

COMENTARIO A *TIEMPO Y SER* DE MARTIN HEIDEGGER

Belén Castellanos Rodríguez

IES Práxedes Mateo Sagasti, Logroño

Resumen.- En el presente ensayo trataremos de exponer algunas de las claves que nos puedan permitir dilucidar el espíritu de un texto, tan complicado como necesario para entender al segundo Heidegger: *Tiempo y ser*. Vamos a señalar, muy especialmente, los pasajes en los que el filósofo alemán reescribe a sus antepasados griegos, aquellos presocráticos que abordaban de múltiples formas la univocidad del Ser. Además, trazaremos paralelismos con algunas zonas del pensamiento de Spinoza, cuya lectura es más asequible y, por ello, nos facilita la comprensión de la ontología heideggeriana.

Palabras clave.- *ontología, Ser, ente, tiempo, duración, presente, eternidad, pensamiento, Substancia, modo, primer principio, límite posibilitante, aletheia*

Abstract.- In this essay we will try to expose some of the key elements that may allow us to find out the spirit of a difficult but necessary text in order to understand the “second” Heidegger: *Time and being*. We will specifically highlight the passages in which the German philosopher rewrites his Greek ancestors, the presocratics who tackled in different ways the univocity of the Being. Furthermore, we will draw parallels with some areas of Spinoza’s thinking, whose texts are easier to read and, subsequently, brings us closer to the Heidegger’s ontology.

Keywords.- *ontology, Being, beings, time, duration, present, eternity, thinking, Substance, mode, first principle, conditioning limit, aletheia*

Presentación

Después de proyectar montones de estructuras, de comienzos e incluso de contenidos diferentes, para la realización de este ensayo, al final, he decidido ponerme una vez más delante del texto de Heidegger, *Tiempo y Ser*, e ir comentándolo al hilo de la lectura. Lo primero que me pregunté es qué función debe desempeñar un ensayo de este tipo. Si debía cumplir el objetivo de “maravillar” con su brillantez y originalidad, me arriesgaba a salirme del tema, pareciendo así que escapaba de Heidegger, ya que la persecución de una pretendida originalidad pasa por no repetir; pasa por interpretar de formas diferentes o por establecer relaciones totalmente novedosas. Dado esto, decidí cifrar el objetivo en algo más asequible. Por eso este ensayo se presentará más bien como memoria de cierto diálogo que establecí con la profesora Teresa Oñate en torno a su seminario sobre el segundo Heidegger impartido en la UNED, a lo largo de varios años. Así, la particularidad que tendrá, lo que lo diferenciará, será el horizonte desde el que yo, concretamente, me enfrentaba a algo que era novedoso para mí. Centrándonos más, veremos una frecuente mención a autores que me eran más conocidos, y desde los cuales me ha sido posible conectar con *Tiempo y Ser* y con las operaciones intelectuales que esta obra y el ambicioso seminario exigían. Fundamentalmente, me estoy refiriendo a Duns Scoto y, sobre todo, a Spinoza.

1. Primera operación: Filosofía sin Sujeto

Tiempo y ser comienza con una breve introducción o prólogo en la que Heidegger nos pone en la pista del asunto que va a tratar, y antes que nada, antes de especificarlo concretamente, menciona algo muy importante y a tener en cuenta al leer todo el recorrido de esta obra: aclara qué es lo que no persigue aquí, qué perspectiva debemos abandonar, aunque este abandono sea una tarea ya tan difícil como la operación total que necesitamos hacer para comprender la totalidad del texto. Y bien, dice Heidegger: “*Pero bien pudiera haber venido a parar hoy un pensar semejante a una situación en la que fuese menester reflexiones largamente distantes de una útil sabiduría para la vida*”¹. Podemos tomar esta observación como primera advertencia metodológica, como primera clave para adentrarnos en el texto, desconectando en cierto punto de ese afán tan instalado en la mentalidad moderna que es buscar constantemente un decir sobre el hombre, sobre el sujeto, en todo texto que leemos. Tenemos aquí que abandonar esa postura de “paciente” con que nos hemos acostumbrado a buscar siempre moralejas, sentencias, absoluciones o consuelos. Heidegger piensa en este giro desde la metafísica del sujeto hacia la recuperación de una filosofía del ser, que la filosofía no tiene por qué dar una guía para una vida feliz. No sería ése el asunto de la filosofía. La filosofía de lo que trata es de pensar aquello de donde recibe su determinación la poesía, el arte, la física... Ser es aquello desde lo cual reciben su determinación los entes, y los entes son todo aquello que se nos presenta de alguna forma.

Heidegger encuentra que se ha producido en la Historia de la Filosofía un “olvido del ser”, un abandono del asunto ontológico que dio comienzo con los presocráticos al inicio del pensar filosófico, y cuya tarea se invirtió radicalmente para dar paso a una historia de la metafísica del sujeto. Esta inversión la observa Heidegger ya con toda claridad a partir de Descartes, con un punto álgido en Kant y llegando a su operación final y más sofisticada en Hegel. Simplificando el asunto, entendemos aquí todo este proceso mediante la siguiente observación: la modernidad se caracteriza por subordinar cualquier estudio verdaderamente ontológico a una teoría del conocimiento que además condicionará ya cualquier disquisición acerca de la realidad, del objeto, de lo ente y también del ser. El humanismo renacentista, en fricción con el antropomorfismo religioso, pasa a antropomorfizar la realidad entera, y también el pensar, profundizando en una especie de narcisismo, del que no saldría en mucho tiempo, inmerso en una “sensación oceánica”, dicho en términos freudianos.

Por nuestra parte, no nos queda más remedio que comentar el texto que nos ocupa, de la única manera que sabemos hacerlo cuando nos acercamos a un texto filosófico, señalando tres cosas fundamentales para despejar el sentido: a quién reescribe el autor, contra quién escribe y desde quién podemos nosotros entender la operación que el autor nos exige. Esta última cosa es la que particularizaría la lectura, la que la personaliza, la que se refiere a nuestro propio recorrido filosófico, y por lo tanto, lo que traza el horizonte en el que nos encontrábamos al comienzo de la toma de contacto con *Tiempo y ser*. También este punto es el más delicado, por cuanto nos tentará, en numerosas ocasiones, a ver a través del filtro de la subjetualidad, que, como decíamos, ha

¹ M. Heidegger: *Tiempo y ser*. Ed. Tecnos, Madrid, 1999. p. 19.

dominado en la historia de la filosofía durante siglos y aún sigue siendo el discurso políticamente correcto, desde el momento en que “democracia” es la palabra más usada en el panorama actual y en casi todo tipo de discurso; mediante ella se justifica esto, o se fundamenta aquello en una apelación constante e irritante que parece pretender ponerla como fundamento ya no sólo del pragmatismo jurídico, sino del pensar. Nos encontramos en una triste situación para el pensar, al que se le pretende imponer un falso y no inocente límite en la llamada democracia, un concepto además falto totalmente de precisión y rigurosidad.

Por tanto, intentaremos ir con cuidado en todo paralelismo que queramos plantear, marcando siempre, en toda semejanza de éste o aquel autor, la casi segura distancia o diferencia, cifrada generalmente en el antropomorfismo. Queremos destacar, sin embargo, la afortunada disposición que nos llega de quien consideramos una especie de iceberg en todo este panorama y que, salvando, por supuesto, las diferencias necesarias que determinan la brillantez de dos pensadores distintos, en cuanto que de no ser así hablaríamos de imitaciones y anularíamos los horizontes que separan a cada uno de ellos, nos ofrece un amueblamiento conceptual que nos ha permitido, en nuestro caso, acceder al reto que Heidegger nos plantea. Nos referimos al mal encasillado como “racionalista” o “intelectualista” Spinoza, que supone, sin embargo, una destacable revelación contra la tendencia antropomorfista y un enorme esfuerzo para ofrecer estructuras de pensamiento que nos ayudan a tomar distancia de esa casi inherente visión panhumanista que se ha instalado en la tradición moderna occidental y que se ha ido radicalizando, a medida que la tecnología avanza y hace al hombre reflejarse como creador del mundo, como demiurgo y hasta como causa sui y causa primera, motor y gobernador de todo cuanto le rodea; proyectando su enfermedad, ya no sólo utilitaria-pragmática, sino consumidora compulsiva; proyectando, como decíamos, toda esa presidencia finalista, en una teleología universal pensada a su imagen y semejanza. En este punto, encontramos en Spinoza dos claves importantes: la crítica a las concepciones teleológicas y la rigurosidad ontológica. Pero para poner a Spinoza en funcionamiento vamos a aquí a pedir dos cosas: salir del prejuicio que toma a Spinoza como racionalista-intelectualista absoluto y salir del prejuicio que toma a Spinoza como monista al estilo más simplón. Recordemos que hay en Spinoza también un vitalismo, aunque tampoco estricto, y recordemos que la fidelidad a la univocidad del ser no es sinónima de monismo sin más. Respecto a este tema nos parece también enriquecedor servirnos de la figura de Duns Scoto, cuya presencia creemos encontrar tanto en Spinoza como en Heidegger. Este giro que Heidegger opera sobre la historia de la metafísica para alcanzar una postmetafísica, una ontología libre del primado del sujeto, supone un marco sobre el que recapitula, en cierto modo, su propio proceso filosófico. Lo primero y tal vez lo que más se nos ocurre pensar, cuando leemos en la portada del libro el título *Tiempo y ser*, es que ha invertido los términos de la conjunción respecto a su anterior obra *Ser y tiempo*. Parece un juego de palabras pero podemos decir que esa primera asociación que hacemos con el término “inversión” nos sirve al menos metafóricamente, para saber que sí va a producirse una cierta inversión. Si bien ya en *Ser y tiempo*, Heidegger comienza con el planteamiento de la pregunta por el ser como pregunta fundacional de la filosofía, entendiendo que toda consideración de lo existente exige una previa consideración de cuál es el

