

METÁFORAS DEL TIEMPO

SOBRE EL POSTULADO DEL TIEMPO COMO SENTIDO DEL SER

VLADIMIR OVIEDO PIMENTEL

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2007

METÁFORAS DEL TIEMPO

SOBRE EL POSTULADO DEL TIEMPO COMO SENTIDO DEL SER

VLADIMIR OVIEDO PIMENTEL

Monografía presentada como requisito para optar al título de filósofo

Director

ALONSO SILVA ROJAS

Docente de la Universidad Industrial de Santander, Escuela de Filosofía

Bachellor en Filosofía de la Universidad Angelicum de Roma

Magíster en Filosofía y PhD. En ciencias políticas en la Universidad

Eberhard-Karl-Tübingen, Alemania

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE FILOSOFÍA

BUCARAMANGA

2007

MÉTAFORAS DEL TIEMPO
SOBRE EL POSTULADO DEL TIEMPO COMO SENTIDO DEL SER

TABLA DE CONTENIDO

- **INTRODUCCIÓN**

PRIMERA SECCIÓN: METÁFORAS DEL TIEMPO

1.0 EL HOMO VIATOR: VIAJERO SIN *TELOS*

1.1 EL HÉROE ROMÁNTICO: EL DESGARRAMIENTO ORIGINARIO

1.2 EL CAMINANTE NIETZSCHEANO: EL DEVENIR

SEGUNDA SECCIÓN: SOBRE EL POSTULADO DEL TIEMPO COMO SENTIDO DEL SER

2.0 EL TIEMPO COMO SENTIDO DE *SER* DEL *DASEIN*

2.1 LA CUESTIÓN DEL SENTIDO EN LA APROPIACIÓN DEL SER

- **CONCLUSIONES**

- **BIBLIOGRAFÍA**

Título: Metáforas del tiempo. Sobre el postulado del tiempo como sentido del ser.^a

Autor (es): Vladimir Oviedo Pimentel.⁶

Palabras claves: Metáforas, representación, Dasein, existencia y tiempo.

RESUMEN

La metáfora se inscribe en la esfera del uso, precisamente como construcción articulada por el lenguaje y se concibe, como tal, en el ámbito estético. De tal modo, el pensamiento se encuentra movido a interrogarse sobre algo que permanece oculto, más allá de la proposición, y que hay que revelar; la irrupción metafórica del lenguaje indica una tensión entre lo que se muestra y lo que permanece oculto, en un juego de claro-oscuro que postula una situación hermenéutica mediada por la comprensión y, como tal, encontramos en ella una dinámica ontológica. Ha de ser posible un salto, ontológicamente hablando, si entendemos por salto el intento de aclaración que desborda la básica relación de causa-efecto en la que se determinan todas nuestras representaciones, de manera que el tiempo y la propia existencia no se vean subyugados en la comprensión al vetusto imperio de lo cósmico. Esta relación impera, coacciona y gobierna al hombre y a los demás entes en tanto que dados en el mundo, pero las múltiples relaciones en las que se devana la vida son manifestaciones de la temporalidad para fortuna del ser del Dasein, se trata de una peculiaridad del espíritu.

^a Trabajo de grado.

⁶ Facultad de Ciencias Humanas. Escuela de Filosofía. Alonso Silva Rojas

Title: Metaphors time. On the premise of time as a sense of being. ^a

Author (s): Vladimir Oviedo Pimentel. ⁶

Keywords: Metaphors, representation, Dasein, existence and time.

ABSTRACT

The metaphor comes in the area of use, just as construction articulated by the language and is conceived as such in the field aesthetic. So, the thought is moved to wonder about something that remains hidden beyond the proposition, and have to be disclosed; the outbreak metaphorical language reflects a tension between what is and what remains hidden in a game clear-dark that postulates a situation hermeneutics mediated understanding and, as such, we find it a dynamic ontological. It may be a leap, ontologically speaking, if you mean by trying to jump clarification that goes beyond the basic causal relationship in which identifies all our means, that the time and very existence are not subjugated in understanding the old rule of ontic. This relationship prevails, coerces and governs man and the other bodies as set forth in the world, but the multiple relationships where unfolds life are manifestations of the temporality of fortune to be of Dasein, it is a peculiarity of spirit.

^a Work of degree

⁶ Faculty of Humanities Science. School of Philosophy. Alonso Silva Rojas

INTRODUCCIÓN

¿Dónde comienza la filosofía cuando el sentido del ser se desvanece para el pensamiento bajo el manto de las cosas, la rutina y el andar? La humanidad se ha cuestionado siempre sobre el tiempo, la historia y su propia finitud frente al pasar de los años. Cuanta más distancia se toma de la situación vital, más devela el hombre la magnitud del mundo objetivo, y por ende, encuentra también que la vida es un pasaje fugaz signado por la condición mortal. Este panorama, tal vez poco alentador, se vislumbra desde un pequeño instante de la historia universal que amenaza con perder al hombre para la trascendencia, un banal anhelo que se teje suavemente, como el temor propio del moribundo que en el último estertor extiende sus manos a la eternidad, creyendo tocarla, pero es sólo un desvarío de la ilusión de vivir en la desilusión de perecer.

Todo aquello fluye, en una situación histórica íntima que implica una profunda apropiación, puesto que la historia no es una entidad autónoma que se vale del hombre para alcanzar un fin, sino que por el contrario, es él quien allí se desenvuelve, la produce y la orienta conforme al nomadismo de la existencia. Así las cosas, tal condición genera una perspectiva que marca la tendencia del pensamiento: el fundamento. La tradición filosófica occidental formula conceptos fundamentales que se mueven en el campo de las representaciones; delimitan, en función del conocimiento, un ámbito de objetos sea en su totalidad o según perspectivas particulares, pero rectoras. Tales conceptos guían la producción filosófica en tanto que son los caminos del preguntar, responder y mostrar.

De esta manera, la filosofía pretende asumir una posición desde la cual pueda deslindar el conocimiento del mundo, pero se trata de una posición ajena e independiente respecto de las cosas y su relación con el hombre; esta concepción exige para el método la primacía de la verdad, que finalmente se constituye como

la base epistemológica y el imperio de la razón; se establece también, con ello, una nueva función del lenguaje, que se da en una relación de necesidad con la representación, o en otras palabras, la representación se articula y se muestra en el lenguaje. Es el momento de la modernidad, el arraigo en todos los campos del saber y del pensar de la división cartesiana del mundo, su maduración instaurada desde la proclama del *cogito ergo sum*.

No obstante, tras la crisis de la metafísica, esta dinámica se fue develando precisamente como el repliegue epistemológico y del pensamiento, toda vez que la sendas quedaron perdidas, es decir, las palabras no marcharon más de la mano de la representación y dejaron de construir, en su mutuo complemento, la estancia del conocimiento del mundo. Aquí la gran proliferación de la palabra excede la plasticidad del argumento filosófico que surge de una inquietud vital, de un quehacer o una vivencia cotidiana, porque practica el sentido en la zozobra de la extralimitación, más aún, es la eliminación del sentido original en un acto que no significa y que presenta al pensamiento como vacío existencial. El descuido radica, tal vez, en que el punto de partida sensible no converge con la génesis de la reflexión filosófica, la razón va siempre con cierto retraso respecto a la vida.

Así pues, el ejercicio del pensamiento se juega, de un modo especial, en el intento de alcanzar el fundamento, pero esta vez se trata de aquello que es y que, por lo mismo, puede llamarse ente o, en otras palabras, aquello que se denomina existencia y se despliega en el vigor de lo vital. El desarrollo paulatino de la verdad ha de seguir su curso hasta el ocultamiento de la contemplación originaria, o en un sentido ontológico: la cuestión del *ser*. La búsqueda más allá del hombre o de fundamentos suprasensibles (Teocentrismo), culmina con el triunfo de la razón (Antropocentrismo), pero lejos de salvar la situación, ésta se corona, igual que antes, con la ruptura del vínculo inexpugnable del hombre y su mundo. La dispersión de la existencia, del *ser* y del tiempo, reduce al olvido la pregunta por su sentido. No obstante, bajo la sombra de esta dinámica reposa el tiempo que se constituye finalmente como el horizonte de comprensión, pues la existencia se ha

de revelar como temporalidad, la unidad ontológica en la que convergen lo óptico en su dimensión espacial y el tiempo como sentido del ser (dimensión existencial).

Podemos decir que la restitución del sentido originario, juega en los dominios de la interpretación metafórica, en cuanto al aporte que ésta pueda realizar a la manifestación propia que hace cada quien sobre sí mismo. Puesto que la metáfora se inscribe en la esfera del uso, precisamente como construcción articulada por el lenguaje y se concibe, como tal, en el ámbito estético. De tal modo, el pensamiento se encuentra movido a interrogarse sobre algo que permanece oculto, más allá de la proposición, y que hay que revelar; la irrupción metafórica del lenguaje indica una tensión entre lo que se muestra y lo que permanece oculto, en un juego de claro-oscuro que postula una situación hermenéutica mediada por la comprensión.

Finalmente, hay que decir que el hombre por su misma esencia tiende a la caída, como a interpretarse en una sucesión temporal corriente, en pro de sus posibilidades frente a la trascendencia. Un suceso conduce a otro y todos finalmente desembocan en la gloria de dios, o en otro estadio superior que brinde sosiego; la muerte ha de llegar con el último eslabón, pero no el que une sino el que se rompe, dejando desvanecer el tiempo. Una vez que el hombre se encuentra en su ser, ha de conducirse conforme a tal comprensión. Ello mismo se torna en la razón de su pensar, en el quid de su existencia; desde allí surge la cuestión radical que abre el camino del pensar, es el momento de la filosofía entendida como ontología

PRIMERA SECCIÓN

METÁFORAS DEL TIEMPO

EL HOMO VIATOR: VIAJERO SIN TELOS

“No podemos, pues, decir con verdad que existe el tiempo, sino en cuanto tiende al no ser”¹

San Agustín, *confesiones*, XI, 14

El día en que Fernão De Magalhães (Fernando de Magallanes) concibió el ingente proyecto de una nueva ruta a las islas Molucas por occidente, se valió de uno de aquellos impulsos que al fin terminan por consumir al hombre en sus ambiciones. Y es que una expedición a oriente por el rumbo opuesto manifiesta más la adversidad y el alto costo que la sensatez, por eso no es difícil entender la negativa sin dilación, tal como sucedió en primera instancia con el entonces rey de Portugal, sin embargo, mediante el oportunismo colonialista, el navegante encontró apoyo en Carlos I de España; la expedición zarpó del puerto de Sevilla en el año del señor de 1519. Además de su gloria personal el navegante se jugaba la vida. Entonces ¿Hay acaso en el hombre una desafortunada esencia que le incita a emprender las más fatales empresas? Para comprender es necesario andar, y el hombre viajero devela en el intento la profundidad del ser humano; el presente lo inunda todo, cada experiencia se lleva al pasar un poco de la existencia; para quien se debate nada más que en un devaneo exterior, bien descargando el misterio sobre los dioses, o bien inmerso en el hacer, está impedido para el pensamiento y casi siempre descansa para él lo esencial en el olvido, oculto; comprender es ir sobre la marcha, más rigurosamente, sólo sobre este horizonte de comprensión se vislumbra la posibilidad del viaje, pues solamente así alcanza el viajero la concreción de un sentido (como veremos a fondo más adelante).

