



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

***FILOSOFÍA Y TEMPORALIDAD:
LA IDEA DEL DEVENIR EN LA METAFÍSICA CLÁSICA Y EL
CONCEPTO DE TIEMPO
EN MARTIN HEIDEGGER***

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

PRESENTA:

ESTEBAN ALEJANDRO REYNAUD MORALES

DR. ROBERTO ANDRÉS GONZÁLEZ HINOJOSA

DIRECTOR DE TESIS



NOVIEMBRE 2021

No tengo medios para agradecer a Gamaliel Rendón, Roberto Andrés González, Mariano Rodríguez y Mijail Malishev por su generosidad, con la que incondicionalmente se prestaron a dialogar conmigo acerca de la literatura, la filosofía y la vida. Confieso que sin su apoyo no hubiera sido posible este ensayo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I. PRESOCRÁTICOS	
1. Parménides y el origen de la eternidad.....	10
2. Comentarios suplementarios	12
3. Recapitulación	15
CAPÍTULO II. ARISTÓTELES Y EL PROBLEMA DEL TIEMPO	
1. Aristóteles y su irresoluto problema con el tiempo.....	18
2. Comentarios suplementarios.....	22
3. Recapitulación	28
CAPÍTULO III. LEIBNIZ ANTE UN ABANICO INMENSO DE POSIBILIDADES	
1. Leibniz y la imperfección del mejor de los mundos posibles	33
2. Comentarios suplementarios.....	37
3. Recapitulación.....	39
CAPÍTULO IV. KANT Y EL FORMALISMO DEL TIEMPO	
1. El tesoro que paso invisible a los ojos del idealismo trascendental.....	42
2. Pruebas acerca de la existencia de Dios.....	57
3. Comentarios suplementarios.....	62
4. Recapitulación	71
CAPÍTULO V. NIETZSCHE Y EL ANILLO ASFIXIANTE DEL TIEMPO	
1. El supuesto tiempo circular del eterno retorno	73
2. Comentarios suplementarios.....	80
3. Recapitulación.....	83
CAPÍTULO VI. HEIDEGGER UN MAGO DE LA PALABRA	
1. Un maestro consumado de la prestidigitación.....	87
2. Analítica existencial y temporalidad.....	89
3. Ontología y verdad.....	121
4. Técnica y hihilismo.....	149
5. Comentarios suplementarios.....	154
6. Recapitulación.....	174
CONCLUSIONES	
1. Nexos y contrastes entre Heidegger y los demás autores mentados.....	178
2. Consideraciones finales, o apuntes para no concluir.....	181
2.1. Una somera réplica final.....	182
BIBLIOGRAFÍA	187

INTRODUCCIÓN

Desde donde recordamos, los problemas filosóficos, y en particular los que tienen que ver con el ser humano, nos han inquietado en gran manera. En este trabajo se investiga alguno de esos interminables paseos por los vericuetos del pensamiento. Centraremos la dirección del viaje hacia un ahondamiento acerca del tiempo.

Es así que ahora se investigará, desbrozará y comentará una gama de fundamentos que nos han antecedido. El resultado se vislumbrará al recoger algún fruto, aun cuando éste sea amargo, agrio o vacuo en el peor de los casos.

La metodología utilizada en este trabajo fue la de analizar, sintetizar y equiparar de un modo crítico a las ideas, con un esfuerzo de ponderar reflexivamente las propuestas de los autores estudiados. Cada capítulo se desarrolla de la siguiente manera, a saber, en primer lugar, se hace una exposición del pensamiento en torno a cada autor elegido, y en segundo lugar, se hace una serie de comentarios de carácter crítico acerca de los autores tratados en cada capítulo y al final, de cada capítulo, se hace una recapitulación. Recapitulación que además de resumir lo visto, explicita el hilo conductor de este trabajo.

Se tomará al tiempo como eje rector de esta travesía; avanzando de tiempos remotos a los actuales, sin renunciar, a veces, a incluir voces anacrónicas dentro de los apartados o capítulos tratados que, aunque pertenezcan a otros tiempos históricos, se insertan para aclarar y completar ideas y planteamientos que se van suscitando, dentro de los autores que se estudiarán.

Revisar siglos de meditación filosófica es tarea intrincada y laboriosa. Dada la brevedad y propósito de este trabajo, habrá autores que no se incluyan y los que se incluyen estarán enfocados hacia la particular temática del tiempo. Se revisó una bibliografía acorde con la temática y con autores que han ponderado al tiempo como algo fundamental en el desarrollo de su trabajo.

La selección de autores abarcó algunos de los más representativos, como son: Parménides de Elea, en donde parece no haber devenir; Aristóteles (para quien el tiempo es lineal y eterno); Leibniz (opta por el tiempo cuantificable y finito); Kant (considera al tiempo una intuición pura, un elemento a priori de la sensibilidad y se prohíbe definir la finitud o infinitud del mismo); Nietzsche (se pronuncia por un tiempo circular e infinito) y Heidegger (Afirma que el Dasein es tiempo y su unidad ec-stática de la temporalidad se da en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, siendo por esta razón un tiempo finito). En estos autores se da, históricamente, una intención de darle continuidad al estudio de la temporalidad, buscando en ello plantear nuevas perspectivas para su comprensión.

El núcleo de la tesis gravita alrededor del tiempo y su relación con la filosofía en distintos momentos de la historia, poniendo un énfasis especial en la visión de Heidegger debido a que es, dentro de los autores estudiados, el más contemporáneo y uno de los principales exponentes o incluso, considerado por algunos, como el principal exponente que tuvo el siglo XX. Él se propone hallar la conexión entre el tiempo y el ser, entre el hombre y el tiempo, entre el tiempo y el ser, y finalmente entre el ser y el hombre.

Al final, después de los seis capítulos, en las “conclusiones, se propusieron algunas enmiendas para aclarar, complementar, perfeccionar, o simplemente para reflexionar sobre los planteamientos de los autores.

El recorrido avanza desde el mundo griego de la antigüedad hasta Heidegger. Para la comprensión del tiempo en cada autor, nos vimos precisados a abordar otras temáticas, sobre todo en el apartado denominado “comentarios suplementarios”, pero no para perdernos en ellas, sino para enmarcar mejor el tema central en un contexto más amplio. Como, por ejemplo, intentamos al par de revisar el tiempo, repasar someramente la concepción o percepción que cada autor tuvo de la sustancia.

A lo largo del trabajo es interesante observar que en la tesis griega y medieval la distinción de esencia y existencia se asocia al problema de diferenciar al ser trascendente de los demás entes; en Leibniz, con la mónada aborda desde nueva perspectiva la sustancia, y en el tiempo y en el espacio no ve sino fenómenos; Kant, ya dentro del racionalismo, encierra esos problemas dentro de los límites de la razón, límites que sólo alojan intuiciones, categorías y fenómenos como certezas del ser humano, dejando lo demás entre paréntesis; Nietzsche propone una nueva moral, un hombre nuevo y un tiempo ancestral y circular; Heidegger a la vez que amplía y profundiza en el ser, constriñe el destino del ser y del tiempo al hombre y constriñe al hombre al destino del ser. Lo que en este constreñir ha ganado la filosofía es en profundizar en la existencia humana y desde esa delimitación se lanza a la empresa jamás emprendida: percibir al ser, tocarlo, descubrir y vivir ese ser en el ser del ser-ahí.

Un problema que nunca se deja de lado, es hallar en las distintas visiones estudiadas su conexión con el tiempo, desde épocas muy remotas hasta épocas recientes, y someramente se deja ver (debido a que de otro modo nunca terminaríamos de exponer) cómo esas visiones del tiempo impactan en otras áreas de la filosofía.

La importancia de profundizar en el conocimiento del tiempo no reside únicamente en el aspecto metafísico, sino que también tiene un

aspecto pragmático, que consiste en que el ser ahí al tomar conciencia de su temporalidad puede orientar con más certeza sus acciones en su ser-en-el-mundo, y esta misma profundización se extiende a la humanidad entera orientando no sólo la existencia de un ser ahí, sino a cada una de las culturas que habita sobre el planeta.

A continuación detallamos más el contenido de los seis capítulos:

En el capítulo I: “Presocráticos”, nos detendremos particularmente en la eternidad parmenídea. Cabe mencionar que Parménides no entiende la eternidad como duración infinita, sino como la negación del tiempo en devenir; lo concibe estático, en un presente que no avanza, que nunca se convierte en pasado.

En el capítulo II: “Aristóteles y el problema del tiempo”, el análisis crítico girará en torno al universo al que el estagirita le concede a la posibilidad de ser co-eterno con el motor inmóvil. En este apartado se pone de manifiesto que la supuesta co-eternidad que el universo mantiene con el motor inmóvil se pone en entredicho, y se muestra que la solución más viable es aceptar que el universo no es eterno.

En el capítulo III: “Leibniz ante un abanico inmenso de posibilidades”, se mostrará la debilidad del argumento del mejor de los mundos posible de Leibniz; mundo al que le atribuye una creación divina de carácter necesario y unívoco, enfrentando su pensamiento a la libertad de Dios, de un modo torpe, tirano e impositivo, donde su visión matematizante lo lleva a elaborar una afirmación errada. En esta tesis se afirma que la creación del mejor de los mundos es imposible, como imposible es llegar a la última subdivisión de partículas materiales (recordemos la aporía de la subdivisión que propone Zenón). Es imposible porque están en una serie de ilimitadas posibilidades, de las cuales nunca se llega a una última. En su propuesta del mejor de los mundos posible opta por la posibilidad imposible de realizar, y entra en contradicción

consigo mismo. Al definir Leibniz que posible es aquello que no entra en contradicción, se introduce en la mayor contradicción a la que pudo llegar, al no poder definir bajo qué variables o constantes operan en su mejor mundo posible. Ahondar en aclarar o profundizar este planteamiento impreciso de Leibniz, bien podría ser motivo para otra tesis.

Capítulo IV: “Kant y el formalismo del tiempo”. Aquí referimos que hay un tesoro que Kant pasó por alto y se refiere a que no sacó todas las consecuencias a la noción de tiempo que él mismo formuló, ya que lo declaró como un elemento incommovible y fundante para el conocimiento humano. A partir de su concepción del tiempo como un conocimiento sintético a priori podría haber hecho patente que no sólo existe la naturaleza (como fenómeno), sino también podría tener la certeza de la existencia de Dios en la esfera trascendente. De su noción de tiempo se pueden extraer esas notas o características que aseguren dicha existencia. En este capítulo se comentó asimismo como las realidades fundantes de Leibniz (Dios, alma y mundo), Kant las volvió ideas de razón. Y los conceptos discursivos de tiempo y espacio (fenómenos) de Leibniz, Kant las convirtió en intuiciones puras. Sería interesante retomar estas conversiones para profundizarlas en un análisis, tesis o artículos posteriores a la edición de este trabajo.

Capítulo V: “Nietzsche y el anillo asfixiante del tiempo”. En este apartado se propone que el *eterno retorno* de Nietzsche, círculo sin fin y de comienzo inexplicable, es difícil de glosar. También se comenta la importancia que Nietzsche le concede al proceso creativo en el actuar temporal del hombre, como un reemplazo a la carencia de referencias morales.

Capítulo VI: “Heidegger: un mago de la palabra”. El texto fue más extenso que los precedentes, debido a que se tuvo que enfrentar a un lenguaje de nuevo cuño, y por consiguiente se ocupó un espacio

suficientemente amplio para tratar de explicar el sentido de sus propuestas. El capítulo consta de cuatro partes: La primera parte: “un maestro consumado de la prestidigitación” introduce al mundo heideggeriano. La segunda parte: “Analítica existencial y temporalidad” hace un breve recuento de su analítica existencial, en el que prácticamente se hizo una investigación, para dar un orden a sus exposiciones asistemáticas, y poder abordar su preocupación constante sobre el ser. En los existenciales pone de manifiesto la importancia de la libertad y con ella alcanzar el estado de resuelto, para que a partir de ese estado el ser ahí se proyecte de modo personal, saliendo de lo que le impone el impersonal *dasman en lo que* “se dice” o dicen los demás o lo que así dice la mayoría, librándose de las habladurías, de las distracciones banales y retome su vida en sus manos, para realizar un proyecto propio. En el tercer apartado, “Ontología y verdad”, se expuso y se reflexionó sobre algunas de sus perspectivas como son *el Ereignis*, la obra de arte y el lenguaje.

Antes de abordar el Ereignis se revisaron las tesis kantianas en torno al ser. Alude al Ereignis, “acontecimiento”, como una nueva elaboración de lo que antes llamaba “iluminación del ser” o “verdad ontológica”; en el Ereignis percibe el ser como tiempo. Aquí el ser como acontecer simplemente se da. Con este advenimiento del Ereignis, Heidegger quiere subrayar lo irreductible del concepto Ereignis, y provocar que el pensamiento occidental abandone la metafísica tradicional.

En el origen de la obra de arte menciona que la verdad y la no verdad se entienden en clave de ser. Lo importante es que el ser se esclarezca o se encubra, se dé o se rehuse.

En “ontología y verdad”, que corresponde, como ya dijimos, a la tercera parte, concluye que el hombre habita en el ser, que el hombre no lo crea ni lo constituye, ni siquiera puede mirarlo o describirlo, y el medio a

través del cual se deja oír la voz del ser es el lenguaje, y de ahí ya es fácil que afirme que “el lenguaje es la casa del ser”.

En el último apartado, “Técnica y nihilismo”, se echa un vistazo sobre la técnica y el olvido del ser. Para Heidegger el hombre occidental actual habita técnicamente el mundo, pero al volcarse el hombre sobre las cosas se ha olvidado de sí mismo. Y en ese mundo tecnificado, nos dice Heidegger, el mayor peligro para el hombre no consiste en una explosión atómica, sino en la posibilidad que un día el pensar calculador nos invada y llegue a ser el único válido. Desde la perspectiva de Heidegger, la causa del nihilismo es el olvido del ser, olvido de la verdad del ser, y dicho nihilismo no podrá ser superado mientras continuemos por la vía de la metafísica tradicional.

En los comentarios finales a Heidegger se retrucarán algunas de sus reflexiones, y se harán algunas observaciones en torno a su responso a la metafísica.

Las conclusiones generales de todo el ensayo se resumen puntual y sucintamente al final. Después de las conclusiones, se agrega un anexo en el que se vierte una réplica a los autores investigados, tal réplica se refiere a los puntos que esta investigación consideró frágiles, confusos o imprecisos.

CAPITULO I. PRESOCRÁTICOS

1. Parménides y el origen de la eternidad

No podemos dejar fuera a los presocráticos que tocaron y han sido fermento de los temas filosóficos que han atravesado la cultura occidental hasta nuestros días.

Así, nos encontramos con esa primera gran dicotomía en la que las ideas de Heráclito y Parménides se enfrentan. Heráclito afirma que todo pasa, que todo se mueve, que *ninguno se baña dos veces en el mismo río*, y el otro, Parménides, afirma que todo permanece, que nada se mueve: “el universo es eterno e inmóvil, según la verdad de las cosas, y es único, solo en su género, imperturbable e inengendrado.”¹

Según Parménides el ente es presente. Las cosas en cuanto son, están presentes al pensamiento: “Es necesario pensar y decir lo que es, pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser”.² El ente no fue ni será, sino que es. Las cosas todas son entes, es decir, son. Quedan envueltas por el ser. Por eso Parménides llega a decir que el ente es una esfera, sin huecos de no ser. Este ente es inmóvil, homogéneo e indivisible: “El universo es eterno, no engendrado, esférico y homogéneo, carente de espacio en sí mismo, inmóvil y limitado”.³ Si divido una cosa en dos partes, el ente queda tan indiviso como antes, el ser los envuelve a los dos; la división no lo afecta en lo más mínimo. El ente es lleno, continuo, sin vacíos: “Nada hay de más que llegue a romper su continuidad, ni nada

¹ Cfr. Eggers, C. Los filósofos presocráticos, I, Madrid, Gredos, 1994, p.425

² *Ibíd*em, p. 427

³ *Ibíd*em, p. 429

menos, puesto que todo está lleno de ser”.⁴ Si hubiera algo fuera del ente no sería, y si algo fuese algo fuera del ente, sería ente. Por idéntica razón es infinito e imperecedero, lo contrario supondría un no ser, que es imposible. El eje de la filosofía parmenídea es que las cosas consisten en consistir.

“Con Parménides la filosofía pasa de ser física a ser ontología”.⁵ En este autor de Elea la necesidad respecto al tiempo es eternidad; respecto al devenir es inmutabilidad: El ser es “inmóvil, encerrado en la estrechez de poderosos lazos. No tiene principio ni fin, ya que hemos rechazado su nacimiento y su muerte”.⁶ No entiende la eternidad como duración infinita, sino como negación del tiempo: *“el ser nunca ha sido ni será porque es ahora todo él, uno y continuo”*⁷.

Zenón apoyando las tesis parmenídeas argumento así contra el movimiento: Para ir de A a B, un móvil tiene que efectuar primero la mitad del trayecto; y aún antes, la mitad de esta mitad y así sucesivamente hasta el infinito; de tal manera que nunca llegaría a B: “Si existen muchas cosas, lo que existe resulta ilimitado. Porque siempre habrá otros seres entre los que existen, y aun otros de nuevo entre éstos. Y así los seres se dan en número ilimitado”.⁸

A Gorgias no lo convenció la tesis parmenídea, ya que mantener sólo la existencia del presente equivaldría a permitir únicamente la validez de lo eterno: “eterno-no tiene un principio; no tiene un principio-no tiene límites; no tiene límites-no está en ningún lugar; no está en ningún lugar-no es”.⁹ Esto, dice, no basta para la legitimación; la vida de la comunidad se desarrolla en el tiempo. Por eso se separó Gorgias de Parménides.

⁴ Cfr. Miguez, U. A. Parménides-Zenón-Meliso (Fragmentos), Argentina, Aguilar, 1975, pp. 50-51

⁵ Julián Marías, Historia de la filosofía, México, Alianza, 1997, vol I, pp. 21-23

⁶ Cfr. Verneaux, Textos de los grandes filósofos, edad antigua, R. Barcelona, Herder, 1975, p. 15

⁷ Abbagnano, Historia de la filosofía, Barcelona, 1978, pp. 30-31

⁸ Cfr. Miguez, U. A. Parménides-Zenón-Meliso, op. cit. p. 62

⁹ Cfr. Colli, G., Gorgias y Parménides, México, Sexto piso, 2012, p. 69

La radicalidad de la tesis gorgiana vuelve a comparecer siempre que se niega la eternidad.

Más tarde, con Spinoza, vuelven a escucharse las resonancias de Parmenideas, cuando sostiene que nada puede existir fuera de Dios ni nada puede existir sino como modo de Dios. Pero Dios, dice, no produce los infinitos modos como una acción creadora arbitraria. Todo deriva de Dios en virtud de las leyes de su naturaleza; y la libertad de la creación divina reside en su necesidad, en perfecta conformidad con su naturaleza divina. Por esta necesidad nada hay de contingente en las cosas, esto es, nada que pueda ser distinto de lo que es. “Su potencia [divina] se identifica con su esencia y todo lo que Él puede, existe necesariamente”¹⁰.

El primer vestigio en la filosofía de la eternidad la encontramos en Parménides. En su filosofía puede datarse precisamente el primer vestigio de la eternidad en el horizonte de la filosofía. En cuanto que afirma que el ser no ha venido a ser, sino que siempre ha sido, es, y siempre será. Es decir, el ser, no conoce un origen, tampoco posee un ocaso. Luego entonces, puede aseverarse que desde siempre ha sido y será. Esto es, desde luego, la aseveración de la eternidad. Es el ente quien en todo caso ha venido a ser y dejará de ser. pero ese es el camino trillado por los hombres, en donde abundan los prejuicios y las falsedades. Por eso Parménides afirma que este último no es el camino de la verdad, al contrario, el camino de la investigación es la verdad que comienza aseverando que el ser es y que el no ser no es.

2. Comentarios suplementarios

1. Parménides lleva a efecto una aseveración genial: *el ser nunca ha venido a ser ni será porque es ahora todo él, uno y permanente, “el ser no fue*

¹⁰ Abbagnano, N. Historia de la filosofía (vol. 1), op. cit. p. 136

jamás ni será, ya que es ahora, en toda su integridad, uno y continuo".¹¹ Es decir, la eternidad no es una duración infinita, compuesta de partes o periodos temporales; sino es atemporal: "el ser es increado e imperecedero, puesto que posee todos sus miembros, es inmóvil y no conoce fin".¹²

2. Zenón con golpe certero acierta en concebir que una distancia infinita no pueda ser recorrida. Refiriéndose al espacio dice que un espacio por pequeño que sea no puede ser recorrido porque su divisibilidad no tiene fin, es una divisibilidad infinita. Zenón nos quiere convencer de que el movimiento es imposible: "Un móvil no se mueve ni en el lugar en que se encuentra ni en el que no se encuentra"¹³, y entonces tendríamos que concluir, llegando a las últimas consecuencias: que hasta las frases que él escribió o las que yo escribo ahora serían mera fantasía, porque nunca tuvimos el movimiento y el espacio para que pudieran haber sido escritas. Para romper con esa paradoja tenemos que atenernos a que la divisibilidad de un cuerpo cualquiera no es de una divisibilidad infinita, sino al modo de una divisibilidad indefinida, que tiene por necesidad una primera divisibilidad, y de ahí podemos seguir dividiendo de modo indefinido, por lo que hablamos de un cuerpo finito y no de un cuerpo infinito ni de uno inexistente, como creía Zenón.

Después de estos pensamientos no queda más que preguntarse ¿de verdad hay espacio?, ¿existirá de verdad el tiempo? Las respuestas a estas preguntas nos acercarán a la realidad o a mundos ficticios: que de uno u otro modo nos pueden angustiar, paralizar o motivar al discernimiento (baste recordar a Gorgias: *el ser no existe, y si existe no lo podemos conocer, y si lo conocemos no lo podemos comunicar*).

Qué nos queda; después de esos abrumadores pensamientos que han abarcado y atravesado el ser de pies a cabeza, nos queda algo:

¹¹ Miguez, U. A. Parménides-Zenón-Meliso, op. cit. p. 50

¹² *Ibíd*em, p. 50

¹³ *Ibíd*em, p. 63

precisar el lenguaje, los conceptos y entrelazarlos para desplegar esas maravillosas semillas que a lo largo de los siglos han motivado y enriquecido la cultura occidental.

3. Formularemos algunas precisiones pertinentes para entender el ente desde esa época hasta nuestros días.

En primer lugar debemos desbrozar el término infinito y confrontarlo con el término indefinido. Muchas veces pareciera que los presocráticos no precisaron los términos infinito e indefinido, quisieron haber dicho que la duración del tiempo crece indefinidamente y que un espacio se puede subdividir indefinidamente, mas no infinitamente. Lo indefinido, en el tiempo y en el espacio, siempre puede crecer del modo $(n+1)$ o se puede subdividir también del modo $(n+1)$, es decir, *sine fine*, y aunque nos pasáramos la vida entera agregando unidades o subdividiéndolas nunca concluiríamos, es decir, nunca llegaríamos al final de la subdivisión o al final de la adición de unidades. Esto es, lo indefinido no concluye pero es finito. Entonces podemos afirmar que el hombre, en cuanto al tiempo, se mueve en una duración indefinida mas no infinita. En cuanto a su espacio, es un espacio finito que, tal vez, pueda crecer indefinidamente, mas no de modo infinito.

La voz reveladora de Parménides puede resonar ahora con toda su fuerza: la eternidad no es una duración infinita, existe en el tiempo negado, en la supresión del tiempo; en una dimensión distinta a la del espacio y a la del tiempo:

Las características de lo real implican que éste es un todo perfecto y continuo, sin fisuras. Esto no debe ser entendido en sentido espacial ni temporal (aunque Parménides, como nosotros, debe emplear un léxico con resonancias tempo-espaciales).¹⁴

Y el único lugar viable, hablando filosóficamente, en que puede residir la eternidad es en la divinidad.

¹⁴ Eggers, C. Los filósofos presocráticos. op. cit. p. 435

Dice Parménides que la necesidad respecto al devenir es la inmutabilidad. “Pero inmóvil en los límites de grandes ligaduras existe sin comienzo ni fin”.¹⁵

*La negación de la realidad corpórea está implícita para Parménides y para Zenón, en la negación de la multiplicidad y del cambio y en la repudiación de la experiencia sensible como vía de acceso a la verdad.*¹⁶

Aunque no sepan cómo llamarlo están planteando la existencia de un ser inmutable y eterno.

4. De esos pensamientos que barruntaban la metafísica fundada en la trascendencia (inmutabilidad y eternidad) surge una decidida oposición con Gorgias, y la radicalidad de su tesis ha vuelto a imponerse en la modernidad (más adelante la veremos ocupar su sitio al tratar las perspectivas de Kant, de Nietzsche y de Heidegger). Podríamos concluir que para la modernidad sólo hay tiempo. De sus construcciones rezuma tiempo.

*A pesar de todas las apariencias, especialmente las racionalistas, la modernidad es naturalista. En ella el tiempo, la naturaleza, lo penetra todo. Esta completa temporalidad se expresa gráficamente en que, además de partes espaciales, también debe haber partes temporales.*¹⁷

3. Recapitulación

El tiempo en Parménides: En este autor encontramos que lo real está sustraído a la sucesión del tiempo. El cosmos es inengendrado, eterno e indestructible.¹⁸

¹⁵ Ibídem, p. 430

¹⁶ Cfr. Abbagnano, M. Historia de la filosofía (vol. I), op. cit., p. 31

¹⁷ Cfr. Inciarte, F. y Llano, A. Metafísica detrás de la metafísica, EUNSA, España, 2007, 304-305

¹⁸ Eggers, C. Los filósofos presocráticos, op. cit., p. 432

Nos explana y confirma lo que es la eternidad, al mencionar que el cosmos es inengendrado e indestructible. La duda que surge es, si el universo es inmóvil, los hombres, animales y plantas ¿lo serán también?, parece que Parménides responde con la siguiente máxima: 'Único, existe inmóvil: ser, el nombre de Todo'.¹⁹

Es decir, el movimiento, nuestro movimiento es apariencia, porque todo lo existente es inmóvil. La necesidad respecto al tiempo es eternidad, respecto al devenir, inmutabilidad.

La sustancia en Parménides: Esa única sustancia es una realidad compacta y perfecta.

El universo es... esférico y homogéneo.²⁰

Llama la atención que el tiempo parmenídeo sea eterno, sin límites, en cambio, al definir esférico al universo, acepta que afuera o alrededor de esa esfera no habrá extensión.

'Puesto que es ahora todo a la vez'.²¹

En este todo a la vez, incluye a la divinidad, porque todo se compacta. Así presenta la sustancia divina desde una visión panteísta, y al universo divinizado.

Dios es inmóvil, ilimitado y esférico.²²

Nexos y contrastes con el resto de autores

Después de Parménides y su escuela, ya no se vuelve a hablar de una inmovilidad absoluta para todos los seres existentes. Inicia, en cambio, de un modo u otro, el dinamismo de los entes.

¹⁹ *Ibidem*, p. 429

²⁰ *Ibidem*. P. 433

²¹ *Ibidem*, p. 448

²² *Ibidem*, p. 431

Pero que (el movimiento) no existe, lo afirman Parménides y Meliso, a los cuales Aristóteles ha denominado “partidarios del todo inmóvil” y “anti-naturalistas”... porque la naturaleza es el principio del movimiento, y ésta era suprimida, al decirse que nada se mueve.²³

Otro de sus pensamientos rectores fue el de que existe el ser y, por consiguiente, no es posible que exista la nada: ‘Es necesario decir y pensar lo que es; pues es posible ser. Mientras a la nada no le es posible ser’.²⁴

Heidegger llega a afirmar que la nada constituye al ser ahí, y ésta se le transparenta en momentos especiales, como los es el caso de la angustia.

En la angustia le va a uno inhóspitamente. En ello encuentra inmediatamente su expresión la peculiar indeterminación de aquello cabe lo cual se encuentra el ser ahí en la angustia: El “nada y en ninguna parte”.²⁵

²³ *Ibíd.*, p. 431

²⁴ *Ibíd.*, p. 427

²⁵ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1997, p. 208

CAPÍTULO II. ARISTÓTELES Y EL PROBLEMA DEL TIEMPO

1. Aristóteles y su irresoluto problema con el tiempo

Aristóteles, en oposición a Parménides, logra deslindar lo mudable de lo no mudable y pone en claro el dinamismo del universo, cuestión que en Parménides no se dio, debido a que fundió todo en un ser compacto e inmutable. Al respecto, Aristóteles opina así de Parménides:

El ser (...) es una especie de esfera compacta y homogénea. Tal es la conclusión a que Parménides parece llegar, contra toda evidencia sensorial, sobre la base de argumentaciones puramente lógicas ligadas esencialmente a que no es pensable el no ser.²⁶

Platón con anterioridad a Aristóteles había vislumbrado esa eternidad al ver el tiempo como la imagen, el ícono cambiante, móvil, de la eternidad:

Pero siendo el modelo del mundo un animal eterno, faltábale al mundo participar de esa eternidad, en la proporción que permite su naturaleza. Dios les dió el tiempo, móvil imagen de la inmóvil eternidad, y [lo] colocó en el cielo, en el círculo de la naturaleza de lo otro, el sol, la luna y los otros cinco astros errantes.²⁷

Aristóteles define el tiempo como el número de movimiento según el antes y el después, es el orden mensurable del movimiento. Distingue la duración infinita de tiempo, en el cual vive todo lo que cambia, y también la existencia intemporal de lo inmutable. Cree que el mundo no se engendró ni puede destruirse y abarca toda la infinitud del tiempo²⁸ . Al número lo toma como medida del movimiento.

²⁶ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., p. XIX

²⁷ Ascárate, P. *Obras completas de Platón*, (timeo, tomo 6), Gredos, 1972

²⁸ Cfr. Abbagnano, N. *Historia de la filosofía* (tomo I), op. cit. p. 145

Medimos el movimiento por el tiempo, [y] también el tiempo por el movimiento, pues ambos se delimitan entre sí: el tiempo delimita un movimiento al ser el número de ese movimiento, y un movimiento delimita al tiempo. Y hablamos de mucho o poco tiempo midiéndolo por lo numerable.²⁹

Sin movimiento no hay tiempo, pues sólo mediante el fluir de los estados individuales del movimiento concebimos un *antes y un después*. El tiempo queda enlazado con el mundo de los cuerpos.³⁰ Este tiempo ilimitado tendrá siempre, ante cualquier fecha determinada, más tiempo por delante.

Como es sabido, Aristóteles no admite un comienzo temporal del mundo: “El movimiento es eterno; lo mismo es el tiempo, porque si el tiempo no existiese, no habría antes ni después”.³¹ La pregunta por la duración del mundo es una pregunta meramente física, como es puramente física la definición del tiempo como número o medida del movimiento, según el antes y el después. Inciarte comenta que en la consideración metafísica del tiempo, “carece de sentido preguntar cuántos instantes de tiempo ya ha habido como preguntar cuántos trozos de tiempo entre dos instantes ha habido”.³² En realidad algunas preguntas metafísicas acerca del tiempo serían: ¿tuvo el tiempo un inicio?, ¿tendrá acaso un final? Si tuvo inicio ¿quién o qué fue capaz de iniciarlo o crearlo?

A continuación, exponemos lo que Polo comenta sobre el tiempo aristotélico:

el tiempo para nosotros implica un presente: Un sin presente es ajeno al pensamiento humano. En la definición aristotélica, el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después. El presente no aparece, pues es lo que caracteriza a la mente humana, que intercala el presente en el tiempo de las cosas, las cuales de suyo sólo tienen un antes y un después.³³

²⁹ Aristóteles, *Física*, Madrid, Gredos, 2003, p. 276

³⁰ Cfr. Hirschberger, *Historia de la filosofía*, España, Herder, 1979, tomo I, p. 196

³¹ Aristóteles, *Metafísica*, México, Porrúa, 1975, p. 206

³² Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje*, España, EUNSA, 2004, p.32

³³ Polo, L. *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. España, EUNSA, 2012, pp. 120-121

Inciarte, por su parte, nos habla en esta meditación a propósito del tiempo, que metafísicamente considerado sólo hay un instante de tiempo; pero considerado física o históricamente hay muchos instantes. Menciona que ni el pasado ni el futuro existen fuera de nuestra mente. En esto, nada cambia de Parménides a Aristóteles. Pero que metafísicamente considerado el tiempo no sea extenso, no quiere decir tampoco que sea inextenso al modo de los puntos de una línea; a no ser que se advierta que los puntos de una línea son, según Aristóteles, potencialmente infinitos y que, por tanto, no pueden sucederse unos a otros. El tiempo no puede interrumpirse, porque tampoco puede interrumpirse el movimiento; no se habla de este u otro movimiento, sino del movimiento en el tiempo. Esto se debe a que una sucesión de instantes en relación mutua de máxima vecindad dejaría entre ambos algún género distinto a ellos, con lo cual el tiempo quedaría interrumpido, e interrumpido de una vez para siempre. El tiempo, como ya mencionamos, es en sí mismo global, requiere continuidad. Como hace ver Aristóteles, al no tener partes, dos puntos contiguos se tocarían entre sí no parcial sino totalmente, que es tanto como decir que no serían dos sino uno.³⁴

En general, si el tiempo es en sí mismo medida del movimiento, e indirectamente es medida de otras cosas, es claro entonces que aquello cuyo ser sea mensurable por el tiempo tendrá que existir en reposo o en movimiento. Por lo tanto, todo cuanto es susceptible de destrucción y de generación, y en general todo cuanto a veces es y a veces no es, tendrá que ser necesariamente en el tiempo, porque hay un tiempo más grande que supera su substancia y el tiempo que mide su substancia. Ahora, de las cosas que el tiempo contiene (...), habría que distinguir lo que ya no es, entonces no fueron ni son ni serán.³⁵

En la cita anterior, es interesante destacar que toma al tiempo como una substancia, al mencionar “que hay un tiempo más grande que supera su substancia”, es decir, un tiempo menor, por ejemplo, de un minuto

³⁴ Cfr. Inciarte, F. Tiempo, sustancia y lenguaje, op. cit. p. 93-94

³⁵ Aristóteles, Física, op. cit., p. 281

queda superado por una hora que es más grande, sin dejar de ser ninguno de los dos tiempo ni substancia. Y “el tiempo que mide su substancia” (del mismo tiempo), es el que corresponde al modo de mensurar convencional, que el hombre lleva a cabo. En el “tiempo que supera su substancia”, es también muy posible que se refiera al “motor inmóvil”.

Hay dos elementos que no son tiempo, pero requieren de la existencia del tiempo: el movimiento y el ahora. El acto y la potencia.

“Es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento.”³⁶

Así pues, en tanto que límite, el ahora no es tiempo, sino un accidente suyo; pero, en tanto que numera, es número. Porque los límites son sólo de aquello de lo cual son límites, mientras que el número de estos caballos (diez, por ejemplo) es también número en otra parte. Es evidente, entonces, que el número es tiempo del movimiento según el antes y después, y es continuo.³⁷

Vuelve a confirmar la substancialidad del tiempo cuando dice: “el ahora no es tiempo, sino un accidente suyo”

Así pues, cuando percibimos el ahora como una unidad, y no como anterior o posterior en el movimiento, o como el mismo con respecto a lo anterior y lo posterior, entonces no parece que haya transcurrido algún tiempo, ya que no ha habido ningún movimiento. Pero cuando percibimos un antes y un después, entonces hablamos de tiempo, Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después.³⁸

Y el ahora qué es: “en el ‘ahora’ no hay movimiento sino sólo un estar respecto de algo.”³⁹ El ahora es el estado actual del ser, es el acto, que antecede a la misma potencia, o sea, antecede a su metabolización.

³⁶ Aristóteles, Física, op. cit., p. 269

³⁷ Ibídem, p. 275

³⁸ Ibídem, p. 271

³⁹ Ibídem, p. 376

2. Comentarios suplementarios

1. Repasando y meditando los pensamientos de Aristóteles acabamos entendiendo que plantea dos esferas del existir: la mundana, corpórea, mutable y la eterna, intemporal, inmutable. Pero con una acepción sorprendente, cuando habla de que el tiempo pudo existir desde siempre en el mundo: es decir, que pudo ser co-eterno con Dios, en la supuesta duración infinita del tiempo en lo mundano y corpóreo; pues, sostiene la posibilidad de que el mundo no se haya engendrado ni pueda llegar a destruirse, es decir, que nuestro universo haya estado coexistiendo *ab aeternum* con el ser inmutable e intemporal y que así pueda seguir por los siglos de los siglos.

Sin embargo, tras esa afirmación, no queda más que reconocer que el tiempo queda entrelazado a los cuerpos, y si no los hubiera al menos el tiempo quedaría ligado al movimiento, fuese éste espiritual o material, con lo que vislumbramos que sobre esta vertiente se plegaron, de algún modo, Spinoza, Nietzsche y Heidegger, entre otra legión de pensadores, que no mencionamos porque no guardan una intención directa con el propósito de este trabajo. Lo que no podemos dejar de percibir es que esta influencia perdura con fuerza hasta el albor de este siglo XXI.

Este tiempo que tendrá siempre ante sí y detrás de sí tiempo, es el núcleo donde haremos un alto, porque es en el devenir intelectual de Occidente, hasta el presente, que ha quedado marcado por esta perspectiva filosófica.

Recordemos que ya Platón había dicho que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, y en esto lo siguió Aristóteles. Ahora nos volvemos a preguntar por la duración del tiempo: ¿será la duración del tiempo, una duración finita o infinita? La pregunta la podemos formular desde un plano físico o metafísico. La ciencia física, tal vez, algún día pueda dictaminar cuántos millones de años tiene el universo (la física cuántica actual estima que el universo surgió desde hace quince mil millones de

años), las implicaciones de esos datos serían relevantes sobre todo por las consecuencias que se podrían derivar desde la ciencia y para la ciencia.

A la metafísica, más que indagar cuántos millones de años tiene el universo, se pregunta cuestiones más generales, que atañen a todo el ente, a todo el ser. De esta suerte se pregunta: ¿Es el universo finito?, ¿tuvo este universo algún origen?, ¿permanecerá o algún día se disolverá?

A la primera pregunta, le seguiría otra: ¿habrá una serie infinita de instantes? Si así fuera no sería posible llegar a término desde aquí (desde este instante) hasta allá (hasta un primer instante, que no lo habría porque la cadena es supuestamente infinita), lo cual, visto al revés, implica que tampoco sería posible llegar desde allá hasta aquí, hasta el día de hoy, pues la duración requerida tendría que ser infinita, y por tanto nunca se cumpliría el arribamiento del tiempo en el ahora y aquí. Del aquí y ahora al allá es la misma que la de allá (cadena de instantes supuestamente infinitos) hasta aquí. De lo que se concluye que el tiempo es finito, que el planteamiento del estagirita de que el tiempo pudiera ser eterno no es posible porque la lógica, la metafísica, la razón nos hacen concluir que el tiempo es finito. Además, cuando Aristóteles definió el tiempo como el número de movimiento según el antes y después, tendría que haber acotado: salvo el primer instante que sólo ha mantenido movimientos posteriores después de él.

En el tiempo, siempre se puede establecer una medida (por ejemplo, un año), y la posibilidad de agregar un lapso más y sobre ese otro lapso más y seguir así indefinidamente, en un constante fluir de tiempo inacabado, es decir, siempre se puede dar un lapso más de tiempo de la forma $(n+1)$. Sin embargo, para que esa cadena de lapsos se dé, necesariamente se tuvo que dar un primer lapso $(n=1)$.

Retrocediendo en el tiempo también se vislumbra que el $(n=1)$ sólo se da hasta encontrar el primer momento, el primer lapso, fragmento o trozo de tiempo. Una vez dado el primer lapso, tiempo y movimiento se dan en una simultaneidad. A partir de que el tiempo se haya puesto en

movimiento, el movimiento, a su vez, queda insertado en el tiempo, enlazados en un íntimo e inseparable maridaje.

Para Aristóteles el concepto de ilimitado e indefinido le decía tanto como imperfecto, incompleto. No consideró el universo como infinito, sólo en el orden incorpóreo aceptaba la posibilidad de un auténtico infinito, sin embargo, en la zona del tiempo halló algo que es ilimitado, de modo parecido a lo que sucede en las magnitudes físicas con su divisibilidad *sine fine*, y en la serie de números con una adicionalidad indefinida. Y explica que lo ilimitado se da sólo en el reino de lo posible, no en la realidad actual; es algo en devenir, no algo acabado y perfecto; lo que concuerda con los aspectos mencionados —divisibilidad de las partes y aumentabilidad indefinida de los números—⁴⁰.

En el recurso al tiempo, bien pudo haber captado su incompletud debido a la necesidad de su inicio, y a lo inacabado en su término, simplemente porque su transcurrir aumenta de modo ilimitado, pero no del modo eterno (porque lo eterno no transcurre). Porque el tiempo no tiene un cabo final, en su transcurrir siempre quedará con un mirar ilimitado hacia el futuro.

Aristóteles plantea que hay un Motor Inmóvil, que sería la causa incausada de todos los efectos y movimientos que vemos en el mundo. Sin embargo, deja inconcluso un problema, cuando admite la posibilidad de que no haya habido un comienzo temporal del mundo. Admite, entonces, que el tiempo caiga en el absurdo de ser eterno, porque como ya mencionamos, no es posible crear una cadena infinita de momentos temporales o lapsos que hubieran podido arribar a este presente, no hubieran llegado porque se habrían consumido, esfumado en la eternidad, cadena que en realidad sólo se hubiera podido dar en un tiempo que hubiera tenido inicio. Nuestro tiempo tuvo inicio y, eso sí, podrá permanecer prolongándose por siglos, sin llegar jamás a un momento que podamos calificar como el último.

⁴⁰ Hirschberger, J. Historia de la filosofía (2 vol.), España, Herder, 1979, p. 196

Para que sea congruente la tesis del Motor Inmóvil, el mundo tendría que haber sido creado por ese Motor, es decir, tuvo por fuerza un inicio gracias a Él, y habrá entonces que abandonar definitivamente la tesis de que el mundo pudiera haber sido eterno.

Hay también algo que mueve eternamente, y como hay tres clases de seres, lo que es movido, lo que mueve, y el término medio entre lo que es movido y lo que mueve, es un ser que mueve sin ser movido, ser eterno, esencia pura y actualidad pura.⁴¹

Ahora estamos plantados en el tiempo, si lo hacemos consciente caemos en la cuenta de que hay una sucesión de momentos, el antes y el después, el primer y segundo momento de un fluido inasible (materialmente hablando -el paso del acto a la potencia, y así sucesivamente-).