sentido del ser mismo; y al mismo tiempo advierte que no toda la filosofía histórica dada funciona con conciencia de esa fundamentalidad, debido a ese olvido del ser, en el que la tradición ha considerado respondida la cuestión por quienes dieron comienzo a la filosofía, plateándola; si bien denuncia ya la destrucción de la ontología y muestra los límites de toda ontología elaborada con un lenguaje en principio adecuado sólo a la caracterización de entes, habiendo una esencial diferencia de nivel entre el ser y el ente, entre lo ontológico y lo óntico (diferencia ontológica); si bien por ello trata de mostrar la necesidad de encontrar un lenguaje específicamente adecuado a la investigación del ser (ontología fundamental); pues, seguimos: si bien se da ya esto, al dirigir Heidegger el pensamiento filosófico al preguntar mismo como tarea propia del pensamiento, como manera originaria de recoger los interrogantes de la realidad, y dar cuenta por ello de que el preguntar supone un cierto conocimiento, un cierto trato previo con lo buscado, decide en este punto desarrollar el problema a partir de la noción de ser-ahí. El ser-ahí sería aquel que somos en cada caso nosotros, como aquel ente al que precisamente le es esencial una comprensión del ser, un “írle su ser”, lo que hará de él un ente que puede formular la pregunta por el ser, y así el ente que se singulariza ónticamente por su carácter ontológico. Pues bien, en *Tiempo y ser*, Heidegger proseguirá su tratado, pero no partiendo ahora de la reflexión acerca de esa especificidad humana, por cuanto entiende que el estudio ontológico ya no parte sólo de la idea de que el ser es el tema del pensar, sino que llega a la conclusión de que ser y pensar se copertenecen y de hecho se identifican. Y ese pensar y ese ser se quiere remontar ya al pensar y al ser de los presocráticos, al *nous* y al *logos*, que no es la proyección ni la creación de un sujeto, sino que son. En este asunto nos puede ya resultar reveladora la diferenciación spinozista. En las Cartas 51-56 a Boxel, Spinoza expone que “el hombre piensa” y piensa en el sentido subjetivo de la autoconciencia, lo cual no sería propiedad absoluta de los modos del pensamiento sino que aparece entre las ideas, y por eso se aclara que el hombre, aunque especial, no es privilegiado ontológicamente. Se trataría de “modo del pensar como proceso”, pensamiento noético. Por otra parte dirá: “En Dios se encuentran las ideas”, lo cual expresa que los pensamientos son racionales y constituyen el orden racional del mundo impersonal no pensado por un sujeto autoconsciente pero sí según un orden. Se habla aquí del pensamiento noemático. Esta diferenciación es la que hace problemática la articulación del modo infinito mediato, que Spinoza dejará vacío porque no se puede encontrar en la subjetividad la totalidad actual de los modos del pensamiento (se enfrentaría con el infinito actual). Podemos comenzar entonces la investigación del asunto que nos ocupa dejando a un lado cualquier privilegio ontológico concedido al hombre, lo cual no significa que no se considere como ente especial en tanto que es capaz de preguntar por el ser.

2. Segunda operación: Pensar el Ser sin lo Ente

Pues bien, Heidegger continúa anunciando ya concretamente cuál será nuestra tarea: pensar el ser sin el ente. Ser es aquello desde lo cual reciben su determinación los entes y los entes son todo aquello que se nos presenta de alguna forma. Ese determinante no es una cosa ni está fuera de las cosas. De esta forma, Heidegger evita cualquier tentación platónica de colocar el ser en

un mundo trascendente de las Ideas ya que no podrían, desde su separación y lejanía, determinar el modo de ser de los entes en modo alguno, si no es mediante la débil solución platónica que consiste en la teoría de la participación, de la mimesis, en la que los entes-copias imitarían a las ideas-ser por un proceso obscuro y misterioso del que Platón mismo no alcanza a dar cuenta². En último término, en Platón se estaría ontificando al ser, si por ser se entiende ese mundo trascendente de las Ideas. Prueba de ello es la pluralidad de ideas, que no responde a la característica fundamental que es la univocidad del ser. Sólo hay un camino en Platón que nos convendría seguir e interpretar, en cuanto que sí constituye una expresión ontológica, en cuanto que presenta la univocidad del ser, y es la Idea del Bien, entendido como Bien ontológico. El Bien ontológico para ser la Idea de las ideas debe ser un modo de ser porque si fuera una esencia-forma, no podría ser participado por todas las ideas ontológicas. El Bien ontológico es modal, es un modo de ser: ser solamente cada uno lo que es. El Bien ontológico une y distancia las ideas y lo que une y separa es un límite, es el límite constituyente. Esta es la doctrina en la que Aristóteles siempre continuará a Platón, pero, para lo cual, romperá con la pitagorización de Platón, desde la cual se trata al ser como a un género, un universal. En el tratamiento ontológico de los primeros principios, se entiende que el valor del principio de conveniencia es inmediato en cuanto se basa en “bien” y “mal” como dos nociones convertibles con las nociones de ser y de no-ser. El bien está incardinado al ser, a su acabamiento, mientras que el mal es la falta de ser, la privación. Por ello el bien es superior al mal, porque el ser es superior al no-ser: es mejor el ser que la nada.

Siguiendo a Heidegger, ser es aquello que determina a todos los entes en cuanto entes en todas sus formas de onticidad. Determinar tiene que ver con el *arché*, con el principio que gobierna, que impera, que rige. La existencia se comprende como un ser en algo que denominamos mundo, pero no se trata de comprenderlo como las ciencias comprenden sus objetos, sino como horizonte en el cual esos entes se dan. El significado de “ser” no es, ciertamente, algo desconocido, sino que hay una precomprensión de “ser” acrítico y no acuñada conceptualmente. Lo que se pregunta es lo que determina al ente en cuanto ente, aquello en que los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya entendidos. El ser del ente no es, él mismo, un ente. Ser es la idea no captada conceptualmente que la metafísica supone sin tematizar. Podríamos

² En Platón, participar es tomar parte, pero también imitar y recibir. El principio de participación es ante todo buscado del lado del participante y si la participación es tomar parte, no se ve bien cómo el partícipe no sufriría una división. Si participar es imitar, se necesita un artista exterior que toma la Idea por modelo. No se entiende bien cómo un intermediario en general tiene sentido sino es para forzar lo sensible a reproducir lo inteligible; ni cómo se deja participar la Idea por alguna cosa que repugna a su naturaleza. Más adelante, Plotino entendería la participación, no como imitación, sino como emanación, que significa a la vez causa y don, en la que la verdadera actividad es la de el partícipe, mientras que el participante no es sino efecto y recibe lo que la causa le da. La causa emanativa sería el Bien que da. Sin embargo, de la causa que hará uso Spinoza será la inmanente, definida por estar el efecto en ella, como en otra cosa, pero en ella. Implica una igualdad de ser: es el mismo ser el que permanece en sí en la causa, pero también en el que el efecto permanece como en otra cosa. Ésta nos parece la concepción más cercana a Heidegger, dado que la inmanencia implica por su cuenta una pura ontología, una teoría del ser en la que el Uno no es sino la propiedad de lo que es: no sólo el ser es igual en sí, sino que el ser aparece igualmente presente en todos los seres. Además, no hay causa alejada y los seres no son definidos por su lugar en una jerarquía, sino que cada uno participa en igualdad del ser.

decir que hay en todo esto una circularidad, ya que el ser es presupuesto al emprender la tarea, no como lo que se busca, un concepto con su sentido definido, pero que es suficiente para orientar provisionalmente el rumbo de la investigación. El tema de la precomprensión del ser se encuentra también formulado en Spinoza, en relación con el problema de los nombres de Dios: ¿Cómo podríamos nombrar a Dios si no tuviésemos de él un conocimiento cualquiera?, pero, ¿cómo lo conoceríamos si no se hiciese conocer él mismo de alguna manera, revelándose y expresándose? Se vuelve a aludir al concepto de expresividad y es que lo que oculta, según Spinoza, también expresa, pero lo que expresa vuelve a ocultar. Dado que no repetiremos este planteamiento de Spinoza, hacemos hincapié en que se recuerden estas palabras y se pongan en la estrecha relación que permiten, con el asunto del límite posibilitante al que llega Heidegger.

Otra de las claves fundamentales para no perdernos en sentidos inadecuados al adentrarnos en el tema de *Tiempo y ser*, es tener siempre presente que la pregunta por el ser no puede ser nunca un “¿Qué es?”, sino un “¿Cómo es?”. Aquí estaría la diferencia: un ente es más bien un “qué”, mientras que su ser es más bien un “cómo”, una modalidad en el darse. El “tipo de ser”, resultaría un concepto equivalente al clásico de categoría aristotélica, sólo que quizá dándole más amplitud, ya que no se reduciría a los esquemas gramaticales-predicativos en que se encuadran las categorías clásicas.

Así como anteriormente aludimos a Spinoza como autor, que en nuestro caso nos había ayudado a entender el “amueblar” de Heidegger, podemos también operar ahora un *regressus* y decir que las aclaraciones ontológicas heideggerianas nos ayudan en la pretensión de cerrar esas incómodos “enlatamientos” en los que filósofos como Spinoza, pero también antiguos como Parménides, quedaban encasillados en “el monismo” por el hecho de exponer un planteamiento del ser que ahora con Heidegger se nos hace imprescindible: la univocidad del ser. Se negaba en ellos el acogimiento de un pluralismo por culpa de entender “el pluralismo” en el ser como partes, como un ser que es cosas distintas, lo cual nos parece ahora una incomprensión del ser ya que tal cosa implicaría ontificar el ser y estar hablando de entes, o bien del ser como conjunto de entes, como una cuestión de todos y partes, que consideramos aquí, con Heidegger, pero también con y a través de Spinoza y Duns Scoto, como un par de conceptos no aplicables a la relación entre ser y entes, precisamente por la forma en que hemos tratado de diferenciarlas. Veremos cómo el pluralismo debe estar referido a los modos.