¹ AGUSTÍN, Santo. *Confesiones*. Editorial Altaya. Barcelona, 1993. Pág. 327

La condición humana, erige el nomadismo de la existencia en un fondo abrumador y magnífico; la redescubierta voz (que por ahora no aparece de la mano de la comprensión), asciende como un presagio hacia una nueva dimensión. La vida se disuelve, lentamente, al paso que devela su propia esencia. Ésta preconceptual percepción se puede entender como una incipiente fuga del tiempo que se mueve todavía lejana de una división cartesiana del mundo. No obstante, aporta substancia en un mundo de inmediatez, de no distancia en un juego de inter-definición llámese hombre-mundo o sujeto-objeto, sobre la marcha de los acontecimientos. El tránsito del tiempo se concibe a partir de un presente absoluto, que lo representa. El tiempo está siempre ahí, en su disposición, como un rumor de fuga que se deja oír a la distancia, en el que pasado, presente y futuro consumados en el andar, siguen aquella polifonía que resuena desde cualquier lugar y en cualquier momento.

Para entender la cuestión ha menester remitirse a dos conceptos de finalidad planteados por los griegos que expresan modos de realización de las cosas, esto es, como plenitud o como interrupción; denominaron al primero *telos*, que manifiesta la finalidad en que culmina la maduración de las cosas, la línea de fuga de su despliegue interior; en oposición a éste, llamaban *peras* al límite inoportuno que interrumpía desde el exterior un determinado movimiento². Sobre ésta base se vislumbra un horizonte. La finalidad de todo viaje es llegar a un puerto seguro, pero aquí el viaje tiene además de ésta, una orientación particular, ya que tal experiencia implica un riesgo latente para la propia vida; el *telos*, si bien establece un orden, no es superior al *peras* que media en el peligro de perderse definitivamente en el intento. Uno y otro convergen para definir la situación vital, pero es un hecho ineludible que la propia condición de finitud humana está determinada por el *peras*. La existencia indica la ausencia de la meta final o del retorno, no se puede pensar de otra manera más que

² JAEGER, Werner. La teología de los primeros filósofos griegos. FCE. México, D.F. 1992. Pág. 31, 164

como un deambular sin propósito. La metáfora del *homo viator*, presente en el imaginario medieval, representa la figura inmemorial del viajero sin telos, que se aparta de lo propio para lanzarse a la aventura de lo otro, de lo ajeno.

Siendo la vida de esta manera, el tiempo se encuentra limitado desde afuera, porque a nadie le está dado morir cuando ha alcanzado la perfección y no queda ningún asunto pendiente, cuando todo está consumado. La muerte es una interrupción abrupta y extraña. En la cotidianidad del vivir también opera la misma incompletud, se dejan de hacer las cosas porque aparece el cansancio, porque surgen asuntos prioritarios, porque se acaban los plazos, en fin, no hay acabamiento ni perfección.

Se podría decir que el sentido de lo humano no radica en lo que concluye ni en lo que se interrumpe, sino que al igual que una idea de búsqueda (como en el Bildungsroman) o de la noción de fuerza, la acción es acción en sí misma; se trata de un acto violentado por el acontecimiento. Esto significa que lo determina y lo hace entrar en un régimen temporal. No obstante, el acto no puede desplegarse con todo vigor fuera de un acontecimiento, y éste no puede suceder sin el acto que lo efectúa. Entonces, se tiene que el acto se realiza en el tiempo y se determina en él, siendo de esta manera propenso a la interrupción; no hay nada a lo que el hombre se pueda aferrar definitivamente, sin embargo, la vida se sucede una y otra vez.

La cuestión del tiempo pasa de quien vive inmerso en él, a quien se lo representa; el santo Agustín vivía también de un algún modo en el presente. El pasado ya no es, el futuro todavía no se constituye y si el presente no se transformara, no se podría hablar de tiempo sino de eternidad, pero a pesar de todo logramos medirlo, dice el santo, ¿dónde y cuando? En el alma; “habría que decir con más propiedad que hay tres tiempos: un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas

futuras. Estas tres cosas existen de algún modo en el alma”.³ La realidad del tiempo es, pues, el alma, de tal modo que persiste a través del *recuerdo* de pasadas experiencias, de la *atención* a la continuidad del acontecer y de la *espera* de lo porvenir, “el alma –que regula este proceso- realiza estas tres funciones: espera, atiende y recuerda”.⁴ En la concepción agustiniana, el tiempo es inherente a los hombres y, por ende, la eternidad, que precede al tiempo, es la representación de la omnipresencia de Dios. Esta idea de la eternidad es conforme a todo el pensamiento medieval (con sus particularidades en cada caso) y sobre todo al pensamiento popular, siendo por tanto un fundamento para la fe y el temor (en sentido religioso, temor a Dios) del pueblo.

Entre el plétórico mar y la inmensidad del firmamento, Magalhães debió contemplar el sol, la luna y las estrellas, y pensar en la gran armonía del *logos* divino, sintiéndose por ello maravillado; debió contemplarse a sí mismo en los días duros y sentirse insignificante en medio de la tormenta, perdido como estaba en la mar de la incertidumbre. Entonces debió anhelar un punto intermedio entre su brevedad y el eterno reino de los dioses, donde su nombre no dejara perder en el olvido sus esfuerzos; partir fue preciso, pero más aún, llegar será preciso y cuando arribara por fin en tierra firme, habría de aferrarse con todo al bullicio de la posteridad. Surcando el océano pacífico, en el curso inaudito de su travesía, tuvo que reprimir numerosos levantamientos, haciendo matar a algunos y abandonando en las costas a otros tantos, todo en aras de la trascendencia.

Pero este es un inútil rumor de ocaso, la posteridad está del otro lado de la experiencia originaria, puesto que el afán de trascendencia de los límites humanos triunfará con el imperio de la razón, a partir de la disolución del universo simbólico-religioso.⁵ Extraño papel desempeñan los nombres en el ser

³ AGUSTÍN, Santo. Op Cit. Pág. 333

⁴ *Ibíd.* Pág. 342

⁵ *Cfr.* LANCEROS, Patxi. La herida trágica. Anthropos Editorial. Barcelona, 1997. Pág. 92

de las cosas y de los hombres, como si fueran subterfugios del tiempo, cobrando existencia nuevamente con sólo pronunciarlos. Gracias a Agustín, el alma tiene la virtud de recordar el pasado, de retrotraerlo a un presente, pero ¿se diría que otorga a esa experiencia vital anterior una relativa permanencia en el tiempo? No así para el santo, pues la experiencia vital que con el *recuerdo* se hace presente, se hace vital sólo para quien con el alma recuerda; en este mismo sentido Nietzsche, ya sin alma, le sigue: “las ideas y los nombres no son verdades eternas”;⁶ tampoco para Heidegger, cuando plantea lo que llama la *situación hermeneutica*, pues el *ser* no está dado en esta especie de memoria histórica, sino más bien del otro lado, en una relación de *con-versación* (concepto Hölderliniano) extratemporal que se asume desde una investigación, en el sentido de que en tal caso se realiza un *intento de aclaración* de su ser en relación con lo investigado, pues el *asir* los conceptos tiene siempre un carácter comprensivo.⁷

Magalhães se equivoca, pues tiene una idea de eternidad que se corresponde con el *logos* divino, pero que no se corresponde con la pretensión de posteridad en el tiempo, es decir, en la memoria de los hombres, como quisiera; no es tampoco la idea de la inmortalidad del alma que nada tiene que ver con la celebridad histórica. La realidad pasa del hombre que lucha en ella, a quien la representa, en esto consiste la trascendencia histórica, y este tránsito acontece en el momento en el que la racionalidad occidental triunfa, pues el mundo se ha de convertir en un mundo de representaciones, *Magalhães* no existe para la actualidad por sus avatares, sus conquistas, su realidad o su esencia, conocemos, o mejor, nos representamos a *Magallanes* como un histórico expedicionario y nos representamos también históricamente sus experiencias, esta es la trascendencia a la que tiene derecho. Esto no es así todavía para un hombre de la alta edad media, ni aún estando cerca de la modernidad; por eso su ambición está, en sentido histórico, disimulada e

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Humano demasiado humano. Editorial Bedout. Medellín, 1984. Pág. 24

⁷ Cfr. HEIDEGGER, Martin. Ontología. Alianza Editorial. Madrid, 1999. Pág. 33-34

incluso ignorada, como manera de constituir para sí mismo y para los demás una unidad entre realidad y representación.

Esto no significa que este personaje histórico haya concebido tales cosas, tampoco se pretende asignarle un estatus de filósofo, mucho menos, realizar una exposición histórica o biográfica. Lo que se quiere resaltar, a través de él, es el *modus vivendi* típico de un hombre medieval, que se piensa en la fugacidad de las cosas para no darles importancia y vivir conforme al destino, a la buena de las *moiras*. El viajero medieval vive sumergido en el presente, similar a san Agustín, pero es que este hombre envuelto en fatales aventuras, en guerras, en pestes y demás penalidades, no puede más que encaminar su ilusión de vivir hacia una esfera menos turbulenta. Por eso, la vida de un medieval es un constante acto de fe, que tal vez a fuerza de hazañas merezca la recompensa.