Si hacemos una reflexión metafísica del tiempo, y nos trasladamos hacia su origen, descubrimos que no podemos regresarnos *ad infinitum* porque nunca llegaríamos (lo finito no se puede convertir en infinito). El tiempo, metafísicamente hablando, exige un inicio, porque el remontarnos sin término desde la eternidad hasta el ahora y aquí nos llevaría a concluir que el tiempo no existe, que no ha llegado, aun cuando la noche sea cerrada, ni llegará jamás, aun cuando el amanecer fuera radiante, y entonces, el mundo, incluidos nosotros, seríamos inexistentes y nuestros pensamientos y voliciones la mayor estafa surgida de un absurdo, emergida del mundo del nunca jamás.

Para que exista nuestro mundo tuvo que haber existido la eternidad, donde no hay tiempo, sucesión de sucesiones; sino una existencia fuera del tiempo que dio origen al tiempo y con él al universo corporal y al espacio. Esa existencia no es temporal ni corpórea. En cambio, de esa existencia se derivan algunas competencias que se dejan entrever: es creativa, puesto que creó el universo; es vital, puesto que para crear tiene

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*. Op. cit., p. 208

que ser vida que dona vida, es presencia porque actualiza a todos los seres en devenir.

Se colige que si el tiempo tuvo inicio, moviéndose siempre hacia el futuro, se nos presenta como un tiempo indefinido, al que siempre le podemos estar agregando un lapso más de tiempo, por tanto, lo que sí es posible es que la materia y el espíritu de lo creado no se aniquile, tan sólo se transforme en el constante devenir.

2. Como Aristóteles percibió incorpóreo al tiempo lo considero infinito y por tanto eterno. Sin embargo, si se hubiera percatado que éste se podía subdividir *sine fine*, tendría que haberse dado cuenta de su finitud, porque lo que se subdivide debe estar formado por fragmentos.

Pero el movimiento es susceptible de otra división, la que se hace según el tiempo. Porque, como todo movimiento es en el tiempo y todo tiempo es divisible, y como en el menor tiempo el movimiento será menor, se sigue que todo movimiento tiene que ser divisible según el tiempo.⁴²

Con su teoría del tiempo no es admisible proceder *in infinitum* hacia el origen, porque no podríamos llegar jamás a un primer momento (que se diera en la eternidad), y desde ese origen tampoco podríamos remontarnos hasta este momento presente, porque el tiempo mundano es temporal y nunca podrá cubrir, por más tiempo que se le dé, lo que no es extenso (la eternidad). En cambio, a partir de ahora hacia adelante (hacia el futuro) sí que es posible seguir agregando lapsos, como hasta ahora ha sido.

3. De lo anterior se desprende que hay un Ser, como lo había concebido Parménides, fuera del tiempo (eterno). Sin embargo, Parménides parece que no vislumbró que además de ese Ser existe otro ser u otros seres en este universo temporal, por lo que le resultó inexplicable entender nuestro mundo cuando pretendió subsumirlo a la eternidad.

4. También se desprende que ese Ser está Vivo porque actualizó algo posible (el universo).

⁴² Aristóteles, Física, op. cit., p. 354

5. Tiene una cualidad nítida, es creador, capaz de pasar de la nada nuestra al universo y capaz de pasar del universo *nuestro* a la nada.

6. En la concepción de Leonardo Polo, el tiempo para el hombre implica un presente: Un sin presente, dice es ajeno al pensamiento humano. Reconoce que en la definición aristotélica —el tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después—, y que el presente no aparece, pues es lo que caracteriza a la mente humana, que intercala el presente en el tiempo de las cosas, las cuales de suyo, sólo tienen un antes y un después.⁴³

7. Así como no podemos llegar a la partícula corpórea más pequeña, así tampoco podemos asir el presente (trozo de tiempo más pequeño), sin embargo no podemos negar que a partir de cualquier presente (a excepción del primer instante) existe un antes y un después aun en la mente del hombre y no sólo en las cosas como establece Leonardo Polo en el párrafo anterior. Aunque seamos incapaces de llegar a establecer una medida para esas magnitudes que son ilimitadamente divisibles es innegable también que una de nuestras experiencias más profunda: es que de modo vital estamos permanentemente en el presente; el pasado ya concluyó y el futuro está por venir, y lo que experimentamos irremisiblemente es el ir montados en un presente fugitivo, inasible pero real.

8. La consideración de Inciarte, parte de la misma perspectiva de Parménides, Platón y Aristóteles, en el sentido de que el tiempo es infinito, y en ese sentido se niega que haya tenido un origen; y lo que se capta entonces es que metafísicamente hay sólo un instante, como él afirma. Sin embargo, a partir de un ahora lo que hay son ilimitados instantes hacia el futuro y así seguirán a menos que se produzca la aniquilación del movimiento y de la temporalidad; es decir, que estos quedaran sumergidos en la nada. No así hacia el pasado, que vistos desde cualquiera de los tiempos actuales, puede retrocederse hasta el punto original, al primer

⁴³ Cfr. Polo, L. Estudio de filosofía moderna y contemporánea, España, EUNSA, 2012, pp. 120-121

instante, principio del movimiento y del tiempo; antes de ese primer instante, sin tiempo, no pudo haber ni movimiento ni universo corporal. Si el tiempo fuera metafísicamente uno solo e infinito, como menciona Inciarte, se comprendería que hay un solo instante porque lo infinito no tiene partes, pero el tiempo es limitado porque tuvo inicio, y en consecuencia no es eterno y tiene divisibilidad indefinida de cualquiera de sus partes, y avanza, y se va dando en el futuro de modo ilimitado, a partir de cualesquiera de los momentos actuales.

Es importante tomar en cuenta los conceptos que se han venido desbrozando alrededor del tiempo, pues en los comentarios finales nos pondremos en camino de emprender el vuelo batiendo las alas de la temporalidad.

3. Recapitulación

El tiempo en Aristóteles

Aristóteles, reconoce el movimiento de los planetas a nivel cósmico.

Vemos también que existen otros movimientos eternos, los de los planetas (porque todo cuerpo esférico es eterno e incapaz de reposo, como hemos demostrado en la Física), es preciso en tal caso que el ser que imprime cada uno de estos movimientos sea una esencia inmóvil en sí y eterna.⁴⁴

El mundo de toda la eternidad es lo que es (...). Si la sucesión periódica de las cosas es siempre la misma, debe de haber un ser cuya acción subsista siendo eternamente la misma. Aún hay más: para que pueda haber producción es preciso que haya otro principio eternamente activo, tanto en un sentido como en otro (...) De manera que el primer principio es el mejor. Él es la causa de la eterna uniformidad, mientras que el otro es la causa de la

⁴⁴ Aristóteles, Metafísica, op. cit. 210

*diversidad, y los dos reunidos son evidentemente la causa de la diversidad eterna.*⁴⁵

Al igual que Parménides, Aristóteles también sostiene que hay eternidad, pero no una eternidad en la que todo es inmovilidad, sino que se da el movimiento aparejado al tiempo, en todos los seres que pueden pasar de la potencia al acto.

“Hay dos clases de ser: el ser en potencia y el ser en acto; todo cambio se verifica pasando de uno a otro, de lo blanco en potencia a lo blanco en acto.”⁴⁶

Además de la movilidad de los entes, Aristóteles, en oposición a Parménides, abre el ente a la pluralidad de seres, explicando mejor los enigmas que los presocráticos se planteaban, y accediendo, de esa suerte, a una comprensión más completa como compleja a la vez.

La sustancia en Aristóteles

Además, la sustancia de cada cosa es una en sí y no accidentalmente. Y lo mismo sucede con la esencia (...) Puesto que los modos de que hemos hablado [de la sustancia y de sus diferentes modos], son modificaciones propias de la unidad en tanto que unidad, del ser en tanto que ser, y no en tanto que números, líneas o fuego, es evidente que nuestra ciencia deberá estudiarlos en su esencia y en sus accidentes.⁴⁷

Encontró otra parte que acompaña a la sustancia y que siempre es variable: los accidentes. Resolviendo así esos dos polos que conviven en el ente de los objetos sensibles.

Entre los seres hay unos que pueden existir aparte, y otros que no pueden; los primeros son sustancias, son, por consiguiente, las causas de todas las cosas, puesto que las cualidades y los movimientos no existen independientemente de las sustancias.⁴⁸

⁴⁵ Ibidem, p. 207

⁴⁶ Ibidem, p. 202

⁴⁷ Ibidem, pp. 56,57

⁴⁸ Ibidem, p. 205

No hay que dejar pasar por alto la consideración de la cita anterior: las cualidades y los movimientos como accidentes de la sustancia, no así el tiempo, que lo ha captado como sustancia, y esta sustancia (para Aristóteles) será de considerable importancia en los autores que siguen.

Aristóteles también captó otro tipo de cambio, otro tipo de movimiento, esto es de la potencia al acto, o sea, el acto y la potencia:

Hay dos clases de ser: el ser en potencia y el ser en acto, todo cambio se verifica pasando de uno a otro, de lo blanco en potencia a lo blanco en acto. Lo mismo sucede respecto al aumento y a la disminución. Se sigue de aquí que no es siempre accidental el que una cosa provenga del no-ser. Todo proviene del ser; pero, sin duda, del ser en potencia, es decir, del no-ser en acto.⁴⁹

Fuera de estos entes existe:

Una esencia eterna, inmóvil y distinta de los objetos sensibles (...) esta esencia no tiene ninguna extensión, no tiene partes y es indivisible(...) Toda extensión es finita o infinita: por consiguiente, esta esencia no puede tener una extensión finita; y, por otra parte, no tiene una extensión infinita, porque no hay en absoluto extensión infinita. Además, finalmente, ella no admite modificación ni alteración, porque todos los movimientos son posteriores al movimiento en el espacio. Tales son los caracteres manifiestos de la esencia de que se trata.⁵⁰

Distingue dos tipos de esencias: una inamovible, sin extensión y sin partes; y otra finita con extensión y partes.

Es evidente que la existencia de cada uno de estos modos [de ser] depende de la existencia misma de la sustancia. En vista de esto es claro que la sustancia es el ser primero, no tal o cual modo de ser, sino el ser tomado en su sentido absoluto.⁵¹

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 202

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 209

⁵¹ *Ibíd.*, p. 111

Nexos y contrastes con el resto de autores

Hemos presenciado cómo se dinamizó el tiempo de la concepción estática parmenídea a la de Aristóteles.

En efecto, forzosamente Parménides está suponiendo no sólo que “es” tiene un único significado, sea cual sea aquello a que se atribuya, sino también que significa “lo que propiamente es”, y “lo que propiamente es uno”, porque un atributo es aquello que se predica de un sujeto; por lo tanto, si “es” fuese un atributo, aquello a lo que se atribuya no será, ya que sería algo distinto de lo que es; luego [sería] algo que no es.⁵²

Y, ante eso que no es, de lo cual pueden provenir los seres, Aristóteles se responde, respondiendo a la problemática de Parménides:

“Podría preguntarse de que no-ser provienen los seres, porque el no ser tiene tres acepciones.”⁵³

“Estas tres formas de no-ser son: lo falso, la nada y lo que existe en potencia”⁵⁴

Buscando lo inamovible, como quería Parménides, resulta que Aristóteles planteó eso que permanece como la unidad, la sustancia, la ousía.

Esta concepción, de esencia inalterable, permanece en la memoria de Leibniz, y esto lo demuestra en el actuar necesario que le adjudica a Dios, de no poder haber creado más que un solo mundo de entre todos los posibles, porque percibe la esencia de ese ser inalterable, sin libertad para elegir qué producir, tema que será tratado en el siguiente capítulo.

El otro tipo de esencias, las finitas, poseen extensión y partes, y es precisamente por eso que en esta investigación se sostiene que si el tiempo es finito, como lo plantea Leibniz, Kant no tuvo porque haberse prohibido

⁵² Aristóteles, Física, op. cit., p. 93

⁵³ Aristóteles, Metafísica, op. cit., p. 202

⁵⁴ Ibídem, p. 202 (Nota de m. Cousin)

en declararse partidario o no de la finitud o infinitud del tiempo, y, a cambio, simplemente abrió un paréntesis, y constriñendo el alcance que Aristóteles o Leibniz le proporcionaron, trasladó el concepto metafísico del tiempo a un concepto a priori, con alcance y proyección únicamente dentro del terreno de las ciencias de la naturaleza.

En cuanto al capítulo que se refiere a Nietzsche, vale la pena rescatar de Aristóteles una prefiguración que tuvo de ese tiempo circular, y que nos hará más comprensible al autor del eterno retorno:

Hay algo que se mueve con movimiento continuo, el cual es el movimiento circular. No sólo lo prueba el razonamiento, sino el hecho mismo. De aquí se sigue que el primer cielo debe de ser eterno.⁵⁵

Observamos que no se refiere explícitamente al tiempo, sino que lo refiere al movimiento, pero pasar del movimiento circular al tiempo circular no hay más que un paso.

Pero es imposible que el movimiento haya comenzado o que concluya; el movimiento es eterno; lo mismo es el tiempo, porque si el tiempo no existiese, no habría antes ni después. Además el movimiento y el tiempo tienen la misma continuidad.⁵⁶

Además de plantear el tiempo eterno, lo plantea casi circular, al decir que hay “una sucesión periódica que siempre es la misma”, con lo que existe la tentación de pensar, que de estas dos citas o ideas, Nietzsche se lanzó a proponer su pensamiento de pensamientos, del “eterno retorno de lo mismo”.

“Si la sucesión periódica de las cosas es siempre la misma, debe de haber un ser cuya acción subsista siendo eternamente la misma.”⁵⁷

⁵⁵ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., p. 208

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 206

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 207

CAPÍTULO III. LEIBNIZ ANTE UN ABANICO INMENSO DE POSIBILIDADES

1. Leibniz y la imperfección del mejor de los mundos posibles

El objetivo de las reflexiones de esta investigación ronda alrededor del tiempo, y subordinado a él, algunas de las características que informan a los entes y al universo entero.

En Leibniz vemos que libera del peso de la eternidad al universo, y, de haber sido concebido de un modo atemporal, como en el caso de Parménides y Aristóteles. Por el contrario, lo incorpora en la temporalidad al concebirlo creado.

Para Leibniz, una vez creado el universo:

el tiempo no es una realidad subsistente, como un transcurso ontológico en un fluir real y homogéneo, sino un fenómeno. Así como el espacio es una consecuencia fenoménica que surge de la relación de coexistencia entre las cosas, el tiempo es la consecuencia fenoménica que surge de la sucesión de las cosas. El fundamento objetivo del tiempo reside en el hecho de que las cosas preexisten, coexisten y postexisten, es decir, se suceden. De aquí obtenemos la idea de tiempo. Si no existieran criaturas, empero, el espacio y el tiempo sólo residirían en las ideas de Dios.⁵⁸

La razón de que en este apartado incluyamos algunas consideraciones acerca del “mejor de los mundos posible”, es porque consideramos que incurrió en una contradicción que repercutió en Kant (tema del siguiente capítulo), ya que al no quedar convencido de ese argumento puso en paréntesis la existencia del ser trascendente.

Antes de abordar los argumentos de Leibniz en torno al *mejor de los mundos posibles*, anoto algunos preliminares para darnos cuenta de que

⁵⁸ Reale, G. Historia del pensamiento filosófico y científico, op. cit. p. 390

no está solo en sus planteamientos y tampoco fue el primero en concebir de ese modo al mundo (como el mejor de los posibles).

Mencionamos en primer término a Abelardo, quien en su concepción entre Dios y el mundo dice que todo lo que Dios hace es porque debía hacerlo, porque si es justo que algo acaezca, es injusto que sea omitido. Si sólo hace el bien, afirma que entonces Platón tenía razón al decir que Dios no podía crear un mundo mejor que el que ha creado, pues, en Dios posibilidad y voluntad son lo mismo, lo que implica la necesidad de la creación del mundo y el optimismo metafísico.⁵⁹

Como Descartes, también Spinoza y Leibniz supusieron que la matemática era el modelo de comprensión racional, si el universo ha de ser inteligible. Spinoza considera que la sucesión de hechos o relación de causa y efecto debe pensársela, en última instancia, como una relación lógicamente necesaria entre premisas y conclusión. Si por el contrario, el universo en conjunto y las cosas que ocurren en él carecieran de necesidad lógica —esto es, que pudieran no haber existido o haber sucedido de otra manera—, será una tarea inútil tratar de comprender buscando razones necesarias.

Inciarte propone una forma de ser del universo en donde la creación no repite a escala infinitesimal la perfección de Dios: *“No hay perfección común a Dios y a la criatura.”*

La creación no supone la comunicación de algo anterior o previo a la creación, por lo cual, para la criatura ser perfecto no quiere decir ser como Dios, sino imitar a Dios. La comunicabilidad de la perfección divina se reduce a su imitabilidad. De ahí que el concepto clave para entender la participación del ser no es el de la composición, sino el de semejanza.⁶⁰

La propuesta de Leibniz se funda en que Dios ha creado el mejor de los mundos posible. ¿Qué significará? ¿En principio, aquel en el que caben más seres posibles? Entonces cabe preguntarse ¿es que elige algunos y

⁵⁹ Cfr. Abbagnano, N. Historia de la filosofía (vol. I), op. cit., p. 354

⁶⁰ Inciarte, F. Metafísica tras el final de la metafísica, op. cit. p. 361

deja afuera otros? Leibniz lo aclara y explicita de la siguiente manera: “¿Por qué existe algo más bien que nada?” Esta es la pregunta metafísica más radical que se ha planteado en el pensamiento occidental. A los antiguos les bastó preguntarse el interrogante de ¿qué es el ser?

Leibniz para responder (a la radicalidad de su pregunta), elabora el principio de razón suficiente que establece: que nada existe o sucede sin que haya una razón suficiente para determinar el hecho de que una cosa suceda y suceda de esa forma y no de otra.

Y la respuesta que da a la gran interrogante consiste en que la razón que explica el ser no puede hallarse en la serie de cosas contingentes, porque toda cosa contingente necesita siempre de las causas:

Es necesario, pues, que la razón suficiente, ya no tenga necesidad de otra razón, que esté fuera de la serie de las cosas contingentes y se encuentre en una situación que sea causa de ellas, o bien que sea un ser necesario, que lleve en sí mismo la razón de su existencia; de otra manera, no existiría una razón suficiente en la que detenerse. Esta última razón de las cosas la llamamos Dios.⁶¹

Y después formula otra pregunta, que casi se desprende de su principio de razón suficiente y será de donde saque, sin mayor esfuerzo, su “monumental” respuesta: ¿por qué lo que existe es así y no de otra manera? Leibniz dice que la respuesta se halla en la perfección de Dios. Las cosas son así y no de otra manera, porque su modo de ser es el mejor modo posible de ser.

De la perfección suprema de Dios se sigue que Él, al producir el universo, eligió el mejor plan posible, en el que existe la variedad más grande junto con el máximo orden; en el cual el terreno, el lugar, el tiempo son los que están mejor preparados... y las criaturas poseen el poder, la felicidad, la bondad y el conocimiento máximos que el universo podía admitir. En efecto, puesto que en el intelecto de Dios todos los posibles aspiran a la existencia, el resultado de esas pretensiones debe ser el mundo actualizado más perfecto que sea posible. Sin esto, no podría

⁶¹ Reale, G. Historia del pensamiento filosófico y científico, op. cit. (vol. II), p. 404

explicarse porque las cosas se han producido así y no de otra manera.⁶²

Posible, en Leibniz, es aquello que no implica contradicción. Y Leibniz concibe el intelecto divino como sede de “las verdades eternas y de las ideas de las que dependen tales verdades”, por lo tanto es el intelecto divino el que hace posible estos posibles, justamente al pensarlos, dándoles todo lo que hay de real en dicha posibilidad.

Leibniz consideró que el criterio por el que se mueve la voluntad divina, es el criterio de lo óptimo (mayor). Es lo óptimo porque es el mayor número de mónadas; y porque además es el bien de cada mónada, que no se distingue del bien de todas. En ese criterio de componibilidad estrictamente jerárquico, lo que es bueno para una lo es para todas.

Dios es un ser absolutamente perfecto; pero no se consideran suficientemente sus consecuencias, y para avanzar en ellas es conveniente hacer notar que en la naturaleza haya perfecciones diferentes y muy diversas, que Dios las posee todas juntas y que cada uno le pertenece en el grado más soberano.⁶³

Cada una de las monádas es única e irrepetible y está en continuo movimiento:

Toda mónada se transforma incesantemente y en verdad en virtud de este principio interno (...), de un principio que no se puede explicar por fundamentos mecánicos. Toda monáda es además completamente independiente de las otras (...) no hay dos substancias completamente iguales en la naturaleza, por ej. dos gotas de agua (...), cada mónada es un espejo del universo (...) sus diferencias consisten en el diferente grado de claridad y distinción con que reflejan (se representan) el universo.⁶⁴

Siendo el mundo el más perfecto posible, tiene, sin embargo, una dosis de mal que afecta a todas las mónadas. Esta noción del mal opera como privación, al estilo de la concepción agustiniana.

⁶² Ibídem, p. 404

⁶³ Leibniz, G. Discurso de metafísica, Alianza, Madrid, 1981, p.6

Fuente en línea: http://www.unizar.es/departamentos/filosofia/documents/Leibniz-Discurso_de_metafisica.pdf

⁶⁴ Vörländer, K. Leibniz, Su nuevo sistema de la naturaleza, México, UNAM, pp. 68-69. Fuente en línea: <https://www.uv.es/ivorra/Filosofia/Historia/Nuevosistema.html>

Para una mónada existir significa moverse. De manera que si una mónada alcanzara el estado de reposo dejaría de existir. La mónada es eterna, o mejor dicho su duración temporal es indefinida, no puede tener un último término. La mónada es creada porque todos los posibles tienen el apetito de existir. Ese apetito, como el mismo Kant y Hegel dirán, implica una desgracia: es un apetito insaciable, para el cual la saciedad sería contradictoria.

“El mal está en la imposibilidad de hallar el bien completo, porque implicaría la quietud y, por tanto, su aniquilación”.⁶⁵

2. Comentarios suplementarios

1. En Abelardo encontramos la conexión que tiene con Leibniz al contemplar como necesidad la creación del mundo, y no de cualquier mundo, sino del mejor de los mundos posibles, teniendo, así, en paralelo el optimismo metafísico en el status de este mundo.

2. Fichte, a propósito de esto, contempla al mundo como lo que no puede ser de otra manera de como actualmente es; visión que está en el mismo tenor de Platón, Abelardo, Leibniz y Spinoza.

Si el mundo proviene de Dios, es casi obligado que pensemos que es el mejor de los mundos posibles, sin embargo es el camino fácil y que se toma porque parece obvio, y también parece que necesariamente deber ser así. La imprecisión que hemos arrastrado a lo largo de la filosofía, desde los griegos hasta nuestros días ha provocado este tipo de confusión, y este mundo como el mejor de los posibles es uno de estos yerros, el otro es que necesariamente el mundo así tenía que ser.

La confusión se origina porque Leibniz no ha percibido con nitidez que el mundo es uno de tantos posible, puesto que por ser finito (en el

⁶⁵ Polo, L. Estudios de filosofía moderna y contemporánea, op. cit. p. 64-66

tiempo y en el espacio) simplemente es uno en la serie de los que pudieron ser. Y a cualquiera de esa serie Dios lo podría haber seleccionado, y cualquiera hubiera podido tener una gran variedad de entes y un sorprendente orden entre ellos. Pero no olvidemos que hablamos de seres finitos y no de lo que reside en lo eterno e inmutable. Así como a la serie de números es posible agregarle siempre uno más sin llegar nunca al término, así siempre podría agregarse más mundos, más especies, sin llegar nunca al último y “necesario” término.

3. Inciarte manifiesta que la creación no es una repetición a escala infinitesimal de lo que es Dios, sino que es una semejanza. Es decir, no puede haber un minidios ni tampoco un maxidios. Dios es uno y la creación está integrada por una multitud de entes o de mónadas o como se le quiera llamar. Su postulado no entra en contradicción con la propuesta que hago en el párrafo anterior (el universo es uno de la serie que pudo haber creado el Hacedor, pero suficiente para mostrar su munificencia y su semejanza, por lejana que sea esa semejanza).

4. Leibniz tropieza al deducir que si el universo lo hizo Dios, ser Perfecto, el mundo, tiene que ser el mejor de los mundos posible. Falla en su afirmación de que el mejor mundo tendría que haber sido perfecto, ya que la perfección está sólo en Dios, el ser Perfecto por antonomasia. Pero Dios, no crea más dioses, tan sólo entes finitos, limitados, perfectibles si se quiere, pero hasta ahí. En esa creación hay $(n+1)$ posibilidades más, y también el $(n-1)$ de posibilidades, porque en el mundo material siempre está la posibilidad del más uno o del menos uno en la aumentabilidad o divisibilidad del tiempo y de la materia, y también está el $(n+1)$ en la posibilidad de agregar otra especie, otro ser humano... Pudo haber hecho un mundo más alto, más ancho; nos pudo haber hecho con tres o cuatro ojos. Lo único que se revela en los seres creados (naturalmente muy limitados) es una sombra de su magnificencia, de su armonía e inteligencia, aprisionados en un mundo abismalmente distante de Él.

Dios no hizo el mejor de los mundos posibles, hizo uno de la serie de los que pudo haber hecho. Hizo uno de la serie, porque no existe el $n+1$ último. La creación está en un proceso inacabado de transformación. Una estrella o un hombre, siempre se podrán transformar, son perfectibles o corruptibles, nunca perfectos. Por lo que hizo un mundo dentro de una serie ilimitada (*sine fine*) de mundos posibles.

5. La lógica matematizante de Leibniz lo esclavizó, llevándole a creer que el mundo es el mejor de los posibles y entonces lo impone con una actitud dictatorial, como una necesidad inaplazable, restándole “libertad” al Creador. Este atrevimiento fue desafortunado, pues, a simple vista nos damos cuenta de que la variedad más grande o extensa creada se puede agrandar (porque las especies, estrellas o arenas del mar) pudieran ser más. Y de ese modo, retrucando sus propios argumentos, lógico-matemáticos, se tuvo que haber dado cuenta que el posible crecimiento de entes y espacio pudo haber sido siempre más, por la intrínseca posibilidad (no contradictoria, como él sostiene) de que a “ n ” se le puede adicionar siempre una unidad más, al modo “ $n+1$ ”. Y el Creador simplemente eligió, sin ninguna imposición, uno de los posibles. Entonces responderemos la segunda pregunta que dice: “¿Por qué lo que existe es así y no de otra manera?”, con esta otra respuesta: La existencia es así y podría haber sido creada de muchas otras maneras, tantas como enésimas maneras hay.

3. Recapitulación

El tiempo en Leibniz

El espacio y el tiempo no son realidades en sí mismas, sino fenómenos consecuentes de los seres sensibles; el espacio es el orden que convierte a los cuerpos en situables de acuerdo a la posición que guardan entre sí, y el tiempo es un orden en relación con su sucesiva posición. Y de estos

cuerpos aunque pudieramos predicar de ellos que están, aparentemente, de forma pasiva, tienen siempre una actividad interior incesante.

La sustancia en Leibniz

Podríamos aducir que la mónada es indestructible por su simplicidad: “También el punto –como unidad límite del espacio–, el instante –como unidad mínima del tiempo– (...) son imágenes y puntos de partida de la idea de mónada.”⁶⁶

La simplicidad lleva a que la mónada además de indestructible sea autónoma en su incansable dinámica: “Esa idea de simplicidad para conocer la mónada, repercute en entenderla como un todo autosuficiente.”⁶⁷

La independencia, pues, se funda en la autarquía, la no indigencia sólo se justifica por un haber (...) no necesita de ninguna otra criatura para mantener en sí misma el principio interno de toda su realidad, que le es conferido de una vez para siempre en el acto de su creación”.⁶⁸

La sustancia: mónada, adquiere una dinámica indestructible y el tiempo, como fenómeno, acompaña externamente a las mónadas en su incesante sucederse.

Nexos y contrastes con el resto de autores

Aristóteles concibe a la sustancia sin movimiento, en cambio Leibniz la concibe con una actividad incansable y con una autosuficiencia total.

“No hay movimiento con respecto a la sustancia”.⁶⁹

En los primeros capítulos (en Parménides y Aristóteles) se presenta la idea de eternidad como inmovilidad del ser.

⁶⁶ Leibniz, W. Monadología, p.15, Link: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/monadologia.pdf>

⁶⁷ Leibniz, W. Discurso de metafísica, Madrid, op. cit., p. 42

⁶⁸ Ibidem, p. 44

⁶⁹ Aristóteles, Física, op. cit., p. 304

Aristóteles, diferenció el acto y la potencia en el ser; Leibniz, en el paso que dio de la sustancia a la mónada, le concede a ésta pura actualidad, y de modo radical asemeja la mónada a la entelequia aristotélica.

La teoría de las mónadas es el paso de la noción de sustancia como sustrato a la de ousía o haber (...) la hace consistir en la actividad que emerge del propio fondo de las cosas; y esta actividad es , al mismo tiempo, actualidad, por lo cual se distingue de la pura potencialidad y se aproxima a la entelequia aristotélica.⁷⁰

En Aristóteles esa inmovilidad de la sustancia eterna tiene la peculiaridad de que mueve sin ser movido, desde la eternidad. En Leibniz, en cambio, el ser trascendente actúa, irrumpe en el tiempo, porque crea nuestro universo, pero actúa de un modo necesario, debido a un principio que prescribe Leibniz: el principio de razón suficiente.

Leibniz lleva al tiempo y al espacio a un ser fenoménico, producto de la relación de coexistencia entre las cosas o de su sucesión. En el capítulo que sigue, Kant denomina mundo fenoménico a todo el mundo sensible; y el tiempo y el espacio los representa como intuiciones a priori, inmediatamente dadas a la conciencia.

⁷⁰ Leibniz, Discurso de metafísica, op. cit., p. 42

CAPÍTULO IV. KANT Y EL FORMALISMO DEL TIEMPO

1. El tesoro que pasó invisible a los ojos del idealismo trascendental

Kant invalidó las demostraciones de Dios, porque dijo que faltaba un dato de la realidad que nos mostrara su existencia. Sin embargo, siempre habló de las constantes de espacio y tiempo. Y, el tiempo, dato de la realidad incontrovertible para él, es el que precisamente nos llevará al encuentro con la deidad, en una reflexión que él nunca concluyó.

Del tiempo podemos predicar que siempre puede haber más lapsos de tiempo, ¿cuántos?, los lapsos que queramos ($n+1$ lapsos), y así seguir sin término, en una adicionalidad indefinida, como hemos apuntado en párrafos anteriores; pero indefinido no significa eterno, sino simplemente que puede haber más y más periodos de tiempo hacia el futuro, hacia un futuro sin frontera. Hacia el pasado, en cambio, como hemos planteado anteriormente, tuvo que haber iniciado el tiempo, tuvo que haber un primer momento, una frontera, un primer periodo de tiempo, porque remontarnos *ad infinitum* no es concebible, porque de ser posible nunca hubiéramos llegado hasta este ahora, en el que existimos y reflexionamos acerca de él. Tuvo que haber un primer momento, aparejado con el espacio o cuando menos con el movimiento, factores estos últimos con los cuales Aristóteles llegó a la conclusión de un Motor Inmóvil y de un ordenador del mundo de calidad superior, invaluable. Pero hasta la fecha, ninguno de los filósofos cayó en la cuenta de que el tiempo sería el dato incontrovertible y diáfano que nos llevaría al creador.

Al inquirir Kant y con él el racionalismo en la verdad científica, se encuentran con que la realidad latente tras los fenómenos no interesa ya a la investigación de la naturaleza, porque se considera científicamente

estéril el recurso a ella. El fundamento sobre el que descansa el ser de estas leyes, dicen que permanece oculto para nosotros; más aún, la pregunta en torno a ellas rebasa los límites del saber.

Si nuestra intuición debiera de ser de tal índole que representase las cosas tal como son en sí mismas, entonces nunca tendría lugar una intuición a priori sino que nuestra intuición sería siempre empírica (...) Ciertamente que tampoco entonces es comprensible cómo la intuición de una cosa presente podría dármele a conocer tal como es en sí, ya que sus propiedades no pueden trasladarse a mi facultad representativa; pero aun (...) no ocurriría a priori (...) pues sin ello [el objeto] no puede concebirse ningún fundamento de la referencia de mi representación a él (...) por tanto, que mi intuición preceda a la realidad del objeto y tenga lugar como conocimiento a priori, a saber, si mi intuición no contiene nada más que la forma de la sensibilidad, que precede en mí sujeto, a todas las impresiones, reales mediante las cuales soy afectado por los objetos.⁷¹

Aun suponiendo que los fenómenos existan, son, sin embargo, indiferentes en cuanto a la investigación científica y a su valer de verdad. En efecto, este valer no le es conferido desde afuera, sino que tiene que extraerlo de la propia investigación empírica de sí misma y sus principios; es decir, de la rigurosa conexión deductiva establecida por ella entre los fenómenos concretos con base a sus medios matemáticos de conocimiento.

Aunque no [pudiéramos] admitir que es real la metafísica como ciencia, podemos decir que cierto conocimiento sintético puro a priori es real y está dado, a saber, la matemática pura y la ciencia pura de la naturaleza; pues ambas contienen proposiciones que son reconocidas universalmente como independientes de la experiencia (...) y no necesitamos preguntar si es posible (puesto que es real), sino solamente cómo es posible, para poder derivar, del principio de la posibilidad del conocimiento dado, también la posibilidad de todos los restantes.⁷²

⁷¹ Kant, I. Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia p. 13 Fuente en línea: https://filosevilla2011.files.wordpress.com/2012/05/kant_prolegomenos.pdf

⁷² *Ibidem*, p. 8

La física no puede ser construida sin las matemáticas, y unas matemáticas sin aplicación a la física estarían desprovistas de sentido, serían un simple juego de la imaginación. Aunque los principios y la representación del objeto de que se ocupa esta ciencia (las matemáticas) estén producidas *a priori* en el espíritu, no tendrían significado si no pudiéramos mostrar su significación en los fenómenos. La naturaleza, afirma Kant, no es en sí misma más que un conjunto de fenómenos, y bajo esta concepción no es una cosa en sí. Las leyes de la naturaleza no vienen dadas por la estructura de las cosas reales tal como son en sí mismas, sino que es el entendimiento el que las prescribe: somos nosotros los que introducimos el orden y la regularidad en los fenómenos que denominamos naturaleza. El entendimiento es el origen de las leyes de la naturaleza. La tesis clave de la ontología kantiana reza así: Así como Dios es el creador de las cosas en sí, el fenómeno de una cosa es un producto de la mente humana.⁷³

Partiendo de lo que concibe Kant es posible construir el concepto de un tiempo que se prolongue en el futuro de modo indefinido (no infinito); pero, en cambio, el descubrimiento, de que el tiempo tuvo inicio, fue lo que Kant no pudo acabar de precisar. Y ya hemos reiterado que el tiempo es finito; si lo queremos plantear sin un arranque nunca hubiéramos llegado a este preciso y fugaz momento, en el que leemos estas líneas. Ese inicio fue obra de una mente maestra, que fuera del tiempo le dio vida y lo incorporó a la existencia, de un presente fugaz.

En el *Opus póstuma* afirma que la experiencia no es un conocimiento empírico sino sólo la idea de la construcción de un concepto; por ello no puedo decir que tengo tal experiencia, sino que yo la hago.⁷⁴

Al argumentar de este modo, concluiríamos que el tiempo en sí o el construido por nosotros, si así se quiere interpretar, abrevia en todos los

⁷³ Llano, A. Fenómeno y trascendencia en Kant, España, EUNSA, 2002, 137-138

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*. P. 140

cuerpos o todos los cuerpos abrevan en él, lo que planteado sobre el cómo de su origen nos lleva de la mano a un hacedor por antonomasia.

La distinción entre fenómeno y cosa en sí no representa la realidad de “dos regiones” o “capas de la realidad”. Significa la distinción entre lo inmanente (cognoscible) y lo trascendente (incognoscible). Aunque no sea una filosofía de la inmanencia, en sentido estricto, porque la realidad empírica del fenómeno es el necesario contrapunto de su ideal trascendental; se puede afirmar que “la reducción de lo dado” a las funciones puras del conocimiento forman el fruto definitivo de la filosofía crítica; por lo que Kant consagra la relatividad de los fenómenos, en el seno de una filosofía que se prohíbe hablar de la cosa en sí, y que funda toda su física en la relatividad, en el movimiento.

El concepto de cambio (...) sólo es posible en la representación del tiempo (...); igualmente que si esta representación no fuese intuición (interna) a priori, no habría concepto alguno (...) que hiciera comprensible la posibilidad de un cambio (por ejemplo, el que una misma cosa esté y no esté en el mismo lugar). Sólo en el tiempo, es decir, sucesivamente, pueden hallarse en una cosa las dos determinaciones contradictoriamente opuestas.⁷⁵

Tal relativismo crea el escepticismo moderno, distinto del antiguo, porque toma en cuenta las aportaciones de las ciencias positivas. En estas funciones puras del conocimiento aparecen el tiempo, el espacio y el movimiento.⁷⁶

Kant no niega la existencia del ser en sí, en su autonomía y en su independencia ontológica. Ni siquiera Hegel pensó en ello y es innegable que, en 1781 como en 1787, la adopción del postulado de trascendencia condicionó subrepticamente una lucha sorda entre el principio trascendente y el constructor. Finalmente toda organización y toda forma no son lo real en sí mismo, sino creaciones del pensamiento constructivo.⁷⁷

⁷⁵ Kant, I. Crítica de la razón pura. P. 50, Fuente en línea:
<http://chamilo.cut.edu.mx:8080/chamilo/courses/FILOSOFIAB/document/kant-critica-de-la-razon-pura-ribas.pdf>

⁷⁶ Cfr. Llano, A. Fenómeno y trascendencia en Kant. Op. cit. p. 143

⁷⁷ *Ibidem*, p. 147

Ese constructivismo orientado al tiempo nos conduce al Ser Intemporal, que llena ese inmenso hueco, hueco que Kant araña y roza tangencialmente, pero sin llegar a desplegar los argumentos que hemos ido presentando a lo largo de este trabajo. Sabemos de antemano que al Existente-en-sí nunca lo conoceremos en su total plenitud, porque nuestro natural ser finito sólo puede atisbarlo. El ángulo interesante es que ni Kant ni los racionalistas posteriores ahondaron lo suficiente, para demostrar algo que ya tenían a la mano (al Ser Trascendente), y al que calificaban de indemostrable. Pero ahondando en las iluminaciones kantianas, en su *Crítica de la razón pura*, desembocamos en un teísmo como fundamento del universo, de la ciencia y de la cultura en general. Al no “poseer argumentos”, o mejor dicho, al no desplegarlos para descubrir toda su potencia y patencia para la demostración de la existencia o inexistencia de Dios, su pensamiento quedó anclado a las ciencias positivas, en el tiempo y en el espacio. Y entonces, es el hombre como fin en sí mismo, quien construye este universo. Pero con la vuelta de tuerca que se da (al hallar el origen del tiempo), el universo entero (visible a los sentidos) se ordena al hacedor del tiempo y del espacio (invisible a los sentidos).

Los conceptos del entendimiento se refieren también a lo sensible, ya que aunque el criticismo enseña que el conocimiento intelectual se origina sin la experiencia, ésta se determina sólo por la experiencia.

Tomados juntamente, espacio y tiempo son formas puras de toda intuición sensible, gracias a lo cual hacen posible, las proposiciones sintéticas a priori (...), se fijan sus propios límites refiriéndose a objetos considerados tan sólo en cuanto fenómenos, pero [que] no representan cosas en sí mismas. Únicamente los fenómenos constituyen el terreno de su validez.⁷⁸

El conocimiento del origen del tiempo es descubrible con y sin la experiencia sensible, lo que se aclarará al revisar y comentar el conocimiento sintético *a priori*.

⁷⁸ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 54

Es sólo la forma de intuición sensible aquello por lo cual podemos intuir a priori las cosas, mediante la cual también, empero, conocemos los objetos como pueden aparecérsenos a nosotros (...) y no tal como son en sí; y esta presuposición es absolutamente necesaria, si las proposiciones sintéticas a priori han de ser admitidas como posibles o si, en caso de que se encuentren que son reales se ha de comprender su posibilidad y se le ha de determinar de antemano.⁷⁹

Pero Kant no cayó en la cuenta de todas las consecuencias que se podrían derivar de ese tesoro (conocimiento sintético a priori), y pasó por alto esa veta fundante que yacía a sus pies. Con la carencia de ese paso y peso crítico (investigar sobre el origen del tiempo), se tambaleó la metafísica tradicional desde sus cimientos, cuestión que se hizo más patente en la filosofía contemporánea, al caer ésta en un laicismo generalizado, por no encontrar un fundamento más allá de este mundo, que ahora fenoménica o físicamente palpamos.

Kant no recurre al recurso de subjetivizar el mundo fenoménico, de hacerlo consistir en meras representaciones, sino que más bien destaca su contingencia, lo relativiza. El mundo fenoménico no tendría que ser de esta manera (como la concebimos los seres humanos). Incluso no tendría por qué existir. La manera de ser de los fenómenos depende de la inserción en una cadena causal, la cual está determinada a su vez por la índole del espacio, del tiempo y de las categorías, que estas últimas bien podrían ser de otra manera. Pues, como se verá más adelante, para Kant el tiempo y el espacio son categorías mentales, no propiedades de las cosas, ni cuestiones físicas, son las formas puras del entendimiento, por medio de las cuales nos representamos el mundo de los fenómenos.

En este conocimiento del mundo fenoménico, la ciencia no está compuesta sólo de juicios analíticos *a priori*, ciertamente universales y necesarios, que tienen capacidad de explicación, pero no de extensión del conocimiento. Por el contrario, los juicios sintéticos *a posteriori* tienen la

⁷⁹ Kant, I. Prolegómenos..., op. cit., p. 14

capacidad de ampliación pero no tienen la característica de ser universales y necesarios.

Kant, por su parte, descubre los juicios que amplían el conocimiento y a la vez poseen universalidad y necesidad: los juicios sintéticos *a priori*.

Esta doctrina ha establecido que nuestro conocimiento de juicios sintéticos *a priori* exprese las condiciones formales de una experiencia posible y, en consecuencia, sus principios son de validez inmanente, o sea que, están referidos a los fenómenos (lo fenoménico es inmanente). Lo que pretende situarse más allá de la experiencia, debe considerarse trascendente (lo en sí). El fenómeno es el término de la relación cognoscitiva inmanente (la experiencia). La cosa en sí se encuentra fuera de esa relación inmanente, es inaccesible, sólo puede ser pensada. “De todos los fenómenos, he mostrado simplemente que no son cosas (sino sólo modos de representación), ni tampoco determinaciones que pertenezcan a las cosas en sí mismas”.⁸⁰

Inmanente no es sólo lo que pertenece, como algo constitutivo, al sujeto cognoscente, sino también a lo que se encuentra inscrito en las relaciones del hombre con su mundo. La distinción fenómeno/cosa-en-sí no representa la realidad de dos “regiones” o “capas de la realidad”. Significa la relación entre lo inmanente (cognoscible) y lo trascendente (incognoscible).