Así, cuando Duns Escoto define la metafísica como ciencia del ser y de sus propiedades, especifica que la metafísica no es una lógica porque el ser de que trata no es un género, es un “común real”. Por ello, afirma que las pruebas de la existencia de Dios no descansan en el concepto de ser unívoco, sino en el ser unívoco captado por ese concepto: en el ser habría algo infinito con respecto a lo finito, pero permanecemos siempre en una espera única, pues la diferencia no es más que de modalidad. Así, según Duns Escoto, sería falso pensar que este ser unívoco se identifica con la existencia, con un acto de existir del que participamos todos los existentes; “es absolutamente falso que el ser sea otra cosa que la esencia”. Encontramos que esencia y existencia son realmente idénticos aunque sean formalmente distintos. Duns Escoto entrega este concepto como algo que ofrece también al teólogo las posibilidades de

formular la relación entre la esencia divina y sus atributos, que son diferentes formalmente, pero al ser infinitos, con la infinitud misma de la esencia de la que son atributos, son, en el ser, idénticos entre sí y a esa esencia. Así, en el concepto fundamental aquí de modalidad del ser, observa Duns Escoto cómo la infinitud une lo que la razón formal separa. Con su teología positiva, Duns Scoto opone a la eminencia negativa de los neoplatónicos y a la pseudoafirmación de los tomistas, la univocidad del ser: el ser se dice en el mismo sentido de todo lo que es, infinito o finito, aunque no sea bajo la misma modalidad. Precisamente, el ser no cambia de naturaleza al cambiar de modalidad: el ser unívoco deja subsistir la distinción de sus modos: cuando se lo considera, ya no en su naturaleza en tanto ser, sino en sus modalidades individuales. Para hacer inteligible todo esto, Duns Scoto, completa el concepto de la univocidad del ser con la idea de la distinción formal, mediante la cual se aprehenden formas actuales distintas, pero que como tales, en el ser, componen un solo y mismo sujeto. Dos atributos llevados al infinito serán aún distintos formalmente, siendo ontológicamente idénticos. Según explica Gilson, la infinitud es una modalidad del ser y no un atributo, de tal manera que puede ser común a cosas formalmente distintas, siendo tales cosas formalmente distintas pero ontológicamente iguales³. Si bien podemos ver que la univocidad en Scoto estaba comprometida con la preocupación por evitar el panteísmo, en Spinoza, al contrario, el ser unívoco está perfectamente determinado en su concepto como lo que se dice en un solo sentido de la substancia, que es en sí y de los modos, que son en otro: con Spinoza, la univocidad se convierte en objeto de afirmación pura. Deleuze, al respecto, asegura que es la idea de causa inmanente la que, en Spinoza, toma el lugar de la univocidad, liberando a ésta de la indiferencia y neutralidad en que la mantenía la teoría de una creación divina⁴.

Así mismo, podremos entender a y entender desde la ontología de Spinoza. Aquí la analogía más precisa sería entre *natura naturans* y *natura naturata* y ser y modalidades del ser respectivamente. La *natura naturata* es la que ha construido el mundo de los modos y las casualidades y la *natura naturans* es también razón pero siendo como es y sea ello como fuere. Algunos sostienen un panteísmo en Spinoza, según el cual, la substancia o Dios, es el gran todo del que los modos son partes, derivándose así una especie de naturalismo. Pero es que debemos contar con que la diferencia entre todo y partes sólo se aplica a la *natura naturata*, pero no a su relación con la *natura naturans*. Dirá, de hecho, que no hay en la realidad ni todas ni partes, sino que esto son sólo formas de entender: “*como las cosas creadas no pueden formar un atributo, tampoco acrecientan la esencia de Dios*”⁵; “*cuanto más conocemos las cosas singulares, más conocemos a Dios*”⁶ pero sólo cuantitativamente. Según nos dice Spinoza, la naturaleza, dentro de su sola extensión, no agota la substancia. Según Deleuze, la idea de expresión resume todas las dificultades que conciernen la unidad de la substancia y la diversidad de los atributos: “*todo*

³ Cfr. Para profundizar en el conocimiento de la obra de Duns Scoto, destacamos el libro de E. Gilson: *Juan Duns Scoto*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2004.

⁴ Cfr. Ver G. Deleuze: *El problema de la expresión en Spinoza*. Ed. Muchnik, Barcelona, 1996.

⁵ B. Spinoza: *Tratado breve*. Citado por Vidal Peña en *El materialismo de Espinoza*, cap. 3, nota 29. <http://www.filosofia.org/aut/001/1974vp3.htm#kn29>

⁶ B. Spinoza: *Ética*. Ed. Alianza, Madrid, 1987. Parte quinta, prop. XXIV. p. 363.

lo que existe expresa la naturaleza de Dios, en otras palabras, su esencia, de una forma determinada y cierta”⁷. Debemos entender que la expresión no sólo se dice que expresa la naturaleza de la cosa definida sino que la engloba y explica, es decir, la implica y la desarrolla, respectivamente. Se trata de un desarrollo que manifiesta el Uno en lo múltiple y, por otro lado, lo múltiple engloba el Uno. Precisamente porque estos conceptos no se oponen, remiten por ellos mismos a un principio común: la *complicatio*. Se concluye la infinitud de la substancia y, por tanto, la imposibilidad de aplicarle distinciones numéricas: la distinción numérica jamás distingue substancias, sino solamente modos que engloban el mismo atributo. Desde la perspectiva de Spinoza, el absurdo no consiste, como creía Descartes, en hipostasiar lo extenso como atributo, sino en concebirlo como mensurable y compuesto de partes finitas. La división de las partes no es una distinción real, sino que es una distinción modal. Si se dividiera la substancia conforme a los atributos, habría que tratarla como a un género, y ya Duns Scoto advertía del error que esto suponía: la lógica trataba con géneros pero la metafísica no: el ser no es un género.

3. Tercera operación: Copertenencia de Ser y Tiempo

Heidegger continúa preguntándose por el nombrar conjuntamente tiempo y ser. Identifica ser con un asistir: el ser es determinado como asistencia (o presencia) por el tiempo. Así se le abre una posible línea de investigación que parte de la determinación del ser por el tiempo. Para comprender en este punto a Heidegger debemos precisar qué es lo que entiende por tiempo. Tiempo no es sólo ni primariamente sucesión de horas, ni es una forma o continente vacío que luego se va llenando de acontecimientos. Ya en Grecia habían diferenciado tres tipos de tiempo: el tiempo del *chrónos*, visto desde la muerte y la carencia; el tiempo del *aidion*, visto desde la vida como eternidad incondicionada, constante, con plenitud necesaria; y el tiempo del *aion*, que sería el enlace entre los otros dos tiempos: el tiempo del instante eterno, que nos recuerda al instante de Kierkegaard, que veía en él una mezcla de temporalidad y eternidad, pero sobre todo al placer gratuito y al juego que caracteriza al niño de Nietzsche y a su concepción artística del mundo, en la que la ficción no necesita ya hacerse valer como verdad sino crear y destruir en una acción sin fin, en un eterno instante de felicidad en el que se coloca siempre un comenzar. Quizá deberíamos entonces hablar de la existencia de formas de temporalizarse y no de la existencia de tiempo. Como indica Heidegger: “Al tiempo lo nombramos al decir: Cada cosa tiene su tiempo. Lo que con ello se mienta es: Todo lo que en cada caso es, cada ente, viene y va en el tiempo que le es oportuno y permanece por un tiempo durante el tiempo que le es asignado. Cada cosa tiene su tiempo”⁸. Y continúa más abajo: “Toda cosa real y concreta tiene su tiempo pero ser no es ninguna cosa real y concreta, no es o está en el tiempo. Y, sin embargo, el ser como estar presente, como presente actual, sigue estando determinado por el tiempo, por lo temporal”⁹. Así mismo, establece la determinación del ser por el tiempo: “Porque el tiempo mismo pasa. Sin embargo, mientras pasa constantemente, permanece como tiempo. Permanecer quiere decir: no desaparecer y, por

⁷ *Idem*. Parte primera, prop. XXXVI, Dem. pp. 87-88.

⁸ M. Heidegger: *Tiempo y ser*. Op.cit p. 21.

⁹ *Ibidem*.

tanto, estar presente. De este modo resulta el tiempo determinado por un ser (...). Desde la constancia del pasar del tiempo, habla el ser. Y, sin embargo, en ningún lugar encontramos al tiempo como ente alguno igual que una cosa real y concreta”¹⁰. Así queda aclarado: ni el ser ni el tiempo, que se copertenecen y codeterminan son nada ente.

. Reescritura de Anaximandro: Cada Ser tiene su Tiempo

En estos pasajes Heidegger está reescribiendo claramente a Anaximandro, cuya famosa sentencia recogida por Simplicio dice así: “*El nacimiento a los seres existentes les viene de aquello en lo que convierten al perecer*”, “según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo”, como Anaximandro dice en términos un tanto poéticos”¹¹. Anaximandro postula el *apeiron*, lo ilimitado, como principio y elemento de los entes, que no envejece y rodea todos los mundos. Según Gadamer, aquí el primer principio, el *arché*, significa sólo “inicio” en sentido temporal y sería anacrónico atribuirle la acepción metafísica de “principio” a partir del cual se deduce algo¹². La interpretación de la sentencia de Anaximandro por parte de Nietzsche en *La filosofía en la era trágica de los griegos*, venía a decir que los entes sufren un castigo debido a la culpa en la que incurrieron al separarse del todo para configurarse como individuos definidos y concretos, diferenciados. Pero Gadamer nos avisa, en *El inicio de la filosofía en Occidente*, de que tal interpretación no se puede sostener, puesto que proviene de una lectura basada en el texto en el que faltaba la expresión “unos a otros”; pero a partir de la restitución del texto completo, la significación del pasaje es muy diferente: se está haciendo referencia a la relación de los opuestos y a su trabazón recíproca y así, la formulación de Anaximandro trataría del equilibrio, de la perpetua compensación que se da en el universo, y de que todo predominio de una tendencia acaba siendo suplantada siempre por la tendencia opuesta. Así, el *apeiron* no es un todo, del que se van separando, es decir, a partir del cual se definen o toman forma concreta sus partes, sino aquello que al girar siempre sobre sí mismo como un anillo, no tiene principio ni fin. Así, el ser sería el movimiento que se regula a sí mismo continuamente y prosigue hacia el infinito. En este punto, Heidegger observará que la temporalidad es el rasgo distintivo del ente y el problema para articular la periodicidad del ser con el ilimitado *apeiron* se soluciona si dejamos de tomar el *apeiron* como substancia infinita y entendemos que lo que quería decir Anaximandro es que el inicio de los entes consiste en no tener inicio alguno, puesto que el ente se mantiene en su perpetua periodicidad. Lo que estamos recalando aquí, y lo estamos haciendo de nuevo, es el error que se produce al empeñarse, tal vez por la pereza de nuestra razón proyectiva, en ver todos y partes extensivos en el Uno de Parménides, en la armonía de los opuestos de Heráclito, en la substancia y los modos de Spinoza o en el ser y los entes de Aristóteles y Heidegger. Volviendo al tema de la copertenencia entre ser y tiempo, digamos que se implica también el *Kairos*. El tiempo de la oportunidad

¹⁰ *Ibid.* p. 21-22.

¹¹ G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos, Madrid, 1994. p. 177.