Tras terribles padecimientos, Magalhães logró llegar a las islas Marianas y posteriormente a las Filipinas (muy cerca de su objetivo), pero finalmente pereció en la isla de Mactán, en un enfrentamiento con el caudillo indígena Lapulapu. La historia del navegante portugués, -aunque de un modo particular-, pone de manifiesto uno de los más importantes fundamentos en la metáfora del *homo viator*, encontramos que bien sea por su ambición o por sus condiciones innatas de aventurero, lo que se hace efectivo además de su muerte, es el acto mismo del viaje, pero no uno cualquiera, sino el viaje sin *telos*, que es el de la propia vida. Nadie ajeno al pensamiento lo contempla de este modo, pero, a pesar de cualquier pretensión, es así, como se dijo antes, el *peras* es realmente el sustento del existir. En el transcurso normal del “que hacer” de este viajero (personaje conceptual como lo llamaría Deleuze), resalta su afán de situarse con sus travesías en la posteridad, esto es en otras palabras, la búsqueda de la trascendencia; se sabe mortal pero hay una pretensión de trascendencia, en este caso histórica, que supere su condición efímera. Esa es, en esencia, su relación más íntima con el tiempo.

De las cinco embarcaciones que partieron hacia el extrañamiento, sólo una consiguió el retorno; la nave, al mando de Juan S. Elcano, arribó en el puerto de Sevilla en septiembre de 1522, tres años después de la partida, Sólo 18 de los 239 tripulantes pisaron tierras españolas nuevamente. La expedición, además de la nueva ruta, culminó con el primer viaje al rededor del mundo en la historia. Las peripecias y aventuras de la travesía sin retorno emprendida por Magalhães, han llegado hasta nuestros días, gracias al testimonio fantástico de Antonio de Pigafetta, navegante italiano que hizo las veces de cronista.⁸

No se expresa en aquellas líneas la experiencia vital de los viajeros, tanto como un testimonio... pues un escrito de esta índole tiene una función mucho más noble, que es la afirmación de la vida en un mundo movido por el azar en el velado juego de los dioses, también para no restarle prioridad al destino frente al todo, en el desprecio por el cuerpo y por la vida “porque los hombres mueren y no son felices” como dice Albert Camus (en boca de Caligula). Su *relazione del primo viaggio in torno al mondo* o como se conoce en nuestro idioma *diario de viaje*, vio la luz en 1880 distante ya del tiempo que el cronista conoció, ya en las postrimerías del romanticismo, cuyos vestigios continuaban despertando en el hombre moderno su avidez por todo lo distante, en tiempo y en espacio, lo desconocido y lo exótico. A la distancia, la escritura implica una apropiación donde el sentido aparece para salvar al tiempo y la situación original de la creación, pues “son más bien las palabras que provocan imágenes las que dejan impresa su huella en el alma, al pasar por los sentidos”.⁹ Pasado, presente y futuro, encadenados en el lenguaje, buscando una línea de fuga en la invocación del sentido.

⁸ El testimonio de Pigafetta es mentado por Gabriel García Márquez, en su discurso “La soledad de América latina”, con motivo del premio Nobel de 1982

⁹ AGUSTÍN, Santo. Op Cit. Pág. 331

EL HÉROE ROMÁNTICO: EL DESGARRAMIENTO ORIGINARIO

“Un signo somos, ininterpretable”

Separado por nacer del *uno primordial*, el hombre ha de encauzar su existencia en la búsqueda de la reconciliación. Entramos así, en el campo de las totalidades perdidas. Esta condición de errancia sin fin, que alcanza una vigencia perenne, arraiga en el romanticismo alemán donde viene a desarrollar toda una ontología del ser puro; se instaura con ello en la filosofía la conciencia del carácter trágico de la existencia. La herida determina el exilio, la naturaleza en el estado puro de la unidad primordial se quiebra con la sola presencia del hombre y se convierte en su condena, la herida determina el destino y es lo que los pensadores románticos identifican en el espíritu trágico griego.

La desbordante presencia de la naturaleza, el presentimiento latente de los dioses, la intuición intelectual dispuesta para el “uno y todo”,¹⁰ todo aquello dispuesto en el esplendor de la ruptura. Es en tal situación cuando resuena la invitación de Hölderlin a “ser uno con todo lo viviente y volver en un feliz olvido de sí mismo al todo de la naturaleza”,¹¹ extraña invitación en un contexto lleno de melancolía, y la paulatina conciencia de la imposibilidad humana para la reconciliación; extraña también en un creciente encierro en la más cruda humanidad, que terminaría por perder en el silencio al notable poeta-filósofo del romanticismo alemán. Pero es precisamente este silencio el que habla mejor de su dilema filosófico-vital, es donde se revela un horizonte de comprensión de su legado.

Vamos a ubicarnos en los planteamientos propuestos en su ensayo “juicio y ser”, con el único fin de entender un poco la situación y comprender, a partir

¹⁰ No hay identidad entre el concepto holderliniano de “uno y todo” con el “Yo trascendental” o “absoluto”, porque lo *trascendental* o lo *absoluto* no debería depender como el *yo*, de un objeto.

¹¹ HÖLDERLIN, Friedrich. Hiperión o el eremita en Grecia. Ediciones Hiperión. Madrid, 1983. Pág. 158

del pensamiento filosófico del autor, el asunto en cuestión. Hölderlin analiza, a partir de una crítica de algunas posturas filosóficas de Fichte y Schelling, la posición del “yo absoluto” en relación con el juicio, este se debe entender como partición originaria, llámese sujeto-objeto o yo-mundo, entonces se debe suponer, por ello, una unidad primordial que precede a la partición, pero en esta dirección, no se podría conseguir acceso a tal unidad por medio de la razón, sino a través de lo que Schelling denomina “intuición intelectual” (concepto que difiere de razón), es más, esa unidad perdida es en realidad la misma intuición intelectual, o en palabras del autor, ella “es el aspecto dinámico de lo que más estáticamente se llama ser”.¹²

Desde la perspectiva del ser absoluto, este debe arrancarse de su unidad originaria con el propósito de alcanzar el conocimiento de sí, por tanto, ha de acceder a la dimensión de las rupturas, para así, finalmente, percibirse en sus partes fragmentadas como el todo que ya era, Hamann lo expresa de mejor manera: “Sólo el conocimiento de nosotros mismos, ese descenso a los infiernos, nos abre el camino de la divinización”.¹³

Pero cuando la sombra se yergue sobre el mundo, surge también, simultáneamente, una luz esclarecedora. Así también como lo podría ser la devastación que se dispone como voluntad de poder; o la fragmentación piramidal que marcaría la irrupción igualitaria de las masas en el escenario histórico. Porque si el pensamiento, entendido como filosofía, ha de encauzarse, desde el principio, en una partición originaria de su disposición a la potencia normativa de la unidad, se mostrará al mismo tiempo, en la sustracción a esta potencia. De tal modo, podemos afirmar también, siguiendo al autor, que la huída de los dioses es igualmente el afortunado descanso que

¹² HÖLDERLIN, Friedrich. Juicio y ser, compilado en Ensayos. Ediciones Hiperión. Madrid, 1986. Pág. 67

¹³ HAMANN, tomado de BÉGUIN, Albert. El alma romántica y el sueño. FCE. Santafé de Bogotá, 1994. Pág. 78.

le brindan los mortales. La filosofía, dice Schelling, “tiene que suponer aquella escisión originaria, pues sin ella no tendríamos ninguna urgencia de filosofar”.¹⁴

Entonces, el juicio se hace necesario para generar conocimientos, a partir de la conciencia, y a la inversa, necesita el juicio de la unidad originaria, porque sin ella ninguna ruptura tendría lugar; *juicio* y *ser* son dependientes el uno del otro, al mismo tiempo que se niegan y partiendo de la mutua negación, es cuando se ha de acudir al arte que a través de su expresión representará la unidad originaria que se ha perdido. Este es nuestro suelo, viajamos errantes por esta tierra sin sosiego, donde los propios fundamentos se estremecen, provocando en el espíritu un desgarramiento continuo, trágico y lento; se desenvuelve al par de la vida porque es la vida misma, nos instalamos pues en la herida.

Sobre esta dimensión de lo trágico aparece el genio, el poeta o el artista como la figura que salva la situación, no para librar al hombre, como en esas ambiciones libertarias que terminan por sumir al hombre en sus desgracias, más profundamente de lo que antes estaba, sino que en ellos, a través de su potencial, se revela el carácter trágico de la existencia, que se muestra al pensamiento de tal modo. De ahí la importancia del héroe en la literatura y el pensamiento del romanticismo alemán, pues se trata de una metáfora del acontecimiento existencial, y como se describió anteriormente, el heroísmo pasó del héroe como humanidad, a quien lo representa en la obra del pensamiento o en el arte, pues, para decirlo con Nietzsche por ejemplo, “sólo como fenómeno estético, están justificados el mundo y la existencia”.¹⁵

Este pequeño esbozo recoge una de las concepciones filosófico-poéticas de Friedrich Hölderlin y no corresponden en su brevedad a la altura de su producción, obra que en su propia figura se escurriría en el anonimato, a la sombra de un tal Scardanelli, anacrónico signatario de poemas. Aquel es el

¹⁴ SCHELLING, F. W. J. Experiencia e historia. Editorial Tecnos. Madrid, 1990. Pág. 168

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. El nacimiento de la tragedia. Alianza Editorial. Madrid, 1983

silencio del hombre, su concepto *par excellence* y su aporte a la presente investigación, de manera que “el silencio, sea el preámbulo de la palabra, su condición de posibilidad, el grado cero del significado, y simultáneamente, la totalidad replegada del sentido”,¹⁶ lo que quiere decir, en el sentido del poeta, el abandono de los dioses y, obviamente por ello, la pérdida de la tradición simbólico-religiosa dentro de la cual se forjaban los espíritus.

Tocado por el “uno y todo”, marcha el héroe por tierras lejanas y exóticas, enfrentando malignos hechiceros, sometiendo enemigos, dragones y bestias salvajes, dejando por todos lados el testimonio de su esencia; pero hay algo que Scardanelli no soporta: regresar al hogar; para un guerrero la guerra que se libra afuera lo es todo, porque su vida lo es todo por fuera, pero en la intimidad del hogar es sólo un hombre, y el héroe legendario el sueño de un destino que sueñan otros. Este pobre hombre pasa los días sumergido en indescifrables meditaciones, algunas veces hablando solo, viendo cómo las palabras se desvanecen en el aire apenas salen de su boca.