En la *Crítica de la razón pura* determina los elementos *a priori* de la sensibilidad o intuiciones puras: el tiempo y el espacio. Todas las cosas que percibimos existen en ellas (tiempo y espacio), las cuales son condiciones de nuestra intuición de las cosas, aunque éstas sean puros elementos subjetivos del conocimiento sensible.

Las cosas percibidas están ya, en cuanto tales, constituidas en el espacio y en el tiempo y sus caracteres espacio-temporales se

⁸⁰ Kant, I. Prolegómenos ..., op. cit., p. 18

hallan impresos en ellas por la forma subjetiva que permite su percepción.⁸¹

Lo que la teoría kantiana exige de la actividad mental es la correspondencia del concepto con una intuición, mas no es del todo imprescindible que tal intuición provenga del influjo de una cosa exterior.

El tesoro no descubierto por Kant, se debe a la rigidez de su postulado inmanente del fenómeno (como lo captó en una primera vista), sin dejar que se desplegara para, en su lindero, pasar de lo inmanente a lo trascendente. Pues, el inicio del tiempo, como hemos planteado, encaja perfectamente en un juicio sintético *a priori*, y ese juicio es el que nos lleva a descubrir que no podemos remitirnos a un origen del mundo sensible que se remonte *ad infinitum*, pretendiendo que el universo sea eterno.

Esa liga del concepto (tiempo) con la intuición (lo temporal del tiempo), nos lleva a la piedra de toque que ha desechado una buena parte de la filosofía alemana durante varios siglos: la presencia de lo trascendente en lo fenoménico y si nunca vamos acabar de conocer del todo al mundo, al mundo fenoménico, menos vamos a conocer la constitución de la Trascendencia por ser de características eminentes, que sobrepasan por mucho los límites humanos, pero en cambio, sí podemos estar ciertos, cuando menos, de su existencia.

A la culminación de la inversión copernicana de Kant: “nuestras representaciones no son causadas por los objetos, sino que, por el contrario, éstos se rigen por nuestras representaciones y por su síntesis”; debemos agregar: “la experiencia me enseña, ciertamente, lo que existe, y cómo existe, pero nunca me enseña que ello deba ser necesariamente así y no de otro modo”.⁸²

Cuando la síntesis del yo pienso se constituye en “el principio supremo de todo conocimiento humano”; la primera característica de esta “unidad de apercepción” es que es una unidad objetiva, es decir, es la

⁸¹ Abbagnano, N. Historia de la filosofía, op. cit. vol. II, p. 431

⁸² Kant, I. Prolegómenos... , op. cit. p. 19

posibilidad de la experiencia como unidad. El yo pienso, es la posibilidad de la experiencia como conexión necesaria entre los fenómenos. El yo pienso puede unir las representaciones en una unidad que es la estructura objetiva de la experiencia. Yo no tengo conocimiento de mí como soy, solamente como aparezco a mí mismo. La consecuencia es que en el acto de apercepción “yo existo como inteligencia que sólo es consciente de su capacidad de unificación”.⁸³

La doctrina de Kant excluye la posibilidad de interpretar el yo pienso o apercepción trascendental como una autoconciencia creadora en el sentido que vendrá a ser propio del idealismo poskantiano, desde Fichte en adelante. En otras palabras, si el yo pienso fuese el acto de una autoconciencia creadora, no tendría nada fuera de sí ni habría cosas externas al mismo. No obstante, como es el acto de existencia de un entendimiento finito, implica siempre una relación con algo fuera de sí. Por lo que la realidad fenoménica de las cosas externas es igualmente cierta a la realidad de la conciencia y del mismo yo pienso:

La deducción trascendental faculta a Kant para justificar el orden necesario de los fenómenos naturales. Este orden está condicionado por la síntesis original del entendimiento (el yo pienso y por las categorías en las cuales se determina y articula la síntesis). La naturaleza está condicionada por el yo pienso y las categorías, y se moldea sobre ellas en lugar de constituir su modelo. El yo pienso y las categorías no pueden revelar sino lo que es naturaleza en general, como regularidad de los fenómenos en el espacio y en el tiempo. Las leyes naturales por la que se expresa esta regularidad no pueden deducirse de las categorías, sino que han de obtenerse de la experiencia. Esta experiencia no es más que la naturaleza misma en su aspecto subjetivo, debiéndose entender por naturaleza la totalidad organizada de los fenómenos y por experiencia estos mismos fenómenos en su aparecer al hombre.⁸⁴

⁸³ Abbagnano, M. Historia de la filosofía (tomo II), op. cit., p. 439

⁸⁴ *Ibidem*, p. 440-441

“Las intuiciones sensibles son elaboradas y organizadas por el entendimiento, que es la facultad de juzgar, cuyos conceptos puros o categorías se les imponen necesariamente”.⁸⁵

Las categorías se corresponden con las formas de los juicios explícitos que estudia la lógica común, y se distribuyen como éstos, según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. A los juicios según la cantidad (individuales, particulares y universales) corresponden, respectivamente, las categorías de unidad, pluralidad y totalidad; a los juicios según la cualidad (afirmativos, negativos e indefinidos), las categorías de realidad, negación y limitación; a los juicios según la relación (categóricos, hipotéticos y disyuntivos), las categorías de sustancia-accidente, causa-efecto y acción recíproca; a los juicios según la modalidad (problemáticos, asertóricos y apodícticos), las categorías de posibilidad-imposibilidad, existencia-inexistencia y necesidad-contingencia.

Conocimiento *a priori*.

Kant coincidió con Hume en que no es posible derivar de la experiencia la necesidad ni la universalidad estricta. Para ambos necesidad y universalidad son signos de conocimiento *a priori*.⁸⁶

Hume atendió principalmente a la relación causal, pero Kant halló que el concepto de conexión entre causa y efecto no es el único por el que el entendimiento piensa conexiones entre sí *a priori*. Kant afirma que en la matemática y la física pura se da el conocimiento *a priori*.

En el caso de la metafísica especulativa la pretensión de conocer *a priori* se quedó en suspenso. Por eso nos preguntamos y seguimos preguntando si podremos de esta suerte tener un conocimiento de Dios.

⁸⁵ Romero, F. Historia de la filosofía moderna, México, FCE, 1978, p. 334

⁸⁶ Cfr. Copleston, F. Historia de la filosofía, op. cit. vol. 6, p. 212-214

Para precisar estos problemas nos referiremos a las distinciones que hace Kant entre los distintos tipos de juicios y en particular los que se refieren al conocimiento *a priori*.

Lo que era una condición para la intuición de las cosas, condición inherente solamente a mí sujeto, válida seguramente para todos los objetos de los sentidos, y por tanto para toda experiencia posible, lo di por universalmente válido, porque referí aquellos conceptos de espacio y tiempo a las cosas en sí mismas, y no los limité a condiciones de la experiencia.

Por consiguiente, mi doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo, lejos de convertir todo el mundo sensible en mera apariencia ilusoria, es más bien el único medio de asegurar la aplicación de uno de los conocimientos más importantes, a saber, aquel que la matemática expone *a priori* a objetos reales.⁸⁷

Los modos de conocer *a priori* del sujeto son la sensibilidad y el intelecto; porque son algo propio del sujeto y no del objeto, no obstante, son estructuras que representan las condiciones sin las cuales no es posible la experiencia de los objetos. Es trascendental, pues es la condición de cognoscibilidad de los objetos.

Análisis del tiempo dentro de los juicios planteados por Kant:

El juicio analítico

Es un juicio que formulamos *a priori* sin apelar a la experiencia, ya que con él expresamos de un modo distinto el mismo concepto que expresamos mediante el sujeto. Así, podemos afirmar que cualquier periodo dura o es un espacio de tiempo o que todos los cuerpos son extensos. Caemos en un juicio universal y necesario, que no amplía el conocer y su verdad.

Juicios analíticos son aquellos en los cuales el predicado está contenido, implícitamente al menos, en el concepto del sujeto. Se dice que son juicios explicativos, porque el predicado no añade al concepto del sujeto nada que no esté ya contenido en él explícita o implícitamente. Y su

⁸⁷ Kant, I. Prolegómenos ..., op. cit. p. 17

verdad se basa en la ley de la contradicción. No podemos negar una proposición así sin caer en contradicción lógica.

El juicio sintético *a posteriori*

Amplía mi conocer, en la medida en que me dice algo nuevo del sujeto, algo que no estaba implícitamente en él. Según Kant, “todos los cuerpos son pesados” es un ejemplo de juicio sintético, pues la idea de peso no está contenida en el concepto de cuerpo como tal.

En los juicios sintéticos se añade algo al concepto del sujeto; esta conexión pudiera ser sólo factual y contingente, es decir, dada por la experiencia. Como ejemplo tomemos la siguiente proposición: “los oaxaqueños descendientes de los mixtecos son bajos de estatura”. Suponiendo que dicha proposición fuese verdadera, sería sintética, pues no podemos obtener la idea de bajura por el mero análisis del concepto de la descendencia de los mixtecos. La conexión está dada exclusivamente por la experiencia de una serie de observaciones, pero su universalidad no es estricta, es simplemente contingente. No podemos saber *a priori* que todos los miembros sean o vayan a ser bajos.

Juicio sintético *a priori*

Hay otra clase de proposiciones sintéticas *a priori*, entre las cuales la conexión entre sujeto y predicado, aunque no cognoscible por el mero análisis del concepto del sujeto (lo que sucede en el juicio analítico), es a pesar de ello necesaria y estrictamente universal, en los juicios sintéticos se añade algo al concepto del sujeto. Estas proposiciones son las sintéticas *a priori*. Kant da como ejemplo: “todo lo que ocurre tiene su causa”. Sin embargo, la proposición depende de la experiencia, pues sólo por la experiencia adquirimos la idea de: “las cosas ocurren”. Es un juicio ampliativo, no un juicio explicativo. La conexión está dada *a priori* porque no es una mera generalización dada por la experiencia y alcanzada por inducción, porque una vez establecida (la conexión) no requiere más de

confirmación empírica. Las proposiciones matemáticas son siempre juicios *a priori*, es decir, no es un juicio analítico sino sintético.

Trasladado a la metafísica, ésta podría avanzar, según Kant, mediante juicios sintéticos *a priori*, comprobando o hallando este tipo de juicios para su fundamento.

Kant, trata, ante todo, de servir al interés de la razón, que procura como fin asegurar su interna coherencia y su acción autónoma. De los fines de la razón ha de derivarse toda finalidad, porque la razón es fin en sí misma.

Kant es el filósofo del “más acá”. El mismo entendía la *Crítica* como una antorcha que, en medio de la obscuridad, no alumbraba las regiones situadas en el “más allá” del mundo de los fenómenos, sino los más recónditos rincones de nuestra razón, gracias a lo cual se justifican los fundamentos de la ciencia positiva, y nos es más fácil de explicar su posterior proliferación.⁸⁸

El objeto del conocimiento humano no es el ser en sí, sino lo que del ser aparece al hombre. Es decir, es un ser-en-sí-en-mí.

Estos principios míos, lejos de convertir las representaciones de los sentidos, al hacer de ellas fenómenos, en mera apariencia ilusoria en lugar de la verdad de la experiencia, son más bien el único medio de impedir la ilusión trascendental con la cual se ha engañado siempre a la metafísica (...); el fenómeno mientras se lo usa en la experiencia, produce verdad, pero en cuanto traspasa los límites de la experiencia y se vuelve trascendente, no produce sino mera apariencia ilusoria.⁸⁹

La experiencia es la totalidad concreta del conocimiento: constituida no sólo por la sensibilidad, por las formas *a priori* de la sensibilidad o intuiciones puras (espacio y tiempo), sino también por el entendimiento (conceptos puros, categorías).

Espacio y tiempo son intuiciones puras, y por ser ajenos a cualquier contingencia empírica, por su aprioridad que les concede constancia y universalidad, son el fundamento de las ciencias que establecen las

⁸⁸ Llano, M. Fenómeno y trascendencia en Kant, op. cit., p. 290

⁸⁹ Kant, I. Prolegómenos ..., op. cit. p. 19

relaciones espaciales (geometría) y temporales (ciencia general del movimiento); la serie de los números naturales, base de toda la aritmética, aunque al constituirse queda libre de referencia temporal, tiene su origen en la posibilidad de repetición en el tiempo.

Dentro del contenido de la experiencia sensible es posible distinguir entre el elemento material, que corresponde a la sensación, y el elemento formal, que corresponde a las relaciones espacio-temporales de la multiplicidad de las apariencias: “El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición a priori, a los fenómenos externos”.⁹⁰

La tesis básica de Kant es que el tiempo y el espacio son condiciones *a priori* de la experiencia sensible:

Ahora bien espacio y tiempo son las intuiciones que la matemática pura pone por fundamento de todos los conocimientos y juicios suyos (...) ambas representaciones son meramente intuiciones; pues si de las intuiciones empíricas de los cuerpos y de sus cambios (movimientos), se quita todo lo empírico, es decir, lo que pertenece a la sensación, entonces resta aún el espacio y el tiempo, los cuales son por consiguiente, intuiciones puras que están a priori en el fundamento de aquellas y que por eso mismo no pueden nunca ser suprimidas ellas mismas; pero precisamente porque son intuiciones puras a priori demuestran que son meras formas de nuestra sensibilidad, que deben preceder a toda intuición empírica, esto es, a la percepción de objetos reales y de conformidad con los cuales pueden ser conocidos (...), pero, ciertamente, sólo tal como aparecen.⁹¹

No son conceptos de origen empírico. No puede derivarse *a posteriori* la representación del espacio partiendo de las relaciones experimentadas en las apariencias externas. Ni tampoco me puedo representar las apariencias como existentes simultánea o sucesivamente sin tener en cuenta ya antes la intuición *a priori* del tiempo. Nuestros estados psíquicos se perciben en el tiempo como sucesivos o simultáneos, pero no como

⁹⁰ Kant, I. Crítica de la razón pura, op. cit., p. 51

⁹¹ Kant, I. Prolegómenos ..., op. cit., p. 14

existentes en el espacio. No puede haber nunca, en cambio, un objeto del sentido externo que no se perciba en el espacio y en el tiempo. Por tanto, la realidad empírica tiene necesariamente que caracterizarse por relaciones temporales y espaciales.

1. El tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia. En efecto, la coexistencia como la sucesión no serían percibidas si la representación del tiempo no les sirviera de base a priori. Sólo presuponiéndolo puede uno representarse que algo existe al mismo tiempo (simultáneamente), o en tiempos distintos (sucesivamente).
2. El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a las intuiciones. (...)
3. En esa necesidad a priori se basa igualmente la posibilidad de reformular principios apodícticos sobre las relaciones temporales (...)
4. El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de intuición sensible. Tiempos distintos son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición. La proposición que sostiene que distintos tiempos no pueden ser simultáneos no puede derivarse tampoco de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivarse de simples conceptos. Se halla pues, contenida inmediatamente en la intuición y en la representación del tiempo.⁹²

Su revolución copernicana (el fundamento del objeto está en el sujeto) no ataca la realidad empírica del mundo de la experiencia. El asunto en discusión es la explicación de los fenómenos, no su negación. Y esta concepción del espacio y el tiempo es capaz de explicar el conocimiento *a priori*, cosa, que a juicio de Kant, ninguna otra teoría lo explica.

⁹² Kant, I. Crítica de la razón pura, op. cit., p. 49, 50

2. Pruebas acerca de la existencia de Dios

En la tercera idea de la razón pura, la que se refiere a Dios, Kant analiza las pruebas que se han aducido acerca de la existencia de Dios, y las clasifica en tres grupos: la prueba físico-teológica, la prueba ontológica y la prueba cosmológica.

La prueba físico-teológica. Se remonta desde el orden del mundo hasta su ordenador. Según Kant, esta prueba quedó inconclusa porque no es dable al hombre establecer una relación adecuada entre el orden hallado en el mundo y el grado de perfección divina, que debiera explicar este orden.

Pero Kant advierte una degradación en el universo, así como, de alguna manera, lo percibió Plotino.

Sin embargo, bajo este aspecto, Kant aspira a igualar la perfección del dios creador con su creación. Y al no haber un orden “perfecto” en el mundo, no se puede afirmar sin sombra de duda la perfección del Creador. Esta duda, sin embargo, se podría subsanar tomando en cuenta que Dios no puede crear a otro Dios, porque el mundo al ser creado está privado de la eternidad, y por ese solo hecho está incompleto y deficiente en relación a Dios, y de esa incompletud se derivan otras estrecheces, que llevan a la consideración no de que el mundo sea el mejor de los posibles, sino que cae dentro de la serie de mundos deficientes que son los posibles de crear (cfr. El cap. III de este ensayo).

Sin tener que ahondar en todas las posibilidades del tema, el planteamiento de una relación adecuada entre el orden hallado en el mundo y el grado de perfección divina se derrumba desde su cimiento al confirmar que el universo material no es eterno, sino creado y por lo tanto temporal y con muchas limitaciones.

Así, vemos que aquí también repercute el planteamiento de Leibniz. En esta inadecuación, que encuentra Kant, entre el orden hallado en el mundo y el grado de perfección divina que lo explique. Al plantear Leibniz

que Dios hizo el mejor de los mundos posible, a Kant no le convence, y a nosotros tampoco nos convence, porque la inadecuación entre el orden del mundo comparado con la perfección divina es abismal, pero el problema se subsana (ver apartado de Leibniz) al avistar que Dios, simplemente creó uno de la serie de mundos posibles, cualquiera de ellos limitado, por ser finito. Sin embargo, por imperfecto que sea el mundo se puede derivar de él, contundentemente, la demostración de la existencia de Dios (con la prueba *desde la temporalidad del mundo*). Prueba que proponemos más adelante, al repasar el juicio sintético a priori a partir de la intuición del tiempo, en “comentarios suplementarios” numeral 5, en este mismo capítulo.

Lo que revela que el mejor de los mundos posible es sólo una falacia, puesto que cualquier mundo de la serie posible de mundos que hubiera elegido, hubiera salido armonioso y “perfectamente mundano” de sus manos; y por esta falacia que no pudieron resolver sus antecesores, Kant, obviamente, sufre un desconcierto, un descalabro, con el que se empañó esa demostración de la existencia de Dios, al no comprenderse cabalmente qué se quiso decir con eso del “mejor de los mundos posible” y en qué se pudo haber fundamentado Leibniz, o contra qué parámetros lo comparó para definirlo como “el mejor”; sin que en realidad se pueda tener el mejor de los mundos posible. El plantear el mejor de los mundos, es un problema mal planteado, y además es un problema irresoluble, es como plantear que voy a escribir el número entero positivo con más cifras posible de hallar, ninguno lo podría escribir aunque en ello le fuera la vida.

Después de comprender que “el mejor de los mundos posible” es una falacia imposible de llevar a cabo, también se esfuma, se volatiliza la otra falacia: *La de que el mundo necesariamente tenía que ser así como es*. Y desde la conciencia de esas falacias constrictoras, y desde la conciencia de que la creación tuvo “n” posibilidades de ser (donde las variaciones de “n” son innumerables) se desprende que el ser Trascendente no está obligado

a crear un mundo único, monolítico; sino que crea uno de los tantos mundos posibles, y lo crea en una elección libérrima.

Dios muestra en la creación del mundo que es libre por antonomasia. Spinoza y Leibniz supusieron un Dios a partir de una lógica matemática, pero Él abarca la totalidad de las lógicas, abarcando y superando cualesquiera que exista. Y en ese abarcar más allá de las matemáticas abarca el mundo de la Libertad.

Entonces podemos afirmar de este ser Trascendente que no sólo existe, sino que es una existencia eterna, creadora y libre. Libre para crear y creador de la libertad humana.

Producto de estas reflexiones y gracias a ellas vislumbramos otra cualidad divina: la Libertad, en vez de la necesidad. La Trascendencia no es esclava de la necesidad, sino que, por el contrario, su reino es el de la Libertad. Es necesariamente libre de las “necesidades” contingentes.

Kant, al no darse cuenta de la visión falaz, relativa al mundo fenoménico, de Spinoza y Leibniz, se confunde, porque busca una perfección acabada del mundo que no existe, una perfección en consonancia directa y completa con el ser divino, en vez de esperar y aceptar la imperfección de un mundo limitado, creado como una de tantas, múltiples y variadas posibilidades de mundos limitados, porque el mundo no es Dios, aunque de Él proceda.

La prueba ontológica. Pretende sacar la existencia de Dios del mismo concepto de Dios, como ser perfectísimo. Pero no puedo afirmar que del concepto de Dios, como ser perfectísimo, esté implícita su existencia o se pueda necesariamente derivar de ese supuesto, porque en este caso no se trata ya del simple concepto. La existencia debería añadirse al concepto sintéticamente, esto es, por medio de la experiencia, mientras Dios, afirma Kant, está más allá de toda experiencia posible.

Kant señala que cae en el error de sustituir el predicado lógico por el real (ilusión trascendental). La existencia de una cosa no es un concepto

que se añada al concepto de aquella cosa, sino la posición real de la cosa. La existencia de los objetos que pertenecen a *la esfera sensible nos es dada por la experiencia*, “*pero en los objetos del pensamiento puro no hay medio de conocer su existencia, ya que habría que conocerlos a priori, para ello habríamos de poseer una intuición intelectual que no poseemos*”.⁹³

La prueba ontológica supone que el ser es un predicado real y la existencia una perfección intrínseca que Dios debe tener. Pero no basta tener la idea de Dios para estar seguros de que existe. De Dios, por su índole misma de ente infinito, no es susceptible de que yo, o de que cualquier otro ser humano ponga las condiciones necesarias para que se dé esa intuición; esta fue la conclusión de Kant, por no hallar la intuición sintética *a priori* (que le diera un valor universal), y lo hubiera llevado hasta dicha existencia. Y concluye que la prueba ontológica no puede demostrarse ni la existencia ni la no existencia de Dios.

Sin embargo, me parece que erra al pensar que Dios está más allá de toda experiencia posible, como se explicitará posteriormente en los comentarios

La prueba cosmológica. Parte de la experiencia e infiere a Dios como su causa. Kant la resume así: “si existe algo, debe existir también un ser absolutamente necesario. Existo yo mismo por lo menos; en consecuencia existe un ser absolutamente necesario. La prueba parte en el sentido propio de la experiencia; por eso no se configura completamente *a priori*. Y como el objeto de la experiencia es el mundo, a esta prueba se le llama cosmológica”.

La prueba cosmológica que pasa de la contingencia del mundo a la necesidad del ser supremo, se funda en la prueba ontológica, ya que el ser necesario es precisamente el ser cuyo concepto implica la existencia.

⁹³ Reale, G. y Antiseri, D. Historia del pensamiento filosófico y científico, op. cit., tomo II, p. 757

La prueba cosmológica, señala el principio que lleva a inferir que lo contingente posee una causa; este principio, señala Kant, sólo se aplica al mundo sensible, y fuera de éste carece de sentido, porque el principio causa-efecto sólo da lugar a una proposición sintética *a posteriori* dentro del ámbito de la experiencia.

Kant reconoce que una posibilidad real no es tal, en virtud de la simple ausencia de no contradicción. Vio que toda posibilidad para hallar la existencia divina cae, no sólo cuando hay contradicción intrínsecamente, que es el aspecto lógico de la posibilidad, sino también cuando no hay un material (un dato) que se pueda pensar. Considerando siempre que en la realidad el dato no se reduce a simples predicados lógicos.

Dando un giro a la trayectoria de la filosofía occidental, Kant concibe a la trascendencia como autonomía de la razón. La trascendencia deja de fundamentarse en un absoluto trascendente.

Esta fundamentación repercute hondamente en la metafísica, pues en vez de aseverar que sea “la ciencia de todos los objetos posibles, en cuanto posibles”, más bien será “la ciencia de los límites de la razón humana”, ya que ella determina el límite de lo posible en la experiencia, siendo ella autónoma deja fuera la fe y las experiencias suprasensibles.

Sin embargo, en su filosofía práctica Kant sostiene: “si debemos es que podemos”. Nadie está obligado a hacer lo imposible. Si nosotros debemos investigar acerca de lo trascendente es que podemos. Otra cosa es el éxito en el empeño, pero de intentarlo nadie nos dispensa.⁹⁴

La afirmación meramente negativa de que Kant rechaza la teología natural puede dar la falsa impresión de que rechace toda teología filosófica. Pero es un hecho que admite lo que a veces se denomina teología moral, refiriéndose a la teología filosófica basada en la exigencia de los postulados de la ley moral, en la que se presupone la existencia de un Ser supremo (desde el punto de vista práctico).

⁹⁴ Llano, A. En busca de la trascendencia, Barcelona, Ariel, 2007, p. 71

3. Comentarios suplementarios

1. En cuanto a la afirmación kantiana de que la naturaleza es para nosotros un conjunto de fenómenos, y de que las leyes naturales no vienen dadas por la estructura de las cosas reales, tal como son en sí mismas; sino que es el entendimiento el que las prescribe y el que introduce el orden y la regularidad de los *fenómenos* que denominamos naturaleza; nos parece que además de que nosotros seamos los que, a través del entendimiento, introduzcamos el orden y la regularidad de los fenómenos; también descubrimos ese orden y regularidad en y desde los *fenómenos*, y los traducimos a nuestro lenguaje, aproximándonos (por diversos métodos) a ese mundo fenoménico, que bien estructurado estará, donde tanto lo hemos escudriñado y de donde tanta sabiduría y vida hemos obtenido.

2. Espacio y tiempo no son ni conceptos empíricos (recabados de experiencias internas y externas como afirmaba Locke); ni conceptos discursivos, esto es, universales de las relaciones de las cosas entre sí (como afirmaba Leibniz); sino, según Kant, “representaciones necesarias *a priori*” que son fundamento de todas las intuiciones, de este modo afirma la idealidad trascendente de las mismas.

Kant a las ideas de Leibniz (tiempo y espacio) les dio el valor de intuiciones universales en la percepción y conocimiento del hombre, y realidades del hombre para comprender las cosas: minerales, vegetales y animales; haciendo una vuelta de tuerca al planteamiento de Leibniz: Las dos ideas de Leibniz (espacio y tiempo), Kant las trasladó a intuiciones *a priori*; y las realidades fundantes de Leibniz (Dios, alma y mundo), Kant las volvió simplemente “ideas” de razón.

Las ideas psicológicas, cosmológicas y teológicas son meros conceptos puros de la razón, que no pueden ser dados en ninguna experiencia, las preguntas que con respecto a ellas nos

plantea la razón no nos son propuestas por los objetos, sino por meras máximas de la razón.⁹⁵

No basta decir que el intelecto humano se resiste a eliminar esas ideas de razón del plano de la realidad, como supone Kant, para decir que son infundadas; porque ése no es un argumento válido, es una mera suposición, una hipótesis tan frágil como puede ser una pompa de jabón. Da la impresión de que fuera un reto lanzado por Kant, producto de un estado de ánimo juguetón, el que lo llevó a imaginar su posible eliminación.

En cambio, podemos saber de la existencia de Dios, alma y mundo, por la reflexión, aunque éstas no sean susceptibles de recibir para su comprobación directa la aplicación del método científico.

El conocimiento y experiencia humana no pueden quedar constreñidos a la pura ciencia natural, eliminando por esa instauración, de corte totalitario: el arte, la religión y las ciencias humanas.

Para fundamentar la ciencia natural como único conocimiento válido y cierto, tendríamos que echar mano de fundamentos filosóficos o metafísicos, con lo que vemos que es imposible eliminar la filosofía o metafísica (misma que actúa, incluso cuando se le quiere eliminar, actuando fuera de los parámetros de la ciencia natural).

3. Kant invalidó la prueba cosmológica como demostración de Dios. En esta prueba se llega a inferir que todo lo contingente posee una causa, y estas causas las podemos recorrer hasta llegar a la primera y necesaria causa: el motor inmóvil. Kant no lo acepta, porque aplicado al mundo sensible, este principio sólo da lugar a una proposición sintética *a posteriori* dentro del ámbito de la experiencia. Sería más preciso afirmar que Kant acepta el principio causal en el mundo sensible fenoménico, pero en el plano del en sí, de lo trascendente, simplemente lo pone entre paréntesis, en un no afirmar ni negarlo, porque éste en sí está más allá de la experiencia sensible, y con un juicio sintético *a posteriori* no se puede

⁹⁵ Kant, I. Prolegómenos ..., op. cit. p. 56

fundamentar. Necesitaríamos de un juicio sintético *a priori* para sustentarlo sin dubitaciones.

4. En cuanto a la prueba físico-teológica, supongo que Kant en base a lo que dijo Leibniz, no encontró la adecuación entre el "mejor" de los mundos (que es nuestro mundo) con el grado de perfección divina; pero debemos aquí recordar los comentarios realizados en el capítulo III de este ensayo, en el sentido de que el mundo creado es sólo y exclusivamente uno de la serie de mundos que pudo haber sido creado, con esa aclaración por fuerza se revalida otra vez la prueba físico-teológica.

5. El tesoro oculto que Kant no pudo desentrañar está presente en su mismo sistema y postulados.

Nos comenta Kant que la prueba ontológica supone que el ser es un predicado real y la existencia una perfección intrínseca de Dios. Pero si el ser es trascendente, no basta tener la idea de Dios para estar seguros de que exista. Y como Dios, por su índole misma de ente infinito, no es susceptible de que ponga yo las condiciones necesarias para que se dé una intuición, resulta que Dios queda allende de toda experiencia posible. Y lo que distingue a las cosas reales de las posibles es el dárseme en conexión con la experiencia, por lo que, según Kant, no puede demostrarse ni la existencia ni la inexistencia de Dios.

Sin embargo, apoyándonos en la intuición, para él indiscutible, de la temporalidad, nos da pie para romper el claustro del aquí y ahora, porque avanzando por su misma intuición de la temporalidad podemos ampliar el campo de nuestra experiencia. Si nos remontamos al pasado de la temporalidad y espacialidad (representaciones necesarias y *a priori*, y además fundamento de todas las intuiciones de Kant), caemos en la cuenta, a través de un juicio *sintético a priori*, de que el tiempo tuvo que tener un primer momento, un primer presente; porque es absurdo remontarnos a otro y otro anterior, en un proceso *ad infinitum*; es decir, como siempre puede haber un periodo anterior al periodo que fijamos, nunca llegaríamos al primero y por tanto tampoco podríamos llegar desde

ahí hasta aquí, por lo que podemos entonces denominar a este intento fallido: la falacia del tiempo infinito y reconocer que el tiempo humano y mundano es finito.

El tiempo no es un concepto discursivo o, como se dice, universal, sino una forma pura de intuición sensible. Tiempos distintos son sólo partes de un mismo tiempo. La representación que sólo puede darse a través de un objeto único es una intuición. La proposición que sostiene que distintos tiempos no pueden ser simultáneos no puede derivarse tampoco de un concepto universal. La proposición es sintética y no puede derivarse de simples conceptos. Se halla pues, contenida, inmediatamente en la intuición y en la representación.⁹⁶

Kant había expresado, en otras palabras, que el hecho de que la cosmología especulativa produzca antinomias muestra que no podemos hacer un uso científico de la idea trascendente del mundo como totalidad de los fenómenos.

Y entre las antinomias presenta una que es de interés particular para este ensayo:

Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo y es también limitado en cuanto al espacio. Antítesis: el mundo no tiene comienzo ni límite en el espacio, sino que es infinito respecto al tiempo y al espacio.

La tesis se demuestra del modo siguiente: Si el mundo no tiene un comienzo en el tiempo, tiene que haber ocurrido una serie infinita de acaecimientos. O sea, antes del momento presente tiene que estar completa una serie infinita. Pero una serie infinita no puede estar nunca completa. Por lo tanto, el mundo ha de haber tenido un comienzo en el tiempo. Por lo que hace a la segunda parte de la tesis: si el mundo no es limitado en el espacio, tiene que haber una totalidad infinita dada de cosas coexistentes que llenene todos los espacios posibles si no es mediante la adición sucesiva, parte por parte o unidad por unidad, hasta completar la suma. Pero no podemos considerar completa esta adición o síntesis sino presuponiendo para su complección un tiempo infinito. Y eso implica la

⁹⁶ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 50

contemplación de un tiempo infinito como tiempo transcurrido, cosa imposible. Por lo tanto, no podemos considerar el mundo como un total dado infinito de cosas coexistentes que llenan todos los espacios posibles. Tenemos que considerarlo como espacialmente limitado, o finito.

La antítesis se procura demostrarla así: Si el mundo ha empezado en el tiempo, tiene que haber habido un tiempo vacío antes de que empezara el tiempo. Pero en el tiempo vacío no es posible ningún devenir o empezar. No tiene sentido decir que algo ha llegado a ser en un tiempo vacío. El espacio vacío no es nada, y una relación con la nada es ella misma una nada. Por lo tanto, el mundo no puede ser finito y limitado espacialmente; tiene que ser espacialmente infinito.

Ahora bien, cuando pregunto por la magnitud del mundo según el espacio y según el tiempo, para todos mis conceptos es tan imposible decir que es infinita, como lo es decir que es finita. Pues ninguna de estas dos alternativas puede estar contenida en la experiencia; porque no es posible la experiencia de un espacio infinito, ni de un infinito tiempo transcurrido, ni de la limitación del mundo por un espacio vacío o por un tiempo vacío precedente; éstas son sólo ideas. Por consiguiente, la magnitud del mundo, determinada de un modo o de otro, debería reposar en sí misma, separada de toda experiencia. Pero esto contradice el concepto de mundo sensible, mundo que es sólo un conjunto de los fenómenos, cuya existencia y cuya conexión sólo ocurren en la representación, es decir, en la experiencia.⁹⁷

La tesis es contundente, rigurosa, lógica y con alcance metafísico; en cambio, la antítesis está mal planteada, porque al decir “tuvo que haber habido tiempo vacío antes de que empezara el tiempo”, ya está presuponiendo un tiempo que nunca existió, y lo está forzando a existir en su proposición en la que incluye “tiempo vacío”. Un concepto al que forzamos a existir por el sólo hecho de nombrarlo cae en el mismo error de la prueba ontológica de pasar del concepto “tiempo vacío” a su existencia. Es gratuito, es una petición de principio decir que hubo un “tiempo vacío”. Simplemente no había tiempo, y la antinomia sin antítesis válida queda

⁹⁷ Kant, I. Prolegómenos..., op. cit., p. 41

resuelta. La antinomia está introduciendo, impropriamente, la existencia misma del tiempo en “tiempo vacío”, que es lo mismo de no separar lo fenoménico de lo “otro” (el Ser en-sí), para después “inferir” que ese tiempo existe. Si puedo inferir que el tiempo existe es porque antes he introducido la existencia del mismo en “tiempo vacío”, prejuzgando así la cuestión. Decir que argumento de la posibilidad a la actualidad es un autoengaño, cuando uno ha empezado por incluir la actualidad en la posibilidad. La verdadera antítesis se debe plantear así. “antes de empezar el tiempo, no había tiempo”; fenoménicamente el no tiempo, la ausencia de tiempo no puede producir el tiempo. Por lo que ahora sí se infiere que fuera de lo fenoménico, un ente en sí, produjo el tiempo al modo de creación. Con la intervención de una Libertad que no está en los fenómenos, un en-sí fuera del mundo fenoménico, pero que influye y determina a este mundo.

Saltar de lo fenoménico al reconocimiento del Ser-en-sí (Trascendencia) no es abuso si hay razones para conocer que Es, aunque no lo podamos abarcar con nuestra limitada capacidad, porque nos excede en demasía.

Tuvo que haber un movimiento en la creación, pero el movimiento o movimientos se produjeron aparejados con el mundo material. Cómo produjo el ser trascendente esa creación, es cuestión de aceptar que así como no lo conocemos más que en lo necesario para saber que es el que Es, así también caemos en la cuenta de no saber cómo creó el mundo, aunque no podemos negarlo porque habitamos en él, y nuestro más profundo Dasein es ser-en-el-mundo.

Para salvar la falacia del tiempo infinito, tenemos que reconocer que el tiempo y el espacio tuvieron su existencia en un primer momento (momento de inicio del tiempo finito), debido a la creación de un ser atemporal e incorpóreo, a este hallazgo lo podríamos denominar la prueba “desde la temporalidad del mundo”, o simplemente “prueba desde la temporalidad”. A partir de percatarnos de que el tiempo tuvo un principio, a nivel filosófico podemos predicar que hay un ser que es el creador del

universo, que es atemporal, que es incorpóreo y que es autónomo (libre en sus decisiones).

Hacia adelante, hacia el futuro, el universo sí que puede mantenerse en un tiempo que no acabe, es decir indefinido, al que siempre podemos agregarle un minuto más, una hora, una centuria, un milenio... Pero hacia atrás, es impensable, absurdo, imposible que siempre haya habido tiempo; esta travesía inició con los seres limitados por el tiempo y el espacio, en un acto de creación por el ser autónomo por excelencia.

Hacia el pasado no podemos agregar tramos de tiempo sin límite, sin término, caeríamos en un abismo sin fondo, y la razón exige situaciones racionales, no situaciones absurdas. Y al iniciar el tiempo tuvo que iniciar a la par, simultáneamente el movimiento.

Tenemos que admitir que el tiempo es algo imprescindible en la ciencias humanas, y que el (n-1) en periodos de tiempo *ad infinitum* es imposible. Lo que conlleva a concluir, a nivel filosófico, que este tiempo, tuvo un inicio.

Por sí solo, el intelecto no puede determinar ningún objeto, y por lo tanto no puede conocerlo a priori. El intelecto y la sensibilidad, en nosotros, solamente pueden determinar los objetos si están unidos. Si separamos a aquéllos, tenemos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones, y en ambos casos, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado.

En el caso específico del tiempo, humanamente lo tenemos desde siempre como intuición pura, pero además al contacto con los objetos el intelecto capta que los objetos están en el tiempo; no sólo nuestra estructura interior, innata, podríamos decir, goza del tiempo; sino que halla también al objeto inmerso en el tiempo. En este peculiar encuentro del tiempo que une al intelecto y a la sensibilidad se da el conocimiento del tiempo, y con él el conocimiento del mundo. Por lo que la inferencia que hacemos del tiempo hasta el momento de su creación no es un

paralogismo, ni una antítesis insoluble, sino que es un juicio sintético a priori, y tal vez el más incommovible de lo que ese juicio pueda alcanzar.

Para demostrarse la existencia de Dios a sí mismo, Kant lo tendría que haber encontrado con un juicio sintético *a priori*, porque es al que le da validez universal, y como hemos aludido en párrafos anteriores, le faltó encontrar que la temporalidad tuvo por fuerza que tener un inicio, para no caer en el absurdo de un regreso *ad infinitum* en el tiempo. Entonces concluiremos que el cabo del inicio del tiempo adviene de una creación: la creación temporal, y que a través de ese juicio se hace patente la existencia de la divinidad, de la trascendencia, del en sí por antonomasia.

6. Kant concluyó que la metafísica no es ciencia, sino pura exigencia de la razón. Podemos actualizar su conclusión diciendo que la metafísica no es ciencia exacta, sino humana.

También es interesante comentar la mayor experiencia que la ciencia está llevando a cabo, en Suiza. Lo que indagan, físicos de todo el mundo es saber qué pasó al segundo siguiente del big bang, qué paso a los tres minutos después...

Los filósofos, en cambio, preguntan: ¿cómo surgió el cosmos?, ¿por qué existe el ser y no la nada?

7. La conclusión de Kant fue que la metafísica no es ciencia, es decir, no pertenece a la región de las matemáticas y la física. Pero ahora hemos desarrollado y clasificado otras ramas del saber como científicas, así es el caso de las ciencias histórico-sociales y las ciencias humanas. La filosofía cae en esta última clasificación, y aunque no se manipule con la precisión matemática y el método científico, como la física y las matemáticas; exige el mismo rigor en el pensamiento y sí, en cambio, una creatividad y heurística que va más allá del mero método científico.

Kant dice que la metafísica es una exigencia de la razón y dentro de esa exigencia plantea la existencia de Dios. Me parece que el planteamiento desde la ciencia exacta debiera ser: el mundo fenoménico es manipulable, medido y sopesado por la ciencia: pero de Dios, que está

allende de la manipulación matemática y física, que podría decir de Él la “ciencia”. Desde la frontera de la ciencia y la metafísica, qué se avista desde la ciencia: la ciencia avista o está en su competencia avistar que hubo inicio del tiempo y del espacio, y en consecuencia definir que el tiempo es finito. Qué avista la metafísica en su frontera con las ciencias exactas: que hay un Creador del tiempo y el espacio, y no por una exigencia de la razón sino por una razón exigente, sabedora que las ciencias no se limitan ni se constriñen a las ciencias exactas.

8. Si la clave ontológica kantiana dice: “Así como Dios es el creador de las cosas en sí, el fenómeno de una cosa es un producto de la mente humana.”⁹⁸

Proponemos un giro a esa clave, como una anotación o apunte para meditar y profundizar en ella, en ocasión más propicia: “Así como Dios es el creador de las cosas en sí, la mente es receptora de las cosas en sí, quedando éstas limitadas y constreñidas a la capacidad del género humano y matizadas en cada recepción de acuerdo a cada individuo y, a sus circunstancias particulares”.

9. El tiempo en nuestro mundo es un estatuto finito (indefinido, eviterno, pero no eterno).

10. Para Kant, por encima del entendimiento, como la facultad ya no de juzgar sino de concluir, se halla la *razón práctica*, que es incapaz de llegar a conocimientos firmes. Las ideas capitales de la razón, en Kant, son las del alma, Dios y mundo. A diferencia de lo que sucede con las categorías, no hay objeto de la intuición a los que se apliquen estas ideas; funcionan, por decirlo de algún modo, en el vacío, como formas sin contenido propio, de donde se sigue la imposibilidad de la metafísica como ciencia racional.

Como se ve, Kant no halló, a nivel intelectual, a nivel metafísico, en la *Crítica de la Razón pura*, una senda que llevara a Dios. En cambio, a Dios lo propone en su *Crítica de la razón práctica*, en la que la idea moral

⁹⁸ Llano, A. Fenómeno y trascendencia en Kant, op. cit., pp. 137-138

ocupa el centro del sistema (primado de la razón práctica). En Kant es por la moralidad, y no por el conocimiento, el momento en que el hombre entra en relación con lo absoluto.

4. Recapitulación

El tiempo en Kant

El tiempo lo concibe como una forma pura de la intuición sensible. Cabría entonces preguntarse, después del tema expositivo y de los comentarios supletorios: cómo puede representarse un tiempo ilimitado sin encasillarlo en una máxima de razón o una idea transcendental. A esta idea fundamental responde Kant:

La infinitud del tiempo quiere decir que cada magnitud temporal determinada sólo es posible introduciendo limitaciones en un tiempo único que sirve de base. La originaria representación tiempo debe estar, pues, dada como ilimitada. Pero cuando las mismas partes (...) sólo pueden representarse por medio de limitaciones, entonces la representación entera no puede estar dada mediante conceptos (ya que éstos sólo contienen representaciones parciales), sino que debe basarse en una intuición inmediata.⁹⁹

Con esa explicación, da lugar para formular al tiempo como una forma pura de intuición sensible. Y es por esta intuición que concebimos a priori las cosas, mediante lo cual también conocemos las cosas tal como pueden aparecérsenos.