¹² Cfr. Para seguir esta temática ver G. Gadamer: *El inicio de la filosofía en Occidente*. Ed. Paidós, Buenos Aires, 1995. pp. 45-70.

y que se aplica al tiempo en el que la cosa es: mientras la cosa es, ése es su tiempo.

. La sentencia de Anaximandro en Spinoza.

Veamos cómo trata Spinoza el tiempo referido también al ser de una cosa como tal cosa. Para ello daremos un pequeño rodeo. En Spinoza, la esencia no es una posibilidad y la esencia de un modo no engloba la existencia. Esto significa que la esencia no es causa de la existencia del modo y que tampoco la esencia es causa de su propia existencia. En el Corolario de la proposición 24 de la Parte primera de la *Ética* dice: “Pues, *existan las cosas o no, siempre que consideremos su esencia hallamos que ésta no implica ni la existencia ni la duración, y así su esencia no puede ser causa de su existencia ni de su duración...*”¹³. Se reconoce aquí el principio de una tesis de Duns Scoto, según la cual la existencia acompaña necesariamente la esencia pero en virtud de la causa de ésta: no está incluida o englobada en la esencia: se agrega a ella. Para Spinoza, la esencia tiene la existencia que merece en virtud de su causa y Dios es causa eficiente de las esencias; la existencia de la esencia se funde con el ser causado de la esencia. A partir de esto la reescritura que hace Spinoza de Anaximandro sería la siguiente: Mientras un modo no exista, su esencia está contenida en el atributo, su idea está comprendida en la idea de Dios y esta idea no puede, por lo tanto, englobar una existencia distinta, ni se distingue de las demás ideas. El modo existente tiene una duración y en la medida en que dura deja de estar simplemente contenido en el atributo, como su idea deja de estar simplemente comprendida en la idea de Dios. Así, según Spinoza, sería por la duración, y también por el lugar, que los modos existentes tienen una individuación propiamente extrínseca. La individuación del finito en Spinoza no va del género o de la especie al individuo, o de lo general a lo particular, sino que va de la cualidad infinita a la cantidad correspondiente, que se divide en “partes” intrínsecas o intensivas, sin que se esté hablando aquí en ningún momento de partes extensivas. Así, cuando dice que un modo existe cuando posee actualmente un muy grande número de partes extensivas que corresponden a su esencia, quiere decir, como aclara en la *Carta a Meyer*, que “*no se puede determinar o representar sus partes por número alguno*”, “*no pueden ser igualadas a número alguno sino que superan todo número assignable*” (Carta 12). Así, en la constitución de un modo, no es por el número de sus partes que esta cantidad es infinita; al contrario, es porque siempre es infinitud que se divide en una multitud de partes que superan todo número. Esto nos recuerda precisamente a la paradoja en que ponía Zenón a los pitagóricos. Notaremos, entonces, que el número jamás expresa adecuadamente la naturaleza de los modos. Además, explica Spinoza que existen leyes de composición y de descomposición de relaciones que determinan el paso a la existencia de los modos y también el fin de su existencia. El paso a la existencia jamás debe ser comprendido como un paso de lo posible a lo real y cada modo dura cuanto las “partes”, en el sentido en que antes definimos partes, es decir, como no extensivas, permanezcan en la relación que lo caracteriza. Lo que se deduce es que la distinción de la esencia y la existencia jamás es una distinción real. La existencia de una cosa particular

¹³ B. Spinoza: *Ética*. Op.cit. p. 73.

es la cosa misma, ya no solamente en tanto está comprendido en Dios, sino en tanto dura, en tanto está en relación con un cierto tiempo. Spinoza explica que mientras nuestro cuerpo existe, dura y se define por la duración, su estado actual no es separable de un estado precedente con el que se concatena en una duración continua: a una idea que indica un estado de nuestro cuerpo está ligada necesariamente otra especie de idea que engloba la relación de ese estado con el estado pasado: “...no quiero decir que el alma compare la constitución presente del cuerpo con la pretérita,, sino que la idea que constituye la forma del afecto, afirma del cuerpo algo que implica, realmente, una mayor o menor realidad que antes”¹⁴ (E, III, definición general de los afectos). Nuestros sentimientos son ideas que engloban la relación concreta del presente con el pasado. Así, podemos anticipar también una distinción que realiza Spinoza, y que puede ser oportuna como analogía para la explicación heideggeriana del ocultamiento-desocultamiento, y es la distinción que establece en *Ética*, II, 8, corolario, entre “existir durando” y “existir estando solamente contenido en el atributo”. Para terminar, diremos que en Spinoza, la multiplicidad de los atributos es estrictamente igual a la unidad de la substancia y por esta estricta igualdad, debemos entender que los atributos son formalmente lo que la substancia es ontológicamente y así, en nombre de esa igualdad, las formas de atributos no introducen distinción numérica alguna entre substancias sino que, al contrario, su propia distinción formal es igual a toda la diferencia ontológica de la substancia única. En Spinoza el único lenguaje para el ser sería el de la univocidad pero tal expresión no se reconcilia con la de creación o emanación, sino que, al contrario, expulsa tales expresiones del lado del lenguaje equívoco. A partir de aquí, estaríamos en mejor disposición de entender el Uno de Parménides y de entender, por tanto, la reivindicación heideggeriana de Parménides y la reconciliación que establece entre Parménides y Heráclito. Al igual que Heidegger, podríamos decir que Spinoza reescribe a Parménides cuando advierte que Descartes no entendió ni el sentido ni las consecuencias de la proposición: La nada no tiene propiedades. Según Spinoza, toda pluralidad de substancias se hace imposible: no hay ni substancias desiguales y limitadas, ni substancias ilimitadas iguales, pues ellas deberían sacar algo de la nada¹⁵.

. Reescritura de Anaximandro en Freud: *Más allá del principio del placer*.

Llegados a este punto voy a tomarme una “licencia publicitaria”. Digo esto porque no se me ocurre otra fórmula para ligar un tema que quiero exponer brevemente pero que guardando, a mi modo de ver, o más bien de intuir, relación con el asunto que nos ocupa, no llega a consolidarse como relación entre filosofías a modo de comunidad de intenciones o comunidad de significados. Pongamos que lo que se quiere desarrollar ahora es una metáfora, una “analogía de proporcionalidad poética”, como diría Descartes. Pues bien, entremos en materia. Freud es otro pensador que ha sido, a menudo malinterpretado y callado, como si hubiera sido superado y rebatido al haber rebatido, sin embargo, una lectura simplista de su obra. No es raro esto, ya que es de lo más habitual en la Historia de la Filosofía el recurso mediante

¹⁴ *Ibid.* Parte tercera. Definición general de los afectos. p. 249.

¹⁵ Cfr. Ver B. Spinoza: *Tratado breve*. Parte primera, cap. 2. Ed. Alianza, Madrid, 1990.

el cual un tal filósofo presenta una sombra empobrecida y simplificada de otro filósofo y derrotando a esa sombra, pretende haber rebatido al original. Parece un vicio político del que, a menudo se contagia la filosofía. Pero, en fin, no era la intención analizar esta cuestión en sí. El caso es que Freud también ha sido tomado y criticado por “monista” y nos lo presentan a menudo como un pansexualista en el que la sexualidad, así porque sí, es sin más el fundamento de todo “movimiento” vital, de todo proceso humano e incluso de cualquier acontecimiento. Sin embargo, en numerosas ocasiones, a lo largo de su obra, Freud anticipa expresamente que lo que hay al comienzo y al final de su análisis no es un determinismo sexual o biológico sino la teoría de la represión y la represión no se dirige necesariamente al sexo sino al deseo, del cual la pulsión sexual sería una modalidad, que por razones históricas que no vienen ahora al caso, se ha convertido en paradigma y materia frecuente y oculta tras los procesos neuróticos. Dicho brevemente, a partir de la prohibición del incesto como condición del paso a las relaciones exogámicas, mediante las cuales se dio paso a otro tipo de estructura social política, las pulsiones sexuales, existentes desde el inicio de la vida y orientadas, como es normal, hacia los más cercanos, fueron reprimidas como ninguna otra pulsión a favor de una comunidad exterior a la familia, en la que las alianzas, exigían orientar las relaciones sexuales fuera de ella. De haber sido otro tipo de intercambio el que favoreciera las alianzas, otra hubiera sido la pulsión reprimida con más ferocidad. Dicho esto de forma bastante simplificada y, por tanto, no del todo exacta, pasemos a los conceptos que nos interesan. Vamos a plantear la tesis de que así como antes hablábamos de univocidad del ser y pluralidad de los modos o categorías del ser, vamos a encontrar en Freud univocidad del deseo y pluralidad de modos del deseo o pulsiones. También veremos cómo se planteará un tiempo para cada individuo, cuya muerte es necesaria para dar paso a otras vidas, permaneciendo el deseo como permanecería el ser y como permanecería el tiempo codeterminándose. La cuestión de la muerte como precio de la sexualidad ya aparece en filosofías como en la de Kierkegaard, cuyas ideas al respecto fueron expresivamente plasmadas por pintores como Munch, en el que la temática de copresencia de amor y muerte es constante en su obra. A mi modo de ver es especialmente destacable el cuadro llamado *Madona*, en el que aparece, representada, con un angustioso cromatismo, una mujer embarazada muerta. Quizá esto es algo que comenzó a poner de relieve la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán. El caso es claro: mientras que los animales unicelulares no estaban condenados necesariamente a la muerte, sino que en condiciones adecuadas gozaban de inmortalidad debido a que su forma de reproducción es por particiones o mitosis sucesivas, no aniquilándose nunca y dando lugar a individuos idénticos a sí mismos; los seres vivos, cuya evolución pluricelular conllevó un tipo de reproducción sexual, se vieron condenados a la mortalidad: las diferencias hicieron necesario que se pagaran unos a otros la pena de su injusticia según el orden del tiempo. Dicho esto a modo de introducción, vamos a dar un repaso a una obra de Freud que trae a cuenta todo esto, a saber: *Más allá del principio del placer*. En este texto se nos dice que era inexacto hablar de un dominio del principio del placer sobre el curso de los procesos psíquicos ya que a tal tendencia se oponen otras fuerzas: el instinto de conservación del Yo o principio de la realidad. La conciencia es una modificación del primario inconsciente, que procura percepciones de estímulos exteriores y sensaciones interiores. Se localiza en la