Cuando hablar se hace inútil, lo mejor es callar, entonces lo invade la sensación infinita de no ser nada, nada en absoluto, y sin tener algo de donde sostenerse cae pesadamente en la vacuidad de su habitación ¡que profundo silencio! De no ser por el culto carpintero que le cuida, se podría pensar que aquel hombre no existe, que está fuera del tiempo, pero evidentemente no es así, a ningún ente humano le es dado estar de más en el tiempo, más bien, en el tedioso sucederse de los días y las noches, ha quedado el poeta encerrado en él. El silencio, condición de posibilidad de la palabra es “el grado cero del significado y, simultáneamente, la totalidad replegada del sentido”.¹⁷ Siguiendo estos planteamientos nos es posible comprender el famoso verso del poema titulado Mnemosine, con el que hemos encabezado esta reflexión: “un signo somos, ininterpretable”. El poeta vislumbra en el repliegue la marcha hacia lo

¹⁶ LANCEROS, Patxi. La herida trágica. Anthropos Editorial. Barcelona, 1997. Pág. 92

¹⁷ LANCEROS, Patxi. La herida trágica. Anthropos Editorial. Barcelona, 1997. Pág. 93

profundo de su humanidad, que es, igualmente, el dónde de la retirada de los dioses. Es el silencio de lo humano en un mundo enajenante.

Hölderlin, el poeta loco, o bien Scardanelli como se hacia llamar en su extravío, es testimonio único de locura, soledad y mutismo; se alza solitario en una situación histórica, que ha encontrado el paraíso, en el paradigma científico-técnico de la ciencia y el absoluto de la filosofía. El discurso es abrumador, se convierte en una sorda algarabía de mecanicismos y abstracciones que sumen en el olvido el simbolismo religioso y poético; allí, el hombre siempre está solo; el destino se vislumbra en un mundo donde el discurso se hace miserable y cierra las puertas a la contemplación estética primordial; cada palabra se encamina a engrosar la densidad del lenguaje, que se hace áspero, duro e impenetrable. Es el tiempo de la indigencia, donde hablar pesa, pesa mucho, y quien no tenga una lengua de acero, no podrá siquiera levantar sus propias palabras. Entonces, no es posible otra cosa más que callar, y en el silencio deleitarse con discursos alados venidos de un universo extraño y fantástico, que es el hogar del creador-hombre, donde el silencio lo es todo.

La representación del héroe nos enseña el hombre más allá del hombre. Como leyenda posee un hálito de eternidad, como ente viviente un reflejo del poder de la naturaleza, y como espíritu el ímpetu del tiempo; en el héroe se obstina la acción, o a la inversa la acción se hace efectiva en él, es decir, es un acto en sí mismo. Aquel trance, nos sugiere la pertinencia de un sentido, se trata de la búsqueda de sí mismos, lo cual se ve fundamentado en la producción intelectual de la época, especialmente en las novelas de formación, como es un buen ejemplo el escrito inconcluso de Novalis "Heinrich von Ofterdingen" y su famoso sueño de la flor azul. Hablamos de un andar iluminado por la búsqueda, que al igual que la novela puede resultar inacabada. La herida abierta implica un abandono de sí mismos, porque sólo de este modo, es

posible para el hombre aferrarse a su esencia, partir por esa “vía excéntrica, aquella que el hombre recorre, universal y particularmente”.¹⁸

La herida designa el destino y en esta condena reconoce Hölderlin el espíritu trágico griego. No hay propiamente una predestinación, ni una sucesión de eventos que preparan la venida del héroe, se trata de un aparecer sin mediación en el desgarramiento de la historia, es decir, “como el artista, el héroe rompe el tiempo para rehacerlo en sus manos”.¹⁹ Es una ruptura que para los románticos se concibe como la aparición del héroe, del genio, del artista e incluso del filósofo, que a partir de la *intuición intelectual*, o espiritual, comprende el tiempo, lo apropia y lo recompone en sus manos, muy al estilo del artista que al poseer lo absoluto es capaz de plasmarlo en y desde su interioridad. En este mismo sentido ya Schelling había introducido el concepto de ruptura para explicar el surgimiento de la existencia finita y su posibilidad de comprenderse en el tiempo como *Yo absoluto*, dice: “Hay por ejemplo una filosofía de la naturaleza porque conforma lo absoluto en lo particular de la naturaleza, porque entonces hay una idea eterna y absoluta de la naturaleza. Por lo mismo hay una filosofía de la historia o del arte”.²⁰

La tragedia griega, tan aludida en la época, representa magistralmente la contradicción, en ella, el carácter dialéctico se hace expreso, el drama y la vida de los personajes fluye en la tensión de los contrarios, el amor y el odio, el dolor y la alegría, lo humano y lo divino, lo público y lo privado, etc. Es el espacio de la ruptura, donde las heridas no se curan por síntesis. Sin embargo, hay en cierto sentido unidad, pues en aquella tensión, que es la misma humanidad, entran los contrarios en un juego de fuerzas en el que se erige, no la reconciliación, ni la superación, sino el desagarramiento.

¹⁸ HÖLDERLIN, Friedrich. Hiperión o el eremita en Grecia. Ediciones Hiperión. Madrid, 1983. Pág. 163

¹⁹ HÖLDERLIN, Friedrich. Op Cit. Pág. 76

²⁰ SCHELLING, F. W. J. Filosofía y religión, en Antología. Editorial Península. Madrid, 1987. Pág. 180

El reconocimiento espontáneo de lo trágico, que en su comprensión abre la nueva perspectiva, se dimensiona como el nuevo horizonte de posibilidad, el único accesible. Una vez aislado de su representación, en la abstracción de todo contenido existencial, o bien de la inmersión en lo sensible, recupera el hombre su perspectiva, no se trata de un retornar, sino de un remontarse a la tensión, porque en tal tensión, mediada por el juego dialéctico, se instala lo trágico, lo existencial. Esta nueva perspectiva se manifiesta “en favor de una apreciación positiva de la procesualidad dinámica del tiempo mismo y de un tipo de belleza marcada por la presencia del dolor y del terror (lo sublime o lo trágico-heróico)”.²¹ Nuevamente se trata de una errancia sin *telos*; así mismo como estos pensadores se identificaban con el espíritu trágico griego, lo desenvolvían en sus peripecias filosóficas y poéticas.

El héroe viajero se muestra en la contradicción, donde intenta, sin embargo, recomponer aquella totalidad perdida, no para lograrlo sino para establecer en el intento su existencia. En un arrebatado de sensaciones, arrancarse de su pretendido control, para así lanzarse hacia el abismo en un hecho osado e ineludible, deponer su identidad en lo infinito del espacio donde todo concepto se desvanece, y los fundamentos carecen de un suelo firme. Esto se podría definir también en términos estéticos, en cuanto que “el amor y la belleza deben lograr la unificación de los instintos opuestos de la entrega al infinito -fuga del mundo-, y de la auto-afirmación finita”.²² Ésta es la íntima dinámica temporal, es el *kairos* de la experiencia existencial entendida en sentido trágico-estético.

Así las cosas, tenemos finalmente apropiado el concepto de Hölderlin, la existencia en aquel silencio creador de sentido, manifiesto en la tragedia que se sustrae al lugar e incluso prescinde de quienes hablan o escuchan, porque lo trágico también hace sombra sobre el lenguaje. La herida expresa lo abierto

²¹ KERKHOFF, Manfred. Vivir elgiacamente la temporalidad de lo trágico. Ecoe Ediciones. UDEA. 1994.

Pág. 26

²² HÖLDERLIN, Friedrich. Op Cit. Pág. 68

del espíritu en el surgimiento del hombre como existencia finita, mientras que el desagarramiento comporta la *procesualidad* dinámica del tiempo, que nos conduce desde la pérdida de la unidad hacia un andar que introduce lo absoluto en la interioridad del hombre (sin promesas de redención). Dos momentos que son, sin embargo, expresiones de una misma ruptura, esto indica plenamente, como veremos, la afirmación del devenir.

EL CAMINANTE NIETZSCHEANO: EL DEVENIR

*“No he encontrado hogar en ningún sitio: Un nómada soy
yo en todas las ciudades, y una despedida junto a todas las
puertas”²³*

La imposibilidad de la metafísica con sus principios de carácter universal, cae bajo una sombra que se yergue sobre la modernidad con la muerte de Dios, y se manifiesta no sólo en la filosofía sino en todos los ámbitos del espíritu. Nietzsche niega el ser y la dualidad de los mundos en beneficio de la afirmación del devenir. No encontramos en esta filosofía una ruptura entre un mundo de la totalidad primordial y otro de la indeterminación sensible; esto implica en una esfera metafísica, la imposibilidad de una doctrina del ser, más aún, si ha de estar dispuesta por los sentidos, porque presenta a los objetos sensibles como unidades independientes y dotados de duración. El mundo del que disponemos carece de permanencia, por tanto, dista mucho de ofrecernos seguridad y sosiego en un orden metafísico; lo uno es al mismo tiempo lo múltiple, entonces el mundo es el conflicto de la multiplicidad, en una permanente actividad creadora y destructiva que no comporta finalidad alguna.

Aquí la lucha de los opuestos confluye en una armonía dionisiaca imperceptible, donde emerge el devenir, de lo cual, en comunión con Heráclito se puede afirmar que “es preciso saber que la guerra es algo que une, y la justicia es discordia, y que todas las cosas se producen por lucha y necesidad”.²⁴ Lo que significa que la guerra persiste por sobre una determinada

²³ NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. EDAF. Madrid Pág 89

²⁴ HERÁCLITO. Fragmentos.

justicia, pues de no ser así, la dinámica natural se revelaría como carente de fundamento. El conflicto se presenta de manera que la tensión se dispone entre los opuestos, provocando que uno u otro caigan en la contienda. Nietzsche afronta el devenir como el fundamento, la constante mutación de todas las cosas manifiesta en el ir y venir de una constitución a otra. Una vez eliminada la unidad primordial que implica todo el fundamento metafísico, nos queda como camino y única realidad posible, el devenir. Allí no se puede entender la existencia como una finalidad, como unidad o en cierto sentido como *ser*.

Este es el camino que se le presenta por delante al caminante nietzscheano, convertir la adversidad en medio para reafirmarse en el mundo, por eso esta figura está puesta en la obra del filósofo en relación con el espíritu libre. Estos se caracterizan por un profundo desarraigo, signados por “una voluntad de ir adelante, no importa a donde, a toda costa”.²⁵ Es necesario abandonar la seguridad del hogar muy a pesar de la soledad que esto implica, como el propio Nietzsche atestigua, pero éste es el camino auténtico hacia la multiplicidad, hacia la creación de perspectivas y la libertad de pensamiento. El caminante es aquel que quiere en cierta medida, “llegar a la libertad de la razón, pero no como un viajero que va hacia alguna parte, puesto que el caminante no tiene una meta que seguir, pues no la hay”.²⁶ Entonces, ya no se trata de un destino corriente, sino que es el de aquel que se lanza en un viaje sin *telos*. Por eso hallará placer en el mundo del devenir, en lo mutable o en lo transitorio.