⁹⁹ Kant, I. Crítica de la razón pura, op. cit., p. 50

La sustancia en Kant

La concepción básica no cambia desde Aristóteles; ahora lo que cambia es que la sustancia ha venido a ser considerada como una categoría inasequible, toda vez que conocemos por el espacio y el tiempo, pero el ser en sí no es cognoscible. En todo caso, la función de la sustancia es la de constituir los objetos mismos de la experiencia.

Para lo que se suele llamar sustancia en el fenómeno puede ser el sustrato propio de toda determinación temporal [y] es necesario que en él toda existencia, tanto en el pasado como en el futuro pueda ser determinado de un modo único.¹⁰⁰

En Kant la sustancia queda delimitada a la naturaleza de los seres sensibles, confirmada por las categorías del sujeto transcendental que las observa. Esta delimitación no se dio antes, y con esa visión centra de modo capital la orientación del hombre hacia la ciencia y la tecnología.

Nexos y contraste con el resto de autores

En el autor que sigue, Nietzsche, se produce un rompimiento, al concebir éste el tiempo en el modo de un eterno retorno circular, y pese a que Aristóteles ya había previsto algo similar, no logró del todo esa circularidad, sino más bien una linealidad, al concebir el tiempo como un antes y un después.

¹⁰⁰ Kant, I. Crítica de la razón pura, Analítica de los principios, cap. II, sec. III, p. 3

CAPÍTULO V. NIETZSCHE Y EL ANILLO ASFIXIANTE DEL TIEMPO

1. El supuesto tiempo circular del eterno retorno

Nietzsche se detuvo a considerar el tiempo, y sus meditaciones han influido no solamente en Heidegger y Sartre sino en toda la filosofía contemporánea.

Sin embargo, la principal falla está en que considera el tiempo infinito, es decir eterno (el eterno retorno), en ciclos repetitivos, y aunque sea una posición seductora, no es estrictamente filosófica; aunque sea un pensamiento *creativo* no se sostiene por sí mismo. “A tal grado trastorna el pensamiento vertical y congruente que se da en la historia de la filosofía que ve con radical desconfianza la razón en la suprema lucidez.” ¿Toda esa cadena de torcidas aseveraciones no serán atisbos de la locura, que ensombreció su filosofía?

Esa mezcla de luces y sombras que se afincan en terreno resbaladizo o pantanoso constituyen su aventura filosófica.

Nietzsche reconoce que el hombre es un ser histórico, y que cada uno tiene una biografía particular, porque no nos comportamos únicamente de acuerdo a lo que vamos siendo, sino también a lo que ha sido y a lo que será. Por eso, como advertía Nietzsche: el hombre puede prometer. “Es necesario tener muy buena memoria para que seamos capaces de retener las promesas hechas.”¹⁰¹

Pero, cada uno ¿podrá prometer acaso que va a volver una y otra vez a este lugar, en estas circunstancias (en nuestro caso, realizando esta

¹⁰¹ Nietzsche, F. *Humano demasiado humano*, México, Editores Unidos Mexicanos, 1977, p. 67

lectura), con la misma edad y madurez actual?, como propone Nietzsche en su “eterno retorno de lo mismo.”

Fue Nietzsche quien trató de mostrar que la desaparición completa de Dios en nuestro horizonte cultural (la muerte de Dios) constituye el último paso de un proceso de desconfianza en toda posible verdad, acerca de la naturaleza de las cosas.

La condición general del universo es el caos por toda la eternidad, y no porque carezca de necesidad, sino en el sentido de falta de orden, de estructura, de forma, de bondad, de sabiduría y demás esteticismos humanos (...) Abstengámonos de decir que la naturaleza está regida por leyes; en ella no hay más que necesidades, allí no hay quien mande, ni quien obedezca, ni quien refrene. Cuando os penetréis de que no existen fines, comprenderéis que tampoco hay azar (...) no hay substancias eternas.¹⁰²

Para él, la radical desconfianza en la razón es la suprema lucidez que, hasta llegar a estos tiempos el hombre no se había atrevido a proclamar. Menciona: “Hasta que por fin nos hemos dado cuenta que la verdad es un tipo de error sin el cual un determinado tipo de seres (los humanos) pensaban que no podrían vivir.” Pero sí que pueden, mantiene Nietzsche. Es más, el abandono de la ilusión de la verdad es la única manera de que el hombre viva con toda la intensidad de que es capaz, enfrentándose a una realidad que le es hostil y a la que tiene que dominar. “Se trata de una postura nihilista, pero no de un nihilismo banal sino heroico, que contrasta con el nihilismo fútil de hoy en día”¹⁰³.

Esta vida volverá una y otra vez. Nietzsche utiliza una idea procedente de Heráclito, la del “eterno retorno” de las cosas. Cuando estén realizadas todas las combinaciones posibles de los elementos del mundo, quedará todavía un tiempo indefinido por delante, y entonces volverá a empezar el ciclo, y así indefinidamente. Todo lo que acontece en el mundo se repetirá igualmente una y otra vez.

¹⁰² Nietzsche. La gaya ciencia. España, Sarpe, 1985, pp. 99-100

¹⁰³ Llano, A. En busca de la trascendencia, op. cit., p. 96

Utiliza la idea de Heráclito, pero la radicaliza, porque Heráclito mencionaba que el hombre “no se podía bañar dos veces en el mismo río”, aunque la combinación de los elementos del mundo se repitan; y Nietzsche asevera que no sólo los elementos del mundo se repiten sino que cada hombre se volverá a bañar en el mismo río, gracias al “eterno retorno de lo mismo”.

No hay un orden, no hay un sentido. Sin embargo, hay una necesidad: el mundo tiene en sí mismo la necesidad de la voluntad. El mundo desde la eternidad se halla dominado por la voluntad de aceptarse a sí mismo y de repetirse. Esta es la doctrina del eterno retorno que Nietzsche vuelve a tomar de Grecia y Oriente. Siguiendo esta doctrina, el mundo no avanza en línea recta, y su devenir no consiste en un progreso (como pretende el historicismo, el post-hegelianismo, el marxismo), sino que todas las cosas vuelven eternamente y nosotros con ellas.

¿No debe de haber recorrido ya una vez este camino todo lo que puede correr? ¿No debe de haber acontecido y pasado por aquí ya una vez todo lo que puede acontecer?

Y si todo ha existido ya una vez, ¿qué te parece gnomos, este instante? ¿No debe haber existido esta puerta ya una vez?

¿Y no se hallan todas las cosas tan estrechamente entrelazadas que este instante determina todas las cosas por venir?¹⁰⁴

“Hemos sido eternas veces en el pasado, y todas las cosas con nosotros... retornará esta telaraña, y este claro de luna entre los árboles, y también un momento idéntico a éste y yo mismo”. Hay que vincular con el “eterno retorno” la doctrina del *amor fati*: amar lo necesario, aceptar este mundo y amarlo. El hombre descubre que la esencia del mundo es voluntad, reconoce en la propia voluntad de aceptación del mundo la misma voluntad que se acepta a sí misma. Esto es lo que enseña Zarathustra: “Todo lo que ha sido es fragmento, enigma, espantoso azar,

¹⁰⁴ Nietzsche, I. Así hablaba Zarathustra, México, Alianza, 1970, p. 142

hasta que la voluntad creadora añade: así quería que fuese, así quiero que sea, así querré que sea”¹⁰⁵.

Con la proposición: El caos del mundo es en sí mismo necesidad (*amor fati*), alcanzamos la conclusión de la serie en la que hemos caracterizado anticipadamente la totalidad del mundo, al que debe atribuirse, como carácter fundamental de su ser, el “eterno retorno” de lo mismo.

Del carácter general de la fuerza se desprende la finitud (el carácter cerrado) del mundo y su devenir. De acuerdo con esta finitud del devenir, resulta imposible que el suceder universal continúe y se aleje hacia el infinito. Por lo tanto, el devenir del mundo tiene que volver sobre sí.¹⁰⁶

De ese “retorno de lo mismo”, nos parece válido y justo, cuestionar, que nunca será lo mismo, temporalmente, lo sucedido en un siglo que en otro. También podemos cuestionar que de los animales extintos, algunos nunca más volverán a aparecer. La afirmación del “eterno retorno” no se puede demostrar, es una mera suposición, llamativa, como para hacer un cuento borgiano o kafkiano, pero no una teoría filosófica (el pensamiento de pensamientos para Nietzsche), ¿una obra de arte cómo puede ser restituida; y una ciudad, repetida? Los (n+1) momentos de la existencia mundanal, tienen también sus (n+1) circunstancias irrepetibles. Y el tiempo ¿vuelve a iniciar desde cero lapsos de tiempo, y da origen a otro ciclo del “eterno retorno”? Creo que su “eterno retorno de lo mismo”, es sencillamente el eterno retorno de un pensamiento circular, cerrado y errado, y por ello mismo asfixiante, al que hay que contraponerle que “cada instante es único, irrepetible y distinto”, y así es, ha sido y será en el mundo. Y el nombre que propiamente se le debe asignar al “eterno retorno de lo mismo” es: “la falacia del eterno retorno de lo mismo”.

De acuerdo a Nietzsche, la posición de una meta va en contra de la constitución del mundo en su totalidad, porque el mundo se presenta

¹⁰⁵ Reale, G. Historia del pensamiento filosófico y científico, op. cit., vol. III, p. 391

¹⁰⁶ Heidegger, M. Nietzsche, España, Destino, 2000, vol I, p.300

como un caos de la necesidad. Permanece, por lo tanto, en lo que ya había resultado como algo necesario: el carácter del devenir. El eterno retorno de lo mismo quiere decir el carácter de ser del mundo en cuanto a la necesidad del eterno caos. El pensamiento del eterno retorno de lo mismo fija como es la esencia del mundo en cuanto caos de la necesidad del constante devenir. El pensar de ese pensamiento se tiene en el ente en su totalidad, de modo que el eterno retorno de lo mismo, vale para Nietzsche, como el ser que determina a todo ente.¹⁰⁷

De conformidad con toda la historia del hombre en Occidente y en conformidad con la interpretación del ente que lo sostiene, estamos acostumbrados a pensar e interpretar desde lo real (presencia, ousía), no estamos preparados para un pensar en la posibilidad, que es un pensar creador: En la medida en que el pensamiento del eterno retorno abarca la totalidad del ente, y estamos conscientes de que es un pensamiento creativo, podemos desde ahí apreciar que se derivan posibilidades de decisión y escisión respecto de la existencia del hombre. Nietzsche nos empuja a un pensar/actuar creativos y así hacer emerger el superhombre que podemos ser.

“Quiero enseñar a los hombres el sentido de su existencia, que es el superhombre, el rayo que se descarga del negro nubarrón llamado hombre.”¹⁰⁸

Los sucesos individuales no deben representarse aquí como si estuvieran puestos exteriormente unos detrás de otros, de manera tal que quedaran simplemente atados en un movimiento circular vacío, sino que cada uno siempre es, según su tipo, la resonancia del todo y en consonancia con él. “¿No lo sabes? En cada acción que haces está reproducida y abreviada la historia de todo acontecer”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 302

¹⁰⁸ Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*, op. cit., p. 24

¹⁰⁹ Heidegger, M. *Nietzsche*, op. cit., vol. I, p. 330

El eterno retorno

El encuentro de Zaratustra con el eterno retorno sucede así: En la medida en que Zaratustra piensa el abismo, es decir, el pensamiento de los pensamientos, el eterno retorno de lo mismo; en la medida en que toma en serio la profundidad, llega a las alturas y pasa por alto al enano, que en ese momento lo acompañaba: “entonces ocurrió algo que me volvió más ligero: ¡el enano saltó de mi hombro, el muy curioso! Y se puso en cuclillas. Pero allí precisamente había un portal ante el que nos detuvimos.”¹¹⁰

Zaratustra describe entonces el portal. Al hacer esta descripción, con la imagen del portal, da la visión del enigma:

En el portal se encuentran dos largos callejones; el primero se aleja hacia adelante y el segundo vuelve hacia atrás. Los dos van en direcciones contrarias. Cada uno corre sin fin hacia su eternidad. Encima del portal está escrito “instante”.

El portal “instante” con sus opuestos callejones es la imagen del tiempo que transcurre para adelante y para atrás hacia la eternidad. El tiempo mismo es visto desde el “instante”, desde el ahora; el conjunto expresa que el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es puesto ahora en conexión con el ámbito del tiempo y de la eternidad. Pero esta visión, el portal que aparece en ella, es sólo la vista del enigma, no su solución. Sólo al volverse visible y verse esta imagen, queda a la vista el enigma, aquello a lo que tiene que apuntar el adivinar.¹¹¹

El adivinar comienza preguntando. Por eso de inmediato Zaratustra dirige preguntas al enano. “¿Crees enano que estos caminos se contradirían eternamente?”, es decir, ¿correrían eternamente en direcciones contrarias? La respuesta que va surgiendo de ese preguntarse

¹¹⁰ *Ibíd.* Vol, I, P. 241

¹¹¹ *Cfr. Ibíd.*, vol. I, p. 241

es “todo lo rectilíneo miente, toda la verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo.”¹¹²

El recorrido es un círculo, es decir, la verdad misma (el ente tal como transcurre) es curva. El girar sobre sí del tiempo, y con ello el que vuelva siempre lo mismo de todo ente en el tiempo, es el modo como es el ente en total. Es en el modo del eterno retorno.

Desde el “instante” y en referencia al instante debe pensarse nuevamente la totalidad de la visión. Los supuestos que sustentan el eterno retorno, que a pesar de estar expresados no son visibles, son a saber:

- a) La infinitud del tiempo en dirección del futuro y del pasado.
- b) La realidad efectiva del tiempo, que no es una forma subjetiva de la intuición.
- c) La finitud de las cosas y su transcurrir.

Sobre la base de estos supuestos, todo lo que en general puede ser tiene que haber sido ya como antes, pues en un tiempo infinito el curso de un mundo finito tiene que haberse completado necesariamente.¹¹³

“Qué sucede con el tiempo, que es ilimitado e infinito. [Pues], al curso real de las cosas tiene que corresponderle un tiempo real”¹¹⁴. Tiempo real, en el que supuestamente en algún momento se cerrará el círculo de los acontecimientos, para volver a repetirlos, dentro de ese tiempo, supuestamente infinito.

A la proposición que dice: “Imprimir al devenir el carácter de ser: esa es la suprema voluntad de poder”, le sigue inmediatamente esta otra: “Que todo retorna es la más extrema aproximación de un mundo del devenir al mundo del ser: cima de la consideración”

115

¹¹² Cfr, *Ibídem*, vol. I, p. 242

¹¹³ *Ibídem*, vol. I, p. 243

¹¹⁴ *Ibídem*, vol. I, p. 284

¹¹⁵ *Ibídem*, vol. I, p. 375

Así como es terrible la visión del nihilismo, igualmente terrible resulta pensar el pensamiento más grave, y preparar el advenimiento de quienes lo piensan verdadera y creativamente. El pensamiento del eterno retorno tiene un carácter nihilista en la medida en que en él no se piensa ya en una última meta para el ente. En este pensamiento se eterniza el para nada, la falta de una meta última es el pensamiento más paralizador.

2. Comentarios suplementarios

1. El suceder universal no se aleja en el modo infinito, porque nunca llegará al infinito; se aleja de modo indefinido, y siempre tendrá un $(n+1)$ más de lapso o instante temporal, hacia adelante, hacia el futuro. Y hacia atrás tuvo un inicio. Por lo que el tiempo está acotado y el planteamiento de Nietzsche perdido en lontananza.

2. Estamos de acuerdo en que el tiempo es real (y no una intuición como la percibía Kant), pero que el tiempo sea infinito nos precipita en el abismo de la falacia de la eternidad para el mundo o sus elementos, porque lo creado es imposible que sea eterno, simplemente es ilimitado, en el que siempre cabe un $(n+1)$ más de periodo temporal futuro. Además, como el mundo tuvo un inicio, la eternidad mundanal es una simple falacia, y de este modo, al fin, la rueda fantasmal cierra su círculo.

3. Que el tiempo sea circular es la segunda falacia; porque el tiempo es lineal e ilimitado hacia adelante, hacia el futuro; hacia el pasado puede tener los millones de años que se quieran, pero necesariamente tuvo un principio, un comienzo, que no se volverá a repetir. El que el tiempo se vuelva sobre sí, de modo eterno, es “la falacia del eterno retorno de lo mismo”, que curiosamente es una falacia sobre otra falacia; o también una ficción sobre otra ficción (la falacia del tiempo circular y la falacia del eterno retorno circular).

Si bien esta circularidad es perfectamente aplicable, como símil, al recurrente sentir y obrar humanos, porque en cualquier época existirá la codicia y la generosidad, el apocamiento y la longanimidad; el dolor y el placer; lo enfermo y lo sano del hombre, las lealtades y las traiciones, las intenciones frustradas de llegar a la perfección...

4. “Ordena a los individuos de manera nueva en los afectos”, pero sobre todo, me parece, afecta en otro orden y nivel del hombre: en el orden ético y moral. Desde aquí, nos resta pensar que está preparando la entrada del superhombre, que “creativamente” se impondrá sus propias normas, aunque vayan en contra de su comunidad o de la cordura, sin otra autoridad que el capricho y el egoísmo individual.

Busca el hombre creador compañeros, no cadáveres, ni tampoco rebaños ni adeptos de credos. Busca el hombre creador a los que creen junto con él, a los que inscriban nuevos valores en tablas nuevas. ¹¹⁶

Que ordene de manera nueva los afectos, no quiere decir que los vaya a mejorar, con mayor sanidad y de modo consistente; más bien apunta a un desorden y desarreglo radical, a la destrucción del hombre (nuevo, actual o súperhombre), para acuñar entonces, a continuación: “Dios ha muerto”: “el hombre fenece a los pies de Dios”, “fenece en las palmas del Dios vivo”.

5. Me parece chocante que hable este autor de consonancia con el todo, cuando menciona que el mundo es un caos de la necesidad. Y nos preguntamos todavía: cómo hoy, del caos, se podrían reproducir los acontecimientos pasados, los que todavía no suceden y los que sucederán.

Esta idea del “todo” nos rememora la idea del microcosmos y el macrocosmos, que uno está presente y reproducido en el otro y el otro, en el uno. A nivel físico, también rememora el concepto de las homeomerías de Anaxágoras, de que todo está en todo y en cada cosa hay partes de todas las cosas.

¹¹⁶ Nietzsche, Así hablaba Zaratustra, op. cit., p. 24

La corriente estoica mencionaba que cuando el hombre ordena sus instintos se hace con ello una imagen del microcosmos; y el hombre es un microcosmos regido por la razón, exactamente como aquél. Esta concepción pasó a la Edad Media, como ejemplo tenemos a Nicolás de Cusa que reitera que el individuo es como el microcosmos frente al macrocosmos. Y el hombre en virtud de su libertad y creatividad debe buscar su “mejor yo”, dando rienda suelta a su individualidad única, para que la vida, vaciada en el tiempo, no se desvanezca en el acaso, azar, absurdo o capricho. Paracelso, nos dice al respecto que el hombre y el cosmos se corresponden mutuamente, y cada uno se comprende desde el otro. Por otro lado, el hombre está inscrito en el curso y ritmo del mundo, de forma que la marcha externa se corresponde con la interna, y viceversa. Las partes de ambos mundos, no son en el conjunto total meros sumandos que se agregan sin cohesión, sino constituyen un verdadero todo, “y una flor es bastante para dar a conocer todo la creación entera”.

La diferencia que encuentro entre Nietzsche y los autores antes mencionados, es que el primero habla de una creatividad, en cada individuo, surgida del caos y dirigida a la nada, sin un punto o meta a dónde ir. En Paracelso, en cambio, se habla de seguir el orden del macrocosmos y del creador, y de esta suerte buscar el “mejor yo” (mencionado por Cusa). Es decir, observamos como contraste el superhombre paracelsiano versus el nietzscheano; el orden del microcosmos y el orden racional del hombre versus el caos nietzscheano.

6. El eterno retorno pretende hacer del mundo un universo cerrado y vertido sobre sí mismo, autosuficiente y subsistente en su circularidad dinámica sin término, y carente de toda referencia y sentido fuera de él. Esta perpetua repetición es el autoafirmarse cósmico del mundo, la vida que realiza su poder en esta afirmación “universal” de sí misma sin busca de sentido ni razón.

7. A partir de este pensamiento paralizador: “la falacia del eterno retorno de lo mismo”, Nietzsche propone que se supere en y con la voluntad de

crear. Pero en este crear sin orientación, sin ton ni son, me parece que se corre el riesgo inútil de avanzar tentaleando y tirando palos de ciego dionisiaco, con la falsa esperanza de reventar una piñata (de la que caiga una nueva visión); sin considerar, en cambio, el sinnúmero de garrotazos y descalabros que se provoquen en ese ciego abanicar.

3. Recapitulación

Tiempo en Nietzsche

Afirma la realidad del tiempo, no como forma discursiva (Leibniz), ni como una forma subjetiva de la intuición (Kant), sino como una realidad que se vive y se repite. La afirma como un devenir y como un regresar, en un modo circular, logrando, a su modo, resolver y ampliar la visión aristotélica sobre la circularidad del tiempo. Las citas aristotélicas que siguen sorprenden por la anticipación con la que vio el eterno retorno circular:

“Hay algo que se mueve con movimiento continuo, el cual es el movimiento circular. No sólo lo prueba el razonamiento, sino el hecho mismo. De aquí se sigue que el primer cielo debe ser eterno”.¹¹⁷

también que existen otros movimientos eternos, los de los planetas (porque todo cuerpo esférico es eterno e incapaz de reposo, como hemos demostrado en la Física), es preciso en tal caso que el ser que imprime cada uno de estos movimientos sea una esencia inmóvil en sí y eterna.¹¹⁸

En esa circularidad, Nietzsche plantea un infinito doble, la infinitud del tiempo hacia el futuro y la otra hacia el pasado.

¹¹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, op. cit., p. 208

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 210

La sustancia en Nietzsche

Aunque él se niega a reconocer que en el mundo real se den las sustancias: “Pero el pensamiento profundo puede, con todo, estar muy lejos de la verdad, como por ejemplo, todo pensamiento metafísico.”¹¹⁹ de sus escritos podemos derivar, sin embargo, que para él, en la práctica, en la vida, la sustancia, al modo de concebirla tradicionalmente la conformarían los hombres y su mundo. Y el hombre en ese eterno retornar, renovará su ser sustancial hasta convertirlo en una sobre o súper sustancia: la del superhombre; el resto de sustancias acompañan, en su devenir, al hombre para su reconstrucción personal, de un modo creativo y pleno.

La lógica también descansa sobre cuestiones a las que nada responde en el mundo, por ejemplo, la verdad de las cosas, la identidad de la misma cosa en diferentes puntos del tiempo; pero esta ciencia ha nacido de la creencia opuesta (que existían ciertamente cosas de este género en el mundo real).¹²⁰

En cuanto al hombre, Nietzsche invierte la importancia del cuerpo en función del alma: colocando al cuerpo como sustrato o sustancia y al alma como un mero accidente del cuerpo.

“Mas el que razona con lucidez y sabe dice: ‘yo soy cuerpo, nada más que cuerpo; y el alma no es sino una palabra que designa algo que forma parte del cuerpo,’”¹²¹

Con ese descrédito que le otorga a la metafísica, y por consiguiente a la sustancia, comienza a darle un giro a la filosofía, centrando la atención en el hombre y su devenir, un giro que va transformando el filosofar en antropología.

La creencia en las substancias incondicionales y en las cosas semejante es también otro error tan antiguo como el de todo ser organizado. Por consiguiente, una vez expuesto que la metafísica

¹¹⁹ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, op. cit., p. 27

¹²⁰ *Ibíd.*, pp. 22-23

¹²¹ Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, op. cit. 38

se ha ocupado principalmente de las sustancias y de la libertad del querer, bien puede tenérsela por la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si fuesen verdades fundamentales.¹²²

Nexos y contrastes con el resto de autores

Si el objetivo final de la voluntad no pasa de ser un ideal incierto, como ocurre con Kant (ideas de razón), está condenado a un nihilismo intelectual. En cambio, paradójicamente, el eterno retorno es la garantía de que la voluntad de poder puede alcanzar su tensión suprema al poder pulimentarse en el vuelco eterno, en el eterno retorno en un nihilismo heroico que se sostiene sin mengua en un mundo caótico.

Kant encara la existencia como la actualidad, en el sentido de la objetividad de la experiencia. Nietzsche, en cambio, la encara como lo que está por hacerse, en la circularidad del eterno retorno, en el que cada quien busca su propio ideal.

Kant llevó a las sustancias a meros fenómenos, y el ser en sí de esas sustancias no lo desapareció, simplemente mencionó que no lo podíamos conocer como tal; en cambio Nietzsche a carcajadas lo desconoce y lo vacía de todo sentido:

“Acaso reconociéramos entonces que la cosa en sí es digna de una carcajada homérica; que parecía ser tanto, quizá todo, y que, sin embargo, es propiamente vacía, en especial de sentido.”¹²³

Nietzsche, también reacciona contra el racionalismo kantiano en el uso de las intuiciones, y propone se eliminen, porque en lugar de hacernos avanzar, nos estorban: “Estamos en el dominio de la representación, y ninguna intuición puede hacernos avanzar”.¹²⁴

En el siguiente capítulo, Heidegger encara la existencia del hombre como un proyecto en la búsqueda de su ser auténtico.

¹²² Nietzsche, *Humano demasiado humano*, op. cit., pp. 31-32

¹²³ *Ibíd.*, p. 29

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 22

A lo largo del recorrido, el tiempo se va afincando cada vez más en el hombre. Y el resto de problemas metafísicos se van relegando a un segundo plano en aras a la centralidad que va tomando el tiempo: tiempo que se planta frente al hombre, o el hombre que se planta frente al tiempo; el tiempo en el interior del hombre y el tiempo fundiéndose con el ser y con el ser del hombre. Ese fascinante empeño lo vislumbramos en el siguiente capítulo, en el que de modo más concreto y realista Heidegger enfrenta al hombre con el ser y el tiempo.

CAPÍTULO VI. HEIDEGGER UN MAGO DE LA PALABRA

1. *Un maestro consumado de la prestidigitación*

Hegel, en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, inicia la exposición de Descartes así: “Acabamos de entrar en la filosofía del mundo nuevo y lo hacemos con Descartes (...) El principio de este nuevo periodo es el pensamiento que parte de sí mismo”¹²⁵.

De hecho, el surco abierto por Descartes será después ahondado, de Kant a Hegel, pero nunca abandonado. El recurso cartesiano a la autocerteza del *cogito* como fundamento incommovible, fuera de toda duda, del edificio del conocimiento, no significaba sólo la inauguración de un nuevo modo crítico de reflexión, sino que incluía el descubrimiento y conquista de una nueva dimensión del conocimiento desconocida hasta entonces: la *tierra virgen* del sujeto. La filosofía antigua y medieval piensan el ente en su conjunto y en sus relaciones más universales determinadas desde el ente supremo, sea el Bien de Platón, sea el Motor Inmóvil de Aristóteles, sea el Uno de Plotino o el Dios Creador de teólogos y filósofos cristianos. La filosofía moderna, en cambio, interpreta al hombre como ente supremo, en la medida que lo establece como sujeto, ante el cual todo se convierte en objeto.

Husserl trató de superar el idealismo basado en el cogito por medio de su fenomenología. Para muchos el aspecto más interesante del método fenomenológico era el intento de aprovechar, mediante la “reducción”, la autodaticidad de la cosa, la cosa que avanza sin culpa ni mérito del sujeto, y el sujeto se mueve en “un retorno a las cosas mismas”.

¹²⁵ Cit. por Colomer, E. “Heidegger y la modernidad”, Revista de la UIA, México. 1997, p. 336

Y es con el objetivo de evitar las consecuencias idealistas de una postura similar, y de salir de “la jurisdicción de la conciencia” a la que la fenomenología parece sometida, que Heidegger, el discípulo más prometedor de Husserl, en *Ser y tiempo* (1927) reactiva la crítica kierkegaardiana del idealismo especulativo y desplaza el análisis fenomenológico hacia el terreno de la *existencia*.

El camino del pensamiento de Heidegger se desarrolla de esta manera como una continuación y una superación de la fenomenología, conducida a través de una reflexión vasta y radical sobre el sentido del ser, y por una meditación “destruktiva”, crítica, sobre la metafísica, que para Heidegger es la forma asumida por la ontología occidental desde los orígenes del platonismo.

Yendo en consonancia con esta época, el trabajo aquí presentado pone en cuarentena la crítica destructiva de la metafísica, y una vez meditada, durante ese periodo, pone de relieve algunos de sus aspectos sobresalientes y otros los pone en lugar aparte, con el fin de completar la reflexión.

El ensayo, a partir de la introducción de este primer apartado heideggeriano, se conforma de la siguiente manera: expone algunos existencialistas, en su sección “Analítica existencial y temporalidad”, con el objeto de involucrarnos en sus vocablos y a lo que aquellos apuntan; para después examinar, en la sección de “Ontología y verdad”: el Ereignis, el Dasein, la obra de arte y el lenguaje, que son elementos esenciales para entender su filosofía y la crítica que hace de la metafísica. En la tercera sección, “Técnica y nihilismo”, se comenta la visión heideggeriana de la técnica, del nihilismo y del olvido del ser. Finalmente, en “Comentarios”, se plasman algunas reflexiones entre las cuales se incluye una somera crítica a la crítica que Heidegger hace de la metafísica.

2. Analítica existencial y temporalidad

2. 1. Ser ahí

Muy otro es para Heidegger el ser del hombre; ninguna definición por géneros y diferencias puede apresarlo. Podrá definirse categorialmente el cuerpo del hombre; pero jamás se logrará llegar así a lo propio del hombre. Y ello no sólo porque la concreción individual tiene en el hombre un rango ontológico completamente diferente del que alcanza en la cosa, sino además porque, a diferencia del eterno presente actual que es el ser habitualmente atribuido a la cosa, el hombre lleva esencialmente en sí, como constitutivo ontológico, la *posibilidad*.¹²⁶

El ser de la cosa está encuadrado y seguro en límites definatorios. Otro es el caso del hombre: éste es siempre, lo quiera o no, artífice del ser que, por otra parte, se encuentra ya siempre siendo.

“La pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el ser-ahí) poniendo la mira en su ser”.¹²⁷ La comprensión existencial es un paso a la ontología, a la búsqueda de una idea del ser. En el encadenamiento tenemos la comprensión existencial que remite a la ontología, ontología que reside en lo que se llama preeminencia ontológica del ser ahí.

“La analítica ontológica del ser-ahí [es] lo que constituye la ontología fundamental, o que el ser-ahí funcione como el ente al que hay que preguntar sobre su ser con fundamental anterioridad”.¹²⁸

Sein und Zeit se plantea la cuestión del ser-del-hombre porque es el camino necesario para plantearse la cuestión crucial sobre el sentido del ser. La parte no escrita de *Sein und Zeit* debía desarrollar esta cuestión en la forma anunciada programáticamente y esbozada en la parte publicada, comprendiendo el ser desde el tiempo de un modo diferente al de la

¹²⁶ Cfr. Heidegger, M. El ser y el tiempo. México, FCE, 1997, pp. 23-25

¹²⁷ *Ibidem*, p. 17

¹²⁸ *Ibidem*, p. 24

tradición metafísica. Ésta se ha preguntado siempre por el ser-de-los-entes, y sus respuestas, infinitamente variadas a través de los siglos, han tenido siempre un elemento común aceptado como ‘consabido’: comprender el ser como presencia permanente. Simultáneamente se ha comprendido el tiempo desde el presente, definiendo el pasado como lo ya-no-presente y el futuro como lo todavía-no-presente. Estos elementos consabidos son los que Heidegger quiere poner en cuestión, proponiendo una concepción más radical del tiempo, que de este modo coincida con la de ser.

Para alcanzar ese sentido más radical del ser, es preciso comenzar preguntándose por el ser del hombre, ya que es él el que se plantea la cuestión del ser. Por eso, también la metafísica se pregunta por el ser-del-hombre, pero hace esta pregunta desde el sentido ‘consabido’ del ser. Desde éste, el ser-del-ente es su estar-presente, estar-a-la-vista, determinación que se aplica a todos los entes.

Numerosos prejuicios sostuvieron la indiferencia respecto al problema del ser y Heidegger denuncia tres en particular:

El primero es aquel de la generalidad absoluta del ser: el ser es el “concepto” más general y está ya precomprendido en toda la aprehensión del ente.

El segundo es aquel de su indefinibilidad, de acuerdo a que toda definición debe hacerse por género próximo y diferencia específica. El ser siendo lo más generalizado, no puede subclasificarse bajo un género más amplio del cual sería una de las especies. Ni tampoco, añadiría yo, tiene una diferencia específica que atribuirle. Y de un modo forzado podríamos decir que el ser es el padre de todos los géneros. Aunque siendo sinceros, hasta aquí, el “ser” no se ha manifestado más que como un concepto, y por ello, a todas luces como una entidad que vive en la lógica sin realidad entitativa o existencial. Es decir, hasta ahora el Ser, no existe existiendo, tan sólo opera como un referente mental.

El tercero es aquel que predica del ser su presencia “evidente”, lo cual dispensa que uno interrogue más al respecto. Pero lejos de ser lo más evidente, es lo más enigmático, por lo que Heidegger, dice que merece ser interrogado.

Heidegger se pregunta cuál de los entes debe servir como hilo conductor a la pregunta por el ser. La elección de Heidegger se apoya sobre el ser-ahí, es decir, sobre el ente que somos nosotros mismos. El ser ahí goza de un privilegio insigne, que lo destina a ser el “objeto-sujeto” interrogado en primer lugar. A este análisis preliminar del ser-ahí lo llama analítica existencial. La analítica existencial en tanto que exploración de la estructura ontológica del ente que comprende el ser, condiciona la posibilidad de cualquier otra búsqueda ontológica y es la razón por la que Heidegger la llama ontología fundamental.

La esencia del Dasein consiste en su existencia. Los caracteres destacables no son, por consiguiente, ‘propiedades’ que estén ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posible para él, y sólo eso.¹²⁹

Si estudia la analítica del ser-ahí, es porque el sentido del ser está en una relación esencial con el ser-ahí. Es esta relación esencial lo que el término ser-ahí quiere expresar: Su primer componente (ser-ahí) alude al ser-del-hombre (existencia) y el segundo (ser-ahí) a la premanifestidad del ser-del-hombre en relación esencial con la premanifestidad del ser *simpliciter*.

Si el Dasein es un ente señalado, elegido, no es porque posea una sublimidad propia sino porque puede llegar a hacerse transparente ontológicamente, porque puede dejar transparentar el ser: en el caso de que una mirada o una interrogación lo sepan someter a la cuestión antes mencionada. Aunque la analítica del Dasein se llame ontología fundamental, el ser-ahí no es el fundamento (aunque este tema lo

¹²⁹ Heidegger, M. Ser y Tiempo. Fuente en Linea:
<https://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>

atormente o lo sublime). Pero en este ente se pretende leer el sentido del ser, a partir de una elaboración de sus estructuras constitutivas.

La cuestión de la verdad y la falsedad se sitúa en el horizonte de la analítica ser como verdad es presencia, y que la verdad es un fenómeno caracterizado por el tiempo, que ocurre en el tiempo.

Las cuatro tesis históricas sobre el ser, examinadas por Heidegger, corresponden a cuatro problemas de la ontología:

El primero de ellos lo estudia en relación con la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real. Hay que discernir la cuestión ontológica entre ente y ser: escisión producida por la forma de comprender al ser, en el que el ente es lo que se puede dar o existir en un presente, y el ser como predicado sirve para nombrarlo: “esta piedra es”... También Kant llegó a la tesis de que “ser es posición”, entendiendo ser como lo puesto en la percepción de tres modos: (como posible, real o inexistente).

Repitamos la tesis de Kant: “Ser no es evidentemente un predicado real, es decir un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa: Es sencillamente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí.” (...) Pero la “Crítica” [de la razón pura] llega a una explicación distinta del ser y sus diversos modos, que conocemos bajo los nombres de ser posible, ser efectivo y ser necesario.¹³⁰

El sentido general de esta reflexión histórica [sobre el ser] es mostrar la necesidad de hacer retroceder la ontología a la analítica del Dasein y a la indicación decisivamente orientativa que proporciona ésta: el ser sólo puede comprenderse en la relación ser-tiempo (...) El estudio de la tesis kantiana (ser no es un predicado, ser es posición) concluye en efecto en la necesidad de hacer explícita una ontología del Dasein: ésta habría sido nada menos que el objetivo latente y la (...) clara exigencia de la evolución completa de la filosofía occidental. La tesis “ser posición” se entiende como ser es lo puesto en la percepción; pero la percepción remite a trascendencia y a ser-ahí, no se puede explicar como relación sujeto-objeto.¹³¹

¹³⁰ Heidegger, M. ¿Qué es metafísica?, Buenos Aires, siglo XX, 1979, pp. 136, 142

¹³¹ Peñalver, P. Del espíritu al tiempo, España, Anthropos, 1989, p. 243

En relación con la tesis aristotélica y escolástica medieval de la distinción entre esencia y existencia está la cuestión de la articulación fundamental del ser; esta distinción está asociada al problema de diferenciar al Creador del ser creado.

En relación con la tesis moderna de los dos modos de ser, naturaleza (res extensa) y espíritu (res cogitans) está la cuestión de las posibles modificaciones y de la multiplicidad del ser.

Finalmente, la tesis lógica sobre la predicación está en relación con el problema del carácter de verdad del ser.

El sentido de esa larga reflexión histórica es mostrar la necesidad de hacer retroceder la ontología a la analítica del Dasein y a la orientación decisiva que proporcione ésta: en la que finalmente el ser sólo puede comprenderse en la relación ser-tiempo.

2.2. Unidad extática

El Dasein es tiempo y, a la vez, las formas del presente, el pasado y el futuro operan como esquemas generales de apertura; esto es, configuran el horizonte de la verdad en la que Dasein es. La unidad extática de la temporalidad, es decir, la unidad del “fuera de sí” en los éxtasis del advenir, el sido y el presente, es la condición de posibilidad de que sea un ente que existe como su “ahí”.

El advenir, y el sido y el presentar pueden llamarse los éxtasis de la temporalidad y ésta lo extático por excelencia: Pero los éxtasis de la temporalidad no son tres elementos que [se] integren sólo por yuxtaposición (...), sino que son una peculiar triplicidad que exhibe la unitaria temporación de la temporalidad: ésta se temporaría adviniendo, sido y presentando, todo a una.¹³²

Estas tres determinaciones del tiempo hallan su significado en su estar “fuera de sí”: el futuro es un tender hacia adelante, el presente es un estar en las cosas y el pasado es un volver a una situación de hecho con el

¹³² Gaos, J. Introducción a el ser y el tiempo de Martín Heidegger., México, FCE, 1986, pp. 81-82

propósito de aceptarla. La temporalidad es el “fuera de sí” originario, en sí y para sí.

Tanto más notable es ese carácter de “fuera de sí” del tiempo original o temporalidad, cuanto que esa temporalidad es justamente enmascarada y ocultada por el tiempo vulgar: el tiempo como secuencias de horas sin principio ni fin. El presente, el sido y el futuro no son, pues, tras la disciplina de la analítica de la finitud, las partes de la línea que sería el tiempo, sino los tres éxtasis en los que la temporalidad se temporaliza.

El advenir, el sido y el presentar impropios son, respectivamente, el estar a la expectativa, el olvido en determinado sentido primitivo y el presentar a secas. El advenir, el sido y el presentar propios son, respectivamente, el correr al encuentro, la reiteración y la mirada.¹³³

En la modalidad auténtica el tiempo se advierte como temporalidad; en la inauténtica, en cambio, el tiempo se concibe como algo exterior, cuando en realidad lo que pasa es que lo exterior es el existir del tiempo vulgar. Ese tiempo vulgar pasa a formar parte de la temporalidad cuando se trenza, o funde en un ser ahí que persigue el cumplimiento de una vocación o de un proyecto vital. Entonces “La temporalidad es el original fuera de sí en y para sí mismo”. Pues bien, Heidegger denomina *unidad extática* de la temporalidad al carácter direccional o proyectivo que tipifica las dimensiones temporales: el advenir es un ir hacia, el sido es un retroceder, y el presente es un situar. El ser fuera o exterioridad determina a la existencia porque es una función que se despliega temporalmente.¹³⁴

El futuro, el pasado y el presente, en su forma auténtica, tienen el carácter de éxtasis temporales. Con esta determinación Heidegger distingue el tiempo originario del modo vulgar de concebirlo. Para este último, el tiempo es uniforme, una serie en la que futuro, presente y pasado no se distinguen más que por su posición en una secuencia

¹³³ Ibídem, p. 83

¹³⁴ Cfr. Aguilar-Álvarez, *El lenguaje en el primer Heidegger*, México, FCE. 1998, p. 242

abstracta. El pasado es lo primero, después el presente y, más adelante, el futuro. En cambio, el carácter de éxtasis del tiempo originario se explica porque sus dimensiones se dan simultáneamente.

Esta premanifestidad no es algo que se añada o sobrevenga al ser, sino que en la premanifestidad ve Heidegger lo esencial del ser *simpliciter*. Lo decisivo es, por tanto, ver en el ahí, en la premanifestidad, no sólo el ser-del-hombre (existencia) sino la relación esencial entre el ser del hombre y el ser *simpliciter*. Por eso ser ahí dice más que existencia. Ésta es la forma del ser del hombre, que consiste en que esta es la forma en que éste se comporta respecto a su ser.

Si esto es así, el hombre como ser ahí ya no es comprendido desde sí mismo, como en las filosofías del sujeto y de la conciencia. Los límites del yo son trascendidos en la premanifestación del ser *simpliciter*, el hombre es pensado desde su relación a él.

Enseña Heidegger que el estar “no es ‘temporal’ porque “está en la historia”, sino que inversamente, sólo existe y puede existir históricamente “porque es temporal en el fondo de su ser”. “La unidad extática de la temporalidad explicará así el desarrollo autoexteriorizante (extático) y la permanencia de lo histórico, trátase del sujeto del acontecer o del sujeto del destino.”¹³⁵

La temporalidad extática es la que ilumina el ahí originalmente. Ella, dice Heidegger, es el regulador primario de la posible unidad de todas las esenciales estructuras existenciales del ser ahí.

2.3. La cura

La perfección del hombre, para alcanzar libremente sus más peculiares posibilidades, en la proyección de su vida, es una obra de la cura, en la descripción de la cura se distinguen ya los rasgos de futuro, presente y pasado, que determinan el ser del Dasein. En la cura se funda el pleno estado de “abierto” del ser ahí.

