Eckhart, había constituido la influencia medular y constante en su vida; que la inmersión en el pensamiento moderno, en el idealismo alemán, etc. le habían despertado hacia la necesaria salida de esa subjetividad desorbitada; que ese sumergirse en el lenguaje del ser y el ser del lenguaje, que continuamente está siendo y adviniendo, abrió nuevos horizontes al decir del pensamiento. La procedencia y, al mismo tiempo, el tránsito hacia una racionalidad mística y poética

parece el hilo conductor más esclarecedor de la trayectoria de este autor. También en Ramiro.

Ramiro Flórez proviene de la teología; su formación teológica es al mismo tiempo filosófica, en la figura de San Agustín, “el primero de los modernos”. Al mismo tiempo, bebió de las fuentes de la mística en la figura no sólo de San Agustín sino de San Juan de la Cruz; a ambos pondrá al habla desde sus primeras obras, como lo muestra, por ejemplo, *Presencia de la verdad*. También bebió de las mismas fuentes del idealismo alemán, con la especial recepción de Hegel, lo hemos visto. Ni el pensamiento de Heidegger ni el de Ramiro pueden prescindir de su conversación con Hegel.

Igualmente vio la necesaria salida de la desorbitada subjetividad en que había caído la mentalidad ilustrada y posilustrada. En este sentido, no pueden pasar por alto las influencias tan singulares de los pensadores españoles: Ortega, Unamuno, Zubiri, etc. La influencia del Escorial y todo el ámbito cultural que le rodea, que tan singularmente descubrió y mostró Ramiro.

Quizá la referencia al Quijote pueda sintetizar ese su transitar por el pensamiento español, tan atenido al ideal —que no al idealismo— y tan realista; tan referido a la cuestión moral, al *pathos* y a la par al *ethos* del vivir; tan latente en nuestra literatura. Aquella sentencia de don Quijote, el *somos hijos de nuestras obras*, con que Ramiro solventa de un plumazo el idealismo hegeliano, es botón de muestra de estas andaduras.

Y evidentemente, porque todo se pega, el paralelismo con Heidegger se deriva de la influencia directa de este mismo autor; quizá podríamos decir, el que más le influyó; desde luego el más definitivo. Le puso al habla con todos los autores que caían en sus manos. Era como el compañero de su pensamiento. A veces da la impresión de que los otros eran la excusa o la puesta en escena del permanente diálogo con este autor. Los otros podían ser invitados a la mesa. Heidegger era de la casa. —En fin, quizá de San Agustín no podamos decir menos—. Por fin, también la temática, *la cuestión del pensamiento y la recurrencia del lenguaje* fueron temas comunes a ambos.

Tampoco pasan por alto las diferencias, tanto en la trayectoria como en el punto de llegada. El escenario cultural y social de cada uno da razón de las mismas. Se nota en la temática misma, en el modo de abordar los problemas, en el mayor *sentido de la realidad* que observamos en Rami-

ro Flórez. En este aspecto, posiblemente Ramiro ha sabido hacer la mejor recepción de Heidegger; pues ha podido otear desde un horizonte más “objetivo” el pensamiento de este autor, difícil de suyo, incluso para el mismo contexto alemán.

#### DOBLE HOGAR: EL PROPIO SER O LA INTERIORIDAD TRASCENDIDA, EL SER O LO SAGRADO

También en la temática, decíamos, hay diferencia. Sí, el ser, los senderos del ser y su olvido por parte de ese largo periodo ilustrado y posilustrado, le interesan a Ramiro. Pero también el mismo hombre, su dimensión práctica, no su mera facticidad, sino su ser mismo, que no puede prescindir de su obrar. Es decir, su mismidad, su interioridad. Hay una común huida del sistema idealista. No podía ser menos. Pero en Heidegger la preocupación revierte ante todo sobre *el ser*, los dinamismos del ser, la palabra del y sobre el ser. En Ramiro, junto a este tema, está el asunto de *lo que somos*. Una mirada antropológica, hacia y desde la antropología, es medular en R. Flórez. Y una mirada unitaria, donde la razón teórica se une a la práctica y a la desiderativa. Acaso también ahí esté patente la razón mística.