El caminar se encuentra siempre en relación con la idea de identidad, el hombre que emprende el camino se sumerge paradójicamente en un paulatino proceso, en el que su estado inicial poco a poco se desvanece. El caminar indica una forma de pensar, de quien afronta la realidad y en su transitar crece

²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Humano demasiado humano. Editorial Bedout. Medellín, 1983. Pág. 11

²⁶ *Ibíd.* Pág. 294

y decrece, deviniendo de un estado a otro a través de saltos cualitativos, o en otras palabras, constituyendo la identidad (múltiple). Nietzsche afirma también las muchas perspectivas que otorga el ascenso del camino, pues en el acto tenemos que “ahora hay más espacio libre y la vista es más amplia que antes en torno a ti”.²⁷ Este pensamiento relaciona al caminante, como hemos dicho, con la multiplicidad de perspectivas y la identidad. Nunca podrá, sin embargo, encontrarse en él nada ajeno a sí mismo en función del propio devenir. Aquí el caminante aparece siempre acompañado de su sombra que en su deambular es la presencia de la otredad en sí mismo, y es lo que manifiesta la multiplicidad del hombre en el juego de máscaras.²⁸

Una vez destruido el mundo verdadero, desaparece también el mundo aparente, por eso el asunto de la máscara ya no está mediado por un enfrentamiento entre el ser y la apariencia, pues no hay rostro que la sustente. La filosofía dionisiaca postula al hombre que no depende del ocultamiento de la realidad, pues no se trata de un velamiento metafísico, sino un enfrentamiento con lo real, mediado por el devenir. Este conflicto no media a favor de mantener una identidad, entendida ésta como posesión de cualidades estables, es más bien la marca del hombre signado por el exilio, evidencia de la multiplicidad en sí mismos, en un continuo cruce de fuerzas; la máscara hace referencia a los distintos modos en los que uno mismo mide fuerzas con lo otro. En el “entre” no hay propiamente uno y otro, sino que la tensión se dispone de manera que otredad y mismidad se entrecruzan, esto a efectos del juego de la constitución de la identidad siempre temporal, pues la máscara indica los modos del yo como formas temporeas de sí mismos,²⁹ entendido esto último en sentido de corpus mediado por la pluralidad de fuerzas.

En esta misma perspectiva se enuncia la figura del eremita frente al filósofo, pues el primero sabe muy bien que en el hablar no hay sentencias definitivas,

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. El caminante y su sombra. Editorial Edimat, 1999. Pág 46

²⁸ Para el tema de la máscara en Nietzsche, Cfr. VATTIMO, Gianni. El sujeto y la máscara.

²⁹ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. Op. Cit. Págs. 12 y 13

que incluso toda palabra también es máscara, sin ningún ente que se oculte tras de ella. Él “pondrá en duda que un filósofo pueda tener en absoluto, opiniones últimas y auténticas, que en él no haya, no tenga que haber, detrás de cada caverna, una caverna más profunda todavía (...) Toda filosofía esconde también una filosofía; toda opinión es también un escondite, toda palabra, también una máscara”.³⁰ Se plantea con esto la producción de sentidos provisorios o, lo que podríamos llamar, sentidos emergentes, porque en el fondo todo es abismo y no hay nada que nos libre del vértigo.

Con la alegoría de la caverna, Nietzsche muestra que la filosofía no esclarece lo profundo, sino que como filosofía de la superficie adviene mundos, crea perspectivas, crea máscaras, aquellas posturas replegadas en el sentido que, en otras palabras, no son más que constructos del intelecto en la configuración de la realidad, como a su vez las máscaras lo son de la identidad. Abismalidad por todas partes. Por esta razón, aparece nuevamente, en la figura del caminante, el viajero sin *telos*, que vaga siempre por la ciudad, por el desierto y por la montaña *¿quién eres tú?* Preguntaría el destino “veo que recorres tu camino sin desdén, sin amor, con ojos indescifrables, húmedo y triste cual una sonda que, insaciada, vuelve a retornar a la luz desde toda profundidad”.³¹

El caminante que no se dirige a ninguna parte encuentra, sin embargo, lugares de sosiego en el cambio constante, para lo que debe crearse máscaras, asumir perspectivas, que son allí, aquellos puntos de distensión, moradas emergentes en una marcha incesante sin meta ni lugar definitivo. Esto quiere decir, que no hay un sentido final e imperecedero, ni una identidad última que se pretenda alcanzar, pues nos encontramos frente a la posibilidad de la fuga siempre constante.

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. Más allá del bien y del mal. Alianza Editorial. Madrid, 1983. Pág. 249

³¹ *Ibid.* Pág. 283

En la filosofía dionisiaca, el mundo se presenta como pleno devenir, continuidad infranqueable de creación y destrucción de sí misma; es un mundo constituido por fuerzas, que son siempre tempóreas, procesualidad, interacción y tensión, en el que el mundo se despliega, según el autor, “como siendo al mismo tiempo *uno* y *muchos*, acumulándose aquí y al mismo tiempo disminuyéndose allí, un mar de fuerzas borrascosas anegándose en sí mismas, transformándose eternamente, regresando eternamente, con inmensos años de retorno”.³²

Así las cosas, para acercarnos a la idea de tiempo implícita en lo anterior, nos es preciso tratar la doctrina del eterno retorno, el *pensamiento abismal* del filósofo. Es una cuestión difícil de abordar, porque comporta, siguiendo a los estudiosos, diversas interpretaciones. Pues bien, ubiquémonos en uno de aquellos apartados, es el famoso fragmento titulado *De la visión y del enigma*, a través de un pórtico Zaratustra vislumbra dos caminos, el uno, dice, es una calle que desciende “esta calle se prolonga durante una eternidad, y esta larga calle que sube es... otra eternidad. Se contradicen, chocan el uno contra el otro, y es aquí, en este pórtico, donde se reúnen”.³³ Allí se presenta la doctrina sobre una identificación absoluta del pasado y el futuro de cualquier época, lugar o tiempo, de modo tal, que no tendría sentido discernir entre ellos principio y fin, lo ido y lo por-venir, en fin, entre el pasado, presente y futuro. El pensamiento se torna sombrío, al privarlo de la noción *vulgar* del tiempo. El retorno de lo mismo, que podría ser cualquier acontecimiento, indica que aquello que se denomina *mismo* es un punto de referencia que se repetiría *ad infinitum*, pero este retornar, precisamente por ser eterno, no tiene génesis ni final. Encontramos en otros textos fragmentos que corroboran esta interpretación, por ejemplo, dice Nietzsche: “el mundo persiste; no es nada que devenga, nada que pase. O más bien deviene, perece, pero no ha comenzado nunca a devenir y nunca ha dejado de perecer”.³⁴ No obstante hay que tener

³² NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos Póstumos. Editorial Norma. Bogotá, 1993. Pág. 139

³³ NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. EDAF. Madrid, 1989. Pág. 123

³⁴ *Ibíd.* Pág. 178

en cuenta aquí, que Zaratustra deja en claro que no se trata de una doctrina cíclica, pues le recrimina al espíritu de la pesadez cuando responde que “todo lo que es recto miente, toda verdad es una curva; el mismo tiempo es un círculo”.³⁵ No es la repetición a partir de un punto que podamos referenciar como inicio, es más bien lo siguiente, para decirlo con Fink: “la repetición no surge en el tiempo, sino que es el tiempo”.³⁶

Ahora bien, aterricemos un poco la cuestión, tomando distancia de lo que tiene de eterno y que nosotros *fugaces e inexpertas criaturas efímeras* no poseemos (expresión de Kavafis. Poema Interrupción). Acompañemos un poco más al caminante en su soledad. Hemos visto que en el mundo del devenir nos es imposible establecer verdades eternas, porque allí, precisamente, todo se ha convertido en fábula, pues se ha eliminado el mundo de las verdades y a su vez, también el de las apariencias, en su lugar emergen las máscaras y la múltiples perspectivas. Tenemos, entonces, que cada una de ellas sustenta interpretaciones diversas e identidades que se desvanecen o resurgen en lo provisorio de su andar, dando suelo, en cierto sentido, al nihilismo, de tal manera, que no habiendo *telos* no habrá tampoco unidad que comporte en sí misma el sello de la eternidad, y por esta misma razón, son conceptos vacíos que carecen de contenido vital, vacíos para la existencia, y en correspondencia lo son también para el devenir. Tal perspectiva muestra que el mundo del devenir converge con el eterno retorno, ausencia de unidades, por cruce de fuerzas en cambio continuo, además de que es igualmente un flujo carente de finalidad. La metafísica niega el devenir porque, para ella, el ser es una presencia perenne y el no-ser, por el contrario, es lo mutable continuamente (como sería para Agustín).

En este *status quo* nos enfrentamos a una situación carente de sentido, pero precisamente para revelar los conceptos morales de medida, que otrora

³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. Op Cit. Pág 123

³⁶ FINK, Euge. La filosofía de Nietzsche. Alianza Editorial. Madrid, 1993. Pág. 159

rebozaban de valoraciones, como vacuidades de la razón occidental. Puro devenir, no devenir puro, juego de fuerzas y entre el juego la máscara y la perspectiva salvan el umbral. En este sentido es de resaltar el carácter relacional de una propuesta filosófica como la expuesta; que el tiempo sea eterno en su incesante retornar y que la eternidad no envíe nuestro tiempo a la quietud de la nada o lo determine en un efímero tránsito, cuyo ser consiste en no-ser.

Para finalizar, agreguemos que tras la disolución metafísica, manifiesta en la dualidad mundo verdadero y mundo aparente, no se establece un nuevo suelo libre de conmociones para el pensamiento, más aún, Nietzsche nos invita a “levantar ciudades al pie del Vesubio”.³⁷ El panorama se torna algo incierto al igual que estimulante para el caminante, pues tal como hay acontecimientos, hay interpretaciones de aquello que fue en el pasado la expresión de una ruptura ontológica, o un desgarramiento originario. Podemos decir que no queda nada, lo cual indica que el nihilismo se erige como un nuevo destino para alguna época en cada ocasión. Esto significa la determinación temporal del famoso imperativo, promulgado por Nietzsche, *amor fati* (*amor al destino*). Las posibilidades se multiplican al igual que las perspectivas en el develamiento del mundo en sus muchos sentidos posibles, “una vez más, el mundo se nos ha vuelto infinito: por cuanto no podemos sustraernos a la posibilidad de que encierre en sí infinitas interpretaciones”.³⁸ Se sugiere la destrucción metafísica como apertura para un ejercicio nietzscheano en la constitución de la identidad como fantasía interpretativa o como metáfora que remite a un proceso particular de configuración temporal y hermenéutica; condición de posibilidad del hombre; esto es, exactamente, la invocación de sentidos.