¹³⁵ Sacristán, M. Las ideas gnoseológicas de Heidegger. Grijalbo, Barcelona. 1995, p. 130

Comprender, encontrarse y caída [están] en sendas relaciones especiales con los tres ingredientes estructurales de la cura. El comprender se temporaría desde el advenir (...), pero a una con el presentar, sido. El encontrarse se temporaría desde el sido (...), pero a una como advenir presentando. La caída se temporaría desde el presentar (impropio, en oposición al propio, de la mirada), pero desde el presentar que surge de un advenir sido. La unidad de la cura tiene su raíz en que, cualquiera que sea el éxtasis desde [el] que se temporaría primariamente, la temporalidad se temporaría como advenir sido presentando, o en sus tres éxtasis a una.¹³⁶

Para el Dasein la *cura* es ejercicio existencial, la forma de vivir que le compete. La existencia, a diferencia de los otros entes, es continuo movimiento, devenir, llegar a ser. El tiempo, tal como Heidegger lo entiende, se advierte en esta caracterización. No se trata en algo en lo que el Dasein esté, ni siquiera el parámetro desde el que se orienta, sino de la movilidad inherente al existir.

“Se confirma así que todas las determinaciones del ser del Dasein [se] refieren, en última instancia, a la temporalidad.”¹³⁷

“Curarse de” es un existencial para designar el ser de un “posible ser en el mundo”. La expresión la eligió Heidegger porque el ser mismo del ser ahí es la cura. El término no tiene nada que ver con la pena o la melancolía que se encuentra en todo ser ahí. Así óntica como ontológicamente tiene la primacía el “ser en el mundo” así como de “curarse de”. En la analítica del ser ahí es donde esta estructura experimenta su principal exégesis: ser en el mundo es en esencia “curarse de”.

¹³⁶ Gaos, J. Introducción a el ser y el tiempo de Martín Heidegger, op. cit., p. 88

¹³⁷ Aguilar-Álvarez, El lenguaje en el primer Heidegger, op. cit., p. 232

En la cura se funda el pleno estado de abierto del ahí. Este estado de “iluminado” es lo que hace posible toda ilustración y esclarecimiento, todo percibir y ver.

La temporalidad es el *a priori* que posibilita la pre-comprensión desde la que se despliega el Dasein. De tal manera que los elementos que integran la cura son simultáneamente, constitutivos y esquemas de apertura –formas de la proyección.¹³⁸

En consecuencia, temporalizar, existir y abrir describen un único fenómeno, a saber, el despliegue del Dasein en la forma básica del cuidado (de la cura). Los distintos elementos estructurales de la cura –en la existencia propia– se muestra como lo que son, a saber, dimensiones de la temporalidad constitutiva del Dasein.

El advenir corresponde al *pre-ser-se* (...) e indica la función de futuro; el *sido* es relativo al *ya-en* y señala la función del pasado; el presentando corresponde al *ser cabe*, y remite al presente. Heidegger introduce así el análisis de la relación entre modos de apertura y temporalidad, que a su vez prepara el del nexo entre tiempo y lenguaje. El carácter de futuro (pre) y de pasado (ya) expresan la temporalidad inherente a la existenciariedad y facticidad del Dasein.¹³⁹

El ser del estar es la cura, y el sentido de tal ser es la temporalidad. La temporalidad existencial no es una especie de escala espacial que recorriera el estar como recorre una curva matemática los escalones de la ordenada o abscisa del tiempo. La motilidad que caracteriza el extendido entre nacimiento y muerte no es el movimiento de un ente mero-presente, sino que se determina por la extensión del estar. Por otra parte, el acontecer del estar en tanto que ser-en-el-mundo y por consiguiente, ser-en-común, viene expresado con el término destino. Pero la plena historicidad del estar no viene constituida por el mero acontecer individual, sino por “el destino colectivo de la generación de que es miembro el ser ahí.”¹⁴⁰

¹³⁸ Ibídem, p. 240

¹³⁹ Ibídem, p. 240

¹⁴⁰ Gaos, J. Introducción a El ser y el tiempo de Martín Heidegger, op. cit. p. 100

La condición de la posibilidad de la cura es la temporalidad, lo que se revelará como el sentido del ser, al menos el sentido del ser del ser-ahí.

2.3.1. Ser ya-en (el sido)

Ser-ya-en (el mundo) alude al carácter de arrojado del Dasein que, sin poder retroceder hasta su origen, se topa abruptamente con que es un ser circunscrito por la insuperable circunstancia de hacerse cargo de sí mismo. El Dasein tiene que cargar con su ser desde siempre; es éste el irrebasable pasado con el que se enfrenta en la angustia.

2.3.1.1. La angustia y la nada

La nada se descubre en la angustia, pero no como ente. Tampoco está dada como objeto. La angustia no es una aprehensión de la nada. Sin embargo, la nada se nos hace patente en ella... en la angustia nos sale al paso la nada a una con el ente, en tanto se nos escapa en total ... La nada es un asunto que atañe a la vida, pero a ella no se accede por la representación entitativa, 'la nada no es un ente' (...) Esto trae consigo una apertura, a saber: el acceso a la totalidad del ente. La nada se nos da a una con el ente, en tanto que se fuga en totalidad.¹⁴¹

“El pensamiento en efecto –que siempre es, por esencia, pensamiento de algo–, para pensar la nada tendría que actuar contra su propia esencia”.¹⁴²

Pero, Heidegger apoya ontológicamente la existencia de la nada cuando dice: “Nosotros afirmamos: la nada es más originaria que el no y que la negación.” Para dilucidar la aparente contradicción entre esta última afirmación y el párrafo anterior, trataremos de explicitarlo de la siguiente manera: La lógica en su negación de la nada, no percibe que ella misma tiene lagunas de nada, como un pez. No percibe (la lógica) que al ser finita su interpretación tiene clavada el anzuelo de la nada que la hace agonizar al tratar de pescar al ser.

¹⁴¹ Heidegger, M. ¿Qué es metafísica?, op. cit. pp. 48-50. Cit. por González, R. “Platón y Heidegger o el debate sobre el platonismo”. Pensamiento n° 2, revista de la UAEM, México, 2003, pp. 22-23

¹⁴² Heidegger, ¿Qué es metafísica?, op. cit., p. 43

“Este alejarse el ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoge al escapársenos el ente es este ‘ninguno’. La angustia hace patente la nada.”¹⁴³

Del vacío de todas las cosas nace la angustia, la angustia cósmica, esencial de la existencia, que nos saca de la cotidianidad y nos arroja, de pronto, a la existencia auténtica. La angustia revela la problematicidad del ser, de sus infinitas posibilidades, pero que van muriendo perenemente en el tiempo.

El ser de la nada que descubre la angustia, es propiamente ser para la muerte.

En esta clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria ‘patencia’ del ente como tal ente: que es éste y no nada. Pero éste y ‘no nada’ que añadimos en nuestra elocución no es, empero, una aclaración subsiguiente, sino la que previamente posibilita la patencia del ente en general. La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: que lleva, al existir, por vez primera, al ente en cuanto tal [...] Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre llegar al ente y entrar en él.¹⁴⁴

Entrar en él, pero no por la puerta, no por fuera, como hace con los conceptos cuando los sujeta, o con los entes cuando los domina; sino por dentro, compenetrándose con él.

En este entrar en el ente, el principio sobre el cual fundamenta Aristóteles la metafísica se derrumba y se alza otro principio, más fundante que el de Aristóteles. Él decía que nada puede ser y no ser al mismo tiempo, y bajo un mismo aspecto en el mismo ser (principio de no contradicción); en cambio, lo que se apunta con el planteamiento de Heidegger es que todo ente es y no es (la nada) bajo un mismo aspecto (el ente en cuanto tal) en el mismo ente: esta novedad, en la que el ser y la nada coexisten, compenetrados íntimamente (en los entes), desemboca en

¹⁴³ Ibídem, p. 43

¹⁴⁴ Ibídem, p. 49

la “clara noche”, en lo fofo del ser compacto de Parménides, en lo agridulce de la realidad, y en última instancia en la duda que comparte un sí y un no, simultáneamente. El ser y la nada: esa nada que como ingrediente que delimita a un ente de otro, como si fuera dosificable en cada ente. Si estableciéramos una comparación diríamos que así como el aire invisible, separa los cuerpos físicos; así la nada, como conciencia de la infinitud, irreductible en conceptos, separa a los entes, unos de otros.

Esa nada indemniza a lo absurdo y caduco del ente, salvándolo y haciéndolo comprensible; es lo que hace posible que el Dasein lo comprenda. La nada del ser no dice nada, de eso habla la limitación, la opacidad, la turbiedad del ente y la incertidumbre del hombre.

Si el ente fuera compacto, sin nada, como lo concibió Parménides, no sería inteligible para un Dasein deshilachado y fofo; y si fuera nada tampoco sería inteligible para un Dasein. Es decir, los seres conformados de esas dos formas escapan a la percepción directa del hombre; en cambio, el ser-nada del ente deja huecos por donde el hombre puede asirlo y volverlo inteligible, el ente nos deja la posibilidad de presenciar, atisbar, aunque sea tangencialmente el ser y la nada.

“La nada no es ya este vago e impreciso enfrente del ente, sino que se nos descubre como perteneciendo al mismo ente.”¹⁴⁵

Hay además otra ruptura con la filosofía tradicional, y que no convendría dejar pasar por alto: la contracción de la teoría hilemórfica de materia prima y forma substancial. En esta teoría, la materia prima no puede tener una existencia en sí; en cambio, en Heidegger sí: la nada (materia prima) existe en sí, aunque para el ser-ahí se le revela en los entes, en esa “clara noche” de la angustia.

En otro fragmento anota Heidegger: “si Dios crea de la nada tiene que habérselas con la nada.”¹⁴⁶ Con la nada, que existe en sí, precedería al ente y la nada persistiría después en el ente. “La nada no nos proporciona

¹⁴⁵ *Ibíd.*, p. 53

¹⁴⁶ *Ibíd.*, p. 54

el contraconcepto del ente, sino que pertenece originariamente a la esencia del ser-mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada.”¹⁴⁷ No van del brazo, sino fundidos y confundidos. En esta ontología heideggeriana, el hombre vive desgarrado, pues en esa situación ambigua entre lo determinado y lo indeterminado, por un lado es capaz de abrirse a lo totalmente indeterminado (la nada), y por el otro, escucha el canto sirenaico de los entes que lo rodean (lo más determinado), mientras él, que es un ente entre los entes, oscila, como un péndulo, hacia un lado y hacia el otro, en su determinada indeterminación. Se nos puede revelar entonces que el Dasein es, entre los entes, el que mantiene mayor intimidad con la nada; y que la nada es la determinación del Ser en lo indeterminado. Podríamos entonces concluir, para el ente en general, que la nada en cada ente tiene mayor presencia que el ser, porque es más lo que no es (cada ente) que lo que es. Creo que reflexionando más, Heidegger hubiera desembocado mejor en una ontología fundada en la nada más que en su buscado e inencontrable Ser, siempre etéreo, volátil, enigmático y escurridizo personaje.

Pero ¿qué quiere decir que esta angustia radical sólo acontece en raros momentos? No quiere decir otra cosa que, por de pronto, la nada, con su originariedad, permanece casi siempre disimulada para nosotros. ¿Y qué es lo que la disimula? La disimula el que nosotros, de uno u otro modo, nos perdemos completamente en el ente.¹⁴⁸

Lucidez y profundidad interior para no extraviarnos en los entes, para comprender a los entes y trascenderlos, para traer horizontes abisales al interior del ser-ahí.

La angustia radical sólo acontece en raros momentos, porque su presencia no puede ser soportable de modo permanente, nos alejaría de la vida, llevándonos a la nada, es decir, a la muerte.

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p. 50

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 50

“Tan finitos somos que no podemos, por propia decisión y voluntad, colocarnos originariamente ante la nada. Tan insondable ahonda la finitud en la existencia, que la profunda y genuina finitud escapa a nuestra libertad.”¹⁴⁹

Pero esa finitud hace posible que se patentice la nada y entonces opera el “conócete a ti mismo” en lo recóndito de nuestro ser: permitiendo despertar a eso que se disimula, pero que también ha-estado-ahí.

“Tampoco podemos decir que nos hemos sumegido en ella. No podemos en manera alguna, sumergirnos en ella, porque, por el mero hecho de existir, nos hallamos ya siempre en ella.”¹⁵⁰

La nada está siempre presente en los entes, al principio, también en su existencia (en su estar-ahí) y al final. Es lo que provoca su limitación, sino serían el ser compacto o la nada. Los entes se ven condenados a tener anidada la nada, y el ser ahí en su lucidez por la nada, queda silenciado en ella.

“¿Por qué hay ente y no más bien nada?”, dice Heidegger en el texto que hemos multicitado. Se me antoja responder que el ser-ahí vive acosado por la nada, por lo que para huir, se empapa de entes, entra en un estado de embriaguez con los entes, vive con, para y rodeado de ellos. Los hombres en su vida inauténtica huyen de la nada y de la muerte porque les sobrecoge, con una herida que no les es posible cerrar.

El ente está ahogado en la nada, pero en función de su existencia es un ser emergido de y con la nada.

Si planteáramos entonces la pregunta al revés: ¿Por qué no hay en realidad más bien nada que ente?, responderíamos, porque los entes emergieron de la nada, rebosantes de su abisal vitalidad.

Y entonces el ser-ahí procura silenciar la nada, disimular la nada, esconder su nada; pero, por otro lado, resulta que se expresa: con el habla, con sus obras, con sus gesticulaciones, con sus emociones, a veces,

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 52

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 56

exacerbadas en el encuentro con los entes, y en ese beso-eros-thanatos resuelve su tembleque e incierta existencia en el mundo.

Los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, a saber, *Kant y el problema de la metafísica*, *De la esencia del fundamento* y *¿Qué es metafísica?*, no harán otra cosa más que adentrarse y profundizar en esa impotencia del ser-ahí. Comprensor finito del ser, el ser ahí se muestra menos dueño de sí mismo que nunca: sólo apoyado en la nada. Esta experiencia de la nada es la condición de posibilidad del giro. Aniquilado, ante sí mismo, puede comprenderse a sí mismo ya no desde el ente, sino desde el ser. La misma nada se desemboza como ser y el hombre se transforma de “centinela” de la nada en “pastor” del ser.

2.3.1.2 Ser-en-el-mundo y cuidado (sorge)

La interpretación ontológica del mundo partió del análisis del ente intramundano (...) el Dasein en su cotidianidad, que sigue siendo en todo momento nuestro punto de vista, no sólo está de un modo general en un mundo, sino que corrientemente se comporta en relación al mundo de un modo particular: inmediata y regularmente, el Dasein está absorbido por su mundo.¹⁵¹

La analítica existencial del ser ahí tiene como constitución fundamental de este ente, el de ser “ser en el mundo”. Su meta fue la de poner de relieve la estructura original y unitaria del ser del ser ahí, de la que se derivan ontológicamente las posibilidades y modos de ser de este ente.

El empleo de la palabra mundo da lugar a algunas equivocidades, por lo que Heidegger, analiza algunas de éstas:

Mundo como concepto óntico significa la totalidad de los entes que pueden ser “ante los ojos”.

Mundo como término ontológico puede ser el nombre asignado a toda una región, por ejemplo el mundo del carpintero o el mundo del matemático.

¹⁵¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 119. Fuente en línea:

<https://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>

Mundo en otro sentido óptico puede mentar el mundo fáctico en que el ser ahí vive. Puede mentar el mundo público de “nosotros” o el mundo circundante y más cercano (el doméstico).

Finalmente el concepto ontológico-existencial de la mundanidad. Mundano mentará entonces una forma de ser del ser ahí y nunca una de los entes “ante los ojos” en el mundo, a éstos los llamará intramundanos.

Habrá que entender que en la estructura de la mundanidad del mundo los otros no son inmediatamente “ante los ojos”, como sujetos que floten junto a las otras cosas, sino que se muestran en su especial ser en el mundo circundante, destacándose también de lo simplemente dado “a la mano”. Pero también hay que considerar que el ser del ser ahí está siempre referido a un plexo de entes “a la mano”, y un plexo más amplio que se da “ante los ojos”.

Hay que observar que los entes ser “ante los ojos” y “a la mano” no entran en el esquema dualista sujeto-objeto, este esquema es ajeno a la perspectiva heideggeriana. A esta distinción, Heidegger opone la idea de que la existencia es siempre ya relación con el mundo. No tiene caso hablar de la existencia como de algo de lo que se debe salir para ir al mundo en busca de experiencia o conocimiento. El conocimiento es más bien una articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas.

Las ciencias son modos de ser del ser-ahí en que éste se conduce relativamente a entes que no necesita ser él mismo. Al ser-ahí es esencialmente inherente esto: ser en un mundo. La comprensión del ser que es inherente al ser-ahí concierne con igual “originalidad”, por ende, al comprender lo que se llama un “mundo” y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo.¹⁵²

Cuando se dice que el ser del Dasein es el cuidado, se remite a su facticidad. Aunque, para analizar estos elementos hay que distinguirlos. El cuidado designa al Dasein extrañado de sí mismo, disuelto en el mundo y

¹⁵² Heidegger, M. El ser y el tiempo., op. cit., p. 23

como dirigido por otro, por la interpretación del Uno, ese Uno del todo significativo condiciona su modo de entenderse y de entender el mundo que lo rodea, en este estado su situación resulta ininteligible como situación; se presenta como mera repetición antes de empezar a ejercer sus posibilidades.

El Uno expropia, invariablemente, la apertura en tanto que apertura. Desde esta perspectiva, se pone de manifiesto que la cura no es un fenómeno derivado, sino la forma básica o determinación del *con respecto a* en el que, en cada caso, el existir se proyecta. Da lo mismo que el cuidado se ejerza en el dominio de la teoría o de la práctica, del trato con los útiles o en el procurar con los otros, siempre se da bajo la forma de gasto de existencia.”¹⁵³

Por eso, el comprender es simultáneo al existir, más aún, es imposible, para el Dasein, estar al margen de esta implicación con el mundo al que está originariamente referido. La cura o el cuidado designan esta correspondencia. Antes que toda presuposición y actividad del Dasein, el *a priori de la constitución del ser del Dasein se da en la forma de ser de la cura.*

El Dasein y el resto de los entes no están como suspendidos en la temporalidad, como si ésta fuera exterior a su propio ser. El tiempo, en el hombre, no es un ingrediente más en su existencia, sino que se identifica con su determinación característica; es el sentido del ser del cuidado.

El ser dentro del mundo es un existenciario, es decir, una determinación constitutiva del ser humano, un modo de ser propio del ser-ahí. Ello quiere decir, en particular, que sólo el ser ahí tiene su mundo. El ente subsistente intramundano (piedra, lagartija) no tiene, propiamente hablando, mundo alguno. En esa contraposición podríamos decir que está dentro del mundo sin mundo. Aunque más propiamente hablando, a mi me parece redondear mejor la idea diciendo que esos seres intramundanos si tienen su mundo, pero no tienen conciencia de ello, también son seres-

¹⁵³ Aguilar-Álvarez, El lenguaje en el primer Heidegger, op. cit., 231

en-el-mundo que acompañan al hombre en su travesía. Y de esa forma, se les quita el revestimiento de meros objetos, para ser a una con el hombre sujetos con sus respectivas potencialidades. Creo que, después de una repasada a Heidegger, esto es lo que él hubiera más bien querido decir. El ser dentro del mundo, en tanto que existenciario, es una relación originaria, digámosla natural. El ser-ahí no existe primero en forma aislada, a la manera del sujeto cartesiano, para después entrar en relación con el mundo, sino que está relacionado siempre con el mundo. El fenómeno del ser dentro del mundo no es asimilable, en particular, al conocimiento de un objeto por un sujeto; el ser-del-mundo es lo que precede y hace posible todo conocimiento.

Como ser dentro del mundo, la angustia (*die Sorge*) representa la estructura fundamental del ser-ahí. La angustia articula tres caracteres ontológicos fundamentales del ser-ahí: primero el ser ante sí mismo (un ser en proyección hacia su propio poder ser); segundo, el ser ya en el mundo y tercero, el ser al lado del ente encontrado en el mundo (la caída y/o la *sorge*). Estas determinaciones son cooriginarias y constituyen la estructura ontológica del ser-ahí.

Completemos la posición del ser-ahí como ser-en-el-mundo, con cuatro regiones que según Heidegger componen el mundo, y lo que hace permanecer a este cuarteto es la cosa. Una cosa es cosa cuando auténticamente interesa, e interesa auténticamente cuando pone en vilo nuestra existencia; y nuestra existencia se pone en vilo cuando se hace lúcida sobre los límites de sus posibilidades. La cosa transparenta el todo y lo último posible de nuestra existencia. Una cosa es cosa cuando en ella se nos muestra hasta dónde es posible, y así nos muestra quiénes somos finalmente.

El mundo se compone de cuatro regiones: la Tierra, el Cielo, los Divinos y los Mortales. La cosa es entonces cosa cuando reúne a los cuatro del Cuarteto. La cosa hace permanecer al Cuarteto. La cosa cosea [*dingt*] mundo. Cada cosa hace permanecer el Cuarteto en cada caso en un

permanecer de la unidad del mundo. Cuando dejamos desplegarse la cosa en su cosear desde el mundo que munde, entonces pensamos la cosa como tal. Así meditando [*andenkend*] nos dejamos concernir por el despliegue mundeante de la cosa.¹⁵⁴

Ese Cuarteto abarca el todo de nuestras posibilidades; desde ese Cuarteto reunido en la cosa somos quienes somos.

La Tierra es la tierra que como suelo pisamos, y también aquella de la que brotan plantas y frutos, los ríos, las rocas los animales. El Cielo es la bóveda celeste, es el sol, la lluvia, el viento, las estrellas como luces de esperanza, como centinelas que abren la mirada más allá. Los Mortales somos los hombres, o mejor los hombres en la posibilidad extrema de la muerte, que es la posibilidad que guarda en sí la nada de todo ente. Los Divinos son los que hacen señas hacia la Divinidad y así sus mensajeros. Esas señales de la Divinidad reciben en Heidegger distintos nombres: lo Sagrado, lo Divino, los Divinos.¹⁵⁵

Lo propio del mundo como todo relacional es la simultaneidad de sus elementos. En cada región se hallan presentes a la vez todos sus relacionados, en su “armonía”. Cada una reclama en su presencia la de las demás.

No hay que olvidar que el ser ahí al tener su raíz en la temporalidad muestre inteligiblemente su existencial posibilidad de su constitución fundamental: la de “ser en el mundo”.

2.3.2. Ser cabe (estar en medio de la totalidad del ente)

Otro elemento de la cura, *ser cabe*, introduce en la contigüidad no espacial sino intencional (temporal), que remite al presente. El *ser-cabe* significa la inmediata referencia del Dasein al entramado de relaciones desde el que los entes y su propio ser le son inteligibles. Hasta tal punto el Dasein se entiende desde esta red significativa que su comprensión está, en una

¹⁵⁴ Cfr. Corona, N. Lectura de Heidegger. Buenos Aires, Biblos, 2010. Pp. 88-91

¹⁵⁵ Cfr. Ibídem, pp. 88-90

primera instancia, atrapada en ella. Heidegger denomina a este fenómeno *caída* o decaer del Dasein; cae en un mundo previamente codificado. El camino hacia sí mismo y, por consiguiente, hacia una comprensión genuina de lo que le rodea, consiste en franquear este primer recubrimiento que, en su aparente neutralidad, se interponen entre él y la verdad.

En la medida en que dirige su cuidado al plano óntico o entitativo el hombre permanece dentro de su existencia inauténtica. En ésta el hombre se sirve de las cosas, las utiliza y establece relaciones con otros hombres. Todos estos proyectos, sin embargo, mediante una especie de torbellino arrojan al hombre al plano de los hechos. La utilización de las cosas se vuelve un fin en sí mismo. El lenguaje se convierte en habladurías en la existencia anónima, sometida al axioma de “las cosas están así porque así lo dicen”. Esta existencia anónima trata de llenar el vacío apelando una y otra vez a lo “novedoso”, ahogándose en la curiosidad. Es la existencia del “se dice”, “se hace”.

La avidez de novedades, a la que nada le resulta cerrado, las habladurías, a las que nada les queda por comprender, se dan, es decir, dan al ser ahí que es así, la seguridad de una presuntamente auténtica “vida viva”. Pero con esa presunción apunta un tercer fenómeno que caracteriza “el estado de abierto” del ser ahí cotidiano.¹⁵⁶

El análisis existencial revela que la existencia anónima es un poder ser constitutivo del hombre; en la base de dicho poder, dice Heidegger, está la deyección, la caída del hombre al plano de las cosas. Existe asimismo la voz de la conciencia que llama a seguir la vida auténtica, impeliéndonos a salir del plano óntico o existente, hacia el de lo ontológico o existencial.

El ser ahí que es en el modo de la impropiedad, “perdiéndose con muchos quehaceres en aquello de que se cura, pierde en esto... su tiempo. De donde el característico hablar de ‘no tener tiempo’”. Pero así como este ser ahí pierde constantemente tiempo y nunca

¹⁵⁶ Heidegger, M. El ser y el tiempo, op. cit., p. 192

lo 'tiene', resulta la señal distintiva de la temporalidad de la existencia propia el que en el 'estado de resuelto' no pierda tiempo nunca, sino que 'siempre tiene tiempo'.¹⁵⁷

2.3.2.1. La mirada: vocación y conciencia moral

Tampoco está al margen de la meta global de *Ser y tiempo*, a saber, la superación del presente como esquema desde el que se entiende, reduccionistamente, el ser. En el segundo momento de la analítica, Heidegger busca mostrar que en la configuración del sentido intervienen todas las dimensiones de la temporalidad. En la conjunción de éstas, el logos se ejerce originariamente, con lo que se da lugar a la mirada. En este fenómeno, el ver, correlato del presente imperante se supera en tanto que puro ver, estático y estatizante, para convertirse en activo abrir.

En el análisis de la conciencia moral no sólo se da cuenta de la dimensión del pasado, aunque ésta destaque, sino que se recaba lo visto en el análisis de la muerte para acceder al significado total de la existencia auténtica o *estado de resuelto* del Dasein. El énfasis no se pone en este caso en el *poder ser total* del Dasein, sino en la relación que media entre la apertura y la existencia auténtica. El 'estado de resuelto' es un señalado modo del 'estado de abierto' del Dasein. De esta modalidad de la apertura depende la propuesta heideggeriana acerca de la verdad y, como fenómeno fundado en ésta, del lenguaje.

“La conciencia moral entra también dentro del orden de los fenómenos relativos a la apertura. Su modo de poner de manifiesto aquello a lo que se refiere se designa como *llamada o vocación*”.¹⁵⁸

Sin embargo, no hay un rasgo del modo de ser del Dasein que corresponda exactamente al cadente 'ser cabe'. Esto no significa que el presente no juegue un papel en la temporalización de la existencia propia sino que, y esto es lo que nos interesa, queda como subsumido entre el

¹⁵⁷ Gaos, J. Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger. Op. cit., p. 106

¹⁵⁸ Aguilar-álvarez. El lenguaje en el primer Heidegger, op. cit., p. 237

futuro y en el pasado; el presentar en que se funda primariamente el caer en lo “a la mano” y “ante los ojos” de que se cura, resulta incluido, en el modo de la temporalidad original en el advenir y el sido. Como Resuelto, se ha recobrado el Dasein justamente de la caída, para ser ‘ahí’ tanto más propiamente en la ‘mirada’ echada a la situación abierta.

Lo que estas afirmaciones están rechazando es que pueda haber sentido previo (al modo de las metafísicas tradicionales) o al margen (al modo del discurso científicista). El significado de cualquier objeto ha de ser pensado con relación a actividades posibles del hombre al realizar sus proyectos.

En Heidegger el lema “sé tu mismo” emplaza a la siguiente tarea: nunca soy, sino siempre seré mis posibilidades.

2.3.2.2. Estado de resuelto y la caída

El ser de los entes, incluido el ente del Dasein puede darse de un modo impropio o cadente. En este último caso la contigüidad se convierte en una superposición, de manera que el Dasein se confunde con aquello respecto a lo cual es y se cosifica. En cambio, en el modo propio de existir, el presente es el horizonte que posibilita el acceso al sentido: del ser del Dasein y del resto de los entes. Heidegger denomina *estado de resuelto* del Dasein al modo propio de existir. Éste no es más que la modalidad de la existencia en la que la *apertura*, se ejerce de la forma que propiamente es.

En la primera cuestión, temporalidad inauténtica, topamos con dos problemas. El primero es la determinación exacta del papel de la inauténticidad en la arquitectura de *Ser y tiempo*. Por un lado, esta cuestión comienza distinguiéndose de la cotidianidad, para pasar enseguida a identificarse con ella. Por otro, la inauténticidad es inicialmente definida como la comprensión del ser-ahí desde el mundo y de lo que Heidegger en ese momento llama caída: la autocomprensión del ser-ahí desde el hombre-masa. Pero también esas dos nociones terminan fusionándose. Esto permite a la inauténticidad o caída entrar a formar

parte de la preocupación *presente* (*Sorge*), junto al encontrarse y a la comprensión (*Verstehen*), desplazándose después al decir (*Rede*), que hasta ese momento había completado la tríada de la premanifestidad. La finalidad de esta operación es evidente: los tres elementos de la preocupación deben ser tales que permitan su puesta en relación con los tres éxtasis de la temporalidad. El éxtasis de futuro es fácilmente relacionable con la comprensión, el pasado con el encontrarse y el presente con el decir. Para desautorizar el presente y promocionar el futuro, conviene que el primero dependa de la caída.

El sentido temporal existencial de la caída es el presente. En la avidez de novedades y en la curiosidad es en donde es más fácil ver la temporalidad específica de la caída. En el presente de la caída el Dasein es despojado de su Da, es desplazado hacia un anónimo “en todas partes y en ninguna.”¹⁵⁹

Esa ambigüedad, en la que sucede todo y en el fondo nada, se presenta en el espejismo de la avidez de novedades, y en la ilusión de las habladurías: en las que parece que todo está resuelto, cuando nada lo está. El ser ahí se está deparando a sí mismo la constante tentación de la caída. El “ser en el mundo” es en sí mismo tentador.

De manera general, el ser ahí, en el ser uno con el otro cotidiano, se encuentra bajo el dominio del otro y está desposeído de su mismo ser. El ser-ahí cae bajo lo que Heidegger llama dictadura del Uno. El ser-ahí no se determina más por sí mismo sino según lo que indica Uno. El Uno que no es nada ni nadie desaloja al ser ahí de su ser auténtico. Juzgando como Uno, regocijándose como Uno el ser ahí se dispersa en lo que Heidegger llama “la decadencia” o la “caída” del ser ahí. En la caída, el ser ahí esquiva su propio ser y se refugia en las habladurías, la ambigüedad y la avidez de novedades.

¹⁵⁹ Cfr, Peñalver, P. Del espíritu al tiempo, op. cit., 210

La ambigüedad usa la comprensión del ser ahí para hundirlo en el desarraigado “en todas partes y en ninguno”; porque para él, el ser en el mundo lo atrae a esa tentación del desarraigo.

La cotidiana forma de ser del “estado de abierto” se caracteriza, en un primer momento, por la avidez de novedades, las habladurías y la ambigüedad, mostrando en su caída los caracteres de la tentación y el enredo.

2.3.2.3. Movilidad auténtica e interpretación vulgar del tiempo

Entre estas dos formas de temporalización Heidegger establece la misma relación que la que había propuesto anteriormente para el ser-a-la-mano y ser-a-la-vista: la atención a la segunda dimensión impediría el descubrimiento de la primera. Éste ha sido, precisamente, para Heidegger, el destino de toda la filosofía occidental: su atención exclusiva a la temporalidad inauténtica le ha impedido ver la dimensión de la temporalidad auténtica, es decir, su finitud o, como dirá más tarde, el carácter epocal o destinal del Ser.

En ningún momento en el tiempo externo o vulgar puede considerarse que el ser del hombre esté completamente presente y explícito. El ser del hombre es posibilidad abierta, un poder-ser, un estar siempre más allá del ser que *tiene* a cada momento. El ser del hombre es trascendencia de sí mismo.

El tiempo vulgar es un tiempo homogéneo, una serie en la que futuro, presente y pasado no se distinguen más que por una posición en secuencia. El pasado es lo primero, después el presente y, más adelante, el futuro. En el carácter de éxtasis del tiempo originario sus dimensiones se dan simultáneamente.

Por ser un haz de posibilidades nunca completamente realizada, el hombre es un ente responsable de su propio ser: nudo de posibilidades entre las cuales forzosamente tiene que elegir, incluso elegir no elegir, en

los momentos en que sea supuestamente posible, está eligiendo un modo temporal de ser “pasivo”, eligiendo de cualquier manera su poder-ser.

Esta elección, empero, ocurre siempre en el seno de una determinada facticidad. El ente cuyo ser consiste en autorrebasarse se encuentra al mismo tiempo ya siendo, ínsito en la facticidad. Pero está siempre delimitado al campo de la posibilidad realizable, *proyectándose*. La proyección de ser es un constitutivo ontológico del hombre. El término proyección no debe ser entendido como un planear consciente; el término pretende significar la estructura ontológica que fundamenta la necesidad óntica del hombre.

Cómo no ver, cómo no reconocer la influencia de Heidegger en Sartre, cuando este último dice: “el hombre está condenado a ser libre (*poder-ser*)”, “existir significa sólo estar-ahí (*Dasein*)”, “el primer efecto del existencialismo es que pone a cada hombre en posesión de sí mismo tal como es (*la vida auténtica*), y coloca sobre sus hombros toda la responsabilidad de su existencia (*el ente responsable de su propio ser*)”. Heidegger dice en *Ser y tiempo*: “La esencia del ser-ahí descansa en su existencia”, y Sartre, parece que inspirado por esta musa, se pavonea con su conocida frase: “la existencia precede a la esencia”:

El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre.¹⁶⁰

Heidegger, en *Carta sobre el humanismo*, menciona que en Sartre. “Estamos sobre un plan donde sólo hay hombres”, en *Ser y tiempo*, en cambio, “estamos sobre un plan donde hay principalmente ser”.

La tesis expresada por Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes (...)* Pensando esto desde la

¹⁶⁰ Sartre, P. El existencialismo es un humanismo. Argentina. Ediciones del 80, 1981, pp. 15-16

perspectiva de Ser y tiempo habría que decir: précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être.¹⁶¹

Ahora bien, en la movilidad inauténtica del existir, lo que es determinación de ser, el cuidado, se confunde con algo exterior. En ese estado el Dasein no comprende que el existir sea tiempo, sino que requiere el tiempo como de lo que se echa mano cuando hace falta.¹⁶²

El modo como lo entiende el existir inauténtico se denomina *interpretación vulgar del tiempo*. Se trata de un tiempo del que se dispone, como de una especie de materia homogénea (...). En cambio, considerado desde el despliegue unitario del Dasein, como sentido del ser del cuidado, se entiende como la trama misma de la existencia; no es algo con lo que cuenta, sino que es.

La existencia se realiza en función de la autenticidad, y esta realización es una conquista del propio ser –se da a la manera de tránsito de uno mismo al sí mismo–. La existencia inauténtica está sujeta a la tiranía de un sujeto impersonal; la auténtica se libra de este dominio (...) Por esto, la resolución de la existencia exige el tránsito del *uno mismo* al *sí mismo* que se recupera como la potestad sobre la propia existencia.¹⁶³

Una comprensión originaria tiene que contemplar también, junto con la futuridad “el ser respecto del principio” y ante todo el estar “en la extensión entre el nacimiento y la muerte”. La noción heideggeriana de temporalidad cerrará naturalmente el paso a una concepción de esa “extensión” del estar que la reduzca a una sucesión de momentos del “tiempo” objetivado derivativamente según la comprensión vulgar. El estar no existe como suma de realidades momentáneas, no va rellenando con las diversas fases momentáneas una supuesta extensión de la vida, sino que

¹⁶¹ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo. España, Alianza, 2001, p. 44

¹⁶² Aguilar-Álvarez, El lenguaje en el primer Heidegger. Op. cit., p. 231

¹⁶³ *Ibidem*, P. 236

se extiende *el mismo de tal modo que su propio ser "se constituye como extensión"*.¹⁶⁴

En cualquier caso, cada una de las tres determinaciones temporales cambia en base a que se trate de un tiempo auténtico o inauténtico. El tiempo inauténtico está representado por la preocupación por el "éxito", consistente en la atención al logro. En cambio, en la existencia auténtica, que asume la muerte como posibilidad que cualifica la existencia, en el que el futuro es un vivir para la muerte, que no permite que el hombre se aprisione por las posibilidades mundanas. El pasado auténtico es entonces no aceptar pasivamente la tradición, sino revisarla, y en su caso, confiarnos a las posibilidades que nos ofrece, reviviendo las posibilidades del hombre sido. El presente auténtico consiste en el instante en que el hombre repudia la existencia inauténtica y decide incursionar en su propio destino. Cuando el hombre se exige asumir una posibilidad concreta, no lo hace por que haya un debe que lo señale, sino porque es una posibilidad propia y asumirla forma parte del hacerse cargo de la existencia.

El hombre que vive auténticamente continúa viviendo la vida superficial de su tiempo, pero la vive con todo el distanciamiento de quien, a través de precursar su muerte, ha tenido una revelación acerca de la nada de los proyectos humanos y de la misma existencia humana.

2.3.3. Pre-ser-se (poder ser, pero aún no)

El *pre-ser-se* hace referencia al poder ser desde el que el Dasein se proyecta, La existencia nunca se da de modo indiferenciado, sino al modo de una posibilidad suya [...] Ser para el Dasein, significa estar como despedido, lanzado hacia delante, de manera que su ser y todo lo demás sólo le resultan inteligibles desde el horizonte que proyectándose, abre. La connotación de futuro de este elemento es muy clara.

Con el análisis de la muerte se busca resolver el problema de la coexistencia en un ente del ser y el no-ser (...). El 'aún no' es ya

¹⁶⁴ Cfr. Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 401

incluso en su peculiar ser, pero en manera alguna como una determinación cualquiera, sino como un ingrediente constitutivo. Análogamente, es también el Dasein, mientras es, en cada caso su *aún no*. La simultaneidad de ser y no ser describe el tipo de realidad de la existencia, para la que el ser es devenir.¹⁶⁵

La primera dimensión de la temporalidad originaria es el advenir. El advenir no es el conjunto de los sucesos que no están aún presentes, sino el movimiento por el cual el ser ahí, anticipando resueltamente la muerte, se proyecta hacia adelante y se abre a su propio ser.

El movimiento por el cual el ser ahí retorna hacia su ser arrojado, constituye el pasado originario, el ser sido, que proyectándose hacia su posibilidad más propia, es como el ser ahí descubre y asume su ser siempre-ya, de ese modo el sido se consolida con el advenir.

El presente, tercera dimensión de la temporalidad, no es el ahora de la temporalidad vulgar, sino que designa, en tanto que existencial, el movimiento del ser ahí proyectándose hacia su poder ser y asumiendo su ser siempre-ya, descubre el mundo que es cada vez más el suyo, es decir su “situación”, que Heidegger la denomina como el “instante”. En el “instante”, el ser ahí se libera para su mundo y descubre las posibilidades concretas y las circunstancias determinadas que se ofrecen a su actuar. Estos tres éxtasis, que brotan cooriginariamente forman, en una unidad, el fenómeno de la temporalidad.

Pensando de modo más inicial, lo que hay es la historia del ser de la que forma parte el pensar como memoria de esa historia, un pensar acontecido por ella misma [...]. El suceder de la historia se presenta como destino de la verdad del ser a partir de dicho ser.¹⁶⁶

Todo destino del ser, habría quedado vedado precisamente por el olvido del ser. En esta historia del ser, Heidegger pone en tela de juicio este olvido, e invita a voltear hacia es verdad del ser, para que en el futuro el hombre se enriquezca con ella, con esa visión.

¹⁶⁵ Aguilar-Álvarez, El lenguaje en el primer Heidegger, op. cit., p. 233

¹⁶⁶ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit. 46-47

2.3.3.1. Tríada de la premanifestidad (encontrar, comprender y decir)

Para una determinación no metafísica, como la que pretende Heidegger, el ser-del-hombre es la premanifestidad: la del propio ser y en ella la del sentido del ser *simpliciter*” (...) La premanifestidad se le da al hombre en su existencia y ésta existe desde la premanifestidad del ser *simpliciter*. Por ser dada en la existencia, la premanifestidad es eyectada-proyectante. Y sólo porque el ser *simpliciter* se manifiesta necesariamente en la efectuación eyectada-proyectante de la existencia, debe comenzar el planteamiento de la cuestión del ser por la analítica del ser-ahí. Y por eso ésta nos es un análisis de la mera existencia (mera existencia es ser-del-hombre sin tener en cuenta la revelación del ser *simpliciter*).¹⁶⁷

Si no se tiene en cuenta lo expuesto, se reduce el pensamiento de Heidegger a una nueva forma de filosofía del sujeto y se pierde de vista que en ella se plantea una cuestión completamente distinta a la de la autoconciencia.

La manifestidad no se comprende desde la conciencia, sino que la conciencia deriva de la premanifestidad.

¿Puede el estar ser comprendido aún más originariamente que en la proyección de su existencia propia? Con esta pregunta se abre la temática del capítulo de *Ser y tiempo*. La respuesta a la misma introduce en el horizonte de la historicidad de la existencia.

Después del mundo y del ente que está dentro de él, el ser dentro es el tercer momento estructural del ser-ahí dentro del mundo. El ser-ahí descubre al mundo de tres maneras, en tres comportamientos (tres existenciaros): la disposición (el encontrar), el comprender y el discurso (el decir), este presente se atribuye principalmente al habla.

Los existenciaros fundamentales que constituyen el ser del ahí, en su estado de abierto de ser en el mundo, son el encontrarse y el comprender. El comprender alberga la posibilidad de la interpretación, es decir, de apropiarse de lo comprendido. Y dado que el encontrarse y la

¹⁶⁷ Bengoa, J. De Heidegger a Habermas. México, Conaculta, 1995, p. 46

comprensión son igualmente originarios, el encontrarse se mantiene dentro de una cierta comprensión.

En el comprender reside existencialmente la forma del ser ahí como “poder ser”. En cuanto al comprender, el ser ahí proyecta su ser sobre el vasto campo de sus posibilidades.

Hablando ónticamente, a veces usamos la expresión “comprender algo” en el sentido de poder hacer frente a una cosa. Pero el comprender en cuanto existencial no es ningún “algo”, sino el ser en cuanto existir. En el comprender reside existencialmente la forma del ser del ser ahí como un poder ser.