corteza cerebral. La excitación tiene que vencer una resistencia en su paso de un elemento a otro dejando una huella temporal de excitación. Está provista de un depósito protector contra las excitaciones para no ser destruida, como envoltura que se ha hecho inorgánica y hace que las energías del exterior no puedan propagarse sino una mínima parte de la intensidad. Los procesos anímicos inconscientes no pueden ordenarse temporalmente. Vamos a hacer aquí un inciso y exponer literalmente las palabras de Freud al respecto por su importancia para el tema que más adelante vamos a tratar, a saber, la inversión del tiempo y la propuesta de pensar el tiempo de manera no lineal sino dándose “ a la vez” pasado, presente y futuro. Pues bien, dirá Freud: “*El principio kantiano de que el tiempo y el espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento, hoy puede ser sometido a discusión como consecuencia de ciertos descubrimientos psicoanalíticos. Hemos visto que los procesos anímicos inconscientes se hallan es sí `fuera del tiempo´. Esto quiere decir, en primer lugar que no pueden ser ordenados temporalmente, que el tiempo no cambia nada en ellos y que no se les puede aplicar la idea de tiempo*¹⁶. Tales caracteres negativos aparecen con toda claridad al comparar los procesos anímicos inconscientes con los conscientes. Nuestra abstracta idea del tiempo parece más bien basada en el funcionamiento del sistema preconscious y correspondiente a una autopercepción del tiempo (...) Sé que todas estas afirmaciones parecerán harto oscuras; mas por ahora nos es imposible acompañarlas de explicación alguna”¹⁷. La expresión final de este pasaje parece lo suficientemente expresiva, en cuanto a que aparece en Freud una “intuición”, una sospecha acerca de la “objetividad” del tiempo lineal como necesario aunque no acierte, no obstante, a dar más explicación que la de los acontecimientos observados en el funcionamiento del inconsciente. Prosiguiendo con el argumento, se dirá que contra las excitaciones internas no existe defensa y las sensaciones orientarán la conducta contra el displacer, tratando como si actuaran desde fuera (proyección). Son excitaciones traumáticas las exteriores con suficiente energía para atravesar la protección, y en las que el principio del placer queda fuera de juego, habiendo que dominarlas ligando psíquicamente las cantidades de excitación invasoras y procurar su descarga (modificación de la carga) a favor de la cual se empobrecen todos los sistemas psíquicos. La condición del susto es la falta de disposición angustiosa, que hubiera traído una sobrecarga del sistema. Los sueños de enfermos de neurosis traumática, que reintegran al paciente al accidente es una excepción a los sueños como realización de deseos (única explicación que aparecía en *Introducción al psicoanálisis* y en *Interpretación de los sueños*): lo que intentan es conseguir el dominio de la excitación angustiosa (de forma parecida a los juegos infantiles de repetición). Así, la obsesión de repetición sería la prehistoria para la realización de deseos del sueño. Más adelante comienza a tratar concretamente el asunto que aquí nos interesaba. Comienza diciendo que, una vez ligada la excitación de los instintos, puede imponerse el reinado del principio del placer o de su modificación: principio de realidad. A partir de aquí comienza lo que podría entenderse como la particular reescritura de Anaximandro, por parte, ahora, de Freud. Dice que un instinto

¹⁶ Usando conceptos más precisos a la luz de nuestra operación de pensamiento, traduciríamos: fuera del tiempo cronológico-lineal.

¹⁷ S. Freud: *Más allá del principio del placer*, contenido en *Psicología de las masas*. Ed. Alianza, Madrid, 1991. pp. 103-104.

sería una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior. Si todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, todos los éxitos de la evolución se deberían a la influencia exterior, perturbadora y desviante: “los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos tanto antiguos como nuevos (...) Dicho fin tiene que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacía lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo inorgánico, podremos decir: la meta de toda vida es la muerte”¹⁸. Después para explicar la paradoja que esto supone para el “perseverar en el ser” continúa explicando que la libido de nuestros instintos sexuales coincide con el eros que mantiene unido todo lo animado pero el componente sádico del instinto sexual es un instinto de muerte expulsado del Yo por el influjo de la libido naciente y donde no experimenta mitigación o fusión, establece ambivalencia. El masoquismo sería el retorno a una fase anterior y bien pudiera ser primero. El proceso de la vida del individuo conduce a la nivelación de las tensiones químicas, a la muerte; mientras que la unión con una substancia animada diferente eleva dichas tensiones y aporta nuevas diferencias vitales que tienen que ser agotadas viviéndolas. El principio del placer sería una tendencia para despojar de excitaciones el aparato anímico, tomando así parte en el fin vital: retornar a la quietud de lo inorgánico. Aquí acaba la exposición de esto que no ha sido sino un resumen del texto completo *Más allá del principio del placer*, que probablemente haya resultado demasiado extensa por cuanto se va por ramas que no guardan relación con *Tiempo y ser*, que es el texto que verdaderamente tratamos de comentar y comprender. Entiéndase simplemente que nos proponíamos señalar un par de puntos que, como comentamos al principio, tenían una relación metafórica con lo que nos ocupa y para que no aparecieran mencionados como sacados de la nada, nos ha resultado más fácil exponer al completo *Más allá del principio del placer*, que, por otra parte, es uno de los textos que resulta, a nuestro juicio, más interesantes en la obra freudiana. Como conclusión tenemos que lo inagotable es el deseo, y que el deseo engloba y explica a los individuos que son causados por el deseo y que se encuentran en el deseo, siendo la verdad el encuentro entre deseo y temporalidad: cuando el deseo de un individuo es colmado por completo, la excitación desaparece, y con ella la vida, retornando así a lo inorgánico, mientras las células germinativas, que son inmortales perpetúan el deseo, que da lugar al amor, al “a la vez” y ésta a nueva vida.

4. Cuarta operación: la Verdad como *Aletheia*

Avanzando un poco más en el texto de Heidegger encontramos lo que sería una recusación de la concepción de verdad como adecuación, a partir de la propuesta de verdad como *aletheia*, la verdad como el encuentro del ser y el tiempo. Ser quiere decir estar presente y dicho estar presente se muestra como

¹⁸ *Ibid.* pp. 113-114.

un dejar que se esté presente y así, dejar-estar-presente es sacar de lo oculto. Este desocultar se entiende como un dar y ese dar es lo propio del ser y el ser, al dar su don, se reserva a sí mismo, se retira. Y aquí nos encontramos ante el límite posibilitador: tan importante es lo que se desoculta como lo que se oculta porque el dejar-estar presente sólo es posible desde el retener-se. No debemos entender aquí una conjugación del tipo de fenómeno-noúmeno kantiano exactamente ya que no se trata lo oculto de un en-sí, de una esencia misteriosa e incognoscible de la que no captamos sino su manifestación fenoménica, que se da para-nosotros pero que es producido por su en-sí. En Heidegger, las cosas son siempre las cosas-en-su-estar-descubiertas por lo que entiende la equivalencia que establecía Aristóteles entre cosas, fenómenos y verdad. En el ámbito del descubrir, el ente aparece como lo que viene a la presencia: que lo presente (ente) venga a una presencia actual (verdad), es decir, que se produzca la verdad en el encuentro del ser y el tiempo. Fenómeno no prejuzgaría nada acerca de su contenido sino que significa sólo una forma peculiar de hacer frente a algo, la de presentarse como siendo ello mismo. Tras los fenómenos no habría ningún noúmeno, pues es contradictorio que lo que se muestra como es tenga su auténtico ser en otro en-sí más profundo. En lugar de la manía de las trasmundos la fenomenología heideggeriana introduce el juego desocultamiento-ocultamiento. De nuevo encontramos el asunto tratado de una forma más cercana a como lo haría Spinoza, para el cual no puede haber conocimiento absoluto porque la substancia es absoluta pluralidad, indeterminación respecto al conocimiento. El Dios conocido es el de la natura naturata, que ha construido el mundo de los modos y las causalidades. Se trata de un concepto abierto: es tan importante lo conocido como lo desconocido, porque el conocimiento de los modos no agota la substancia. La natura naturans no deja por ello de ser razón pero siendo como es y siendo ello como fuere. La substancia no es sujeto, no es autoconsciencia. Se excluye el antropocentrismo: la conciencia humana no puede nunca creer que decide sobre lo que las cosas son porque la substancia no se agota en ninguna determinación concreta ni causa final, ni orden ni confusión, ni belleza ni fealdad...¹⁹ porque sólo hay causas eficientes en la naturaleza. El hombre ocuparía un modo que no pertenece a la naturaleza de Dios absolutamente: el entendimiento finito en acto, que es capaz de comprender y debe ser referido a la *natura naturata* y no a la *natura naturans*²⁰. El intelecto en acto es el hecho de entender en cuanto proceso de conocer y no lo hay en Dios, que tiene conocimiento abstracto, impersonal, no pensado por nadie. Según Spinoza, la concepción de verdad como correspondencia no nos entrega definición alguna de lo verdadero, ni material ni formal: nos da tan sólo una definición nominal y extrínseca. El término “adecuado” jamás significa en Spinoza la correspondencia de la idea con el objeto que ella representa, sino la conveniencia interna de la idea con alguna cosa que expresa. Como en Aristóteles, la definición formal y la material dividen la unidad real de una definición completa. Entre la idea y la idea de la idea, sólo hay una distinción de razón: la idea reflexiva y la idea expresiva son una y la misma cosa en realidad. Además si seguimos a Heidegger cuando define el “destinar” como un dar que se limita a dar su don y que se reserva a sí mismo y se retira, encontramos que la historia del ser se determina desde lo destinable de un destinar, dejándose a

¹⁹ B. Spinoza: *Ética*. Op.cit. Apéndice a la Primera parte. p. 90.

²⁰ *Ibid.* Parte primera, prop. XXXI. pp. 78-80.

un lado cualquier concepción en la que aparezcan acontecimientos indeterminados. Así, Heidegger trata de romper con la dicotomía necesidad-contingencia. Ocurre también en Spinoza que nada hay contingente sino que lo que es tiene que ser. Así en Heidegger lo que es no puede no ser, pero no ha de entenderse esto como un fatalismo, dado que no hay finalidad alguna. Antes de seguir con el problema de la finalidad, destaquemos de nuevo aquella diferenciación que establecía Spinoza entre “existir durando” que sería el don del dar del ser; y “existir solamente estando contenido en el atributo divino” que sería el retener-se del ser.