³⁷NIETZSCHE; Friedrich. La gaya ciencia. Editorial Akal. Barcelona, 1988. Pág. 319

³⁸ Ibíd. Pág. 235

Para concluir, valgámonos de las palabras del poeta que describen muy bien la perspectiva del caminante, recordemos aquel poema de Constantin Kavafis en el que se refleja bellamente la situación existencial a la que el hombre hace frente y que se manifiesta intrínsecamente en su andar.

La ciudad

Tú dices:

“Me iré para otra tierra y otro mar
otra ciudad habrá mejor que ésta.
Una condena pesa sobre todos mis
esfuerzos; y como un muerto sepultado
Yace mi corazón ¿Hasta cuando
ha de durar mi mente en tal abatimiento?
Miro a mi alrededor y dondequiera
Veo negras ruinas de mi vida,
En este sitio donde tantos años
He pasado y malogrado y perdido”.

No hallarás nuevos caminos
ni otros mares. La ciudad te seguirá.
Rondarás las mismas calles.
Te envejecerás en estos barrios,
Y en las mismas casas encanecerás.
Esta ciudad será tu eterna meta.
No anheles encontrar otros lugares:
No hay para tí ni navío, ni trayecto.
Así como malograste tu vida en este rincón
En toda la tierra la tienes perdida.³⁹

³⁹KAVAFIS, Constantin. Obra Selecta. Editorial Atuel. Buenos Aires 1998. Pág 97

SEGUNDA SECCIÓN

SOBRE EL POSTULADO DEL TIEMPO COMO SENTIDO DEL SER

EL TIEMPO COMO *SER DEL DASEIN*

El tiempo no es algo que se deje pensar o aprehender como si fuera un constructo del intelecto, más aún, al tratar de hacerle entrar a fuerza de ingenio en el orden objetivista, se desvanece irremediablemente, pues allí se manifiesta como una fuga constante. Es preciso dejarlo caer sobre nosotros (o nosotros en él) pues siendo un fenómeno originario, determina nuestra propia existencia. El hombre es el ente que se comprende en el tiempo, es denominado en la filosofía heideggeriana como Dasein. Es aquel ente que tiene una relación con su ser, y se comprende también como relación con el mundo y los demás entes. Si se dice, por ejemplo, “yo soy”, hallamos un sentido particular de ser que bien se puede postular como existencia, entonces debería ser posible comprender en una forma nueva el sentido del ser a partir de allí. Tenemos que “El Dasein es en el modo de *siendo*, comprender lo que se dice *ser*. Atendiéndonos a esta constitución, mostraremos que aquello desde lo cual el Dasein en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ser, es el *tiempo*”.⁴⁰

La temporalidad del Dasein es lo que hace que el tiempo mismo sea en verdad tiempo, no se trata de una sucesión de momentos, sino que indica un fenómeno originario denominado por Heidegger la contemporaneidad de los éxtasis, esto significa, la simultaneidad de un pasado, un presente y un porvenir. El Dasein se comprende en el tiempo, en el propio discurrir trascendente de su existencia. Estos tres momentos del tiempo se implican mutuamente y forman una unidad. Desde su presente el Dasein participa del tiempo, se sabe a partir de un pasado y se abre a su porvenir. Son, como se dijo, una relación de contemporaneidad. En esta misma perspectiva Nietzsche establecía una distinción entre los éxtasis de la temporalidad a partir de la historia, tenemos que la historia *monumental* es la que

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. FCE. Bogota, 2002. Pág. 27

posibilita un porvenir, la historia *anticuaria* determina el acceso al porvenir por una remisión al pasado y por último la historia *crítica* es la emergencia del presente en el vigor de lo vital.

De entre ellos, para la analítica existencialista, el futuro goza de primacía ontológica, puesto que el existir es precisamente trascenderse, consiste en adelantarse a sus posibilidades “ser futuro da tiempo, configura el presente y permite repetir el pasado en el *como* de su ser vivido”.⁴¹ Aquí se puede establecer una diferencia con la concepción agustiniana, en la que encontramos, al igual que en la antigüedad y la tradición occidental, que la primacía recae sobre el presente, asumiendo desde allí las otras dimensiones del tiempo; pero el presente, para Heidegger, se relaciona con la caída, se da cuando el Dasein en las muchas formas de su actividad, hace presentes los entes de los que se ocupa en cada caso, en un proceso de disipación, o en otras palabras de *olvido del ser*. En la situación del Dasein el pasado acaece cuando la existencia se revela como el hecho inequívoco que ya es, su ahí, ya comenzado, arrojado en el mundo.

Por eso se debe entender el comportarse con respecto al propio ser como un relacionarse con el futuro; en el existir el Dasein vendría hacia sí, puesto que es un ente que no solo transita, en realidad, una serie temporal sino que en cada instante de su vivir, mantiene una relación con el tiempo futuro, lo anterior es un modo de su posible ser temporal, por lo tanto “el Dasein no es propiamente el tiempo, sino la temporalidad”.⁴²

Ahora bien, al ser del Dasein le es inherente un estado de descubierto que puede entenderse con el concepto griego de *aletheia*, este se traduce, en la época medieval como *veritas*, verdad, lo que luego será en la modernidad *certeza*. Para Heidegger este concepto significa presencia de algo al descubierto; ya desde el

⁴¹HEIDEGGER, Martin. El concepto del tiempo. Editorial Sur. Buenos Aires, 1994. Pág 24

⁴²Ibíd. Pág. 31

inicio de *ser y tiempo* se postula el concepto griego de *aletheia* como significación fundamental del *logos*, en tanto que permite “sacar de su ocultamiento al ente de *que se habla y permite verlo, descubrirlo, como no oculto.*”⁴³ El estado de descubierto requiere en principio un desocultamiento llano y pasivo que se comprende como presencia; pero si se profundiza sobre éste, se alcanza un desocultamiento móvil en el que lo ente se experimenta de tal manera que adviene desde el ocultamiento hacia el desocultamiento y se repliega nuevamente en él. Así se consigue la tan anhelada movilidad, que no es material, sino que es la temporalidad del Dasein, que se ha transpuesto en esta dinámica al estado de abierto del ser de lo ente. Este proceso de la temporalidad, se nos revela en el fenómeno de la comprensión, pues este mostrarse que es al mismo tiempo un retraerse juega en el acto comprensivo. Es por esto que lo anterior se define sobre la base de una situación hermenéutica propia, pues “al ser del Dasein es inherente el interpretarse así mismo”.⁴⁴ Esto quiere decir que el desenvolvimiento del vivir fáctico se encuentra mediado por la comprensión, el interpretar mismo es un cómo posible, distintivo del carácter de ser de la facticidad.

Así mismo, esta dinámica tiene su posibilidad al interior de la constitución de un tejido particular, pues el comprender es un cómo dentro del ser-en-el-mundo. Hablamos pues de mundo, esto es para Heidegger una especie de trama constituida por todas las muy diversas relaciones de intencionalidad y sentido que surgen de la presencia del hombre entre las cosas y de sus comportamientos con ellas. Con el Dasein forma la estructura unitaria de ser-en-el-mundo. En ella están presentes a un mismo tiempo lo ontológico y lo óntico, cada uno a su manera; pues, así mismo, los entes se hallan a su modo en el mundo en la medida en que están insertos en aquel entramado. Y lo ontológico en ello es lo que hace a priori posible esa inserción.⁴⁵

⁴³ Cfr. HEIDEGGER. Op Cit. Pág. 43

⁴⁴ HEIDEGGER. Op Cit. Pág. 339

⁴⁵ Cfr. HEIDEGGER. Op Cit. Págs. 65 y 66

Los entes son ante todo útiles que el Dasein hace ingresar en una red de propósitos prácticos suyos, la cotidianidad, el conducirse en lo cósmico. En la estructura de ese “para” hay una referencia de algo a algo, a saber, aquello “para” lo cual el ente a la mano es, conforme al “ser en” que es la “recíproca relación de ser de dos entes extendidos en el espacio, por respecto a su lugar en este espacio”.⁴⁶ Se forma así un plexo de referencia en el cual un útil es adscrito a otro y es lo que se conoce como la “unidad total de preocupación”, o la cura.

En un primer momento media una pre-comprensión, esto es ese modo fundamental del Dasein que se hace presente, en un nivel óntico, en todas las relaciones de comportamiento práctico con las cosas, tales como hacer algo con ellas, saberlas manejar, usarlas, disfrutarlas o evitarlas, cuando es el caso. Por su parte, la comprensión da al Dasein la capacidad de captar los modos de ser de los entes con los que se halle en cualquier forma de trato, y es así como puede hacer algo con ellos. Su forma de ser como poder-ser, reside existencialmente en el comprender. En ellas hay así el carácter de un pro-yectar, porque gracias a ella el Dasein anticipa en cada caso una manera suya de seguir siendo, al escoger una posibilidad de sí mismo entre varias. Este escoger se apoya en lo que su interpretación⁴⁷ de los modos de ser de un ente le muestran, servible, empleable o nocible, en la perspectiva de la posibilidad escogida.