Esta mirada antropológica es lo que le hace contrastar, valorar y criticar al mismo tiempo, el pensamiento de Heidegger.

Valora en él el hecho de que no solamente proclama la autenticidad, la coherencia, sino que la vive. Nos dice al respecto: «El pensamiento de Heidegger aparece con todos los visos de “sistematicidad” en *Ser y Tiempo*. Pero en el subsuelo se cimbreaba el pálpito de la imposibilidad de sistema, y mucho más si se tratara de un sistema concluso y cerrado. Trata en realidad de ser *un pensamiento coherente consigo mismo*, siempre *in crescendo*, siempre esclareciéndose y enmendándose en su expresividad, siempre temblando en la apetencia de mostrar al mundo esponjándose, desvelándose, como si buscara la aurora en que acaba de nacer. Para ese pensamiento es obvio que “habitar” de modo humano y propio la tierra es habitarla poéticamente».<sup>77</sup>

Ese «*habitar de modo humano y propio* la tierra» —nosotros subrayamos «el modo humano y propio»—, es el exponente más peculiar de Ramiro Flórez. El modo humano y propio, la existencia humana, el ser y

---

<sup>77</sup> *Ser y advenimiento*, 308.

el proceder es lo que le preocupa a Ramiro. No en un tono moralizante, no; sino que el modo de hacerlo va a definir de dónde venimos y adónde vamos. La *interioridad* de la que partimos y las *presencias* y *Presencia* que nos envuelven, y en relación a todo lo cual decimos y *nos* decimos. Eso es lo que define el modo de habitar, el hogar, la mansión, en que se convierte el hombre y también esta tierra.

Mismidad, morada en el hondón del alma, serán los referentes de una *interioridad trascendida* con que podríamos sintetizar la antropología de R. Flórez. Una trayectoria de interiorización será la que llevará a esa experiencia de interioridad desde la que se tocará el misterio de la propia mismidad, de las presencias y la Presencia que nos envuelven y transen; esas experiencias se trocarán en serenidad y sosiego interior. Es el habitar de modo humano y propio la tierra.

La trayectoria hacia la interioridad trascendida no es mera subjetivización, no es el *subjetivismo*, ese recorrido de la modernidad ilustrada y concluyente en *el hombre desorbitado*, sino que es sencillamente experiencia del misterio del ser, del propio ser; es vivencia mística, razón mística. «Toda vivencia mística se inicia en una reflexividad sobre el interior, es decir, en una internalización. Ahí descubre que su propio ser es la morada del ser que llama, y en la escucha y verbalización de la misma descubre ese Ser como su definitivo hogar. Ese es el *dobles hogar*. Lograda esa instancia, con su inherente sabiduría del corazón, trae el sosiego».<sup>78</sup>

Doble hogar: por un lado la propia interioridad, por otro el Ser que llama. «Del yo como morada de lo desconocido al hallazgo de lo buscado como morada del yo».<sup>79</sup> Así transitamos de la interioridad a la *interioridad trascendida*. «Lograda esa instancia» trae sabiduría del corazón y sosiego.

#### DE LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO AL MISTERIO DEL SER O LO SAGRADO

¿Quién es ese Ser, hogar de nuestra interioridad? ¿Es Dios? En último término sí. Ramiro tiene la referencia a Dios, *al Dios de los dioses*, al Dios manifestado en Acontecimiento, «historizado», en nuestra gran y pequeña historia; que ha hablado nuestro dialecto, y con quien ha entrado

<sup>78</sup> *El hombre mansión y palabra*, 9.

<sup>79</sup> *Ibid.* 16.

en diálogo. Y ha compartido mesa en ese diálogo con Dios con otros comensales: San Agustín, San Juan de la Cruz han sido sus comensales de honor. En ambos la experiencia del misterio de Dios, la experiencia mística ha sido el ámbito de su existencia, de su religiosidad.