La disposición afectiva es una de las estructuras existenciales en que se mueve el ser del ‘ahí’. Este ser está constituido, cooriginariamente con ella, por el comprender. La disposición afectiva tiene siempre su comprensión, aun cuando la reprima. El comprender siempre es un comprender afectivamente templado. Si lo interpretamos como un existencial, con ello se muestra que este fenómeno es comprendido como un modo fundamental del ser Dasein. En cambio, el ‘comprender’ en el sentido de un posible conocimiento entre otros, por ejemplo, ‘del explicar’, deberá ser interpretado junto con éste, como un derivado existencial del comprender primario que es un co-constitutivo del ser del ahí en cuanto tal.¹⁶⁸

Lo articulado en la articulación del habla lo llama Heidegger, el todo de la significación. El habla tiene la posibilidad de decaer, de convertir el habla en habladurías, y entonces en lugar de mantener patente el ser en el mundo lo encubriría. El lenguaje manifiesta que este fenómeno tiene sus raíces en la estructura existencial del “estado de abierto” del ser ahí.

El habla es de igual originalidad existencial que el encontrar y el comprender. Saber que la comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora, nos sirve para comprender como los existenciales se interpelan y relacionan: interpenetrándose.

¹⁶⁸ Heidegger, M. Ser y Tiempo. P. 146, fuente en línea:
<https://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger.%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>

2.3.3.2. Ser-para-la-muerte (fin de la temporalidad)

La determinación del contenido mismo de la autenticidad, Heidegger la entiende como resolutidad (estado de resuelto) que camina anticipando la muerte. También la decisión de esta razón es evidente: la muerte es en *Ser y tiempo* la pieza esencial en la determinación de la finitud en la temporalidad, hasta el punto de que finitud de la temporalidad y ser-para-la-muerte se presentan en dicha obra como dos formulaciones equivalentes de un mismo fenómeno.

Para mostrar el carácter temporal de los distintos momentos del cuidado, se recurre al análisis de la existencia auténtica, En esta modalidad del existir, contrapuesta al modelo de la cotidianidad o término medio, se manifiestan rasgos del Dasein antes encubiertos. En la fenomenología de la muerte, con la que se abre esta parte del análisis, Heidegger comienza por señalar todos y cada uno de los momentos constitutivos del existir. Se trata de hacer explícito el nexo entre la muerte y la cura.

El ser ahí está constituido por el estado de abierto, esto es, por un comprender encontrándose. Un “ser relativamente a su muerte” propio no puede esquivarse ante la posibilidad más peculiar, irreferente, encubriéndola con esta fuga e interpretándola torcidamente o al alcance de la comprensividad del uno.¹⁶⁹

Este ir *hacia*, obviamente, no significa destruir la propia vida, sino que designa más bien un modo de proyectarse en el que la muerte se convierte en horizonte. Ante la perspectiva de la muerte se desvanecen las seguridades del Uno, y el Dasein puesto por encima de la relatividad de toda situación, alcanza a vislumbrarse crudamente, se reconoce como poder ser cuya posibilidad radical es la anulación de la posibilidad. Sin embargo, sólo a la vista de la nada a la que está destinado el hombre se libera y es capaz de convertirse en dueño de su existencia.

¹⁶⁹ Heidegger, M., El ser y el tiempo, op. cit., p. 284

Aunque la muerte siempre se quiere considerar como muerte de otro, es algo que inevitablemente llega, pero, por el momento, está todavía lejos. Las habladurías se encargan de tranquilizar al Dasein respecto a su muerte, condenándolo a la miopía de un horizonte estrecho, inmediato, en el que es imposible reconocer la posibilidad como posibilidad. Según vemos, tras estas observaciones, sigue pesando la influencia del Uno y la concepción vulgar del tiempo, que enturbian la mirada del ser-ahí para el enfrentamiento a su más patente realidad: el fin de su temporalidad.

Los rasgos de irrebasable, cierta y sin embargo indeterminada, como característicos de la posibilidad de la muerte precursada se confirma en la modalidad del estado de resuelto, en el querer tener conciencia.

Mientras exista el ser-ahí, la muerte es una posibilidad permanente, es la posibilidad de que todas las demás posibilidades se conviertan en imposibles. Es la posibilidad de la imposibilidad de todo proyecto, en consecuencia de toda existencia. La muerte, al hacerse presente al hombre, le anula las posibilidades de seguir eligiendo.

El ser ahí es “relativamente a la muerte” adviniendo a sí mismo. Somos pudiendo no ser porque somos, no yendo hacia el futuro, sino adviniendo desde el “advenir”. Somos advenideros. El ser relativamente a la muerte supone el advenir.¹⁷⁰

El vivir para la muerte constituye el sentido auténtico de la existencia; nos aparta de vernos ahogados por los hechos y circunstancias de cada día. La anticipación de la muerte (no concedida como un suicidio), da sentido al ser de los entes y del ser-ahí, a través de la experiencia de su posible nada.

La anticipación de la muerte arranca al ser ahí del Uno y le descubre su poder ser propio. Siendo la muerte la posibilidad absoluta (yo la traduciría como “necesaria), la certeza de su ocurrencia aísla al ser-ahí hacia sí mismo y lo fuerza a asumir de sí mismo lo más propio. La muerte

¹⁷⁰ Gaos, J. Introducción a el ser y el tiempo, op. cit., p. 79

hace del ser-ahí un todo, puesto que todas las otras posibilidades existenciales se subordinan a ese poder ser primordial.

Se proyecta un poder ser total del ser-ahí sobre la base del fenómeno de precursar la muerte como posibilidad límite de su ser.

3. *Ontología y verdad*

Introducción

Como es sabido, la historia de la obra de Husserl es la de la búsqueda apasionada de un suelo inconmovible sobre el que asentar nuestro saber y nuestro obrar. A ello se refería la máxima de su primera filosofía: ‘ir a las cosas mismas’ (1901). En (1913) esta máxima adquiere la forma del: ‘Principio de todos los principios’, según el cual ‘toda intuición donatrix originaria es fuente de derecho para el conocimiento; todo lo que [se] nos ofrece en la ‘intuición’ de forma originaria (en persona, por así decirlo) debe ser simplemente aceptado tal como se da, pero sin sobrepasar los límites en que se da.’¹⁷¹

Husserl, en su última obra, *Die Krisis* (1936), descubre el último estrato sobre el que descansa nuestro conocimiento el “mundo-de-la-vida”.

En el “mundo-de-la-vida” es claro que, al menos en la mayor parte de su existencia filosófica, esa radicalidad es buscada por Husserl en la evidencia de la conciencia.¹⁷²

Y es justamente ahí donde empalma la crítica de Heidegger a su maestro. Para Heidegger, este enfoque convierte a Husserl en el último representante de la filosofía neokantiana y, por tanto, de la filosofía moderna de la subjetividad inaugurada por Descartes. Pues la afirmación de que la conciencia es la región del ser absoluto “no está sacada fenomenológicamente recurriendo a las cosas mismas”, sino que es un prejuicio de la filosofía moderna que se ha conservado en la fenomenología.

¹⁷¹ Bengoa, J. De Heidegger a Habermas, op. cit., p. 20

¹⁷² Cfr. Ibídem, p. 20

La eliminación de este residuo nos lleva a preguntarnos por el ser mismo, “que es algo anterior a la subjetividad como a las cosas que en ella se constituyen. Por tanto, el fundamento último no es la subjetividad sino el ser que la convoca, la interpela y con ello la constituye.”¹⁷³

Lo expuesto puede llevarnos a pensar que Heidegger no recusa la idea de fundamentación última sino que sustituye un fundamento (la conciencia) por otro (el ser). Y así en la época de *Sein und Zeit* en la que Heidegger busca una ontología fundamental, lo que busca es que sea la “metafísica de la metafísica”¹⁷⁴

En *Introducción a la metafísica*, en *Nietzsche* y en otras obras, Heidegger recorre la historia de la ontología como metafísica, distinguiendo en ésta el desarrollo del subjetivismo moderno que culmina con la “voluntad de poder” nietzscheana y en la “voluntad de voluntad” propia del mundo de la técnica, donde no existe objeto, ser, cosa; donde se culmina, finalmente, en una autodisolución del proceso de la metafísica.

Olvidando el ser en favor de los entes, o pensando el primero exclusivamente a partir de la forma de los segundos, de las cosas “presentes”, la metafísica consigue perder su propia naturaleza de pensamiento de lo trascendental: el ser del ente no se busca más allá, sino en su funcionamiento efectivo dentro del interior de un sistema gobernado por la voluntad de un sujeto. En esta autodisolución de la metafísica emergen nuevas determinaciones del ser que nos colocan en una ontología distinta a la de la presencia: En el mundo dominado completamente por la ciencia-técnica no existen “cosas” sino sólo nexos funcionales y relaciones instrumentales, la cosa se identifica con su funcionalidad.

En la filosofía racionalista, Descartes encuentra ese último fundamento en la certeza indubitable del *cogito*. Kant da a esa exigencia de fundamentación última la forma clásica de una filosofía trascendental que investiga las condiciones de posibilidad de todo conocimiento y de toda

¹⁷³ Ibídem, p. 20-21

¹⁷⁴ Cfr. Ibídem, p. 21

acción. En Hegel, la condición última será el concepto absoluto que se despliega en la naturaleza y la historia y deviene consciente en la filosofía. Tras las décadas de triunfo del positivismo, la exigencia de una fundamentación absoluta del saber de carácter transcendental reaparecerá en la filosofía de Husserl.

Frente a este proyecto filosófico, prácticamente unánime, ha aparecido en las últimas décadas algo verdaderamente nuevo: corrientes de pensamiento que no se limitan a discutir la validez de las distintas soluciones propuestas sino que, de forma más radical, discuten la legitimidad misma del proyecto de búsqueda de un fundamento último.

Podríamos entrar en un proceso sin término, al supuestamente legitimar la legitimidad del proyecto de búsqueda de fundamento último, y al no encontrarlo (como parece haber sucedido); después de buscar la legitimidad de la legitimidad del proyecto que muestre, demuestre o simplemente diga y sostenga que no hay tal fundamento último, habrá que proseguir buscando, otra vez, en un proceso sin fin la “verdadera” o la “no verdadera” legitimidad de un último fundamento.

En el origen de esta nueva comprensión de la filosofía están, sin duda, las obras de Heidegger y Wittgenstein. Ambos autores, aunque desde antecedentes y preocupaciones diferentes y con un vocabulario distinto, coinciden en negar la legitimidad de la búsqueda de un fundamento último. Heidegger verá en ello la forma más sutil de una voluntad de dominación que, en lugar de *dejar ser* a la realidad desde el destino historial del ser, la esclaviza y termina sometiéndola a la forma más brutal de esta voluntad, la tecnociencia.

Para Heidegger, el fundamento inmediato de la trascendencia es la finitud: la finitud impone al sujeto humano la esencial necesidad de trascender de sí, de no bastarse a sí mismo para realizarse en su subjetividad. Ahora bien, si su fundamento inmediato es la finitud, debe ser lícito constituir como último fundamento la temporalidad. Según la lectura de Heidegger, esto se puso de manifiesto en Kant, en la tesis que

hace del tiempo, como intuición interna, como el portador último de la síntesis ontológica. Por eso Heidegger puede afirmar que la temporalidad también es fundamento del mundo y, por tanto, de la trascendencia del ente, de la que el mundo es momento capital.

Ser significa ante todo presencia. *Ousia* significará ante todo presencia en un sentido eminente, y no sustancia como se ha divulgado generalmente. Así, pues, el ser a la luz de la verdad se revela como temporal, en una relación con el tiempo presente. Pero de esta relación entre ser y tiempo no tomo conciencia la filosofía griega, ni el pensamiento posterior. Sólo Kant, barruntó esta relación.

Los dos periodos en la obra de Heidegger, separados por lo que se denomina la vuelta (*die Kehre*): la búsqueda del sentido del ser, característico de la época de *Ser y tiempo*, cede el lugar, a partir de los años treinta, a una meditación sobre la verdad sobre el ser. En la segunda parte ya no busca apresar el ser o su sentido a partir del fenómeno de la comprensión del ser, sino que piensa al ser o la verdad del ser girando directamente hacia el ser mismo.

El pensamiento surgido de *Ser y tiempo*, insiste más sobre la apertura misma del ser para el ser-ahí, que sobre la apertura del ser-ahí frente a la apertura del ser. Tal es el significado de la vuelta, por la cual el pensamiento se vuelve siempre, más resuelto, hacia el ser en tanto que ser.¹⁷⁵

Heidegger duda de la definición tradicional de verdad. El enunciado verdadero, se dice, concuerda con la cosa. ¿Pero cómo un enunciado, que es una realidad de orden mental o psicológico, puede concordar con una cosa que difiere de él? La relación del enunciado verdadero con la cosa no puede consistir, en la evidencia, en una pura y simple identidad. “Por más que esta relación se mantenga indeterminada y no fundada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad o imposibilidad, sobre la naturaleza y el grado de esta adecuación se perderá en el vacío”¹⁷⁶. En verdad, el

¹⁷⁵ Cfr. Heidegger, M. ¿Qué es metafísica?, op. cit., p. 131

¹⁷⁶ Cfr. Heidegger, M. El tiempo y el ser, op. cit., p. 169

enunciado no subsiste en modo independiente de su objeto sino que se relaciona de golpe con él, descubriéndolo en esto o lo otro. Dando a luz la naturaleza intencional del enunciado, Heidegger resuelve bien la cuestión de la relación del enunciado con la cosa, pero aún no revela la posibilidad de su concordancia. Es sólo en el seno de lo abierto de un comportamiento que la mayoría de las veces es práctico y afectivo, que las cosas salen, de buenas a primeras, a nuestro encuentro. El comportamiento estimula la condición de posibilidad de la conformidad del enunciado y de la cosa y, en consecuencia, posee “un derecho más original de ser considerando la esencia de la verdad [...] la verdad no tiene su residencia original en el juicio”.¹⁷⁷ La cosa con la cual el ser-ahí tiene que ver en tal o cual comportamiento no es objeto de un juicio, toda vez, que el ser-ahí no se pierde en ella, sino retrocede ante ella para dejar que se manifieste en lo que ella es, es decir, la cosa no puede servir en un juicio si el ser-ahí, previamente liberado de ella, no la deja ser. Es por lo que Heidegger dice: “la esencia de la verdad se apoya en la libertad”¹⁷⁸.

La disimulación del ente en su totalidad no procede tanto del ser-ahí, sino que es producto de la esencia del ser. Esta disimulación, no tiene un significado lógico sino ontológico.

“La divagación es la contraesencia fundamental de la esencia originaria de la verdad”¹⁷⁹. La divagación es el modo de ser del ser-ahí, que olvidando la disimulación del ente en su totalidad, insiste ante el ente encontrado en verlo desde el horizonte de la preocupación cotidiana. Errando, el hombre se apega al ente que encuentra de inmediato y se desvía de la develación, del estado revelado del ente en su conjunto. “La disimulación de lo disimulado y la divagación pertenecen a la esencia

¹⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 235

¹⁷⁸ Heidegger, M. *¿Qué es metafísica?*, p. 122

¹⁷⁹ Cfr. Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 236

originaria de la verdad [...] La esencia de la verdad es la verdad de la esencia”¹⁸⁰.

Abandonando la búsqueda aún metafísica de la esencia que guiaba la conferencia de 1930, concebirá la verdad originaria de la cual deriva la verdad lógica como conformidad, en el sentido de *Lichtung*, en el claro de lo Abierto, que la verdad misma y que el pensamiento pueden ser aquello que es. Evidencia, certeza de todo grado... ya se mueven... en el dominio o señorío de lo Abierto. La verdad en el sentido de *Lichtung* designa la apertura o nacimiento del ser mismo, que permite al ente aparecer en aquello que es y a la representación de conformarse.¹⁸¹

La inversión está en que primero deja que el ente aparezca con toda su iluminación en el claro, y así, después, conforma esa verdad en la representación.

3.1. Ereignis

Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más particular, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental.¹⁸²

“La comprensión del ser es ella misma una ‘determinación de ser’ del ‘ser ahí’. Lo ónticamente señalado del ‘ser ahí’ reside en que éste es ontológico”.¹⁸³

Antes de pasar a ver la configuración, la concepción, la personificación de Ereignis, repasaremos someramente algunos puntos que Heidegger puntualizo, en su ensayo *La tesis de Kant sobre el ser*. En

¹⁸⁰ Heidegger, M. ¿Qué es metafísica?, p. 130

¹⁸¹ Cfr. Boutot, A. Heidegger, op. cit. 55

¹⁸² Heidegger, M. El ser y el tiempo, op. cit., p. 21

¹⁸³ *Ibíd*em, p. 22

dicho ensayo rebuscó la visión que del ser tuvo Kant, y en particular de su situación como posición.

La “crítica” no prescindirá ni de la determinación del ser como posición, ni aún en general del concepto de ser ... El sentido de ser que impera desde antiguo (la presencia constante) no sólo se conserva por medio de la interpretación crítica de Kant, del ser como objetividad del objeto de experiencia.¹⁸⁴

Los postulados del pensamiento empírico en general son los que definen el ser posible, el ser efectivo y el ser necesario, en la medida de que de ese modo se se determina el objeto de la experiencia.

El primer postulado afirma: “Lo que coincide con las condiciones formales de la experiencia (la intuición y las categorías) es posible”. El ser posible de un objeto coincide con las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y se determina por las formas puras del pensar (las categorías).

El segundo postulado dice: “Lo que se conforma con las condiciones materiales de la experiencia (las sensaciones) es efectivo”. El ser efectivo de un objeto es la posición de algo posible que guarda relación con la percepción sensible.

El tercero: Aquello cuya conexión con lo efectivo está determinada según las condiciones generales de la experiencia es (existe).

La diferente posición de los modos se determina desde la fuente de la posición originaria: esta es la síntesis pura de la apercepción trascendental. La posición y sus modalidades de existencia se determinan desde el pensar.

Kant define el enunciado negativo de su tesis sobre el ser, así: “Ser no es evidentemente un predicado real”. En esto reside que los modos de ser (posible, efectivo y necesario) no expresen nada acerca de qué es el objeto, sino acerca del cómo es la relación del objeto al sujeto. Respecto de ese cómo los mencionados conceptos del ser se llaman “modalidades”.

¹⁸⁴ Heidegger, M. ¿Qué es metafísica?, op. cit., p. 149

Por lo que para Heidegger Ser no es, como ser posible, efectivo o necesario un predicado real (óntico), pero si un predicado trascendental (ontológico).

Después de este preámbulo, aconsejable para entender mejor el Ereignis de Heidegger, pasamos a su análisis.

El traductor francés A. Préau (M. Heidegger, *Essais et Conférences*, París, Gallimard, 1958: 19-20), ha consignado los siguientes significados del verbo *ereignen*, del que deriva Ereignis, al señalar la dificultad de dar una traducción exacta: a) producir o alcanzar lo propio del ser o de un ser, de allí: acceder a su propio ser, conducir a la claridad del ser propio, hacer aparecer, revelar... b) mostrar, manifestar; tener lugar, producirse... De allí Ereignis, “acontecimiento”.

Ereignis se considera como una nueva elaboración de lo que antes Heidegger llamaba: “la iluminación del ser”, o inclusive “la verdad ontológica”, la esencia de la verdad que es la verdad de la esencia.

Ereignis, dice Heidegger, es el advenimiento, adviniendo y para poder advenir, se sustrae.

“La definición [...], ‘el ser es lo transcendens por antonomasia’, resume en una sencilla frase el modo en que la esencia del ser se le ha mostrado hasta ahora al hombre en su claro.”¹⁸⁵

“Su análisis desemboca en el pensamiento del Ereignis el cual es la verdad del ser y del tiempo, o más bien, la verdad del ser como tiempo.”¹⁸⁶

Es la caracterización del ser en términos de *Ereignis*, del acaecimiento, que se precisa en diversas obras heideggerianas. El ser que no se deja pensar como presencia se concede en la forma de acaecimiento, y es el acaecimiento la modalidad propia de la relación entre ser y Dasein: sólo en cuanto la iluminación del ser acaece, el ser se entrega al hombre.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 49

¹⁸⁶ Boutot, A. Heidegger, op. cit., p. 60

¹⁸⁷ Cfr. D’Agostini, F. Analíticos y Continentales, España, Cátedra, 2000, p. 164

Y desde aquí se desvanece la idea de fundamentación última. Pues el fundamento que debe fundamentar todo es él mismo infundamentado, reposa en el sinfondo o abismo y rechaza toda fundamentación (*undgrund*). Es el ser como sino y destino, como acontecer, que simplemente “se da” (*es gibt*). Este ser concierne al hombre de tal modo, que en el captar y asumir este concernimiento encontramos lo específico del ser humano. Es decir, este ser lleva al hombre a su propio ser y, llevado así a su propio ser, el hombre pertenece al acontecer. De lo cual Heidegger deriva que “jamás podemos poner el acontecer ante nosotros como algo que esté adelante ni como algo abarcante. Por eso, el pensar representante-fundamentante no corresponde al acontecer”. Este pensamiento representante-fundamentante es el vicio secreto de la metafísica, que trata de dominar el ser en lugar de ponerse a su escucha. Este afán de dominación constitutivo del pensar metafísico, tras dos mil años de incubación, alcanza su expresión explícita cuando Leibniz “descubre” el *principium reddendae rationis*.

Pero para que el esclarecimiento en tanto que verdad del ser mismo acontezca, es una disposición del ser mismo.

Desde el inicio del pensamiento occidental se ha entendido el ser como la presencia de lo presente. Ahora bien, en la presencia se anuncia, ocultamente, algo así como el tiempo. ¿Será, pues, el tiempo lo que oscuramente mencionamos siempre que decimos del ser que se da? El tiempo es indudablemente el horizonte en el que el ser se da. Pero en último término, lo que se oculta en el don del tiempo y del ser es el acontecimiento apropiador. El ser se da, pues, en el seno del acontecimiento. Ahora, del acontecimiento no se puede decir ni que es ni que se da. ¿Qué se puede decir de él?, según Heidegger, pues “sólo esto: el acontecimiento acontece”.

“Tampoco el ser es una cualidad que es y que se pueda encontrar en lo ente. Y, sin embargo, el ser es más que todo ente”.¹⁸⁸

Esta presencia no se deriva de otra cosa que de ella misma, es ella misma una donación de la presencia, *das Ereignis*, que en lengua común significa “acontecimiento”. Ahí se encuentra ese rasgo fundamental del ser heideggeriano, el retiro o la retirada. Pertenece al ser en tanto que ser, a la presencia extática originaria o al advenimiento de no mantenerse en presencia, de durar o perdurar. El ser es un relámpago, un rasgo que trasciende y nos trasciende, sin que podamos retenerlo ni congelarlo en los límites de una esencia. Hay ser significa siempre y al mismo tiempo, no lo hay. El advenimiento (*Ereignis*, acontecimiento), adviene y para poder advenir, se sustrae. Esta sustracción, sustrayéndose a sí misma de la esencia auténtica del ser es el origen del olvido del ser. Al final de esto ¿qué más se puede decir?, y Heidegger responde: Sólo que el advenimiento adviene (el acontecimiento, acontece). Heidegger no sólo quiere subrayar lo irreductible del concepto de *Ereignis*, sino también provocar que el pensamiento abandone la metafísica, a este advenimiento que no es producto del hombre, y que no obstante, para ser, tiene necesidad del hombre.

En el comienzo del pensamiento occidental es pensado el ser pero no el “Ello da” como tal. Éste se retira a favor del don que da, el cual don en lo sucesivo es exclusivamente pensado como ser por relación al ente y es traído a un concepto. Ahora el Ello da ser, Ello da tiempo y se muestra como lo *Ereignis*.

“*Ereignis* nombra el Ello precisamente en cuanto donante, vale decir, en cuanto de él procede el donar, pero a la vez sin identificarlo, sin más con su donar, esto es, reservándolo respecto de su donar.”¹⁸⁹

En el nuevo lenguaje modulado en la escucha de la palabra poética se cumple la experiencia de la “cercanía de la verdad del ser”, y se halla el

¹⁸⁸ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 83

¹⁸⁹ Corona, N. Lectura de Heidegger, op. cit., pp. 141-142

pensador cercano al Dios divino. En el mundo como Cuarteto y en la cosa se muestran al pensamiento lo primero y más originario que desde la tradición fuera nombrado abstractamente como el ser y los entes. En el nuevo lenguaje se piensa más propiamente lo originario, el ser y los entes.

Pero se ha de reconocer que el propio pensamiento del ser y del ente sigue logrando en Heidegger, con sus propios recursos, avanzar hacia mayores profundidades. “Más allá del ser” se muestra a este pensamiento progresivamente lo Ereignis, y ello acontece en un cierto nuevo lenguaje.

Por su parte, el pensamiento que sigue a la poesía se verá llamado también a hablar, según lo que a él se le muestra, de lo Ereignis. Pero aquí lo Ereignis aparece en un “lugar” peculiar, en el que no parece advertirlo el pensamiento que lo alcanza desde la meditación del ser; y además aparecerá referido, precisamente al Cuarteto y a la cosa, esto es, a “más que ser”.

Lo Ereignis es dicho por el pensamiento que, desde el ser, ya “supera” progresivamente al ser y al ente, y por el pensamiento en pos de la poesía. Este último, que como tal ha dejado atrás ser y ente y no ve inconveniente en hablar de lo Ereignis, haciendo que ese término al aparecer en su propio estilo de hablar, deje ver consigo algo de nueva profundidad. Y al mismo tiempo pensar que lo que sigue a la poesía dejará entrever su coincidencia con el pensamiento que desde el ser habla de lo Ereignis, en lo que éste últimamente experimenta, a saber, el silencio.

Y hoy la constitutiva apropiación es tal, esto es, el sentido allí manifiesto es tal –ya no es objetividad– que en ella el ser se muestra como diferente y precisamente como lo que se apropia del pensamiento y así hoy se puede hablar de Ereignis.

El despliegue del ser mismo, lo llamamos lo Ereignis. Inconmensurable es la riqueza de la relación del ser vuelta hacia el Dasein apropiado por él, incalculable la plenitud de la apropiación.

"Y convergiendo con este pensamiento –y en mutua fecundación–, el pensar en pos de la poesía alcanza también lo Ereignis, culminando también en el silencio."¹⁹⁰

"En el pensamiento del ser diferente y del ente, lo Ereignis excede el ser, esto es, como lo donante que da ser y pensamiento".¹⁹¹

El poeta religioso calla finalmente ante el dios desconocido; el pensador del ser calla ante lo Ereignis, luego de nombrarlo balbuceando calla más aún, si cabe, ante el Ello, lo que da; el pensador en pos de la poesía advierte que no hay palabra para el Ereignis. ¿No es entonces lo Ereignis, esto es, aquello misterioso que se muestra al pensador del ser y del pensador en pos de la poesía como propio del Ello que da todo, y que sin embargo no dice lo más propio del Ello, y que aun como Ereignis se sustrae al mismo tiempo al pensamiento [*Enteignis*], aquello que el poeta religioso advierte como el Dios desconocido? El pensador lo advierte con otros nombres que, como Ereignis y Ello preparan para el silencio, "lo último" de lo Ereignis: 'Ello', 'el corazón sereno del desocultamiento', 'el corazón sereno del claro', 'el lugar del silencio'.¹⁹²

El nuevo comienzo desde lo Ereignis es la experiencia destinal del pensador del ser apropiado por el ser, la experiencia de lo Ereignis. Y esta experiencia lleva necesariamente al despejamiento de sí para dejarse apropiar por el ser. Y así se ha de llegar al punto de abandonar todos los nombres que hasta ahora nos había procurado la metafísica, y en particular aquellos que tratan de circunscribir a Dios... para que desde este nuevo destino, podamos ser alcanzados por "Dios mismo", por ese Dios que se halla "antes" de toda metafísica, en la palabra del poeta. Este "Dios divino" que vuelve caduca toda determinación metafísica; él es la raíz de toda crítica al Dios de la metafísica; desde él caen sin sentido las palabras que la metafísica usa como críticas: así, por ejemplo, "ateísmo".

¹⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, p. 177

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 177

¹⁹² Cfr. *Ibíd.*, p. 178

Es desde aquí como cobran sentido todos los rechazos de Heidegger a su etiquetamiento como “ateo”. Y es desde aquí que el puede decir que su pensamiento se halla cercano al Dios divino. La crítica a la metafísica hace además que Heidegger utilice la expresión “el paso del último Dios”. Con ello se aparta el pensamiento de poner a Dios como el fundamento causal fijo de lo que es; lo cual tiene que ver con la concepción metafísica del ser como objetiva presencia constante.

Uno se pregunta si un Dios que se manifiesta como desconocido en una poesía que Heidegger entiende como esencial de nuestro tiempo, en cuanto lo funda, y que desde tal poesía puede ser pensado finalmente en silencio. ¿Podría entenderse como el Dios sin más, como el último Dios y no como el Dios propio de un tiempo?¹⁹³

El “último Dios” significa, según Otto Pöggeler: “no el último en una serie, sino aquel que se muestra en un límite insuperable” y así eleva la esencia de lo divino a una última experiencia.

3.2. Ontología y Dasein

Hay que detectar el juego que se lleva a cabo en dos planos: la preeminencia de la pregunta por el ser y la preeminencia del ser-ahí en relación a la pregunta por el ser.

La preeminencia por la pregunta por el ser se demuestra como ontológica. Esto hace referencia a las ciencias objetivadas, en tanto que cada una de ellas acota una región del ser, fundando así ontologías regionales; pero esas ontologías requieren que se indague sobre el ser en general, que opere como hilo conductor en el trabajo científico interesado en el fundamento. La segunda preeminencia de la pregunta es óntica, y es más reveladora que la anterior. En realidad la primera está fundada en la

¹⁹³ Cfr, *Ibidem*, p. 221

segunda. Y en ésta, la preeminencia por la pregunta por el ser forma una cadena de tres eslabones: óntica, ontológica y óntica-ontológica.

Si soy ser ahí estoy en curso de comprender el ser. Lo cual presenta un aspecto óntico, un aspecto en el que la relación del ser inherente al ser ahí parece mantenerse en el círculo de su existencia, sin proyectarse a la cuestión del ser en general. Comprender el ser ateniéndose a ese círculo de la relación del ser-ahí con su propio ser es lo que se llama su comprender existencial. Ese nivel de comprensión óntica (pre-ontológica) es irreductible en el punto de partida de toda ontología científica. De la comprensión existencial se dará después un paso a la ontología, a la elaboración de la cuestión del ser, a la búsqueda de una idea del ser, de algo que se apropie de su sentido, en esto reside lo que se llama preeminencia ontológica del ser-ahí.

La preeminencia óntica y la preeminencia ontológica del ser-ahí sustentaron una tercera, que es la preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. En efecto, el ser ahí descubre que es ser en el mundo, y desde esta primera estructura existencial se intenta desentrañar la analítica.

Sólo desde el Dasein se accede al ser en general, y el tiempo es la determinación última de este ente, a través del tiempo se puede dar el salto, en principio, al ser en general.

El ser-ahí es el modo de comprender lo que se dice “ser”. Ateniéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el ser-ahí en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice “ser”, es el tiempo.¹⁹⁴

Heidegger encuentra que ese fundamento de la metafísica es el tiempo y que el ser es, por tanto, témpico (temporal) e historial. Esta historialidad del ser es expuesta por Heidegger a través de la idea de verdad o de la vivencia del claro como contraposición recíproca de desocultidad y ocultación.

¹⁹⁴ Heidegger, *El ser y el tiempo*, op. cit., p. 27

La existencia, en el primer Heidegger, subraya el papel que corresponde al hombre en el acontecimiento de la verdad, pero en ésta se entiende todavía que la clave se origina en el hombre. En Cambio, en la *Carta sobre el humanismo* y en *El origen de la obra de arte*, la verdad y correlativamente la no-verdad se entienden en clave del ser. Lo importante es ahora que el ser se esclarezca o se encubra, se dé o se rehúse.

Que no hay ser sin ser-ahí, es algo que así concebía en *Ser y tiempo*. Pero si entonces puso el acento en el ser-ahí, ahora lo pone en el ser. Donde antes decía: sólo mientras exista el ser-ahí hay ser; ahora dice, sólo mientras hay ser, existe el ser-ahí. Nos parece que también podríamos transcribir ese acierto diciendo: el ser precede al ser-ahí.

Pero, más allá de esta lectura, Heidegger propone la suya propia, que señala subrayando 'nada es sin fundamento', y comenta del modo siguiente: 'el ser es fundamentante'. Esto aparece a un 'pensar meditante', que sólo se consigue mediante un salto que 'saca al pensar del ámbito del principio del fundamento como un principio último sobre el ente para llevarlo a un decir que dice el ser en cuanto tal'. Este pensar meditante deja, por tanto, atrás la obsesión de una búsqueda de fundamentación última del saber, para ponerse a la escucha del destino del ser (*Geschick*) [...] Basta con decir que uno, *cuando realmente comprende*, comprende *de otro modo*. Este comprender de 'otro modo' es obra del destino (*Geschick*) del ser, que se da cada vez de modo diferente y que se percibe mediante una disponibilidad adecuada: la escucha del ser que nos recomienda Heidegger.

Por tanto, la idea de una fundamentación inmovible del saber debe ser abandonada como una exigencia constitutiva de la metafísica de la Edad Moderna, que debe ser trascendida si se quiere alcanzar el verdadero rigor del pensamiento."¹⁹⁵

En la filosofía moderna, tanto racionalistas como empiristas, se diferenciarán, no por la búsqueda de un fundamento último, sino por la valoración de lo que se propone como tal.

¹⁹⁵ Bengoa, J. De Heidegger a Habermas, op. cit., pp. 22-23

El lenguaje de los hombres puede hablar del ente. pero no del ser. Por ello, la revelación del ser no puede ser obra de un ente, aunque se trate de un ente privilegiado como es el ‘estar ahí’, sino que puede producirse únicamente a través de la iniciativa del ser mismo.

Trátase, para Heidegger, de adoptar un método conforme con el objeto de la ontología, que es captar el sentido del ser en general (...) Pero al contrario de lo que a primera vista podría pensarse ese ser está oculto (...) Hay, pues, que descubrirlo.¹⁹⁶

“La revelación del ser no puede ser obra de un ente (...) sino que puede producirse únicamente a través de la iniciativa del ser mismo”. Es una invitación: abrir posibilidades para escuchar al ser mismo, al grado, diríamos, de que no sólo “el hombre tenga que ser pastor del ser”, sino, más bien, [debiera ser] que el Ser llegue a ser el pastor del hombre.

“Ese ser está oculto (...) Hay, pues, que descubrirlo”, el esfuerzo que supone esa labor, la paciencia, la humildad y la renuncia a la acumulación sin fin de ese poder-tener-entes y poder-sujetar-objetos, dista mucho de la mentalidad que priva en nuestra sociedad, heredera de costumbres y tradiciones difíciles de remover, y en las que prima la domesticación de entes sobre la búsqueda del ser en cuanto tal.

“Como advierte W. Schulz, Heidegger se sitúa dentro del ‘postidealismo’, es decir, dentro de una etapa de la filosofía de la subjetividad para la cual el sujeto no lo es tanto el ‘sujeto pensante’ como ‘el sujeto existente.’”¹⁹⁷

Lo que el ser-ahí “puede”, cuando se comprende a sí mismo y a los otros entes en su ser, no está en sus manos. En esa impotencia del ser-ahí radica la posibilidad del giro.

Dar el giro: en adelante, el centro ya no será la existencia, sino el ser. Esta renuncia a la centralidad del sujeto, incluso como sujeto existente, es la condición de posibilidad de la experiencia del ser. La nada,

¹⁹⁶ Jolivet, R. Las doctrinas existencialistas, Madrid, Gredos, 1976, 405

¹⁹⁷ Colomer, E. “Heidegger y la modernidad”, México, Revista UIA, 1997, p. 357

escribirá Heidegger no es nunca nada. Tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el ser mismo, cuya verdad es otorgada al hombre si se ha superado como sujeto, y esto significa si ya no se representa más al ente como objeto. ¿Qué es preciso que haga el hombre para “convertirse” en el sentido del giro? Una sola cosa: no remitir más el ente a sí mismo a la manera de un objeto. Si el hombre es capaz de hacer eso, entonces se hace también capaz de escuchar la voz del ser y de captar “la maravilla de las maravillas: el ente es.”¹⁹⁸

He aquí la actitud que distinguirá en adelante el pensamiento heideggeriano. El giro no es sino un volver sobre lo mismo, el ser, pero con un nuevo talante, dejando de lado lo que había aún de antropocentrismo y de subjetivismo, y estableciendo la primacía del ser sobre el ente, aun sobre la del Dasein. Así, deja atrás la concepción que tuvo en *Ser y tiempo*, ahí el papel más importante en el descubrimiento del ente, en el que consistía la verdad en el sentido griego originario de *aletheia*, correspondía al ser-ahí como descubridor.

En *De la esencia de la verdad*, el escrito que da principio al giro, Heidegger pone la esencia de la verdad en la libertad, entendida como exposición al carácter descubierto del ente, como la acción de retroceder ante las cosas, de mantenerse alejado y así dejar ser al ente el ente que es él. En este escrito, el giro se insinúa, pero no se lleva a cabo. Esta ambigüedad se hace manifiesta en la noción de existencia, con la que designa la actitud de abandono del hombre al descubrimiento del ente, en contraposición a la actitud del hombre de la subjetividad, que se expresa con la noción correlativa de insistencia. La existencia subraya el papel repetuoso que le corresponde al hombre en el acontecimiento de la verdad, pero éste se entiende todavía desde el hombre.¹⁹⁹

En cambio, en *La carta sobre el humanismo* y en *El origen de la obra de arte*, la verdad se entiende decididamente desde el ser. Lo importante

¹⁹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 359

¹⁹⁹ Cfr. *Ibíd.* P. 360

ahora es que el ser se esclarezca o se encubra y así se dé o se rehúse. Lo importante es que el ente entre o salga de aquel misterioso claro, de aquel lugar iluminado, donde puede ser el ente que él es.

Lo que nos da la medida de la verdadera grandeza del ser ahí, es su vecindad con el ser. En *La carta sobre el humanismo* se aprecian los existenciales de *Ser y tiempo* en una línea estrictamente ontológica. El ahí del ser-ahí es inequívocamente el “claro” del ser. El mundo es, a su vez, la “patencia” del ser. El cuidado se convierte en la “vigía” de la verdad del ser. Y el proyecto, que en *Ser y tiempo* designaba la autoproyección del ser-ahí hacia su futuro, es ahora el proyecto “extático” hacia el que el ser-ahí es lanzado por el ser. Es el ser quien lanza al ser-ahí, no es el hombre el que se lanza a sí mismo. Nos parece que esta situación se da cuando a cada uno le es manifiesta su vocación.

Heidegger esboza que el hombre es más que *animal rationale*, precisamente porque el hombre es menos valorado tal como lo concibe la subjetividad. El hombre no es el señor del ente, pero, en cambio, es el hombre el pastor del ser. En este menos el hombre no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la pobreza esencial del pastor: ser llamado por el ser mismo a la guarda de su verdad.

Existencia, consiste en esto, que habita en la vecindad del ser. El hombre es vecino del ser (...) En el pensamiento de Heidegger el ser no guarda: se da a guardar, se entrega al cuidado del hombre (...) El hombre no tiene, pues, ningún motivo para hincharse de orgullo, sino solo para apropiarse de la pobreza del pastor, cuya dignidad radica, no en haber escogido él mismo este oficio, sino en haber sido escogido por el ser (...) Que no hay ser sin ser-ahí, es algo que estaba claro desde los días de *Ser y tiempo*. Pero si entonces Heidegger puso el acento en el ser-ahí, después lo pone en el ser. Donde antes decía: sólo mientras existe el ser-ahí hay ser, ahora dice: sólo mientras hay ser, existe el ser-ahí.²⁰⁰

²⁰⁰ Cfr. Ibídem, pp. 362-363

La manifestación de la significación temporal del ser del ser-ahí no es el objetivo final de *Ser y tiempo*, sino simplemente un camino. El objetivo final es la elaboración por la pregunta por el ser en general.

Lo que Heidegger denomina “diferencia ontológica fundamental”, [es la diferencia entre el ser y el ente], pues en el pensar esencial, el ser no es propiedad entitativa de ente real alguno ni el ente es el ser. La diferencia ontológica es la diferencia entre ser y ente. No resulta adecuado mantener una expresión como la de “el ser es”; más bien hay que decir “se da el ser” ... Es este se da lo que “funda”, sólo que este fundamento es, a su vez, sin fundamento, lo “sin fondo” es *Ungrund*, “abismo”. Pero ni el ser, de que habla Heidegger, es propiedad ninguna entitativa de ente real alguno, ni la nada, es esa negación absoluta de toda realidad.²⁰¹

Todo humanismo se basa en una metafísica, dice Heidegger. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esta pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico, de su origen entitativo.

La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco preguntará si la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto que en su horizonte sólo halla entes. “El ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre.”²⁰²

[En el hombre], siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga al animal a modo *se animus sive mens* y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta

²⁰¹ Constante, A. El retorno al fundamento de pensar, México, UNAM, 1986, pp. 82-86

²⁰² Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit. 25

manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica ... La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas (...). Sólo por esa llamada [el hombre interpelado por el ser] ha encontrado donde habita su esencia. Sólo por ese habitar “tiene” el “lenguaje” a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A [ese] estar en el claro del ser es a lo que yo llamo existencia del hombre (...) es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de ser.²⁰³

Heidegger dice que aquello que todavía hoy y por vez primera queda por decir (la verdad del ser), tal vez pudiera convertirse en el estímulo necesario para guiar a la esencia del hombre y lograr que piense atentamente la dimensión de la verdad del ser que reina en ella.

Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre.²⁰⁴

El advenimiento de lo ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto existente es primero toparse con el ser y después guardar la verdad del ser.

“El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como ‘cuidado’.”²⁰⁵

Ahora bien, comenta Heidegger, la única pregunta que le importa a un pensar que intente pensar la verdad del ser es si la definición del ser nombra o no la esencia simple de la verdad del ser, y sólo a partir del “sentido”, es decir, sólo a partir de la verdad del ser, se podrá entender

²⁰³ Ibídem, pp. 27, 28

²⁰⁴ Ibídem, p. 38

²⁰⁵ Ibídem, pp. 38, 39

cómo es el ser. El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser, simplemente lo revela.

En *Ser y tiempo* se dice que todo preguntar de la filosofía “repercute sobre la existencia”. Pero la existencia no es aquí la realidad del *ego cogito*. Tampoco es únicamente la realidad de los sujetos, que actuando los unos con los otros llegan a sí mismos. Existencia es la guarda al cuidado del ser. Como en ese pensar se trata de pensar algo simple, le resulta tan difícil al modo de pensar que tradicionalmente conocemos como filosofía. Y es que la filosofía no consiste en tener que encontrar un sentido profundo o en tener que construir los conceptos más intrincados que podamos, sino que se esconde en ese paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar el ser.

3.3. Ontología y obra de arte

Aquí también cabe recordar, ese atisbo de la verdad que capta Heidegger en la “obra”, encuentra una sorprendente encarnación de la verdad en la obra del hombre, llevada a cabo tópicamente en el mundo.