Si no profundizamos demasiado, podemos encontrar que el proyecto heideggeriano de pensar el ser sin el ente es lo mismo que la práctica husserliana de practicar lo *epoché* al mundo de la vida en el sentido de dar un cambio radical desde nuestra actitud natural en la que todos nuestros intereses teóricos están dirigidos a los seres del mundo, hacia la actitud fenomenológica, suspendiendo nuestra atención para preocuparse exclusivamente con el propio mundo de la vida: el cómo de los modos de darse como objeto en su cómo (¿Cómo tiene lugar para nosotros lo permanente conciencia de la existencia universal?), ya que podríamos asimilar esto último a la precomprensión del ser en el ente. También podríamos ver semejanzas entre la distinción de Husserl entre cosas y mundo y la de Heidegger entre lo ente y el ser, teniendo en cuenta que, según Husserl, forman una íntima unidad por la reciprocidad en la que se tiene experiencia de ambos términos, aunque siempre diferenciándose por el modo de darse, ya que el mundo no es como un ente u objeto ya que tiene un peculiar modo de ser para el que el plural carece de sentido, pues el conjunto de las cosas percibidas en un momento dado no es para nosotros el mundo sino una parte de éste con sus consiguientes horizontes internos y externos, pero manteniéndose siempre una concordancia en la percepción global del mundo, por una corrección que se da al unísono. Podríamos incluso entender tal corrección como un tomar conciencia del límite posibilitante que nos permite descubrir. Pero a pesar de las aparentes semejanzas, a Husserl y a Heidegger los separa un abismo en cuanto a la concepción del sujeto, con lo cual, lo que pudieran parecer preocupaciones y planteamientos comunes, se distancian desde el momento en el que la perspectiva de uno y otro es del todo diferente ya que uno continuaría muy de lleno, e incluso profundizando, en una metafísica del sujeto de la que el otro pretende escapar radicalmente. Heidegger critica a Husserl por la noción de una conciencia pura que resultaría incoherente con el carácter fenomenológico de la investigación. Y es que Husserl se presenta aun del todo ligado a un esquema cartesiano de sujeto y objeto y de sujeto que construye el objeto. De hecho su *epoché* es más semejante al solipsismo cartesiano que al proyecto de Heidegger, que precisamente para poder pensar el ser sin lo ente, al no poder decir que “el ser es”, inventa una metodología de acceso que es el “pensar sin sujeto”. Además, Heidegger destaca que “pensar no es cualquier acto de conciencia”.

5. Quinta operación: invertir el Tiempo Lineal

Lo que Heidegger está echando por la borda es cualquier tipo de consideración teleológica dentro del contexto ontológico, dentro de la historia del ser. El hecho de que hable de una historia del ser, desconcierta a algunos, dado que puede, en principio, resultar de difícil comprensión considerar una historia del ser, o incluso cualquier tipo de historia, dejando de lado, ya no sólo un *telos*, aunque sólo fuera regulativo o metodológico, visto a partir del ahora y proyectándolo hacia atrás; sino también la idea, tan instalada en nuestra conciencia, de tiempo lineal en el que primero se dio pasado, ahora es el presente y mañana será el futuro, descartándose cualquier tipo de vuelta, cualquier tipo de llegar a los inicios, cualquier tipo de retorno. Pero realmente no hay ningún tipo de contradicción, ni tan siquiera de enrevesamiento, si atendemos bien a las nociones de Heidegger y a las que toma, por ejemplo, de Nietzsche: el eterno retorno como método, que nos obliga a comprender que lo último para nosotros, el límite, es lo primero o *arché*: lo primero en-sí. Así, para encontrar los primeros principios hay que invertir el sentido del tiempo cronológico. El eterno retorno establece la primacía de la acción sobre el movimiento, el acto sobre la potencia, haciendo que la acción del pensar se reoriente de continuo.

Lo primero que comienza apuntando es una fascinante frase es lo siguiente: *“Del modo más apremiante se nos muestra el vasto alcance del estar presente si reflexionamos que también, y precisamente, el estar ausente queda determinado por un estar presente a veces exasperado por la extrañeza”*²¹. Este es un punto álgido en el que se da el remate final al no-ser y al mismo tiempo al ya-no-es de las consideraciones históricas lineales en las que el pasado ya no es. ¿Cómo podría no ser algo que produce anhelos, que produce nostalgia? ¿Cómo podemos afirmar que no se da también a la vez, algo que percibimos con el dolor o con el desgarrar? (Recordemos aquí el asistir continuo del pasado instalado en el inconsciente y provocando unas pasiones que el paciente del psicoanálisis cree vivir debidas a condiciones actuales en el momento crítico de la transferencia con el analista). La historia del ser se determina por cómo acontece el ser, es decir, por la manera como se da el ser. Su historia son sus modalidades en curso. Lo que está haciendo aquí Heidegger es reescribir con toda claridad a Parménides allí donde éste dice: *“Mira, sin embargo, a las cosas que, aunque lejos, están firmemente presentes a tu mente; pues no separarás a lo ente de estar unido a lo ente, ni aunque lo disperses en orden totalmente por todas partes (...) ni aunque lo reúnas...”*²². A nuestro modo de entender, encontramos otro pasaje en *Tiempo y ser*, un poco más adelante, que podríamos decir que resuelve el problema de la inversión del tiempo y la hace del todo inteligible: *“Si debemos, empero, caracterizar el tiempo desde el presente, entendemos éste desde el ahora a diferencia del ahora-ya-no del pasado y del ahora-todavía-no del futuro. Pero el presente significa a la vez presencia o asistencia”*²³. A partir de aquí, creemos poder afirmar que la clave de la inversión del tiempo está en la significación de la palabra “presente”. No tomaríamos aquí “presente” en cuanto sucesión de horas, de horas que nada más ser pronunciadas se desvanecen. Eso no

²¹ M. Heidegger: *Tiempo y ser*. Op.cit. p. 27.

²² G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield: *Los filósofos presocráticos*. Op.cit. p. 375.

²³ M. Heidegger: *Tiempo y ser*. Op.cit. p. 30.

puede ser el tiempo auténtico; no puede tratarse de un tiempo determinado por momentos inmediatamente mortales, que se desvanecen sin cesar. El tiempo auténtico no expira. Debemos tomar “presente” en el sentido de presencia, en el mismo sentido del que antes hacíamos uso para tratar el tema de la verdad como *aletheia*, como desocultamiento; en definitiva, como traer a la presencia. Así, el tiempo debe mostrarse propiamente desde el presente como presencia. Y la presencia es algo que nos atañe, desde el momento en que el hombre es receptor del don del dar-se la presencia, ya que si no, permanecería oculto y el hombre no sería entonces hombre. A su manera, el pasado está también presente porque también nos atañe y, como se decía más arriba, el estar ausente no deja de ser, siendo el dolor o la nostalgia lo que más nos hace percatarnos de ello. Por supuesto, también nos atañe lo que está ausente porque está todavía por venir, lo que aún no ha llegado. Continuaría Heidegger: “*Advenir como todavía no presente, extiende y aporta simultáneamente lo ya no presente, el pasado, y a la inversa éste, el pasado se extiende hasta alcanzar el futuro. La relación de cambio de ambos extiende y aporta simultáneamente al presente*”²⁴. Debemos concebir ese “simultáneamente” como un “a la vez”, como que pasado, futuro y presente se ofrendan mutuamente ya lo propio de cada uno, determinando su unidad. Este recíproco ofrendarse es pre-espacial y precisamente por eso puede espaciar. Nos encontraríamos ante la condición posibilitante y por tanto, trascendental. La cuarta dimensión sería realmente la primera cosa, es decir, la regalía, aquella que todo lo determina: “*Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el pasado, retenido en el futuro*”²⁵.

6. Sexta operación: Copertenencia de Ser y Pensar

De tal forma, Heidegger rompe con la simplificación dicotómica necesidad-contingencia. Lo que es, es necesariamente puesto que no puede no ser. Ya de esta forma entendería Aristóteles el principio de no-contradicción cuando lo tomaba en su valor ontológico. Así, lo que es, es necesariamente pero no según una finalidad, no determinado por un orden preestablecido que se despliega hacia un punto o hacia una meta. Heidegger habla del *ereignis*, del acontecimiento apropiador, que viene a informarnos sobre la unión, sobre la copertenencia de ser, tiempo y pensar. El ser y el pensar se hacen auténticos en su copertenencia, dándose el ser al pensar y el pensar al ser, siendo esta mutua entrega el acontecimiento, que se plasma en la Historia y en el lenguaje. Ese *ereignis*, ese acontecimiento-apropiador que da cuenta de la unidad de ser y pensar y de ser y tiempo, nos hace casi inevitablemente recordar a Hegel. La Historia en Hegel es la historia del despliegue del espíritu. Heidegger entendería aquí perfectamente a Hegel en el uso de “espíritu” puesto que referido al “a la vez” griego, toma todo su sentido: ¿qué otra cosa se iba a desplegar, sino el espíritu que es un “a la vez”? El espíritu entonces se va transformando mediante sus determinaciones y así, desde su en-sí va tomando conciencia de sí hasta llegar a ser para-sí, y por lo tanto, en el límite, se borran las diferencias entre ser y pensar, puesto que en terminología hegeliana, en el límite, Historia, Filosofía e Historia de la Filosofía, se funden para ser lo mismo.

²⁴ *Ibid.* p. 33.

²⁵ *Ibid.* p. 35.