San Agustín le sumergió en el *imperativo de la interiorización*; era el preámbulo para el encuentro con Dios, preámbulo necesariamente puesto de relieve en un hombre como él y en una época como la suya, «época de escepticismo», «inmersa en una cultura de la desesperación». Agustín se abrió paso ante el fárrago de instancias de todo tipo; «su conversión se implica con la conversión de un mundo decadente y viejo (*senectus mundi*) a otro nuevo emergente».<sup>80</sup> El imperativo que a él le permitió el tránsito fue la interiorización.

San Juan de la Cruz vivió en una cultura colectiva que partía del hecho de una fe compacta, sin fisuras de apelación fuera de ese mundo compartido de la unidad de una creencia. Por eso se ceñirá con más ahínco y morosidad a describirnos «las profundas cavernas del sentido» y la riqueza plural y abisal de los senderos del alma «tan adentro entrada en el interior recogimiento». El imperativo agustiniano de interiorización se convierte en San Juan de la Cruz en «interioridad trascendida». Por ello, irán parejos de un modo más nítido «el descubrimiento del hombre y la indicación del camino para descubrir a Dios. Tal vez porque el misterio que une ambas orillas del abismo sea uno solo y único misterio. En todo el juego dialéctico, el *Deus absconditus*, y su dolor de ausencia, — ¿Adónde te escondiste Amado / y me dejaste con gemido?—, nos remite al *Homo absconditus*, al requerimiento de buscarse a sí mismo, perdido en la viscosidad del mundo o en cualquier alienación de la alteridad».<sup>81</sup>

De San Agustín el imperativo de interioridad y, desde ahí la dirección hacia Dios. En San Juan de la Cruz «el dolor de ausencia» refiere otra dirección, refiere la preeminencia del eco del *Deus absconditus*; el tránsito es del primer encuentro a la ausencia y al reclamo de nueva presencia. El «*descubre tu presencia*» nos remite a un Dios ya presente aunque momentáneamente ausente, por eso es el «Amado» Dios. Y por eso también, «después del recorrido del alma hacia sí misma, de la internalización en su mansión más recóndita, el itinerario invertirá su sentido: ya no será de interiorización y clarificación del espacio de su morada íntima,

---

<sup>80</sup> *Ibid.* 15.

<sup>81</sup> *Ibid.* 19.

sino de salirse de ella, salirse de sí misma, para adentrarse y volcarse en la realidad y espesura del Escondido. *Entrar* en el alma se ha tornado en un *salir* para continuar en el obscuro camino de la tiniebla por el que guía la inteligencia de amor».<sup>82</sup>

Esto en San Agustín y San Juan de la Cruz. ¿Y en Ramiro Flórez? De nuevo su referencia a Heidegger puede ser reveladora. Ramiro ha bebido de las fuentes agustiniana y sanjuanista. Sabe situarlos y situarse; quizá por ello ha interpretado magníficamente a Heidegger. Sin duda, a renglón seguido de estos análisis, se le hace presente este autor a Ramiro Flórez y señala: «También en muchos filósofos se ha dado y se da una experiencia semejante. Pero el final del proceso es muy distinto. El filósofo no va más allá de la constatación e inferencia de la necesidad del fundamento, del hecho de la carencia donde estribar, del hallazgo del desfundamiento. El itinerario del místico alumbrado por la llama viva del corazón, concluye en la “junta y unión” de amor, en la que rayos de cegadora luz deslumbran en la tiniebla de la noche. A veces también el filósofo columbra la hondura del fundamento o “concluye” a la existencia del mismo como voz o llamada. Pero *el místico conoce y nombra el emisor de esa voz*: y nos dice que es el Amado. De ahí que el místico sea más osado y adelantado en su lenguaje sobre la ausencia perdida».<sup>83</sup>

Es el ser el centro de referencia de Heidegger. En torno a él el fundamento y abismo, y la salida y la vuelta, recordando y fundando la significatividad sacral y evocadora de ese ser, nunca, por otro lado, conseguida del todo; aunque, eso sí, a la postre con la *serenidad* lograda tras tan penoso tránsito.