Me atrevería a decir que esa “obra”, no es una mera obra, sino una obra de arte que es o debería ser asequible a cada hombre, cuando éste despliega sus posibilidades para crearla, haciendo de su vida, de su trabajo, de su trato-con-lo-otro esa obra de arte, y conformando así un paralelo entre la vida ‘auténtica’ y la concreción histórica de lo trascendental: en la obra. Pero dejemos que Sacristán exprese, a su modo, ese ‘acontecimiento’ heideggeriano:

Es la obra misma, y no por ejemplo la contemplación artística lo que ocurre siempre que nace un mundo. La razón de esta importancia trascendental de la obra como tal, yace en el hecho de que incorpora todos los elementos del horizonte de la vida humana y por tanto de la historia: el mundo, sentido y la tierra nutricia, material sostén del mundo. ‘Sobre la tierra y en ella

funda el hombre histórico su habitación en el mundo. En tanto que erige un mundo [en la obra], produce la tierra... La obra permite a la tierra ser una tierra' (Heidegger, 1949: 35). Y sólo la obra permite que la tierra sea una tierra; pues un comportamiento que en vez de producirla, de aportarla, se proponga penetrar la tierra —la ciencia, por ejemplo— destruirá la esencia de la tierra al reducirla a claros cálculos y previsiones, ya que 'la tierra es la clausura esencial que se cierra a sí misma'. La auténtica producción de la tierra por la obra consiste precisamente en 'llevar la tierra a la apertura como aquello que se clausura a sí mismo'.²⁰⁶

La entrada del ente en la apertura, en la trascendental verdad del ser, se cumple completamente en la obra: el cumplimiento es en la obra. Pero la obra es obra del hombre: el mismo acaecer, pues, del ser con su sentido trascendental se da concreta e históricamente en la obra. La obra es la encarnación de lo trascendental.

“La verdad del ente, que no es un estado sino un ‘acontecimiento’ (*Geschehnis*), ocurre en ‘pocos modos esenciales’.”²⁰⁷

El texto continúa así: “Uno de esos modos en que acontece la verdad es el ser-obra de la obra. Erigiendo un mundo y produciendo la tierra la obra es el cumplimiento de aquella lucha en que se conquista el desvelo del ente en su totalidad, la verdad”.²⁰⁸

3.4. Ontología y lenguaje

En la *Carta [sobre el humanismo]*, Heidegger clarifica que el acaecer, el acaecimiento en el cual el ser se ofrece al hombre, es un evento lingüístico y que “el lenguaje es la casa del ser” (...), el ser esencialmente “nos habla”, el lenguaje es la apertura dentro de la cual somos “arrojados”. “Donde no existe lenguaje”, escribe

²⁰⁶ Sacristán, M. Las ideas gnoseológicas de Heidegger, op. cit., pp. 192-193

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 193

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 193

Heidegger en el ensayo sobre el *Origen de la obra de arte*, "no existe ninguna apertura del ente."²⁰⁹

Lo esencial no es el hombre, dice el último Heidegger, sino el ser. La *pertenencia del hombre al ser*, núcleo central de la comprensión interpretativa, se debe al hecho de que el hombre *habita* en el ser, no lo *crea*, ni lo *constituye*, ni siquiera puede mirarlo o describirlo. En este sentido, el *medio* a través del cual se deja oír la voz del ser es el lenguaje, "el lenguaje es la casa del ser. En la morada que ofrece el lenguaje habita el hombre", escribe Heidegger.

Los pensamientos comunes, expresados en palabras vulgares y sus reglas gramaticales no pueden ni concordar ni entrar en colisión con la realidad ni hacer emerger la realidad del ser, porque dichos elementos no determinan lo que es verdadero sino sólo un algo que tiene sentido decir, o mencionar.

El pensamiento no hace más que llevar al lenguaje la palabra no dicha del ser. El giro aquí empleado "llevar el lenguaje" se ha de tomar del todo al pie de la letra. Al esclarecerse, el ser llega al lenguaje. En todo momento está en camino hacia él. Así el lenguaje mismo es elevado al claro del ser. Es así, y sólo así, como el lenguaje nos penetra y domina de manera tan misteriosa. El lenguaje llevado a su plenitud es histórico y queda preservado en la memoria. Pero el ser, en efecto, no habla. Sólo hablan los hombres. Por eso entre ellos reina el diálogo. Entre el ser y el hombre no hay diálogo alguno, pues el ser no es un ente. Con todo, sin hablar por sí mismo, el ser se hace presente en todos los que hablan. En tanto que lleva o llega al lenguaje, el ser es a la vez latente y patente. Si sólo fuera latente nunca llegaría a hablar. Si sólo fuera patente no habría ya nada que decir. En ambos casos el lenguaje no podría realizarse históricamente como algo siempre abierto y nunca acabado. En cualquier caso, para Heidegger, el lenguaje auténtico es esencialmente escucha. Es más dejarse decir que una capacidad de la que el hombre dispusiera a

²⁰⁹ D'Agostini, *Analíticos y Continentales*, op. cit., pp. 164-165

voluntad. Si el hombre dice en el lenguaje una palabra esencial, es porque le ha sido previamente otorgada por el lenguaje del ser.

A su entender (de Heidegger), la comprensión del ser que constituye al hombre se ha condensado y cristalizado en el lenguaje, sobre todo en el de las lenguas originarias, como el griego o el alemán. Por eso es también en el lenguaje donde es preciso buscar la experiencia originaria del ser.

Un pensar ajeno, pues, contrario al pensar “racional”, calculante, científico-positivo... Un pensar, en suma, del ser, esencial, otro, un pensar “meditativo”, opuesto al calcular y conocer objetivista y representacional, que abre un camino por el que el pensador y poeta discurrirán juntos por la vía inconceptuable. Por lo que hace al pensador, además, la inconceptualidad de un pensamiento será señal de que no ha extraviado su camino; pues su camino es el de lo cuestionable, el de la eterna pregunta, no el de la respuesta acuñada en conceptos.

Cierto, la misión del poeta consiste ahora en aspirar a ser un himno de lo sagrado, pues lo sagrado es lo que adviene al lenguaje. Sin embargo si el poeta nombra lo sagrado es justo porque el tiempo es un “tiempo indigente”, en donde la ausencia de Dios se hace más intensa y más sentida, el sentimiento de ausencia es de tal magnitud que convierte a ese tiempo en penuria: el ya no de los dioses huidos y el todavía no del dios venidero.²¹⁰

Heidegger anuncia, de este modo, ya no sólo la destrucción de la metafísica o una metafísica de la metafísica; sino también el estar a la espera de un Dios universal y perenne, “el último Dios”, en el que la condición es dejarse interpelar por el ser.

Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser.²¹¹

²¹⁰ Cfr. Constante, A. El retorno al fundamento de pensar, op. cit. p. 171

²¹¹ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 20

En el pasaje anterior nos muestra la preminencia que tiene la escucha sobre el hablar y se adivina el valor que le otorgará al silencio, para el meditante o artista en la existencia auténtica.

El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es el advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta.²¹²

Parece que llega a un extremo impropio: al anunciar la destrucción del lenguaje tal como lo conocemos y trasvasarlo a un silencio creativo y contemplativo, en espera de un apetecido “acontecer”, que esclaresca y oculte.

Y así, a la hora de definir la humanidad del hombre como existencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la existencia.

Para complementar la importancia que se ha dado al lenguaje, en esta época contemporánea, menciono la opinión de Apel:

el elemento vital de los argumentos filosóficos es un juego trascendental del lenguaje en el que están presupuestas, además de algunas reglas de la lógica, la existencia de un mundo real y las reglas pragmático-transcendentales de la comunicación ideal.²¹³

También vale la pena remitirse a Aristóteles, para ver que la importancia que le dio al lenguaje poético precedió a la visión de Heidegger, y en la que sigue siendo vigente la formulación apenas meditada de la *Poética* de Aristóteles según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente.

²¹² *Ibíd.*, p. 31

²¹³ Bengoa, De Heidegger a Habermas, op. cit., p. 39

3.5. Hermeneútica

Para pensar y desplegar en la riqueza de su contenido los presupuestos de la analítica del ser-ahí, Heidegger empieza remitiendo de nuevo a la noción metódica de “situación hermenéutica”, la cual remite, en general, al conjunto de supuestos que determinan la comprensión e interpretación de lo estudiado o investigado.

La clave del logos se encuentra en una estructura previa al lenguaje, puesto que se inscribe en el plano de la comprensión del mundo, en una apertura preobjetiva. Se trata de la estructura que Heidegger llama el como hermenéutico, sobre el cual se funda el como apofántico. El mundo se abre a la experiencia antepredicativa como un mundo ya significado, ya puesto o establecido en una cierta interpretación.²¹⁴

La fenomenología, entendida como hermenéutica de la facticidad —si se apega a sus principios— tiene que revisar constantemente sus resultados, esto es, seguir interrogando, La filosofía como el ente que la realiza, no es algo ya hecho, sino algo siempre en trance de elaboración.

El paso dado por Heidegger y Gadamer consiste en un cambio de perspectiva mediante el que la hermenéutica deja de ser lo que aún es con Dilthey, “una variante de la teoría del conocimiento”. Por eso la obra de estos autores no puede considerarse como una prolongación de la obra de Dilthey, sino más bien como el intento de excavar debajo de la empresa epistemológica para sacar a la luz sus condiciones propiamente ontológicas, es decir, para resituar las cuestiones de métodos bajo el control de una ontología previa. Así emerge una cuestión nueva: en lugar de preguntarnos “cómo sabemos”, nos preguntamos “cuál es el modo de ser del ente que sólo existe comprendiendo”.²¹⁵

Dado que el comprender es constitutivamente proyección, es decir, ser de posibilidades, tiene que desplegarse. Este despliegue es la interpretación en la que el comprender se apropia, hace suyo lo comprendido. En la interpretación, el comprender llega a su propio ser.

²¹⁴ Cfr, Peñalver, P. Del espíritu al tiempo, op. cit., p. 87

²¹⁵ Bengoa, J. De Heidegger a Habermas, op. cit. pp. 92,93

Por tanto, no es que la comprensión surja de la interpretación, sino que la interpretación se funda en el comprender. La interpretación es la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender. En la interpretación de la comprensión, lo comprendido tiene la estructura de *algo como algo*. Este ‘como’ constituye la estructura del carácter explícito de lo comprendido, constituye la interpretación.

Lo que también intenta Heidegger, en la hermenéutica, es llegar a una interpretación del Dasein en sus existenciales, partiendo de la conciencia histórica y filosófica. En *Ser y tiempo*, expresa Heidegger, que las posibilidades del Dasein le son dadas a partir de ese mundo heredado y asimilado, del cual tiene una precomprensión, esto hace que la historia no le sea extraña, y la que también le permite la posterior interpretación y el diálogo y la crítica de otras interpretaciones explícitas, desde situaciones siempre nuevas.

La historia de la filosofía y otros géneros relativos a la historia se han desarrollado a partir de la historicidad del propio Dasein. De ahí que diga Heidegger que historia y filosofía son propios del Dasein, aunque estén desfiguradas. Se fundan en el carácter existencial del Dasein, en el poder-ser y en su carácter de ser ténpico. Aquí estaría también el fundamento de la hermenéutica.

Heidegger no ofrece criterio alguno que permita distinguir entre formas adecuadas e inadecuadas de escucha. Lo más que Heidegger ha propuesto al respecto es su conocida observación a propósito del “círculo hermenéutico”, según la cual, la primera y última obligación de toda interpretación es “dejarse dar su posesión, visión y conceptualidad previas, no mediante ocurrencias y conceptos vulgares, sino asegurándose en su elaboración de que el tema de estudio es sacado de las cosas mismas”. Pero este texto pertenece todavía a la época en que Heidegger aún no se ha desembarazado del “querer fundamental”. Para su filosofía posterior, el pensamiento conductor es: “Todo lo verdaderamente pensado por un pensador esencial es —por razones básicas— ambiguo. Esta ambigüedad

no es un residuo que resulte de no haber alcanzado una universalidad que habría que tratar de conseguir, sino más bien, el elemento en que el pensamiento debe moverse para llegar a ser riguroso. Esto “impensado”, “ambiguo”, en todo pensamiento es resultado esencial de que toda la desocultidad se da desde el fondo de una ocultación, de una reserva que jamás puede ser eliminada definitivamente, ya que es constitutiva del “claro del ser”.

Podríamos acotar que más que ambiguo, si el pensamiento va en dirección correcta, lo que verá o alcanzará será con más luminosidad, más claridad, más objetividad; pero nunca la objetividad o la claridad meridiana, nunca la desocultidad completa debido a la consitución incompleta y finita propia de los que somos seres-ahí.

Cuando Heidegger nos menciona que para lograr la desocultidad hay que penetrar en pensamientos esenciales de pensadores esenciales, lo que hace es delimitar más y más a los que tienen acceso a esa supuesta claridad o desocultidad, pero lo que parece irrisorio es que él sin tener fundamentos para decir esto es así o asá, provoca la eliminación de los que pueden llegar a “filosofar”, a través de filtros (lo esencial, de lo esencial), y con palabras que impone desde su muy particular enfoque y léxico en el que de tanto en tanto, palabra tras palabra, da la impresión de que está creando un metalenguaje, que también opera como otro filtro, para no dejar que se acerquen los diletantes, y sólo se aventuren los pensadores “esenciales” de los pensamientos “esenciales”.

4. Técnica y nihilismo

4.1. Técnica

El Dasein, nosotros mismos, somos-en-el-mundo antes de conocerlo, y eso significa que nuestra relación original con el ser y los entes es un habitar que será fundamental recordar, porque la técnica es para Heidegger una forma de habitar. Podríamos decir que para Heidegger, el hombre occidental actual habita técnicamente el mundo.

“Nos preguntamos, aquí ... ¿Qué esencial cosa nos acontece en el fondo de la existencia cuando la ciencia se ha convertido en nuestra pasión?”²¹⁶

“La ciencia se ha convertido en nuestra pasión” porque nos parece que es más fácil sujetar las cosas, los entes y servirnos de ellos: nos mueve una “voluntad de saber” para llegar a una “voluntad de poder”, pero olvidando al ser: la voluntad de saber-ser, la voluntad de poder-ser. El hombre volcado sobre las cosas se ha olvidado de sí mismo.

La ciencia se ha convertido en nuestra pasión porque: “El hombre como una pasión inútil” practica y se aboca a pasiones inútiles, para distraerse y olvidar que es una finitud. Porque el hombre no sabe ya esperar, es demasiada su prisa por su voluntad de poder, a través de la seguridad y de la posesión; olvida el riesgo y la incertidumbre que brotan de su propio ser. Lo otro: el ser y la noche le auguran amenazas, dudas del estilo de ¿qué pasará con nuestra vidas mundanas cuando éstas terminen? Y se pregunta también por los demonios que se harían patentes en el encuentro con el Ser o con la noche de nuestra finitud ¿dejarán de acosarnos con la incertidumbre y el vacío existencial?

²¹⁶ Heidegger, M. ¿Qué es metafísica?, op. cit., p. 40

Al meditar este principio dedica Heidegger un curso en 1955, que resume en una conferencia en 1956. Heidegger propone el *nihil est sine ratione* leibniziano. Heidegger señala subrayando “nada es sin fundamento”, coincide con la interpretación habitual, según la cual “toda representación responde a la exigencia de suministrar la razón suficiente para todo ente”. Toda cosa vale como “existente si y sólo si está asegurada para la representación como un objeto calculable”. Este modo de pensar encuentra su realización última en la tecnociencia que lo invade todo, hasta el punto de que nuestra época es designada como era “atómica”, lo que significa que el hombre designa una época de su ser-ahí histórico desde la insistencia y la dominación de una energía de la naturaleza. Esto es lo constitutivo del “pensar calculante” de la metafísica.

“El mayor peligro para el hombre, dice Martín Heidegger, no consiste en una explosión atómica, sino en la posibilidad de que un día el pensar calculador llegué a ser el único válido.”²¹⁷

Heidegger dice que el ser es fundamentante, pero no como un principio último del ente, dice que el pensar meditante debe dejar atrás la obsesión de una búsqueda de fundamentación última de saber, para que ese pensar meditante se ponga a la escucha del destino del ser.

La técnica, dice Heidegger, es la metafísica terminada. La terminación de la metafísica no quiere decir la cesación, sino el agotamiento de sus posibilidades. Heidegger forja, para caracterizar la esencia del ser en la época de la técnica, el concepto de “voluntad de voluntad”, que no es sino la figura última de la voluntad de poder de Nietzsche. Heidegger desea mostrar que la voluntad que gobierna la técnica moderna no tiene otro objetivo que ella misma. La “provocación” del ente no tiene término previsible ni fin asignable. La “voluntad de voluntad” niega todo fin en sí y no tolera algún fin si no es como medio con el fin de vencerse a sí misma en el juego. La voluntad de voluntad, en

²¹⁷ Brunet, G. Las paradojas de la modernidad, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, 2008. P. 56

tanto voluntad que se desea por sí misma, impone el cálculo y la organización de todas las cosas para asegurarse a sí misma una manera que pueda ser absolutamente continua. La voluntad de voluntad, es decir, la explotación organizada del ente se mueve en círculo.²¹⁸

El hombre moderno acumula por acumular, produce por producir, almacena por almacenar (reflexiónese en la cantidad de armamento y dispositivos militares que tienen y siguen en ese proceso de acumulación “absurda”, la potencias mundiales), sin tener necesidad verdadera de ello. En la cotidianidad la técnica suscita ella misma las necesidades que le permitan seguir aumentando su dominio. Los modelo “n” que se renuevan de celulares, computadoras, televisores, etc., lo hacen una y otra vez, mostrando esa aspiral ascendente de, en este caso, acumular técnica sobre técnica, sin fin.

La técnica, dice [Heidegger], no es lo peligroso. No hay nada demoníaco en la técnica, pero sí un misterio en su esencia. Es la esencia de la técnica, en tanto que ésta es un destino de revelación, lo que es peligroso. La técnica moderna, en el sentido esencial de la persuasión, ataca al hombre que en el interior sin-objeto, no es más que el poderdante de los recursos y se convierte él mismo en recurso. Pone al ser humano en peligro, no sólo porque los medios técnicos hacen posible la destrucción de la especie humana entera, sino porque amenaza de manera más profunda, la esencia pensante del hombre, es decir, su relación con el ser.²¹⁹

Heidegger señala que “el desarraigo del hombre está ya ahí” restando sólo “puras relaciones técnicas”; pues la técnica ha decidido el modo y las posibilidades de estancia del hombre en el mundo. Y más originariamente aún, con y mediante la técnica. El hombre es un ser que puede emplazar a todo en su cálculo y cómputo. Se requiere un viraje para hacer posible una relación libre con el mundo técnico. Determinar tal viraje requiere que veamos con mirada clara aquello que nos mantiene prisioneros, ello es la moderna ciencia natural, y en última instancia la técnica. Liberarnos de

²¹⁸ Cfr. Boutot, A. Heidegger, op. cit., p. 97

²¹⁹ Heidegger, M. La cuestión de la técnica., París, Gallimard, 1958, p. 37; cit. por Boutot, A. Heidegger, p.101

ese rostro oscuro de la técnica. La llamada empero para ser libre resuena en la técnica. Y resuena en ese silencioso y cordial modo que es el reconocimiento de lo que nos falta: reconocimiento de nuestra penuria. Si acertásemos a escucharla y corresponderle, acertaríamos a abrirnos propiamente a la esencia de la técnica.

Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica.²²⁰

La técnica prefigura un mito aun más ominoso que el que una vez correspondió al progreso; e incluso ahora se puede potenciar con: “el progreso de la técnica”, y así renovarse hasta llegar a conformar un Saturno monstruoso, que nos devore como el Saturno inmisericorde devoró a sus hijos.

4.2. Olvido del ser y nihilismo

La esencia del nihilismo no se encuentra, a juicio de Heidegger, en el moderno imperio de la técnica, y que por ello conduce a la “transmutación” de los valores: sino que estos hechos son también consecuencia de un nihilismo preexistente. Para Heidegger, Nietzsche entendió por tal “nihilismo” un acontecimiento histórico del siglo XIX, y lo resume en la frase “Dios ha muerto”, pero según Heidegger es algo que vino preparándose siglos atrás.²²¹

El olvido de la esencia, de la verdad del ser representa, en el pensamiento heideggeriano, la historia de la metafísica. Para Heidegger la identificación de metafísica y nihilismo es cosa indiscutible, más aún, inevitable.²²²

²²⁰ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit., 73

²²¹ Cfr. Constante, A. El retorno al fundamento de pensar, op. cit., p. 78

²²² Cfr. Ibídem, p. 78

Deleuze nos dice al respecto: En la palabra nihilismo, *nihil* no significa el no ser, sino en primer lugar un valor de nada. La vida toma un valor de nada siempre que se la niega, se la desprecia. La depreciación supone siempre una ficción: se niega y se desprecia por ficción, se opone la ficción a la vida. La vida entera se convierte entonces en irreal, es representada como apariencia, toma en su conjunto un valor de nada. La idea de otro mundo, de un mundo suprasensible no es un ejemplo entre otros, sino el elemento constitutivo de cualquier ficción.²²³

Para Heidegger, el universo del Dios que ha muerto no es, pensado radicalmente, sino el mundo ideal suprasensible procedente de Platón, que ha sido la norma para la vida humana en Occidente. En este sentido, la metafísica sería el suelo y ámbito donde tendría lugar el acontecimiento llamado *nihilismo*; metafísica entendida como concepción general del ente bajo el esquema platónico del mundo sensible y suprasensible. La causa del nihilismo es el olvido del ser, el olvido de la verdad del ser. Dicho nihilismo no podrá ser superado mientras continuemos por la vía de la metafísica. La superación de la metafísica dará, como consecuencia, el conocimiento de ese inevitable olvido y así abrirá el camino a la memoria y revelación de la verdad del ser.²²⁴

“El olvido de la verdad del ser en favor de la irrupción de eso ente no pensado en la esencia es el sentido de lo que en *Ser y tiempo* se llamó caída”.²²⁵

El pensar que piensa a partir de la pregunta por la verdad del ser pregunta más inicialmente que la metafísica. Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra ‘dios’. ¿O acaso no tenemos que empezar por comprender y

²²³ Cfr. *Ibíd.*, p. 78

²²⁴ Cfr. *Ibíd.*, pp. 79-80

²²⁵ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 41

escuchar cuidadosamente todas estas palabras para poder experimentar después como hombres, es decir, como seres existentes, una relación de dios con el hombre? ¿Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial de modo serio y riguroso si el dios se acerca o se sustrae cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta? Pero ésta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada incluso como dimensión si el espacio abierto del ser no está aclarado y, en su claro, no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea éste el único mal. Pero por ahora la cuestión religiosa le es indiferente.

Pero con esta indicación, el pensar que remite a la verdad del ser en cuanto a lo que hay que pensar no se ha decidido en absoluto por el teísmo. No puede ser teísta de la misma manera que no puede ser ateo. Pero no en razón de una actitud indiferente, sino por tomar en consideración los límites que se le plantean al pensar en cuanto tal pensar, concretamente lo que le plantea eso que se le ofrece como lo que debe ser pensado, esto es, la verdad del ser.²²⁶

5. Comentarios suplementarios

5.1. Ser-ahí

1. El método seguido por Heidegger en *Ser y tiempo* semeja al utilizado por Kant en la *Crítica de la razón pura*, en el sentido de que buscan el origen de sus explicaciones en el sujeto. Al igual que Kant descubría las estructuras de la objetividad del objeto a partir del análisis de las estructuras de la subjetividad del sujeto; Heidegger también busca descubrir el sentido del ser a partir de un análisis del ser-ahí.

²²⁶ *Ibíd.*, pp. 69-71

A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la existencia del hombre: Sólo el hombre tiene este modo de ser, sólo de él es propio. La existencia así entendida no es sólo fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación.

La existencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de ser.²²⁷

2. Para Heidegger, ninguna definición por géneros y diferencias puede apresar al hombre. El hombre lleva esencialmente en sí la posibilidad del poder-ser, a partir de su existencia auténtica en la libertad.

3. Cometido de su filosofía es poner la existencia del Dasein al desnudo. La existencia de un ser limitado, caído, “arrojado” al mundo, desde donde el hombre en su conversión a “resuelto” se encuentra empeñado en realizar la posibilidad de su existencia.

“Por lo demás, el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la existencia del ser aquí en cuanto esencia.”²²⁸

En este empeño por realizar la posibilidad de su existencia se basa el supuesto de su ética (supuesto indemostrable), en el que el ser humano es proyecto, que hace y configura su existencia. Y ese quehacer como tal parece que tiene por sí mismo sentido, pero no precisa de ulteriores explicaciones o demostraciones.

Su conflicto moral siempre se da entre la libertad y cualquier otro valor (la igualdad, la fraternidad, la paz, la sobrevivencia...). Cuidar de que la libertad no sucumba es el meollo de su proyecto ético.

4. Este poder ser del hombre abierto a un haz de posibilidades, me remite directamente a la influencia que Heidegger tuvo en la visión sartriana de que el hombre es una existencia que con su libertad se va haciendo, de que el hombre no nace sino que se hace, de que la existencia precede a la esencia. De que el hombre no es definible, porque comienza por no ser

²²⁷ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 37

²²⁸ *Ibidem*, p. 49

nada. Sólo será algo después, y será lo que haga de sí mismo. Esta influencia ha llegado hasta lo irrisorio en la ideología de género, que en este ulterior desarrollo, muestra con mayor claridad las deficiencias de aquellos supuestos, pues la ideología de género sostiene que lo que uno cree ser ontológicamente es como uno se autopercibe-ser. De ese autoconstruirse, sin reconocer una naturaleza previa; de ese responsabilizarse a través de las sucesivas elecciones, ahora han sostenido que de hombre puede uno pasar a ser mujer, y de mujer a ser hombre, y cuidado que uno los contrarie, porque puede uno ser reo de muerte (la muerte del hombre, porque ya no nos reconocemos como somos). Poco falta para que se diga que de seres humanos podemos pasar a ser elefantes y de elefantes a canicas, con tal de que así nos percibamos. Con esa falta de lógica, de metafísica, de humanidad, han esfumado al ser humano, y tal vez en su fantasía sientan, perciban que han creado al súper-hombre que tan versátil es que se puede metamorfosear de lombriz a árbol o hasta en la estatua de mármol de David; es una locura, y mayor locura es que lo queramos legalizar, creo que es una burla estentórea, de nuestro tiempo, que provocamos con nuestros demonios, por escuchar los susurros que han ido deslizándose a nuestros oídos en la búsqueda de una supuesta comprensión del sujeto

5. El hombre no es el señor del ente, y sí, en cambio, es el pastor del ser. En este menos el hombre no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser.

El hombre es el pastor del ser, porque lo guarda y resguarda. Y el ser [se intuye que] es el pastor del hombre porque lo guía y enriquece. Aunque el verdadero problema reside en saber si existe el ser y el tipo de existencia que tendría.

6. En la estructura de la cura y de la apertura encontré un camino paralelo entre el que recorrió Gorgias y el que recorrió Heidegger: el ser no es (encontrar); y si es no lo puedo conocer (comprender); y si lo conozco, no lo puedo comunicar (el decir); aunque el resultado de cada etapa fue

distinto en uno y otro, el primero constituyó tres etapas nihilistas; el segundo, en cambio, tres etapas de apertura al ser ahí. Aunque en el resultado final y global los dos se sumieron en el nihilismo

7. Que el ser aparezca en toda su iluminación “en el claro”, me parece que no es más que el producto de una inspiración, contemplación o reflexión mayor, es decir, ir un más allá del esfuerzo cotidiano, del opinar del “Uno”. Y de esta suerte ampliar o precisar la visión del ser-ahí, gracias a un esfuerzo “auténtico”

8. El mundo va hacia la unidad en la persona. Es el individuo quien da sentido al todo y no al revés. Si al final triunfa el espíritu: la verdad, la libertad, el amor; lo que vence no es una fuerza cualquiera sino un rostro. La omega del mundo es un tú, una persona, un individuo. Es el no a toda clase de colectivismo, a toda clase de totalitarismo a todo tipo de fanatismo de la mera idea.

9. A los tres maestros que Paul Ricoeur nombra como maestros de la sospecha (Marx, Freud y Nietzsche), agregaríamos a Heidegger, ya que muestra en el análisis del Dasein la insuficiencia de la noción fundante del sujeto, en el modelo del cogito cartesiano. Su maestría en la sospecha se refuerza porque interrumpe el curso de la Ilustración: “la ciencia no piensa, sólo conoce y ejecuta”. Interrumpe la confianza en la ciencia validada por Descartes, ciencia que parecía que todo lo resolvía. Confirmación de esa interrupción la da también al afirmar que la técnica es un mal destino para el Dasein.

5.1.1. Temporalidad

1. Para Heidegger no hay categorías ni conceptos a priori en el sentido racionalista, sino que todos los conceptos y categorías se resuelven en el existir, en el acaecer histórico. Lo que nos precede es un ser en el mundo, que ya recibimos significado, pero que resignificamos porque somos

posibilidad de ser que se determina en el curso del tiempo, hasta que llegue el último momento de la existencia, en el que ya no tendremos posibilidad de ser.

“En su esencia conforme a la historia del ser, el hombre es ese ente cuyo ser, en cuanto existencia, consiste en que mora en la proximidad al ser. El hombre es el vecino del ser.”²²⁹

2. La exégesis de toda conducta del ser ahí debe explicarse, dice Heidegger, por el ser del ser ahí, es decir, por la temporalidad. El tiempo experimentado lo comprende el ser ahí dentro del horizonte de la comprensión inmediata del ser. Tal vez esa afirmación de “comprensión inmediata del ser” sea una afirmación gratuita y en cierto modo circular: porque en el horizonte de la temporalidad aparece inmediatamente el ser; y en el horizonte del ser aparece inmediatamente la temporalidad.

3. Para Heidegger, en contra de la opinión de Kant, el tiempo mundano es algo que se encuentra delante, en lo físico, tan inmediatamente como en lo psíquico, ya no allí únicamente por el intermedio de este último.

4. La determinación esencial de la existencia se establece a partir del “temporalizar”, movimiento al que el Dasein se reduce. De esta manera, se eliminan las resonancias de inmovilidad que pesan sobre el verbo ser y se reafirma el carácter verbal del existir.

5. La exégesis ontológico-existencial del ser ahí respecto a las posibilidades del existir propio e impropio, se reveló en el sentido de ser de la cura en, con y para la temporalidad. Siendo la condición de la posibilidad de la cura (la temporalidad), se revelará como el sentido del ser, al menos el sentido del ser del ser ahí.

6. El ser del estar es la cura, y el sentido de tal ser es la temporalidad. A este respecto dice Heidegger que el estar no existe como suma de realidades momentáneas, sino que se extiende el mismo de tal modo, que su propio ser se constituye como extensión

²²⁹ *Ibíd.*, p. 57

7. Heidegger pretende mostrar las posibilidades de la comprensión conceptual del ser en función de lo que llama el esquema de horizonte, propio de cada éxtasis temporal. Para comprender el ente, es necesario proyectar el ser; para comprender el ser, es necesario proyectar el tiempo.

8. La motilidad que caracteriza el extendido entre el nacimiento y la muerte no es el movimiento de un ente en un mero-presente, sino que se determina por la extensión del estar. La motilidad del extenso extenderse de la existencia la recibe el nombre de “acontecer del estar”, y el análisis del acontecer sirve para una comprensión ontológica de la historicidad. Por otra parte, el acontecer del estar en tanto acontecer en-el-mundo y, por consiguiente ser-en-común, viene tecnificado con el término “destino”. Y la plena historicidad del estar no viene constituida por el mero acontecer individual, sino por el destino de estar en y con su “generación” y con su “pueblo”.

9. El hilo conductor de la historia de la ontología, de acuerdo con la analítica del ser ahí, es la relación ser-tiempo.

10. El tiempo es anterior a toda subjetividad, porque representa la condición mínima de su posibilidad. ¿Tiene en sí un ser? Y si no ¿es un fantasma o es más que todo posible ente?

11. Y habría que finalizar con tres preguntas más: ¿Se revela el tiempo en el horizonte del ser; o, se revela el ser en el horizonte del tiempo, o, no hay revelación alguna: ni el ser se revela en el tiempo ni el tiempo, en el ser? Y finalmente habría que preguntarse si tiempo y ser se le revelan simultáneamente al ser ahí.

5.1.2. Lenguaje

1. El lenguaje que hablamos nos caracteriza como seres-ahí, pero la variedad de palabras y sus reglas lógicas, gramaticales y sintácticas que constituyen el lenguaje tiene unos límites infranqueables que no es posible

rebasar. Por lo que, el lenguaje de los hombres puede hablar de los entes, pero no del ser. Por ello, la revelación del ser no puede ser obra de un ente, aunque se trate del un ente privilegiado como es el ser-ahí, y esto sólo puede producirse a través de la iniciativa del ser mismo. Aquí reside el giro en el pensamiento de Heidegger. El hombre no puede desvelar el sentido del ser. Para lograrlo habrá que elevar otra vez a la filosofía desde su deformación humanista hasta el misterio del ser, hasta su desvelarse originario. ¿Dónde acontece ese desvelarse del ser? El ser, dice Heidegger, se desvela en el lenguaje, pero no en el lenguaje científico propio de los entes o en el lenguaje inauténtico de las habladurías, sino en el lenguaje auténtico de la poesía. Aquí termina la búsqueda del ser como algo o alguien personificado. “Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje”²³⁰

2. Menciona Heidegger que el camino partirá entonces de la contemplación del ente como hoy es, pero preparándose el pensamiento en él para saltar, al abismo (poética), originaria, no derivativa, como los meros conceptos obtenidos por abstracción.

Me parece que no se puede eliminar la abstracción, que es parte constitutiva de nuestro ser. Nos complementaremos con lo poético estético, pero eliminarlo sería nuestro suicidio intelectual.

3. Sólo hablan los hombres y sólo hablan de entes y sus relaciones, por lo que creo debe eliminarse el supuesto hablar con el ser como si éste fuera una personificación en sí, que no tiene ni pies ni cabeza ni existencia ni en sí ni por sí ni con sí ni para sí. Los que hablan y piensan son los hombres. “Sigue siendo vigente la formulación apenas meditada de la *Poética* de Aristoteles según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente.”²³¹

4. No todos los elementos importantes los etimologiza, sino que también va acuñando sobre la marcha términos para sus diversos conceptos o

²³⁰ Ibídem, p. 59

²³¹ Ibídem, p. 88

intuiciones, obligando al lector, sobre todo al de lengua distinta a la de él, a realizar un trabajo extra para descifrar y captar sus contenidos y movimientos, cuando podría haber usado términos más asequibles y más en conformidad con el léxico de la tradición filosófica.

5. A pesar de sus exquisiteces, utiliza mucho la ambigüedad. Forja las ideas como si fuera tentaleando para encontrar una salida, como en algunas afirmaciones que pareciera no terminar de explicar; lo que da la impresión de un experimentar y que a nosotros, muchos de sus lectores, nos obliga a suponer lo no dicho. Lo que puede dar lugar a un exceso de interpretaciones (que en narrativa suele llamarse final abierto), e incluso llegar a suponer que Heidegger intentó trasvasar técnicas narrativas (como el suspenso, la doble historia y el final abierto), con el fin de crear aun mayor expectativa en la lectura. Si así fuese, a mí me parece una aplicación fallida y poco considerada para sus lectores. Porque en vez de revestir al ser de una neblina enigmática, debía considerar que en filosofía cabe el rigor, la claridad, la precisión y el “estado de resuelto” para encontrar o mostrar, dentro de lo posible, los caminos más llanos; y no por el contrario, llevarnos por desfiladeros resbaladizos que provocan las “caídas” por el enredijo de palabras.

6. Dice que la comprensión del ser se ha cristalizado en el lenguaje, y sobre todo en las lenguas como el griego y el alemán. Y es en el lenguaje donde hay que buscar la experiencia originaria del ser. A todo esto, a mi parecer hay una carga de racismo, excluyente; que desea preservar esas lenguas (como las afines a la filosofía) como una distinción para esos hablantes, lo cual me parece una crueldad para el resto de los mortales, que también amamos y tal vez, aún “más”, la verdad y la filosofía.

7. Tomar al ser ahí como el ente arrojado al mundo, como aventado sin más, me parece un insulto, una pesadilla intelectual. Pensar que todo lo que yo no soy no se ocupa de mí, y que radicalmente estoy abandonado en el mundo me parece una expresión abrasada de dolor, resentimiento y pesimismo. No contar con la colaboración en la realidad humana material

y espiritual que nos rodea en el mundo y en el ser con los otros es desfigurar el rostro humano, desgarrarlo. El hombre no es arrojado, sino que es recibido desde el principio con hospitalidad, en un paraíso prenatal, y después se abastecerá de los pechos de miel de la naturaleza. El ser humano es acariciado desde su nacimiento y se alimentará y crecerá con palabras y gestos que como frutos jugosos le salen al encuentro al oído, a la boca, a la vista, al vibrar de todos sus sentidos, embriagándose de la sinfonía que emiten los otros seres en el mundo.

8. Si la técnica es un mal destino para el hombre y el lenguaje poético es, para Heidegger un buen destino, entonces creo que debemos admitir que el arte en todas sus modalidades es o debería ser un buen destino.

9. Nos menciona Vico Giambattista que el pensamiento de los pueblos primitivos fue muy imaginativo y fantástico, en donde la poesía fue la ocupación primaria de la mente humana; así Heidegger retoma la vivencia de lo poético, de donde, a decir de Vico brota el lenguaje, en Heidegger en cambio brota el ser, o más bien asoma lo que parece ser el ser.

5.2. Metafísica

1. Este pensamiento representante-fundamentante, dice Heidegger, es el vicio secreto de la metafísica, que trata de dominar el ser en lugar de ponerse a su escucha. Este afán de dominación constitutivo del pensar metafísico, tras dos mil años de incubación, alcanza su expresión explícita cuando Leibniz descubre el *principium reddendae rationis*.

2. El hilo conductor de esa destrucción, que es también el intento de una reconstrucción de la historia de la ontología, de acuerdo con la tendencia y enfoque de la analítica del ser-ahí, se resume en la relación ser-tiempo.

3. Pero para que el esclarecimiento en tanto que verdad del ser mismo acontezca, es una disposición del ser mismo.

4. En esta visión del Ereignis ya no está el sujeto frente al objeto, sino el sujeto (ser) frente al ser-ahí, proponiendo una fundamentación objetivante (el ser) al ser-ahí. Aunque, a nuestro parecer, el advenimiento de ese ser dé lugar a una etérea deidad.

5. En este tenor, podríamos proponer: metafísica sí, pero no metafísica del ser abstracto, sino más bien metafísica existencial del ser ahí.

5.2.1. El ser y el tiempo

1. La tarea declarada de *Ser y tiempo* es determinar el sentido del ser. Esta investigación que se llevó a cabo a través de la analítica existencial, dio como resultado que el sentido del ser es imposible de obtener a través de la interrogación al ente privilegiado (ser-ahí). El análisis del Dasein que se pregunta por el sentido del ser no revela el sentido del ser, sólo revela la nada de su existencia. En su *Introducción a la metafísica*, Heidegger explicita estos tópicos, llevando a cabo una crítica radical de la metafísica clásica. Ésta desde Aristóteles hasta Nietzsche ha intentado realizar lo que la analítica existencial ha demostrado que es imposible; ha buscado el sentido del ser indagando en los entes. La metafísica identificó el ser con la simple presencia de los entes. De este modo, no es metafísica, sino una física absorbida por las cosas, que olvido al ser y que conduce al olvido de este olvido. Platón, afirma Heidegger, fue el primero en degradar la metafísica al plano de la física.

2. La hermenéutica del ser ahí y la analítica de la existencia, atan el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica a aquello de donde surge y a aquello adonde termina: el ser. Pero esta tesis no se debe dogmatizar, sino tomar como el enunciado del fundamental problema todavía embozado, y, nada fácil de transparentar.

3. La pregunta por el ser puede plantearse desde el principio porque el ente ejemplar, el Dasein, lleva o tiene en sí una comprensión del ser. Es

porque la comprensión del ser se encuentra ya en el Dasein por lo que cabe articular dicha pregunta. En la exégesis existencial se supone la idea de la existencia y del ser en general y con arreglo a ella se hace la exégesis del ser-ahí para obtener la idea de ser. Heidegger acepta esta circularidad, “saltar desde un principio y del todo dentro de tal círculo”. Se diría que la investigación en curso sólo puede caminar en la medida que efectúe el movimiento, de la existencia al concepto y del concepto a la existencia.

4. El estudio de la *Sexta búsqueda lógica* de Husserl desempeñó un papel decisivo en la tarea de Heidegger. En esa obra, Husserl, gracias al concepto de “intuición categórica”, llega a pensar lo categórico como dado, oponiéndose así a Kant, que consideraba a las categorías como funciones del entendimiento, lo que al mismo tiempo le permitió a Heidegger desplegar la pregunta que interroga por el sentido del ser como tal.

5. Una expresión como la de “el ser es”; más bien hay que decir “se da el ser”. Es este se da lo que “funda”, sólo que este fundamento es, a su vez, sin fundamento, lo “sin fondo” es *Ungrund*, “abismo”.

6. Trátase, para Heidegger, de adoptar un método conforme con el objeto de la ontología, que es captar el sentido del ser en general. Pero al contrario de lo que a primera vista podría pensarse ese ser está oculto. Hay, pues, que descubrirlo.

7. La meditación heideggeriana en *Ser y tiempo*, culmina en la tesis central de que el ser está comprendido en el horizonte del tiempo, el tiempo que es la verdad del ser. En resumen reconoce la temporalidad extática como ser del ser-ahí.

8. Al interpretar al ser en el horizonte del tiempo, Heidegger no impone un nuevo sentido al ser, sino que regresa a un sentido del ser tan antiguo como lo es la filosofía misma. Lejos de elaborar una filosofía diferente, lo que propone es una interpretación nueva del mundo y una forma novedosa de sabiduría para el Dasein; lo que busca, antes que nada, es abrir el pensamiento a la escucha de eso que, desde siempre ha pedido ser

pensado, pero que nunca lo fue en en medida suficiente por la tradición: el ser mismo.

9. Pero si entonces Heidegger puso el acento en el ser-ahí, después lo pone en el ser. Donde antes decía: sólo mientras existe el ser-ahí hay ser, ahora dice: sólo mientras hay ser, existe el ser ahí.

El ser es el destino del claro. Así, la citada frase no significa que el Dasein del hombre, en el sentido tradicional de existencia o, pensado modernamente, como realidad efectiva del ego cogito, sea aquel ente por medio del cual se llega a crear por primera vez el ser. La frase no dice que el ser sea un producto del hombre.²³²

10. Que el ser “aparezca con toda su iluminación en el claro”, me parece que simplemente es producto de una concentración, contemplación o reflexión mayor a la usual, en un ir más allá del esfuerzo cotidiano del ser ahí, al margen del Uno, y lograr esa precisión o ampliación o “iluminación en el claro” del ser-ahí, la debemos gracias a un esfuerzo auténtico y afortunado del mismo ser ahí.