Pero podríamos destacar, sobre todo, dos puntos en lo que los planteamientos de Hegel y Heidegger se distancian por completo. Por un lado, Heidegger entiende su hermeneútica como algo completamente distanciado del llamado método dialéctico. Podríamos decir que se trata de dos interpretaciones distintas de Heráclito, al que ambos reivindicamos. Mientras la tradición de la Dialéctica entendió a Heráclito como opuesto a Parménides y hace del movimiento, del cambio y de la lucha entre opuestos, lo propio de Heráclito; y el inmovilismo, la unidad carente de contrarios y el estatismo, lo propio de Parménides. Sin embargo Heidegger entiende que no está en Heráclito nada de lo que Platón, y luego Hegel, quisieron ver en él para apropiárselo. Si retrocedemos casi al principio de *Tiempo y ser*, encontramos una crítica a la Dialéctica, según la cual, la Dialéctica supone que enunciados contradictorios sobre el ser y el tiempo se dejan poner en una regla sobreabarcante que los une. Heidegger observa que esto no sería sino una vía de escape, que se desvía de las cosas y de la condición natural de las mismas porque no se comprometería “*con el ser como tal, ni con el tiempo como tal, ni con la relación interna que uno y otro guardan entre sí*”²⁶, y así, lo único que hace con ellos es yuxtaponerlos sin dar cuenta de tales cosas ni de su relación de copertenencia. Heidegger muestra la imposibilidad de establecer síntesis dialécticas puesto que esto implicaría, por un lado, romper con el “a la vez”, con las diferencias, y nada de esto estaría en Heráclito que no pretende anular sino respetar las diferencias en su darse a la vez, no en síntesis que las resuelva anulándolas, sino en sincronía; y por otro, la composición de la síntesis violaría la univocidad de la condición posibilitante. Las condiciones de posibilidad son, como en Kant, trascendentales ontológicos y nos obligarían, como hemos visto en el transcurso de este comentario, a hacernos cargo de la copertenencia de los contrarios en la “síntesis conceptual” y de la copertenencia entre los contradictorios en la “síntesis disyuntiva” (que es la fórmula que se aplica a la conjunción de ser y tiempo). Ciertamente, Heráclito y Parménides dirían lo mismo, es decir, tratarían de lo mismo y no se oponen. ¿Por qué decimos esto? Debemos entender que el hecho de que el ser sea Uno en Parménides no es una cuestión numérica sino ontológica: significa que es *arché*. Parménides ha descubierto la ley del ser-pensar en el ámbito de la verdad ontológica: que se ha de sobrepasar el juicio de los imperativos mortales porque el límite es el principio de la síntesis de los juicios. Habría un ámbito superior al de las polémicas dialécticas. Si Parménides habla de presencia que incluye la ausencia, Heráclito habla de la subjetualidad del mortal (temporalidad), capaz de recibir el don de esa presencia-ausencia. Que digan lo mismo quiere decir más bien que sean leídos copertenencientemente. Por otro lado, y derivado de la anterior, encontramos el momento más expresivo de ruptura de Heidegger con Hegel. Heidegger habla de una historia del ser, de sus transformaciones epocales y de determinaciones del dar; y habla de la *aletheia*, donde se entregan y apropian mutuamente ser y pensar; y habla del ser como acaecer, evento y dependencia, no siendo una substancia en-sí que permanece y persiste en su conciencia. Podríamos decir que encontramos algunas similitudes con Hegel, pero, además de las ya mencionadas, y de otras también importantes pero que no han salido en el curso de nuestro contexto, hay una diferencia que es fundamental y refiriéndose al “final” explica ya el origen de las diferentes comprensiones del ser. Nos estamos refiriendo a la

26

Ibid. p. 22.

conquista del para-sí que se va dando en el devenir hegeliano, en la historia que Hegel haría del espíritu. Heidegger está negando precisamente la llegada de ese para-sí. Heidegger ha salido de la mentalidad moderna y no habla de una recuperación para la evolución y el progreso moderno, para la realización del Todo, sino de un recordar, un pensar lo no pensado desde lo pensado. Aquí encontramos la presencia del “eterno retorno” tomado, por supuesto, no como una teoría cosmológica, sino como método. El sistema total que se postula en Hegel, es en Heidegger imposible debido a la “diferencia de la diferencia” que pide al pensar en un proceso al infinito sin *telos* final. Si recapacitamos, vemos que estamos ante la misma crítica a la dialéctica: los contrarios no se resuelvan en una síntesis sino que se dan en sincronía. De aquella manera, desde la perspectiva heideggeriana, Hegel rompería con una condición que aparece como fundamento o condición del conocimiento como acceso a la verdad como *aletheia*: Hegel no respeta el límite posibilitante. En Heidegger sólo una verdad parcial es histórica y real ya que un desvelamiento absoluto es necesariamente atemporal y caería en la metafísica. A diferencia de Hegel y de toda la tradición escatológica, al no haber ningún fin, no hay ningún desenlace en la historia: el espíritu que recorre la serie, nunca se hace para-sí. En Heidegger la historia es el despliegue de la plenitud de transformación del ser pero aunque no hay un indeterminismo, tampoco se trae aquí ningún tipo de fatalismo ya que el ser se da en la interpretación que cada momento cultural puede establecer desde los límites de la tradición que lo posibilita. Hegel se encontraría dentro del mito histórico-diacrónico y Heidegger estaría dentro del mito simbólico-sincrónico. Toda *aletheia*, como tal, es siempre una interpretación histórica, ni arbitraria ni definitiva, pero que, además no es histórica en el sentido dialéctico de parcialidad. No se trata de una verdad como parte extensiva, como momento que toma sentido dentro de la unidad del espíritu absoluto que ha recorrido la serie y se ha fusionado ya con la propia verdad absoluta que contiene a las otras como fases y partes incompletas de sí misma. Se trata más bien de un límite semejante al de Spinoza, en el que lo no conocido es tan importante como lo conocido y nunca se conquista puesto que el conocimiento de los modos no agota la substancia. La *natura naturans* es el límite porque carece de causas finales y no se puede antropomorfizar: no hay en ella bondad ni maldad, ni belleza ni fealdad. Nietzsche hablaría de lo que la razón humana no puede reducir y acotar. Pero sólo a partir de ese límite, de ese retraimiento del ser, se nos desvela el don de lo que se da a la presencia. Una metáfora de esto sería el *fronterizo* de Eugenio Trías, ese sujeto que se dibuja en el intersticio de la razón y de la barbarie, ya que el afuera de esta última garantiza el adentro de la primera. Nos encontramos ante una bella forma de expresar la noción de límite posibilitante²⁷. Otro autor en el que aparece también una clara referencia al saber del límite, es Jaspers. Este pensador dice que el hecho de no ver agotada en uno mismo la existencia, lleva a la comprensión de que esa existencia sólo puede llegar a ser en relación con una transcendencia a la que se llega por la imposibilidad: lo que se es se manifiesta en la imposibilidad de llegar a serlo porque la existencia estaría envuelta en un horizonte inalcanzable que la trasciende pero que le da sentido. Se experimentaría en dos tipos de situaciones: situaciones-límite, como el fracaso, y símbolos o cifras, como lo

²⁷ Cfr. Ver las siguientes obras de E. Trías: *La filosofía del límite*; *Los límites del mundo*; y *La razón fronteriza*.

divino. Además, también afirma Jaspers que en el conocimiento, jamás se nos da el todo y las tres ideas kantianas se convierten en abarcadores ya que todo lo que conocemos, nos es cognoscible dentro del marco de un horizonte y el que los abarca a todos es abarcador incognoscible. En los presocráticos y en Heráclito particularmente, se hacía valer una relación semejante: los mortales descubren lo divino, que es lo eterno y necesario, no siéndolo ellos mismos y asumiéndose como mortales. Así mismo lo divino se dejaría ver por lo mortal como límite o ley inmanente que nunca se impone porque necesita ser descubierta en la palabra de la diferencia. Precisamente en la admisión del no saber sobre lo otro está el único origen posible de cualquier saber racional crítico. La palabra “teología” significa la aproximación a Dios por medio del *logos*. La copertenencia de ser y pensar aparece en Heráclito como la identidad entre *physis* y *logos*, que representaría la razón, el fuego como dotado de razón. El *logos* merece también el nombre de principio divino, pues la característica esencial de lo divino es la eternidad. El fuego genera el universo de acuerdo con una razón que le es propia, y al hacerlo, pronuncia su eterno y necesario discurso, su *logos*, palabra que nos revela la *physis*. Hombres y dioses son inteligentes, autoconscientes y personas en la medida en que participan o, mejor dicho, están, en el *logos*, que une a los hombres en una comunidad de significados, siendo la racionalidad la fraternidad con la naturaleza.

7. Séptima operación: la Filosofía como Crítica

¿Y qué ocurre con la famosa concepción teleológica aristotélica? Debemos entender la primacía de la causa final pero entendida modalmente, y esto es dar primacía al acto sobre la potencia, entendiendo acto como acción, como praxis. Se trata una vez más de una primacía de lo simple, indivisible, sobre lo divisible o extenso. Lo que se busca es la condición de posibilidad ontológica y ese fundamento último que encontramos, es en sí, lo primero, por lo cual hay que hacer una inversión. Entendemos aquí, por potencialidad génesis, diferencia, extensibilidad. La individualidad no es lo primero, sino que es antes la acción que la conciencia psicológica inmediata, y aunque no podemos prescindir de ésta debemos condicionarle a la acción. Para nuestro tiempo psicológico es primero la conciencia psicológica inmediata pero ontológicamente tiene primacía el acto, la acción. Si bien Foucault habla de que no hay saber sin poder, Deleuze contesta que, aun así, tiene que tener primacía el saber porque si no, no podría tener primacía el acto sobre la potencia. Aristóteles pone el ejemplo de la primacía de la ciencia viva sobre la biblioteca de la ciencia donde la ciencia está en potencia. Así, el que la filosofía esté tapada ópticamente a sí misma se debe a cómo la historia del ser está tapada por su “didáctica”, por los libros y manuales de Historia de la Filosofía que dan por facultativamente posible lo que tendría que ser pensado como si se recibiera por primera vez. La respuesta de Aristóteles es la “causalidad condicionada”, es decir, la posibilidad, que es, como en Kant, trascendental por ser ontológica, y por ser ontológica, debe ser unívoca. Llegamos de nuevo al tema de la univocidad del ser.