Ahora bien, en esta relación con las cosas no subyace una división, es decir, el Dasein no es propiamente un sujeto, como lo sería el “yo pienso” cartesiano, si como tal nos representamos una cosa pensante, es decir, una sustancia entre otras, que aunque pensante no deja de ser sustancia; encontramos que el Dasein está dado como ser-en-el-mundo, por tanto, consiste en hacerse en el tiempo frente a otros entes y con ellos, y que despliega su ser en este proceso. El sujeto es concebido por Descartes como un Yo que se dice “yo pienso”, dejando de lado

⁴⁶ HEIDEGGER. Op Cit. Pág. 66

⁴⁷ La interpretación consiste en “el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender”. Cfr HEIDEGGER. Op Cit. Pág. 166

la cuestión de que el *cogito* debería estar referido a un algo, por ejemplo en una formulación como “yo pienso algo”, sin olvidar todo lo implicado en el mutuo remitirse que hay aquí entre los dos términos de la proposición. La concepción del mundo como *res extensa*, a partir de la sustancialidad del mundo, es la que define la posición cartesiana, pues las demás determinaciones de tal sustancia “*divisio, figura* o *motus*, sólo son concebibles como modi de la extensio”.⁴⁸ Heidegger insiste en que el Dasein como ser-en-el-mundo no equivale a la atadura de unos entes o un objeto a un sujeto, porque tal fenómeno no es una mera síntesis, una simple yuxtaposición de un sujeto previamente dado, sin mundo, y luego unos objetos, o sea un “mundo”. Aquella estructura es unitaria y sobre todo ontológica, aunque no temporalmente anterior a sujeto y objeto en cuanto tales “está fuera de cuestión la posibilidad de apresar el fenómeno de la totalidad del todo estructural por medio de una síntesis de los elementos”.⁴⁹

Obviamente hay que tener en cuenta aquí que los temas de la meditación heideggeriana difieren del contexto de problemas que abordó Descartes en su filosofía, para los cuales creyó encontrar el principio de solución en el *cogito*. Por otro lado, persiste el hecho de que el “yo pensante” es algo completamente distinto del Dasein, muy a pesar de que estos dos postulados remiten a un consenso en algunas cuestiones; por ejemplo, encontramos en el Dasein también subjetividad, el “quien” de la pregunta por el ser, que es un yo, y es lo que se denomina en la analítica como “sí mismo”, que como tal, se percibe al igual que a los demás entes, siempre en la estructura del ser-en-el-mundo.

⁴⁸ Ibíd. HEIDEGGER, Martin. Pág. 105

⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. FCE. Bogota, 2002. Pág. 209

No se trata de plantear con lo anterior el concepto de tiempo en la filosofía heideggeriana, sino más bien de desglosar el concepto de tiempo entendido como temporalidad, es decir, la apropiación de sí mismo que, mediante la comprensión, realiza el Dasein, o el intento de aclaración que procura el postulado del tiempo como sentido del ser.

LA CUESTIÓN DEL SENTIDO EN LA APROPIACIÓN DEL SER

Nuestra metafísica ha sido desde siempre la disputa sobre la preeminencia de la existencia sobre la esencia o viceversa, triunfando la primera en alguna época y otra en una posterior, mientras que miles de vidas discurren o se pierden en medio de la disputa. De esto podemos decir que lo que allí impera es un vínculo insondable para la representación milenaria del pensamiento, que de un modo particular trasciende el ámbito filosófico. Se trata de la relación indisoluble de tiempo y espacio, pues nunca se ha podido desligar lo que existe de la noción de esencia o en un sentido más técnico de la noción de espacio-tiempo, donde el tiempo está de alguna manera ligado y subordinado por el espacio. Todo lo que comporta esencia se ha determinado en él, o si se trata de existencia está conminada en tal relación. Todo cuanto existe se encuentra sometido de alguna manera a lo material, se genera a partir de ello o bien se manifiesta como posibilidad de la materia. Y es que al sabernos entes no nos ha sido posible librarnos del todo de la sucesión temporal o de la prisión causa–efecto que media allí, porque inevitablemente ha jugado el espacio siempre un papel preponderante. Pero ¿Qué pasaría si prescindiéramos del espacio? o ¿Cómo nos sería posible la fuga de la coacción espacial? No se trataría, sin embargo, de prescindir del espacio, sino de comprenderlo de un modo distinto en su relación intrínseca.

Hay en la física cuántica un fenómeno muy particular, desconcertante incluso para los hombres de ciencia, forjados en lo inaudito de la teoría, consiste en lo siguiente: cuando un fotón choca con un átomo haciendo saltar a uno de los electrones a una órbita superior, éste lo hace instantáneamente, sin atravesar el espacio intermedio, es decir, deja de existir en un punto apareciendo simultáneamente en otro. Este asombroso fenómeno es conocido en la ciencia

física como el salto cuántico. Podemos decir de él, que anula la relación tradicional de tiempo y espacio, pues efectivamente algo que existe es en el tiempo, pero no por ello, como muestra el fenómeno, será necesariamente en el espacio, o no será como tal en su movilidad espacial, por lo menos en el modo permitido por cualquier concepción ortodoxa. Se abre con él la posibilidad de un salto en el que la existencia o el tiempo no se vea sujeta al imperio de las cosas -o del espacio-, pues hay que tener en cuenta que nuestra propia manifestación como “*siendo-en un mundo* es una peculiaridad del espíritu, mientras que la *espacialidad* del hombre es algo inherente a su ser *corporal*, *fundado* a su vez en la *corporeidad* en general”.⁵⁰ Es decir, de lo que se trata es de abordar el espacio no como la dimensión del todo, sino, más bien, como el “topos” o el lugar del aparecer, en aras de que todo lo que implica espacialidad no degenera en la determinación del existir propio. Encontramos que la física realiza observaciones y la filosofía se constituye en la representación, así pues, el físico observa y anota o describe, mientras que el filósofo representa y piensa. Con este fin, representémonos pues, en un ejercicio textual, aquella noción singular que es la relación espacio-tiempo, o esencia-existencia.

El tiempo no es algo que se deje pensar o aprehender como si fuera un constructo del intelecto, más aún, al tratar de hacerle entrar a fuerza de ingenio en el orden objetivista, se desvanece irremediabilmente, pues allí se manifiesta como una fuga constante. Es preciso dejarlo caer sobre nosotros (o nosotros en él) pues siendo un fenómeno originario, determina nuestra propia existencia. El hombre es el ente que se comprende en el tiempo, es denominado en la filosofía heideggeriana como Dasein. Es aquel ente que tiene una relación con su ser, y se comprende también como relación con el mundo y los demás entes. Si se dice, por ejemplo, “yo soy”, hallamos un sentido particular de ser que bien se puede postular como existencia, entonces debería ser posible comprender en una forma nueva el sentido del ser a partir de allí. Tenemos que “El Dasein es en el modo de *siendo*, comprender lo que se dice *ser*. Atendiéndonos a esta constitución,

⁵⁰ HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. FCE. Bogotá, 2002. Pág. 69

mostraremos que aquello desde lo cual el Dasein en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ser, es el *tiempo*".⁵¹

La temporalidad del Dasein es lo que hace que el tiempo mismo sea en verdad tiempo, no se trata de una sucesión de momentos, sino que indica un fenómeno originario denominado por Heidegger la contemporaneidad de los éxtasis, esto significa, la simultaneidad de un pasado, un presente y un porvenir. El Dasein se comprende en el tiempo, en el propio discurrir trascendente de su existencia. Estos tres momentos del tiempo se implican mutuamente y forman una unidad. Desde su presente el Dasein participa del tiempo, se sabe a partir de un pasado y se abre a su porvenir. Son, como se dijo, una relación de contemporaneidad. En esta misma perspectiva Nietzsche establecía una distinción entre los éxtasis de la temporalidad a partir de la historia, tenemos que la historia *monumental* es la que posibilita un porvenir, la historia *antiquaria* determina el acceso al porvenir por una remisión al pasado y por último la historia *crítica* es la emergencia del presente en el vigor de lo vital.

De entre ellos, para la analítica existencial, el futuro goza de primacía ontológica, puesto que el existir es precisamente trascenderse, consiste en adelantarse a sus posibilidades "ser futuro da tiempo, configura el presente y permite repetir el pasado en el *como* de su ser vivido".⁵² Aquí se puede establecer una diferencia con la concepción agustiniana, en la que encontramos, al igual que en la antigüedad y la tradición occidental, que la primacía recae sobre el presente, asumiendo desde allí las otras dimensiones del tiempo; pero el presente, para Heidegger, se relaciona con la caída, se da cuando el Dasein en las muchas formas de su actividad, hace presentes los entes de los que se ocupa en cada caso, en un proceso de disipación, o en otras palabras de *olvido del ser*. En la

⁵¹ HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. FCE. Bogota, 2002. Pág. 27

⁵² HEIDEGGER, Martin. El concepto del tiempo. Editorial Sur. Buenos Aires, 1994. Pág 24

situación del Dasein el pasado acaece cuando la existencia se revela como el hecho inequívoco que ya es, su ahí, ya comenzado, arrojado en el mundo.

Por eso se debe entender el comportarse con respecto al propio ser como un relacionarse con el futuro; en el existir el Dasein vendría hacia sí, puesto que es un ente que no solo transita, en realidad, una serie temporal sino que en cada instante de su vivir, mantiene una relación con el tiempo futuro, lo anterior es un modo de su posible ser temporal, por lo tanto “el Dasein no es propiamente el tiempo, sino la temporalidad”.⁵³

Ahora bien, al ser del Dasein le es inherente un estado de descubierto que puede entenderse con el concepto griego de *aletheia*, este se traduce, en la época medieval como *veritas*, verdad, lo que luego será en la modernidad *certeza*. Para Heidegger este concepto significa presencia de algo al descubierto; ya desde el inicio de *ser y tiempo* se postula el concepto griego de *aletheia* como significación fundamental del *logos*, en tanto que permite “sacar de su ocultamiento al ente de *que se habla y permite verlo, descubrirlo, como no oculto.*”⁵⁴ El estado de descubierto requiere en principio un desocultamiento llano y pasivo que se comprende como presencia; pero si se profundiza sobre éste, se alcanza un desocultamiento móvil en el que lo ente se experimenta de tal manera que adviene desde el ocultamiento hacia el desocultamiento y se repliega nuevamente en él. Así se consigue la tan anhelada movilidad, que no es material, sino que es la temporalidad del Dasein, que se ha transpuesto en esta dinámica al estado de abierto del ser de lo ente. Este proceso de la temporalidad, se nos revela en el fenómeno de la comprensión, pues este mostrarse que es al mismo tiempo un retraerse juega en el acto comprensivo. Es por esto que lo anterior se define sobre la base de una situación hermenéutica propia, pues “al ser del Dasein es inherente el interpretarse así mismo”.⁵⁵ Esto quiere decir que el desenvolvimiento del vivir

⁵³Ibíd. Pág. 31

⁵⁴ Cfr. HEIDEGGER. Op Cit. Pág. 43

⁵⁵ HEIDEGGER. Op Cit. Pág. 339

fáctico se encuentra mediado por la comprensión, el interpretar mismo es un cómo posible, distintivo del carácter de ser de la facticidad.