Pero siendo tan fontal su posicionamiento, también se preguntaría Ramiro Flórez, con Marcel, por qué en definitiva, «su pensamiento está como en suspenso sobre el problema de Dios».<sup>84</sup> Marcel tras sus diatribas dialécticas en torno a Heidegger y su lenguaje, concluirá, siguiendo a J. Wahl: «yo creo igualmente que la palabra ser acarrea consecuencias desastrosas para la filosofía». Pero Ramiro Flórez responde: «La molesta criatura queda yugulada. Pero con ello nos asalta el estremecimiento de adónde puede ir a morir o revivir “el misterio del ser”, el itinerario del mismo Marcel que primero califica la apelación filosófica a lo mis-

---

<sup>82</sup> *Ibid.* 19.

<sup>83</sup> *Ibid.* 19.

<sup>84</sup> *Flecos de Teoría*, «Convergencia de dos centenarios: Marcel y Heidegger», 408.

tico como una evasión y después nos confiesa que ha de ser el místico quien ha de tomar la palabra allí donde el filósofo debe enmudecer. Y en cuanto a Heidegger, nos preguntamos por la posible alucinación al ir constatando en su lectura el paso lento y medido con que la palabra *ser* se va velando bajo el vocablo *heim* (hogar) y *Géminis* (misterio) y la *Seingrage* (pregunta por el ser) se va transmutando en *Gelassenheit*. En cierta ocasión expresó Heidegger que si escribiera una teología (“cosa a la que me he sentido inclinado muchas veces”) jamás aparecería en ella la palabra *ser*.

Tal vez penetrando por este resquicio se pudiera conocer el ancho espacio en el que *las diferencias* acusan y delatan su manantial de *identidad*.<sup>85</sup>

Esta es la suprema convicción de Ramiro Flórez. Él no es un místico pero es un pensador del misterio. Reconoce que hay un Misterio, con mayúsculas, un Dios, también con mayúsculas. Y participa de la misma deferencia y respeto que Heidegger por todas las religiones, «en la medida en que dentro de ellas mismas, se cree que es al Dios único y al Dios divino al que piensan y quieren adorar y ante el que se inclinan para orar».<sup>86</sup>

Hay, por tanto, un lugar común en que filosofía y mística, y las diferentes religiones, en cuanto participen de esos ámbitos filosóficos y místicos, pueden unirse en el esclarecimiento de Dios. Son, eso sí, arroyos distintos hacia un mismo manantial.

Por lo demás, Ramiro Flórez, como decía de Heidegger, sabe y siente el temblor de «desdivinizar» a Dios o «positivizarlo» indebidamente. Desde esta ladera del pensamiento es fácil esa tentación. Pero a diferencia de Heidegger, Ramiro ha recibido una tradición mística donde se parte de la experiencia de Dios; positivizado si se quiere, pero recibido como un don y no por propia cosecha. Aunque el temblor pueda ser el mismo.

Y de nuevo donde la diferencia se acusa es en relación a los efectos de las experiencias señaladas. «Inteligencia de amor», «amorosa noticia», el «vámonos a ver en tu hermosura» es sólo patrimonio de la mística religiosa. Esa experiencia nos descubre el misterio de Dios y a la par el misterio del hombre, del centro o ápice u hondón del alma.

---

<sup>85</sup> *Ibid.* 418.

<sup>86</sup> *Ser y Advenimiento*, 315.

## LA RAZÓN POÉTICA

«Siglos antes que muchas filosofías actuales, San Juan de la Cruz ha sabido captar y decir el ser como acontecer».<sup>87</sup> Al mismo tiempo se le considera el poeta consumado de la lengua castellana.