Y dado que el acto debe tener primacía sobre la potencia, la filosofía no debe ser ideología sino crítica ya que la esencia de la filosofía no es el poder. Precisamente por su vocación crítica es por lo que se da el esfuerzo por

comprender. También se engloba aquí: la crítica a la metafísica que no comienza con Nietzsche sino que aparece ya en la crítica de Aristóteles a Platón; y la crítica en sentido kantiano, es decir, conciencia de las limitaciones gnoseológicas. Como hemos visto la conciencia de los límites de la racionalidad implica la crítica a la historia. Precisamente, la tarea de pensar el ser sin lo ente trata también de advertirnos de que, si erigimos lo ya aparecido en modelo de lo que va a aparecer, estamos prefijando definitivamente lo que puede aparecer en el futuro, lo por-venir. Estaríamos subordinando lo posible a lo real. Platón sería un ejemplo de esto, de no pensar el ser si lo ente, al plantear un mundo de las ideas eternas, no cambiantes, y que determinan la realidad actuando al modo de modelo. Para Heidegger no hay modelo porque no hay una cristalización en el presente sino que el principio que rige se reconfigura. La racionalidad es plural desde el principio y no son ramificaciones o diferenciación de esferas posterior, a partir de una unidad. Por eso tampoco pueden después resolverse esas diferencias en una unidad. Ya Nietzsche nos advertía sobre el engaño de la gramática, que funciona sobre la base de ver siempre agentes y acciones, haciendo de la voluntad una causa y del “yo” una sustancia idéntica (respondiendo al instinto de conservación y de dominio). La gramática sólo permite enunciados predicativos, que no son adecuados para una ontología fundamental. De hecho, el ser disuelve la predicación. Según Nietzsche, hay que respetar lo que supera nuestros horizontes y la filosofía debe parecerse a la vida: juego del pensar, curiosidad y enseñanza no dogmática. El error viene de la gramática, que funciona sobre la base de ver siempre agentes y acciones, haciendo de la voluntad una causa y del yo una sustancia idéntica. Pero el sujeto es la ilusión de un punto de referencia estable en medio del devenir universal. Dado que no hay naturaleza humana sino individuos, la meta es el espíritu libre como posibilidad de avanzar por diversos ideales: máxima diferenciación del yo. Según Nietzsche, después del darse del ser no hay nada. La operación heideggeriana es hacia una “ontología estética”. Todas las dimensiones críticas de *Tiempo y ser* están atravesadas por el problema del espacio y el tiempo, que no pueden pertenecer al concepto.

La famosa afirmación de Nietzsche, según la cual, no hay hechos sino sólo interpretaciones, implica la comprensión de los fenómenos como resultado de causas eficientes, sin ningún ser detrás del hacer. No hay un *telos* sino sólo un crear. Nietzsche define el “concepto” como una elaboración mental de impresiones para designar muchas cosas semejantes pero diferentes. Luego dice que si la voluntad de uso de este instrumento es muy intensa (decadencia), el olvido llega a afirmar la existencia en sí del concepto. En este sentido, todos creen, y con desesperación, en el ser pero como no se lo pueden apropiarse, buscan las razones de por qué se les escapa. Según Nietzsche, la interpretación no es explicación sino “posición de significado” que da un sentido al mundo. Supondría la reelaboración de interpretaciones antiguas en un “volver hacia atrás”. Afirma que hay que aceptar el eterno retorno, que supone una radical negación del mundo metafísico, y que acepta el mundo tal como es, contra toda finalidad y contra toda unidad, pero volviendo constante e inevitablemente, es decir, sin un desenlace en la nada. Cuando se destruye una interpretación que pasaba por única, podría parecer que la existencia no tiene sentido, pero vuelven de nuevo las esperanzas y caminos que trazan a la cultura. Es ahora cuando se plantea el verdadero problema del destino del alma y empieza la tragedia: hay que reconocer la

realidad, no por resignación sino por fuerza. Nietzsche tiene en cuenta lo que de destino hay en la herencia involuntariamente recibida pero son límites autoimpuestos y rebasables. Redimir lo ya-sido equivale a anular su carácter de imposición (liberación del espíritu de venganza). El futuro condiciona tanto presente como pasado, modificando su sentido: se puede querer hacia atrás, cambiar el valor de lo ya sido partiendo del querer hacia delante. De esta forma se invierte el sentido lineal del tiempo y se hace posible pensar el ser sin el mundo. Se puede entender también como experiencia de eternidad a realizar, mediante el pensamiento selectivo: *“Ya que la “apariencia” significa aun aquí la realidad, sólo que seleccionada, fortalecida, corregida... El artista trágico no es ningún pesimista: dice que sí a todo lo misterioso y terrible, es dionisíaco...”*²⁸. Nietzsche trata de llegar a la fase del niño, de la creatividad; trata de comprender el mundo como fenómeno artístico fundamental; trata de amar lo transitorio como goce de la fuerza creadora y destructora. Se encara contra la violencia disfrazada de utopía, utopía mediante la cual esa violencia sería ilimitada. Pensar el ser sin el ente aparece así como alternativa política, dando lugar al pensar intrahistórico. Pensar el ser sin el ente es decir que esta historia no es necesariamente la única posible, y que contra la Teodicea de Leibniz, el mal no tiene por qué ser necesario: debemos tratarlo como un relato pero no como un acontecimiento necesario. Y aunque ésta, sea una historia errada, no hay que condenarla (contra el espíritu de venganza) sino pensar cómo puede ser de otro modo. Si la filosofía opera llegando a los límites de su radicalidad, dejan de ser legítimas las abstracciones; el cientificismo como respuesta a las preguntas del pensar; el nihilismo como dogmatismo que confunde el ser con la nada; la pretensión coercitiva de la historia para dejar de ser un relato, para ser una descripción; deja de ser legítima, en definitiva, toda cancelación de la diferencia ontológica. Es el problema de la universalización de las costumbres como tapadura de la diferencia ontológica. ¿Qué es lo contingente y qué es lo eterno? Una vez que Nietzsche ha proclamado la muerte de Dios, hay que reproponer lo otro del sujeto, lo divino que no agota al Dios que murió. Está en juego la superación de la dialéctica de la historia, la superación del proceso de justificación. Volvemos a decir que la filosofía es crítica del mito, entendiendo el mito como el lenguaje predicativo del relato, cuya esencia es la divinización del hombre desde el mismo momento en que antropomorfiza lo divino. Sólo en una ontología del límite se puede pensar el ser sin lo ente porque permite las distintas causalidades. De esto que sería la acusación a una filosofía de la historia acrítica, entendiendo por filosofía de la historia acrítica, aquella en la que se da siempre una justificación que suele consistir en un monismo continuista de un presumido progreso de la humanidad, es de la que parte y se nutre la filosofía postmoderna. Aparece así una alternativa pluralista a aquella Dialéctica en la que todo acontecimiento venía a considerarse el único posible, dado su papel en la serie de un proceso predeterminado dentro del cual y apelando siempre a un futuro, ya escatológico-religioso, ya escatológico-secularizado, que en último término actúa como centro de gravedad que nunca se da sino que establece cortes, cobraría sentido. De esta forma, en lo que pasaba por ser un dinamismo, se paralizaba toda alternativa posible: se impedía tanto el cambio del pasado, desde el momento en que sólo se hacía posible la interpretación desde lo que Freud llamaría *el porvenir de una ilusión*, nombre que le puso a una de sus obras y en la que trataría de explicar como

28

F. Nietzsche: *El ocaso de los ídolos*. Ed. Tusquets, Barcelona, 2003. p. 54.

ese infantilismo colectivo ataría a una esclavitud e imposibilitaría cualquier tipo de emancipación; se impedía también todo cambio hacia el futuro precisamente por la misma razón, por una hipóstasis de la supuesta verdad de una razón incontestable, de un *telos* fijado de una vez para siempre, fuera de lo cual todo se considera irracional. El poder ha robado el nombre a la razón, y de esa forma, se permite mediatizar continuamente lo presente, y en consecuencia, cerrar, clausurar e inmovilizar tanto pasado como futuro. Contra esto debemos entender que sólo se puede esperar un por-venir diferente, si alteramos nuestra comprensión de lo ya sido: hacer una historia diferente implica una también diferente interpretación del pasado: el pasado nunca se agota en una de sus interpretaciones, sino que contiene lo posible de otros futuros. Así mismo, el pensamiento postmoderno de la diferencia, advierten de que para el darse de cualquier pluralidad diferencial ha de darse también un lo mismo, un enlace disyuntivo de las diferencias en su copertenencia heraclíteica. Ya vimos cómo en Anaximandro aparece la pregunta por el sentido de la muerte y la desaparición de los entes presentes, y alude a una justicia que se traduce en el ser del tiempo y el tiempo del ser. Recordemos que se pregunta también por la existencia de infinitos mundos posibles.

Para finalizar, podríamos recordar la propuesta, que Vattimo, haciéndose cargo de esto que venimos diciendo, ofrece para la filosofía. Ve en Nietzsche y en Heidegger los precursores del concepto de postmodernidad porque rechazan la idea de subjetividad y se disuelve la idea de Historia como proceso unitario. Vattimo contrapone al pensamiento metafísico, el "pensamiento débil", como: ausencia de realidades superiores estables; recuperación de lo transmitido en el pasado; toma de la idea nietzscheana del nexo entre evidencia metafísica y relaciones de dominio; mirada amiga al mundo de las apariencias, de los procedimientos discursivos y de las formas simbólicas; identificación de ser y lenguaje como vía para encontrar de nuevo el ser como recuerdo o ser debilitado. El ser debilitado es evento, es darse explícito de su esencia temporal. La verdad tiene el modo de acaecer de los juegos del lenguaje localmente válidos. Las reglas de los juegos se imponen únicamente en nombre de un respeto irreductible por los monumentos, de varias pletas históricamente diferentes: es apertura y diálogo con estos modos de proceder. Lo que hay que hacer con el pasado metafísico es secundarlo, buscando la manera justa de ubicarlo, y en este contexto, la hermenéutica es la filosofía más cercana a los requisitos de esta época nihilista de la Historia del ser. Aceptar la disposición nihilista de la hermenéutica significa encontrarse preparado para aceptar también el carácter autorefutador de la tesis. Esta es la diferencia entre una descripción del ser y una interpretación de la historia del ser. El nihilismo hermenéutico no es destructivo sino edificante y necesario para restablecer las condiciones de la ética: si la pluralidad de la verdad tiene como efecto la imposibilidad de fundamentar el bien como valor absoluto, también se da la incapacidad de fundamentar la violencia y la opresión.

Bibliografía

- Deleuze, G.: *Spinoza y el problema de la expresión*. Ed. Muchnik.
- Duns Scoto: *Tratado del primer principio*. Ed. Aguilar.
- Freud, S.: *Más allá del principio del placer*. Ed. Alianza.
- Gadamer, G.: *El inicio de la filosofía en Occidente*. Ed. Paidós.
- Gilson, E.: *Juan Duns Scoto*. Ed. Paidós.
- Kisk, G. S., Raven, J. E y Schofield, M.: *Los filósofos presocráticos*. Ed. Gredos.
- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo*. FCE.
- Heidegger, M.: *Tiempo y Ser*. Ed. Tecnos.
- Oñate y Zubía, T.: *El nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al inicio de Occidente*. Ed. Dykinson.
- Oñate y Zubía, T.: "El sujeto en Martin Heidegger".
- Nietzsche, F.: *El ocaso de los ídolos*. Ed. Tusquets.
- Nietzsche, F.: *Genealogía de la moral*. Ed. Alianza
- Spinoza, B.: *Ética*. Ed. Alianza.