Así mismo, esta dinámica tiene su posibilidad al interior de la constitución de un tejido particular, pues el comprender es un cómo dentro del ser-en-el-mundo. Hablamos pues de mundo, esto es para Heidegger una especie de trama constituida por todas las muy diversas relaciones de intencionalidad y sentido que surgen de la presencia del hombre entre las cosas y de sus comportamientos con ellas. Con el Dasein forma la estructura unitaria de ser-en-el-mundo. En ella están presentes a un mismo tiempo lo ontológico y lo óntico, cada uno a su manera; pues, así mismo, los entes se hallan a su modo en el mundo en la medida en que están insertos en aquel entramado. Y lo ontológico en ello es lo que hace a priori posible esa inserción.⁵⁶

Los entes son ante todo útiles que el Dasein hace ingresar en una red de propósitos prácticos suyos, la cotidianidad, el conducirse en lo cósico. En la estructura de ese “para” hay una referencia de algo a algo, a saber, aquello “para” lo cual el ente a la mano es, conforme al “ser en” que es la “recíproca relación de ser de dos entes extendidos en el espacio, por respecto a su lugar en este espacio”.⁵⁷ Se forma así un plexo de referencia en el cual un útil es adscrito a otro y es lo que se conoce como la “unidad total de preocupación”, o la cura.

En un primer momento media una pre-comprensión, esto es ese modo fundamental del Dasein que se hace presente, en un nivel óntico, en todas las relaciones de comportamiento práctico con las cosas, tales como hacer algo con ellas, saberlas manejar, usarlas, disfrutarlas o evitarlas, cuando es el caso. Por su parte, la comprensión da al Dasein la capacidad de captar los modos de ser de los entes con los que se halle en cualquier forma de trato, y es así como puede hacer

⁵⁶ Cfr. HEIDEGGER. Op Cit. Págs. 65 y 66

⁵⁷ HEIDEGGER. Op Cit. Pág. 66

algo con ellos. Su forma de ser como poder-ser, reside existencialmente en el comprender. En ellas hay así el carácter de un pro-yectar, porque gracias a ella el Dasein anticipa en cada caso una manera suya de seguir siendo, al escoger una posibilidad de sí mismo entre varias. Este escoger se apoya en lo que su interpretación⁵⁸ de los modos de ser de un ente le muestran, servible, empleable o nocible, en la perspectiva de la posibilidad escogida.

Ahora bien, en esta relación con las cosas no subyace una división, es decir, el Dasein no es propiamente un sujeto, como lo sería el “yo pienso” cartesiano, si como tal nos representamos una cosa pensante, es decir, una sustancia entre otras, que aunque pensante no deja de ser sustancia; encontramos que el Dasein está dado como ser-en-el-mundo, por tanto, consiste en hacerse en el tiempo frente a otros entes y con ellos, y que despliega su ser en este proceso. El sujeto es concebido por Descartes como un Yo que se dice “yo pienso”, dejando de lado la cuestión de que el *cogito* debería estar referido a un algo, por ejemplo en una formulación como “yo pienso algo”, sin olvidar todo lo implicado en el mutuo remitirse que hay aquí entre los dos términos de la proposición. La concepción del mundo como *res extensa*, a partir de la sustancialidad del mundo, es la que define la posición cartesiana, pues las demás determinaciones de tal sustancia “*divisio, figura o motus*, sólo son concebibles como modi de la extensio”.⁵⁹ Heidegger insiste en que el Dasein como ser-en-el-mundo no equivale a la atadura de unos entes o un objeto a un sujeto, porque tal fenómeno no es una mera síntesis, una simple yuxtaposición de un sujeto previamente dado, sin mundo, y luego unos objetos, o sea un “mundo”. Aquella estructura es unitaria y sobre todo ontológica, aunque no temporalmente anterior a sujeto y objeto en cuanto tales “está fuera de cuestión la posibilidad de apresar el fenómeno de la totalidad del todo estructural por medio de una síntesis de los elementos”.⁶⁰

⁵⁸ La interpretación consiste en “el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender”. Cfr HEIDEGGER. Op Cit. Pág. 166

⁵⁹ Ibíd. HEIDEGGER, Martin. Pág. 105

⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. FCE. Bogota, 2002. Pág. 209

Obviamente hay que tener en cuenta aquí que los temas de la meditación heideggeriana difieren del contexto de problemas que abordó Descartes en su filosofía, para los cuales creyó encontrar el principio de solución en el *cogito*. Por otro lado, persiste el hecho de que el “yo pensante” es algo completamente distinto del Dasein, muy a pesar de que estos dos postulados remiten a un consenso en algunas cuestiones; por ejemplo, encontramos en el Dasein también subjetividad, el “quien” de la pregunta por el ser, que es un yo, y es lo que se denomina en la analítica como “sí mismo”, que como tal, se percibe al igual que a los demás entes, siempre en la estructura del ser-en-el-mundo.

No se trata de plantear con lo anterior el concepto de tiempo en la filosofía heideggeriana, sino más bien de desglosar el concepto de tiempo entendido como temporalidad, es decir, la apropiación de sí mismo que, mediante la comprensión, realiza el Dasein, o el intento de aclaración que procura el postulado del tiempo como sentido del ser.

Para quien se ocupa del cuidado intelectual, la filosofía ha de procurarle placer ¿pero al filósofo? Obviamente es otra cosa: Al filósofo le produce problemas. Y no es esto un displacer, puesto que los problemas han de mediar en la apropiación de la existencia. En este sentido, los problemas develan un camino distinto que debemos seguir ineludiblemente, partir a toda costa sin un propósito mesiánico y salvador, pues no se trata de religión, sino del destino. Cuando la vida se ha confinado en su ser, en el tiempo, devela un sentido dinámico, que así mismo se devana a cada momento en muchos otros; si esto es el quid de la vida, podemos hablar de hombre (o Dasein), y una vez que despierte allí el hombre, ha de comenzar la filosofía.

La filosofía produce problemas, no displacer, pues con ello se revela un contenido estético que invoca el sentido. Cuando Edipo se vio envuelto en su desgracia, víctima del velado dictamen del oráculo, debió pensar en la sabiduría infinita de las leyes divinas; se reveló para él un destino determinado por los dioses, pero oculto para su propio entendimiento. Ya estaba ciego entonces, mas no pudo hacer otra cosa que replegarse en la oscuridad de su *ser*, pues no por ignorancia se ha de eludir el destino, así como en el nomadismo existencial tampoco se necesitan ojos para caminar.

Nosotros tenemos el devenir, nuestra vida y un viaje sin *telos*. Vamos como Edipo arrojados al mundo sin luz, sin seguridad y sin verdad. Tenemos la filosofía, como el trágico el *amor fati*, una condena que pesa, pero al mismo tiempo se ama y se ha de asumir como lo más esencial. Algunas veces habrá de aparecer en el mundo la nada, el nihilismo, cuando los espíritus inmemoriales, envueltos en su velo metafísico, vuelvan a nublarnos el camino; multitudes buscarán sosiego bajo su luz, habrá quien entregado al bullicio se olvide de ser y pensar, buscando a su modo la anhelada felicidad. No tiene la menor importancia, en cuanto que la existencia no está sujeta a una escala valorativa, ni hay una escisión entre buenos y malos que medie la salvación, simple o afortunadamente hay sentidos, que se multiplican en el andar.

¿Cuántas veces la metafísica ha postulado el tiempo como sentido del ser? Cada vez más una vez más, y cada quien la ha entendido a su modo particular. La vida tiene uno y muchos sentidos y allí van los hombres, en la fuga del tiempo, buscando el suyo; haciendo de su vida en cada ocasión la propia metáfora.

CONCLUSIONES

- Cuando se abordan o se expresan metáforas, se señalan formas intelectuales, que son en cierto sentido artificiales o insustanciales, pero en todo caso subjetivas, de mostrar la existencia en cada ocasión. Este recurso implica figuras metódicas que median en la representación, no obstante, evoca por esencia un ente que posee carácter de ser, pero que por su misma forma de manifestación se ha puesto en un modo textual o teórico de aparecer que puede exceder los límites de lo vital.
- Para Nietzsche, todo lenguaje es metafórico, y toda afirmación del ser se encuentra inmersa en la corriente del devenir, o lo que es lo mismo, en una dinámica de configuración y derrumbe que no permite la permanencia, esto es, multitud de perspectivas que conforman una y muchas veces el propio andar. Todo es perspectiva, máscara, metáfora, dejando espacio para la creación y, con ello, la producción de sentido, todo aquello que habla también es vida.
- El repliegue y el mostrarse postulan una dinámica de claro-oscuro, y una unidad de apropiación del sentido del ser. Este último acontece en la comprensión y está en relación con el ser a través del lenguaje, que se erige como la dimensión del aparecer en cuanto que se articula en la *poiesis*. La poética es en sentido heideggeriano la forma originaria del desocultamiento.
- El espacio conmina todo movimiento existencial a cierta relación privilegiada de carácter eminentemente óptico y participa del conocimiento como argumentación estricta, por tanto, el espacio no debe ser considerado como la

dimensión del todo, sino en una esfera existencial, como el lugar del aparecer. Un mostrarse en aquel lugar.

- El sentido en cuanto expresión del pensamiento, es y ha sido siempre, un efecto colateral del lenguaje. Por esta razón, es posible mentar y conformar el lenguaje como morada, así mismo, que al asir el concepto se posibilita establecer en él la morada del tiempo, siendo éste el medio que procura finalmente el sentido del ser.
- Ha de ser posible un salto, ontológicamente hablando, si entendemos por salto el intento de aclaración que desborda la básica relación de causa-efecto en la que se determina todo lo cotidiano, de manera que el tiempo y la propia existencia no se vea subyugada en la comprensión al vetusto imperio de lo cósmico. Esta relación impera, coacciona y gobierna al hombre y a los demás entes en tanto que dados en el mundo, pero las múltiples relaciones en las que se devana la vida son manifestaciones de la temporalidad para fortuna del ser del Dasein, se trata de una peculiaridad del espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____ . *Ontología*. Madrid: Alianza Editorial, 1999.

_____ . *El concepto del tiempo*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1994.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: EDAF, 1996.

_____ . *Humano demasiado humano I y II*. Medellín: Editorial Bedout, 1986.

_____ . *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

_____ . *Fragmentos póstumos*. Bogotá: Editorial Norma, 1993.

AGUSTÍN, San. *Confesiones*. Barcelona: Editorial Altaza, 1993.

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México DF: Editorial Siglo XXI, 1984.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Ensayos*. Madrid: Ediciones Hiperión, 1986.

_____ . *Hiperión o el eremita en Grecia*. Madrid: Ediciones Hiperión, 1983.

LANCEROS, Patxi. *La herida trágica*. Barcelona: Anthropos Editorial, 1997.

SHELLING, F.W.J. *Antología*. Madrid: Editorial Península, 1987.

_____ . *Experiencia e historia*. Madrid: Editorial Tecnos, 1990.