Captar y decir parece que corren paralelos. El lenguaje se deriva de la experiencia. En este sentido decía Ortega que «los místicos han solido ser los más formidables técnicos de la palabra. Los más exactos escritores. Es curioso que en todos los idiomas del mundo los clásico del idioma, del verbo hayan sido los místicos».<sup>88</sup>

No sólo la mística, también el pensamiento es acreedor de la palabra poética, de la razón poética. Hemos visto que este fue el lugar de ubicación del último Heidegger. Y es una prueba más de su pensamiento místico. El ser, el advenir del ser, no puede sistematizarse. El lenguaje adquiere entonces la densidad creadora que caracteriza la poesía. El símbolo es aquí la base de la expresividad, más que el concepto. O bien el concepto se simboliza, y el símbolo se conceptualiza. Se rompen moldes. Se crea.

Hemos visto esa trayectoria en Heidegger. El advenir del ser por la palabra, a través de la palabra, «la palabra que llama», «la palabra que es fundación», «lo Sagrado que ha de venir a la palabra»...

Y hemos visto ese transitar de Ramiro a través de sus obras hacia la razón poética. Aunque esta fuente creadora ha estado en él siempre. Los títulos de sus obras son muestra de ello: *Presencia de la verdad*, *Interioridad y abismo*, *A zaga de tu huella*, *Monólogo del dios Pan*, *El hombre transido en la palabra...* Son títulos a modo de botón de muestra de una palabra densa, que rompe moldes, que es sugerente, evocativa, creadora. No hizo poesía, pero poetizó el propio discurso lingüístico.

Es significativo a este respecto *El monólogo del dios Pan*, donde los símbolos hablan de suyo, ejerciendo el oficio de la palabra, creando, sugiriendo, manifestando, revelando. Es aquí donde nos muestra el significado de la palabra poética, de la palabra esencial, la razón poética:

«La palabra tiene por misión la revelación del ser. Lo hace por la trabazón y mediación del lenguaje, desde dentro de un lenguaje dado, en el que ella posee una significación. El lenguaje trae el ser a la presencia, revela el ser. La palabra se adueña del hombre, le enviste y preña de sí

<sup>87</sup> *Mansión y palabra*. 20

<sup>88</sup> J. ORTEGA Y GASSET, O. C. V, 454.

misma. Por eso, siempre, en el principio fue la palabra. En ella el ser adviene a su desocultación y da la parte alícuota del ente en que se desvela. Todo lo demás se mantiene en su escondrijo, dispuesto a brillar en el claro del bosque en que son alumbrados los entes».<sup>89</sup>

La palabra es lo que nos revela también nuestro propio ser. En la palabra del dios Pan Ramiro se autorrevela. Sin sistemas, sin filosofemas, sin trabazones de ningún tipo, de los que siempre huyó, su conversación es con las cosas y los hombres y la historia y la cultura, y todos los símbolos artísticos del Escorial y del no Escorial; estos, eso sí, transidos de significación, entificados y abiertos, advenientes, a toda significación. Su conversación honda ha sido con el ser y con el Ser, con Dios. Y quedamente, al final de su diálogo, que no monólogo, nos susurra:

«Tengo para mí que el inicio del pensamiento es siempre una donación, una dádiva. Al menos así lo experimento yo en mi temblorosa chispa de luz que titila en mi mollera. Hay que ir en busca del son de esa canción íntima, oír su reclamo, y atender a su eco"... Y al escuchar ese son nos revela: «Ya no tiemblo ante el final de mi Monólogo. No encontraba cómo dar sentido a la realidad de mi aparición y transcurso históricos. Buscaba dar expresión verbal a *mi presunta revelación*, que fuera revelación tranquilizadora para mí mismo y, a poder ser, para muchos otros. Esta revelación responde a mis dubitaciones interiores y adquiere todas las características de mi asentimiento. *El dios Pan se inventó para dar un nombre a la sacralidad de la existencia*».

Una existencia la suya, concluimos nosotros, que se nos ofrece como «un poema iniciado» y nos invita a vivir como «poemas iniciados»... Quisiéramos aprender «al aire de tu vuelo», en tu atardecer.

Gracias Ramiro.

---

<sup>89</sup> *Monólogo del dios Pan*, 77.