11. Roberto Andrés González, nos comenta, al final del ensayo “Platón y Heidegger, o del debate sobre el platonismo” que lo común a ellos es que en sus propuestas: el Ser es algo inasequible a los hombres. Que al tratar, Heidegger, en particular, de desvincular los entes del ser, reitera el cuadro parmenídeo de preferir al ser puro en desmedro de los entes. Finalmente, coincido con González, en que Heidegger no pudo atezar al ser. Su intento fue el salir de la subjetividad y lograr una trascendencia a partir del ser. Pero el ser, como algo determinado y concreto, a fin de cuentas ha resultado una vanidad escurridiza, tan escurridiza que se ha vuelto un fantasma, envuelto en una sábana que entreteje con hilos invisibles su nada.

Su ser ya ni siquiera está en algún lugar (ser-ahí, obra de arte, lenguaje, mónadas, *topos uranus*, *espíritu absoluto*, *voluntad de poder*), o está en todos como predicado o posición. Pero como realidad

²³² *Ibidem.*, p. 48

independiente del ente, la encontró fundamentada en el abismo sin fondo. Fue la esperanza fallida en la intentona de lograr cristalizar una quimera.

12. Heidegger tentalea al ser, de diversas formas, pero cuando dice que lo “consigue” es porque se trata de momentos culminantes. Cuando en párrafos atrás, al hablar de la disolución de la metafísica, dijo que el ser del ente ya no se buscaba más allá, sino en su funcionamiento dentro del interior de un sistema gobernado por la voluntad del sujeto; entonces se comprende que sería posible entrever al ser (en el intento del primer Heidegger) en la obra de arte o en el lenguaje. Por otro lado lo encuentra en la angustia, en una situación que no está bajo nuestro control, sino que sobreviene, y al sobrevenir se presenta a una con el ente y la nada, y esa presentación extraordinaria a una con la nada nos hace pre-ver, con mayor fuerza la presencia del ente al contrastar con la nada, como una prefiguración momentánea de la posible presencia del ser.

Pero en la obra de arte, se da otro ápice, otra revelación más contundente, ya que en el momento de terminarla o de verla por primera vez parece que se nos revela no el ente sino el Ser, por eso dice que no es en la contemplación en donde se descubre, porque al Ser sólo lo atisbamos, momentáneamente, en los momentos cumbres; y la contemplación al no ser instantánea desgastaría la visión, quitándole el factor sorpresa como la que nos produce la angustia cuando sobreviene, o cuando repentinamente nos encontramos con una obra sublime o con un rostro angelical.

Heidegger al meditar la relación del Dasein con el lenguaje, menciona que lo importante no es el hombre sino el Ser (segundo Heidegger), núcleo central de la comprensión interpretativa, porque el hombre habita en el ser, el ser ahí se encuentra ubicado; pero como no puede ser lo mismo que ser-en-el-mundo (puesto que limitaría su alcance, y dejaría de ser el Ser), entonces lo traslada al lenguaje. El medio a través del cual se deja oír la voz del Ser es el lenguaje, el lenguaje variopinto y casi sin límites en su combinatoria, se convierte en la casa del ser y en la

morada que ofrece el lenguaje habita el hombre. Podríamos establecer que el hombre habita en el lenguaje y éste en el Ser. Es decir, ahora el ser se expresa con todo el lenguaje existente, con todo su vigor; no es menester que sean los términos que direccionan a las “esencias” de los entes, sino que del lenguaje en sí y por sí arribamos al ser, con todas sus cadencias, con todos sus embates, con todos sus parches y roturas, con todas sus caricias... El hombre encuentra la gran “apertura” vía el lenguaje, habitáculo en el que coexiste el hombre con el lenguaje, y en su escucha atenta esperan la revelación del Ser. Ahora tenemos que reconocer, que en esa atenta escucha (para no “caer” en el esencialismo) se nos dan representaciones de entes de toda laya, en toda su diversidad y amplitud; a partir de ese proceso nos ponemos en camino, según Heidegger de encontrar a ese anhelado ser. Si de modo “resuelto” rebuscamos en todos los escondrijos lingüísticos que el lenguaje nos “arroja”, suspendiendo nuestra habla para no interrumpir su eminente discurso (del Ser), que nos supera y exige toda nuestra atención... ¿Y después?, me pregunto, después de haberme callado y de una escucha atenta qué tengo, cuál es el residuo, semilla, diamante o revelación, qué mundo se ha erigido tras la escucha, tras la-obra-de-la-palabra: ¿palabras, representaciones de los entes? Y, a cambio, tengo la visión de que ¡he perdido al ser-en-el-mundo!, en la escucha “esencial” ¡he perdido las esencias!, sólo me flanquean palabras, para decirme que el ser se ha diluido entre mis reflexiones, que ha huido al mundo del más-allá, mundo que jamás lo conocí, y que lo que quería que sucediera aquí, se diluyó en lo “suprasensible”; y sólo sé que me he abismado con todo mi lenguaje, con todo mi discurso en la ilusión, en el nihilismo, ¿será ese nuevo, oscuro e inasible personaje: el Ser? El ser que toca a nuestra puerta.

Tratando de salvar al ser que se manifiesta en el lenguaje, busquemos si damos con otro camino que nos de la “apertura” al tan apetecido y escurridizo ser. ¿Los pensadores y los poetas llevan el ser al lenguaje? Sería la única manera, porque el ser no habla, sólo hablan los hombres. Y

los hombres lo que son y conocen son entes. Entonces son los mismos hombres los que van definiendo y presentando a los entes con todas sus modalidades, caleidoscopicamente a través del tiempo. Los entes se hacen presentes en todos los que hablan o son capaces de escuchar. Y lo que es latente y patente en el lenguaje son los entes.

13. ¿Será, pues, el tiempo lo que obscuramente mencionamos siempre que decimos que el ser se da?, o, lo que mencionamos es que el supuesto “ser” se da en el tiempo, y del tiempo ¿estamos seguros que se da a una con el ente?, pero ¿el Ser?, ¿alguna vez se dio?

14. El pensamiento de Heidegger se esfuerza por superar la moderna filosofía de la subjetividad, pero esta supuesta superación no la consigue volviendo atrás, al punto de vista clásico, sino explorando una dimensión inédita del pensamiento que pretende constituir una especie de objetividad en la subjetividad. Intenta disolver la oposición sujeto-objeto allí mismo a donde se originó: en el ser. El ser es el espacio histórico trascendental en el que puede surgir la subjetividad del sujeto y la objetividad del objeto y su consiguiente simultaneidad.

15. Que no hay ser sin ser-ahí, es algo que así concebía en *Ser y tiempo*. Pero si entonces puso el acento en el ser-ahí, ahora lo pone en el ser. Donde antes decía: sólo mientras exista el ser-ahí hay ser; ahora dice, sólo mientras hay ser, existe el ser-ahí.

16. Creo que reflexionando más, Heidegger hubiera desembocado mejor en una ontología fundada en la nada más que en su buscado e inencontrable Ser, siempre etéreo, volátil, enigmático y escurridizo personaje. Aunque en realidad, interrogar por este enigma, más pareciera un caminar por rutas perdidas, en la búsqueda de dragones y quimeras, teniendo en ese teatro por telón de fondo al que llamamos solemnemente: “ser”.

17. La metafísica heideggeriana no nos ha llevado al ser ni a la nada, siempre llegamos como último reducto, al que se construye exclusivamente con los entes y con el tiempo.

18. De esta investigación derivamos que se queda en la subjetividad, porque el ser no aparece más que como un concepto hipostasiado.

19. ¿Llegó a un idealismo, más allá de Hegel?, al crear el ser como fundamento.

20. ¿Llegó a un nihilismo, más allá de Nietzsche?, al poner en jaque ya no sólo los valores, sino el lenguaje y a la misma metafísica. Y por lo mismo ¿no podría ser llamado, por derecho propio, el prestidigitador de la filosofía contemporánea?

5.2.2. Ente Supremo

1, La existencia del ser ahí, su poder-ser, no presenta referencia teleológica alguna a nada que la trascienda, salvo al ilusorio Ser, que no llegó a consolidar, y quedó apresado en un paréntesis por descifrar, por desenmarañar. La existencia del ser ahí quedó al fin como el fin trascendente de toda referencia entitativa.

2, Heidegger afirma que el ser no es Dios, pero que duda cabe que el perfil que le da al “ser”, su ubicuidad inmediata al hombre y al mismo tiempo lejana a él, encierran un acento teológico.

3. Y así se ha de llegar al punto de abandonar todos los nombres que hasta ahora nos había procurado la metafísica, y en particular aquellos que tratan de circunscribir a Dios. La crítica a la metafísica hace además que Heidegger utilice la expresión “el paso del último Dios”. Con ello se aparta el pensamiento de poner a Dios como el fundamento causal fijo de lo que es.

4. El dasman arrastrado por la figura de la técnica, cae en un círculo perverso que lo lleva a deificar la técnica, perdiéndose el sentido sagrado tradicional. Ya Dios no es el origen de las cosas, sino un elemento más en

el mundo, no importando que su nombre se confunda con el de la técnica, o con el del poder económico, político o social.

5. En Heidegger, la ausencia de Dios se ha hecho más intensa y más sentida, el sentimiento de ausencia es de tal magnitud que convierte a este tiempo, tiempo de penuria: el ya no de los dioses huidos y el de todavía no del dios venidero.²³³

6. Si Dios no existe “todo está permitido”. De esta permisión para abrir la caja de Pandora resultaría, en filosofía, una fragmentación de piezas disímbolas e intraducibles de una a otra fracción. De la confusión y desconcierto inconfesable, tendríamos a la vista y a la mano un rompecabezas imposible de integrar.

7. Lo que las afirmaciones heideggerianas están rechazando es que pueda haber sentido previo (metafísicas trascendentales) o sentido al margen (discursos cientificistas). El significado de cualquier objeto ha de ser pensado con relación a actividades propuestas o posibles del ser humano al realizar sus proyectos.

5.2.3. Entes

1. Si las artes encarnan verdad, mientras el pensamiento científico no lo consigue, ello se debe a que éste no es más que una condición o un instrumento de la “metafísica”, del pensamiento orientado al ente y olvidadizo del Ser. A tal título es la ciencia uno de los “malos destinos” del Ser.

2. En el sentido heideggeriano, para “pensar el ser”, es necesario vivirlo. Los conceptos centrales no son ser y pensamiento, como en Platón, Descartes y toda la tradición idealista, sino “ser y tiempo”. Y a los entes vivos fuera de esa temporalidad los percibe en una lejanía ininteligible.

²³³ Constante, A. El retorno al fundamento de pensar, op. cit., p. 171

Podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable.²³⁴

3. Dejar exclusivamente de pensar, es el punto de partida de Heidegger en todas sus últimas consideraciones; invita, en cambio, a sentir el ambiente, oír todo tipo de sinfonía y los leves chasquidos que danzan a su alrededor. Ver la viveza de los colores, dejar reposar las sensaciones y guardar el pensamiento en el silencio, en el más abundante y compacto silencio.

4. En conclusión no hay un ente como ser, aunque todo ente sea. Por lo tanto, tal vez podríamos intentar concebir que el conjunto de los entes llegara a ser considerado como el ser en su completud. Visto desde otra perspectiva, podría ser desde alguna de sus modalidades o posiciones (como pensó Kant), podría entonces ser mencionado como ser real, posible o inexistente; pero no simplemente como ser.

5. En resumen son los entes y la nada los que existen en el horizonte heideggeriano, y son, por tanto, los que sustentan su metafísica.

5.2.4.La nada

1. Puede admitirse que “nihilismo” no sea simplemente un término peyorativo. Heidegger ofrece una consideración “histórica” del mismo, según la cual sólo de la consumación del nihilismo puede surgir la salvación.

“¿Y qué sentido positivo puede entonces tener un algo negativo por cuya consumación tiene que nacer algo nuevo y positivo en sí: la “salvación”? No otro sentido positivo que el de la catástrofe o hundimiento (*Einsturz*), catástrofe tras la que se produzca, sobre la tasa rasa de una

²³⁴ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 31

humanidad depurada de todo pensamiento calculatorio y racional, la epifanía de un nuevo “salvador”, en el supuesto de que “el ser sea todavía capaz de un dios”.²³⁵

2. Descartes y Bacon no buscaron el ser en sí, sino el ser para mí, es decir, preludiaron el poder de la técnica. Y la técnica, dice Heidegger surge por la matematización del universo, con lo cual el ser humano pierde su vocación de filósofo. Si ella se convierte en el principal o único objetivo de nuestra existencia, nos perderíamos como seres humanos y Dios sería un objeto manipulable, fuera del terreno sagrado en donde lo habíamos colocado, es decir, estaríamos cayendo en un nihilismo sin retorno.

3. A esa voluntad de dominio, racional-tecnológica, sobre la vida, Heidegger la llama nihilismo.

4. La nada, escribirá Heidegger en *Sendas perdidas* no es nunca nada. Tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el ser mismo, cuya verdad es otorgada al hombre si se ha superado como sujeto, y esto significa si ya no se representa más al ente como objeto. ¿Qué es preciso que haga el hombre para “convertirse” en el sentido del giro? Una sola cosa: no remitir más el ente a sí mismo a la manera de un objeto.

5. Nunca alcanzaremos ni una fundamentación incommovible del saber ni una claridad meridiana del saber, sólo asequibles a Dios. Nosotros sólo estamos en camino, somos viajeros que en nuestro caminar nos alejamos o acercamos, sucesiva o alternativamente, al saber o fundamentación si tenemos o existe una meta, un objetivo trascendente, de otra suerte, siempre estaremos dando vuelta en el círculo del oscuro océano del nihilismo, por rutas de espesas neblinas, sin estrellas y sin sol.

6. La técnica quiere borrar la nada, sin conseguirlo; y al contrario, provoca una nada más absoluta, al trasladarla al corazón del hombre.

7. El Topos Uranus de Platón, las mónadas de Leibniz, el espíritu absoluto de Hegel, la voluntad de poder de Nietzsche y el ser de Heidegger son

²³⁵ Cfr. Sacristán, M. Las ideas gnoseológicas de Heidegger, op. cit., p. 233

hipótesis, hipóstasis, columnas de humo que pretenden ser columnas vertebrales en sus modos muy peculiares de filosofar.

8. Si leemos con detenimiento y determinación a Heidegger, encontramos que su punto de partida y su punto de llegada descansan en la finitud y en la nada.

El fundamento tiene su no-esencia porque surge de la libertad finita. Esta misma no puede eludir lo que así surge. El fundamento que surge trascendiendo se vuelve a la libertad misma, y ésta, en cuanto origen, llega a ser “fundamento”. La libertad es el fundamento del fundamento (...) En cuanto tal fundamento, la libertad es el abismo (Ab-grund) del Dasein. No porque el conocimiento libre individual sea infundado, sino que la libertad, en su esencia como trascendencia, coloca al Dasein como poder-ser, ante posibilidades que se entreabren a su elección finita, es decir, en su destino.

Para el Dasein, al sobrepasar el ente proyectando el mundo, debe sobrepasarse a sí mismo para poder comprenderse, desde esta elevación, como abismo.²³⁶

9. Heidegger con su posicionamiento, considera superada la metafísica tradicional, ofreciéndole a cambio, en esta superación, el agujero negro del nihilismo, el abismo sin fondo.

10. La nada, en Heidegger, no sólo está en los límites, en el abismo sin fondo del origen y en el abismo sin fondo del final, sino sobre todo, en el centro del corazón del hombre.

La muerte como posibilidad no da al ‘ser.ahí’ nada que ‘realizar’, ni nada que como real pudiera ser el mismo; “por su esencia misma no ofrece esta posibilidad punto alguno en que apoyarnos para ser pendientes de algo, ‘figurarse’ la posible realidad y gracias a esto olvidar la posibilidad, “El ser relativamente a la muerte’, como ‘correr al encuentro’ de la posibilidad es lo que hace posible esa posibilidad”, (...) no es sino el proceso mismo de la vida como posibilidad de que ésta deje de ser –la posibilidad misma que ella es más radicalmente que nada.²³⁷

²³⁶ Heidegger, M. ¿Qué es metafísica?, op. cit., pp. 106-107

11. El hombre sólo puede ser previendo lo que será: nada.

6. Recapitulación

El tiempo en Heidegger

Más que caer en pensamientos intrincados y abstractos; Heidegger nos refleja en los existenciales, modos de ser del ser del hombre. El hombre y el ser son temporales hasta el fondo de su ser.

En cuanto al hombre y el tiempo, distingue que el hombre puede asumir de dos formas el tiempo: de modo vulgar, que es el existir inauténtico; o de modo resuelto, que es el modo de existir auténtico. El modo vulgar, más que un modo grosero es un modo acomodaticio y fofo de vivir el tiempo, cayendo en modos impropios de vivirlo: con distracción, refugiándose en las habladurías, la ambigüedad y la avidez de novedades, imitando lo que hace la mayoría, descuidando el proyecto más propio en el cual deberíamos encaminar nuestras posibilidades. En cambio, en el modo auténtico, nos desembarazamos de lo que nos quita libertad, para encauzarlo a cumplir nuestro auténtico y esencial proyecto vital. En ese andar resueltos no podemos dejar de ver, como un telón de fondo que somos cada uno un ser-para-la-muerte, posibilidad que conscientemente valorada cualifica la existencia, para hacer y desplegar nuestro ser en esa finitud temporal.

Además, el modo como se da el tiempo en el hombre, ya no lo comprende cosificado como en la metafísica anterior, el pasado como lo ya-no-presente y el futuro como lo todavía-no-presente. En la visión heideggeriana se imbrican, mas aún se implican el presente el pasado y el futuro: estos tres éxtasis que se dan cooriginariamente, forman una

²³⁷ Gaos, J. Introducción a el Ser y el Tiempo de Martín Heidegger, op. cit., pp. 67-68

unidad: el fenómeno de la temporalidad. Y el hombre auténtico se construye moviéndose en esa implicación para descubrir, encontrar y caminar en un hacer efectivas sus posibilidades, dentro de un proyecto que lo comprometa vitalmente. La anticipación a la muerte, el precursar de la muerte arrancan al ser-ahí del Uno, para ponerle de manifiesto su poder ser propio. Se proyecta un poder ser total del ser-ahí, sobre la base del fenómeno de precursar la muerte como posibilidad límite de su ser.

El estar del ser ahí no es temporal porque esté en la historia, sino que el ser ahí existe y puede existir históricamente porque es temporal en el fondo de su ser.

Así como se revela la verdad de la temporalidad en el ser ahí, así también el ser a la luz de la verdad se revela como temporal, en una relación con el tiempo presente. Y es el ser quien lanza al ser ahí hacia su proyecto “extático”.

El tiempo en el hombre, no es un ingrediente más en su existencia, sino que se identifica con él, con la determinación en sus posibilidades.

Lo que Heidegger rechaza es que haya sentido previo, al modo de las metafísicas tradicionales, o al margen, como el discurso cientificista maneja los objetos. Aquí se trata de un ser en transición, del hombre comprometido con él mismo y con su época.

La sustancia en Heidegger

Recordando que por la sustancialidad del hombre se entiende cotidianamente su ser en sí y no en otro, y su permanecer idéntico consigo mismo a lo largo de las distintas vivencias de la vida, el ser ahí es auténticamente sustancial y estante en sí mismo en cuanto se comprende como renaciente mori-bundez, donde el “re” y la “bundez” constituyen lo que se interpreta “ante los ojos” como estancia o permanencia y el naciente y el morir la mismidad intransferible a otro ante lo que huye el uno, y la

insustancialidad de éste es el no comprenderse como renaciente moribundo, siendo no en sí mismo, sino en el uno.²³⁸

El hombre deja de ser sustancia al modo de las concepciones anteriores, de el hombre como un ser que tiene propiedades, ahora se pone más el acento como en un ser que tiene posibilidades, y lo entendemos con base en los existenciaríos que interpenetrados unos con otros, muestran el dinamismo profundo y complejo que vive el ser ahí.

La sustancia del hombre es la existencia (...) Si pensamos el nombre metafísico de sustancia en este sentido (...), entonces la frase la sustancia del hombre es la existencia no dice sino que el modo en que el hombre se presenta al ser en su propia esencia es el extático estar dentro de la verdad del ser.²³⁹

Para Heidegger *ousía* significa ante todo existencia, y no sustancia como se había divulgado en las metafísicas anteriores. La inversión reside en que primero deja que el ente aparezca en toda su iluminación en el claro, y así, después conformar esa verdad en la representación.

Menciona que para que la verdad del ser mismo acontezca, es una disposición del ser mismo. Este ser es un relámpago que nos trasciende, sin que podamos retenerlo ni congelarlo en los límites de una esencia.

El fundamento ahora de la metafísica, o de la metafísica de la metafísica es el tiempo. Lo importante ahora es que el ser se esclarezca o se encubra y así de dé o se rehúse. Lo esencial no es el hombre, dice el último Heidegger, sino el ser. Heidegger provoca, sugiere que se abandone la metafísica que piensa el ser con relación al ente, que lo trae para encerrarlo en conceptos. Ahora propone que se espere a que el Ser se muestre o acontezca, y ello acontece también con un nuevo lenguaje. Así el Ereignis, supera progresivamente las versiones anteriores de ente y de ser, para ir en pos de la poesía y experimentar el silencio. A este despliegue del ser mismo lo llama Ereignis.

²³⁸ Ibídem, p. 103

²³⁹ Heidegger, M. Carta sobre el humanismo, op. cit., p. 37

Para Heidegger, el hombre es el ente cuyo ser, en cuanto existencia, mora en la proximidad del ser. El hombre, por esa razón, es el vecino del ser, es decir, el único vecino del ser.

El mayor peso entitativo pasa del ser ahí al Ser: Donde antes decía: sólo mientras exista ser ahí hay ser; después, en el segundo Heidegger dirá: sólo mientras hay ser, podrá haber ser ahí.

CONCLUSIONES

1. *Nexos y contrastes entre Heidegger y los autores mentados*

Parménides decía: “hay en efecto ser”. “Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser”.²⁴⁰

Este ser como tal, lo vuelve a retomar Heidegger, recuperándolo del olvido, y lo pone en el centro de su “metafísica”.

En cuanto al tiempo, para Párménides no transcurre, no hay ni pasado ni futuro: “Nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo.”²⁴¹

Para Heidegger el tiempo es, fue y será, pero además actualizado con la dinámica exstática de la temporalidad.

Aristóteles, por su parte, basó su metafísica en el principio de contradicción o de no contradicción. Y Heidegger plantea que todo ente es y no es (la nada), bajo un mismo aspecto (el ente en cuanto tal) en el mismo ente. Esta novedad, en la que el ser y la nada coexisten, desemboca en el “claro” del ser.

Nos dice Aristóteles que “la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a esta: ¿qué es la sustancia?”²⁴²; en cambio, Heidegger a la pregunta ¿qué es el ser?, el ser se le revelará al ser ahí como: lo temporal.

Así también, fenómeno, en Leibniz, no mienta a ningún ser de la realidad, sino que refiere a los fenómenos del tiempo y del espacio, porque

²⁴⁰ Eggers, C. Los filósofos presocráticos, op. cit., p. 437

²⁴² Aristóteles, Metafísica, op. cit., p. 112

ambos se relacionan con los objetos y es en ese relacionarse con ellos como ubicación o sucesión que devienen en fenómenos. Kant se refiere a los objetos que conforman el mundo natural como fenómenos, y estos mientan a los objetos como se presentan al ser humano prescritos por las intuiciones puras sensibles del tiempo y el espacio, aunadas a las categorías del entendimiento. Es decir, conocemos a los objetos como fenómenos y no como son en sí. En Heidegger, los existenciaros son fenómenos porque nunca se dan en sí congelados, sino que siempre se están moviendo, dejando de ser, interpenetrándose dentro de la temporalidad exstática, transformándose de acuerdo a la forma de ejercer la libertad dentro del horizonte de posibilidades del Dasein.

Heidegger ve que el vicio de la metafísica hasta Leibniz es tratar de dominar el ser, a través de conceptos y sustancias, en vez de ponerse a su escucha.

La existencia, para Heidegger, no es aquí la realidad del *ego cogito*. Tampoco es la realidad intersubjetiva, actuando los unos con los otros, sea en guerra o en armonía preestablecida, sino que en la existencia auténtica es la guarda al cuidado del ser.

Por su parte, para Kant el ser no es un predicado real, sólo hay modos de ser: posible, efectivo y necesario. Para Heidegger el ser no es una modalidad, es un predicado trascendental, ontológico, que se aplica al Ser en consonancia con el hombre.

Para Heidegger, en oposición a la opinión de Kant, el tiempo mundano es algo que se encuentra delante, hacia atrás y en el interior del hombre, en lo físico, tan inmediatamente como en lo psíquico. Y se encuentra en lo psíquico no únicamente por el intermedio de lo psíquico, como sucedió en Kant.

Kant, en su tesis del tiempo, lo definió como una intuición interna; Heidegger, más que una intuición interna, ve que es la finitud del tiempo la que se impone y abrasa al sujeto humano, por lo que le es lícito constituirlo como el último fundamento de su existencia.

Al igual que Kant descubre las estructuras de la objetividad del objeto a partir del análisis de las estructuras de la subjetividad del sujeto; Heidegger busca descubrir el sentido del ser a partir de un análisis del ser ahí, en el cual destaca la importancia de la temporalidad.

Para Heidegger, los conceptos centrales ya no son ser y pensamiento, como aconteció en la tradición idealista, sino que él los centra, en lo que apenas entrevió Nietzsche: en el ser y en el tiempo.

Desde Aristóteles hasta Nietzsche, la metafísica intentó buscar el sentido del ser en los entes. De ese modo fue el estudio de una física absorbida por cosas y conceptos, así, el ser cayó en el olvido.

Paulatinamente, de Kant a Heidegger, se ha ido dejando a un lado, en el olvido, lo que en Kant todavía llegaron a ser, aunque sea, meras ideas de razón: alma, Dios y mundo; Nietzsche las eliminó de un plumazo: “Mas el que razona con lucidez y sabe dice: Yo soy cuerpo, nada más que cuerpo; y el alma no es sino una palabra que designa algo que forma parte del cuerpo.”²⁴³ En Heidegger, estas ideas de eternidad y de un mundo suprasensible se evaporaron en el aire, sin resolverse. Y su lugar, ahora, lo ocuparon el hombre y el ser.

El ser en un primer plano, y el hombre, en ese segundo término, se empeña por ejercer sus posibilidades como ser-en-el-mundo, como ser-con-los-otros, como ser-en-la-historia coaligado con la finitud, atravesado de lado a lado por la temporalidad.

2. Consideraciones finales, o apuntes para no concluir

1. La eternidad no es reducible al tiempo, pero es compatible con la realidad.

²⁴³ Nietzsche, F., Así habló Zaratustra, op. cit., p. 38

2. Si es imposible, para el universo, una duración infinita hacia atrás, hacia el pasado; entonces el universo aparejado a la temporalidad tuvo un inicio desde la intemporalidad, pero esta intemporalidad sólo puede concebirse desde la nada (ausencia de ser real e ideal) o desde la trascendencia. Pero como de la nada absoluta no puede provenir ni un átomo ni una mónada, el mundo proviene de la trascendencia, que es una existencia eterna, incorpórea, creadora y libre.
3. La sustancia desde la perspectiva de los distintos autores, ha pasado de ser estática a ser dinámica, y de estar en el ser en sí, alejada y desconocida, la han traído hasta el ser en mí, hasta estar a la mano, reducida bajo una voluntad de poder, para ser manipulada a través de la técnica, la que finalmente alejará o acercará al hombre a su ser propio.
4. Una parte respetable y considerable de la filosofía contemporánea ha dejado de lado la presencia del Ser Trascendente, y, por consiguiente, ha negado o puesto entre paréntesis la sustancia eterna y el mundo suprasensible.

2.1. Una somera réplica final

“Los viejos dioses ya se han ido y los nuevos
aún no han llegado” (Hölderlin).

“Es divino no estar encerrado en lo máximo y sin embargo
estar contenido en lo mínimo” (Hölderlin).

Esta réplica tiene por objetivo comentar algunos puntos que esta investigación encontró o supuso frágiles, confusos, imprecisos o pendientes de tener una solución satisfactoria, los cuales, es posible, que

en ocasión más propicia se puedan profundizar para formar el cuerpo de algún trabajo posterior.

Aristóteles predica a un dios inmóvil y por lo mismo alejado del destino de los hombres, e incluso no puede afirmar que sea el creador del mundo, porque piensa que este mundo también pudo haber sido eterno.

En la presente investigación pusimos de manifiesto la necesidad racional de que el universo tuviera un inicio en el tiempo a través de un acto de creación.

La supuesta inmovilidad de la perfección, que Parménides concretó o simbolizó en una esfera y Aristóteles en el motor inmóvil, provocaron un dolor de cabeza a Leibniz y a Kant, a tal grado que se les volvió un problema insoluble; deducimos que es más viable que esa “perfección”, en lugar de estar congelada en la inmovilidad tenga una acción plena y vital.

Leibniz a diferencia de Aristóteles, acepta la creación del mundo, pero lo acepta de un modo unidimensional: el mejor de los mundos posible. Pesa todavía sobre él, la concepción del Dios inmóvil, petrificado en su perfección, concibiendo así un Dios que actúa de un modo necesario y unívoco y no en libertad; en ese capítulo discernimos al Dios que no vive encorsetado por la necesidad, sino que es el Dios de la libertad, a un Dios que no está petrificado sino vivo y actuante.

En Leibniz quedaron por resolverse dos cuestiones más, la primera: Cómo es posible que se formen los cuerpos si las mónadas son inextensas, y segunda: si el principio de razón suficiente no pudo resolver el por qué el mundo creado fue el mejor de los mundos posible (suficientemente explicado en el capítulo correspondiente), entonces no es un principio suficiente, ni apodíctico, es simplemente un principio hipotético.

Kant, al rebuscar en la filosofía y no hallar al Dios que actúa, canceló las posibilidades de comprender la creación. Al no poder resolver suficientemente el argumento de la existencia de Dios y de la creación a partir de la imposibilidad del regreso *ad infinitum* en el tiempo de los entes que habitan el mundo, y el mundo mismo, se mantuvo al margen de

afirmar o negar su existencia. Pero quedó manca su argumentación al no resolver ¿cómo un ser estático y perfecto, en su inmovilidad, pudo llevar a cabo una acción? Ese encierro en la inmutabilidad del ser supremo se derrumba, porque Dios no reside en la pasividad, sino en la actualidad, Él es acto puro, por lo que siempre es, siempre ha sido y siempre está siendo sin dejar de ser el mismo. Con lo que se comprende que haya creado al mundo y que lo sostenga. Atisbamos que a Kant le faltó apreciar que ese ser trascendente no es estático sino dinámico, y que por lo tanto puede crear e intervenir continuamente en el mundo. Kant afirmaba que no podía haber una primera causa libre fuera de la serie total de las secuencias causales fenoménicas; pero al haberla su argumento se disuelve, como castillo de arena ante el impetuoso oleaje.

Además, a Kant lo podríamos incluir en los maestros de la sospecha por varias razones: la primera, porque desaparece las sustancias y las vuelve fenómenos, por la prescripción de las intuiciones y de las categorías, y por consiguiente falsifica las sustancias tal como las conocíamos, convirtiéndolas de reales en virtuales. La segunda, porque al alma, a Dios y al mundo los encierra en ideas de razón, inaccesibles al entendimiento; pero ¿el entendimiento en dónde reside?, si en un sujeto con inteligencia, libertad, voluntad y sentimientos, esto sería el alma que conectada o unida a un cuerpo conformaría al ser humano. La tercera, que se deriva de las anteriores, porque constriñe el amplio conocimiento humano a la mera naturaleza material, corporal, que es posible de matematizarse y, de ella, sólo conoce no la cosa o el objeto sino sólo el fenómeno que aparece en su lugar.

Negamos, en cambio, a éste [el tiempo] toda pretensión de realidad absoluta, es decir, que pertenezca a las cosas como condición o propiedad de las mismas.²⁴⁴

¿Cómo puede saber que el tiempo no constituye a las cosas, si no conoce lo que es el en sí de las cosas?

²⁴⁴ Kant, I. Crítica de la Razón Pura, op. cit., p. 53

Kant dice, “Referí aquellos conceptos de espacio y tiempo a las cosas en sí mismas, y no las limité a condiciones de experiencia.”²⁴⁵ Sino los limitó sólo a las condiciones de experiencia, entonces ¿cómo los refirió a las cosas como son en sí mismas?, si a éstas, según su tesis, sabe que existen, pero no las puede conocer ni tampoco puede saber cómo son.

En Nietzsche, el eterno retorno de lo mismo, así como el eterno movimiento circular de Aristóteles, son meras hipótesis, son círculos asfixiantes.

Heidegger se pone en búsqueda del ser, pero no da en el blanco y en su lugar encuentra el abismo sin fondo del hombre, el nihilismo en su modo más crudo. Negada o puesta en duda la existencia de Dios, se obliga a buscar otro fundamento, que no puede ser otro que el hombre mismo. Esto explica el por qué se absolutiza o por qué se encamina el esfuerzo hacia un valor humano (ciencia, arte, hermenéutica, etc.) Sin embargo, esa ofuscación nos ayuda, porque nos hace voltear a ver que el ser no es el ente. Que las cosas, vegetales, animales y humanos tienen ser como entes, y que Dios no es el ente supremo porque no recibe el ser, sino que es el ser. Es el que da el ser, y al darlo los demás lo reciben en su calidad de entes. Este darse del ser, el ser se da, es la intuición principal que rescataría de Heidegger, pero le faltó aplicarla al único ser que es capaz de hacer dicha operación: el ser trascendente. Este Actor clarifica de golpe el sentido al que debe apuntar el mundo y la filosofía misma.

Este espíritu ilimitado, que antes parecía totalmente neutro e indiferente hacia la criatura, ese espíritu concebido como puro pensar o ser, eternamente recluso en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre, concebido por los filósofos como pura eternidad e inmutabilidad; es, sin embargo, no sólo pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino también es acto puro de amor creador y libre.

²⁴⁵ Kant, Prolegómenos..., op. cit., p. 17

Los filósofos que nos han antecedido, como Descartes, Leibniz y Spinoza entre otros, han concebido a este espíritu ilimitado sin sentimientos ni pasión; lo han concebido como pura matemática, afirmando así que el pensar es más grande que el amor.

Sin embargo, además del amor y la matemática objetivada, también a cada paso, a cada mirada, a cada acción las acompaña la belleza. Y este mundo, espíritu objetivo: se nos presenta revestido de una estructura espiritual, se ofrece a nuestro espíritu como algo sobre lo que se puede reflexionar y que se puede comprender. Este espíritu procede del espíritu (subjetivo ilimitado) y subsiste como una forma en que éste opera, esto es, de que el ser pensado, tal como lo hallamos en la estructura del mundo, no es posible sin el pensar de ese espíritu, (espíritu que Heidegger intentó buscar vanamente en el “ser”, en el ser de la temporalidad, en su manifestación eventual y fortuita al hombre, como un acontecimiento dado por la iniciativa de ese mismo Ser) y que sin embargo se da en una acción continua y permanente, es ese darse del Ser por antonomasia, del ser trascendente, del espíritu subjetivo ilimitado. El espíritu subjetivo no encontrado por Heidegger, lo intento explicar como el Ser.

La opción por el el espíritu ilimitado es, no sólo la opción por una inteligencia personal y creadora, es también un primado de lo particular sobre lo general. Lo supremo no es lo más general (abarcamiento de la totalidad del cosmos) sino lo particular (dado en algo personal, creador y libre). Por eso ontológica y existencialmente se debe dar la primacía a la libertad frente a la primacía de la necesidad Cósmico natural.²⁴⁶

²⁴⁶ Cfr. Ratzinger, J. Introducción al cristianismo. Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 135-136

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, N. (1978): *Historia de la filosofía* (3 vols.), trad.cast. Estelrich, Barcelona.

— (1985): *Diccionario de filosofía*, trad. cast. A. Galletti. FCE, México.

Aguilar-Álvarez, T. (1998): *El lenguaje en el primer Heidegger*. FCE, México.

Agustín de Hipona (1991): *Confesiones*, Ed. Paulinas, Colombia.

Aristóteles, (1975): *Metafísica*. Rev. Por Francisco Larroyo. Porrúa, México.

Azcárate, P. (1972): *Obras completas de Platón* (Timeo, tomo 6), Gredos, Madrid. Link:
<https://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf06131.pdf>

Bengoa, J. (1997): *De Heidegger a Habermas*. Herder, Barcelona.

Berciano, M. (2001): *La revolución filosófica de Martín Heidegger*, Biblioteca nueva, Madrid.

Boutot, A. (1995): *Heidegger*, trad. cast. Brenda Salmón. Conaculta, México.

Bochénski, I. (1975): *La filosofía actual*, trad. cast. Juan Luis **Vermal**, Destino, España.

Brunet, G. (2007): *Las paradojas de la modernidad*, Universidad Nacional del Litoral, Argentina.

Colomer, E. (1997): “*Heidegger y la modernidad*”, pp. 336-369, Revista UIA, México.

Colli, G. (2012): *Georgias y Parménides*, trad. Miguel Morey. Sexto piso, México.

Constante, A. (1986): *El retorno al fundamento de pensar*. UNAM, México.

García de la Mora. Ariel, Barcelona.

Corona, N. (2010): *Lectura de Heidegger*. Biblos, Buenos Aires.

Cruz, A. (2007): *Historia de la filosofía contemporánea*. Eunsa, España.

D’Agostini, F. (2000): *Analíticos y continentales*. Cátedra, España.

Eggers, C. (1994): *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid.

Ferry L. y **Renaut** A. (2001): *Heidegger y los modernos*, trad., al cast. Alcira Bixio. Paidós, Barcelona.

Gaos, J. (1986): *Introducción al ser y el tiempo de Martín Heidegger*. FCE, México.

González, Roberto A. (2003): “*Platón y Heidegger, o el debate sobre el platonismo*”, pp. 336-369. Pensamiento N° 2, UAEM, Estado de México.

Gracia, J. (1998): *Concepciones de la metafísica*, Trotta, Valladolid.

Heidegger, M. (1953): *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Ribera.

Link:<https://www.afoiceemartelo.com.br/posfsa/Autores/Heidegger,%20Martin/Heidegger%20-%20Ser%20y%20tiempo.pdf>

— (1958): *La cuestión de la técnica, ensayos y conferencias*, Gallimard, París.

— (1979): *¿Qué es metafísica?* Trad. Xavier Zubiri, Siglo veinte, Buenos Aires.

— (1997): *El ser y el tiempo*, trad. cast. José Gaos. FCE, México.

— (2000): *Nietzsche* (2 vol.), trad. cast. Juan Luis Vermal. Destino, España.

— (2001): *Carta sobre el humanismo*, trad, cast. Arturo Leyte. Alianza, España.

Hirschberger, J. (1979): *Historia de la Filosofía* (2 vols.), trad. Cast. L. Martínez, Herder, España.

Hoffman, E. (1998): *El hombre de la arena*, trad. Cast. Ana Usabel Moreno, Valdemar, Madrid.

Inciarte, F. (2004): *Tiempos, sustancia, lenguaje*. EUNSA, España.

Inciarte, F. y **Llano**, A. (2007): *Metafísica tras el final de la metafísica*. Cristiandad. Madrid.

Jolivet, R. (1976): *Las doctrinas existencialistas*, trad., cast. Arsenio

Kant, I. (2005): *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas. Taurus.

Link:

<http://chamilo.cut.edu.mx:8080/chamilo/courses/FILOSOFIAB/document/kant-critica-de-la-razon-pura-ribas.pdf>

— (2011): *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Sevilla. Link:

https://filosevilla2011.files.wordpress.com/2012/05/kant_prolegomenos.pdf

Leibniz, W. *Nuevo sistema de la naturaleza*, coment. Vörländer, K.

UNAM,

México.

Link:

<https://www.uv.es/ivorra/Filosofia/Historia/Nuevosistema.html>

<https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/622/4.pdf>

— (1981): *Discurso de metafísica*, trad. Julian Marías, Alianza, Madrid. Link:

http://www.unizar.es/departamentos/filosofia/documents/Leibniz-Discruso_de_metafisica.pdf

— (1982): *Monadología*, link:

<https://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/monadologia.pdf>

Llano, A. (2002): *Fenómeno y trascendencia en Kant*. EUNSA, España.

— (2007): *En busca de la trascendencia*. Ariel. Barcelona.

Madanes, L. (1998, 129): “*El optimismo racionalista del s. XVII*”, compilado en *Concepciones de la metafísica*. Trotta, Madrid.

Marcuse, H. y otros (1998): *A la búsqueda del sentido*, trad. cast. Andrés Ortiz. Sígueme, Salamanca.

Mariás, J. (1997): *Historia de la filosofía*. Alianza, México.

Miguez, J, A. (1975): *Parménides-Zenón-Meliso*. Aguilar, Argentina.

Navarro, J. y Rodríguez R. (1997): *Heidegger o el final de la filosofía*. Complutense, España.

Nietzsche, F. (1970): *Así hablaba Zaratustra*. Editores mexicanos unidos, México.

— (1977): *Humano demasiado humano*. Editores mexicanos unidos, México.

— (1985): *La gaya ciencia*, trad. Pedro González, SARPE, España.

Peñalver, P. (1989): *Del espíritu al tiempo*. Anthropos, España.

Polo, L. (2012): *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*. EUNSA, España.

Ratzinger, J. (2002): *Introducción al cristianismo*, trad. cast. José Domínguez, Sígueme, Salamanca.

Reale, G. y Antiseri, D. (1992): *Historia del pensamiento filosófico y científico* (3 Vol.), trad., cast. J. Iglesias, Herder, España.

Romero, F. (1978): *Historia de la filosofía moderna*. FCE, México

Sacristán, M. (1995): *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Grijalbo, Barcelona.

Safranski, R. (2002): *Nietzsche* (2 vol.), trad. cast. Raúl Gabás. Tusquets, Barcelona.

Sartre, J. (1981): *El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria, Prati, ed. Sur, Buenos Aires.

Sciaccia, I. (1958): *Historia de la filosofía*, trad. cast. A. Muñoz, L. Miracle, Barcelona.

Steiner, G. (1983): *Heidegger*, trad. cast. Jorge Aguilar. FCE, México.

Strathera, P. (1999): *Sartre*, trad. cast. Juan A. Padilla. Siglo XXI, España.

Verneaux, R. (1975): *Textos de los grandes filósofos, Edad antigua*, trad. María Luisa Medrano. Herder, Barcelona.

— (1978): *Immanuel Kant: Crítica de la razón pura*. Crítica filosófica, Madrid.