



---

**Universidad de Valladolid**

## **Facultad de Filosofía y Letras**

### **Grado en Filosofía**

#### **El periplo del tiempo. Un camino de ida y vuelta**

El kairós como elemento fundamental del concepto de temporalidad  
en la obra de Martin Heidegger: una perspectiva teológica

Julio Rodrigo Ordóñez Pastor

Tutor: José Manuel Chillón Lorenzo

Departamento de Filosofía (Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia,  
Teoría e Historia de la Educación, Filosofía Moral, Estética y Teoría de  
las Artes)

Curso: 2022-2023

## **Resumen**

Trataremos el tema de la temporalidad en Martin Heidegger. Primero, descubrimos que Heidegger elabora un modelo ontológico que para poder desarrollarse exige compromiso con un sistema de tiempo cronológico. Mostraremos cómo la investigación por el sentido del ser en general, que es la investigación por el Dasein, nos descubre la prioridad del futuro en la configuración de la molécula ser/Dasein: así se hace necesario pensar toda filosofía desde un marco temporal cronológico en el que pueda desarrollarse este futuro.

En segundo lugar, con la intención de compatibilizar el espacio del cronos recién abierto con la evidencia del kairós, investigaremos un problema fundamental de la Historia del pensamiento: ¿cómo es posible que haya devenir si hay Absoluto? Valiéndonos de las respuestas de figuras de primera plana filosófica como Anaximandro o Nicolás de Cusa, mostraremos cómo devenir y permanecer, finitud e infinitud, cronos y kairós, no solo pueden convivir, sino que son simultáneamente necesarios para sostener determinados sistemas ontológicos. Mostraremos finalmente cómo se da esa misma simultaneidad en la obra de Martin Heidegger. Este último, a la par que necesita del futuro cronológico para determinar la esencia del Dasein, descubre el instante kairológico como espacio en el que sucede la experiencia del futuro por intermedio de la angustia. Finalmente, descubriremos como Heidegger colapsa su investigación filosófica en el lenguaje del poema como vía de acceso más oportuna a la infinitud kairológica, encarnado especialmente en la obra de Hölderlin.

## **Palabras clave**

Tiempo, Futuro, Muerte, Dasein, Heidegger, Cronos, Anaximandro, Nicolás de Cusa, Kairós, Angustia, Hölderlin

## **Abstract**

We will investigate the concept of temporality in the work of Martin Heidegger. Firstly, we will discover that the Heideggerian ontological model calls for a chronological time framework. The investigation for the meaning of being in general, which is the investigation for the Dasein, will show the priority of the future in the configuration of the molecule being/Dasein. Therefore, it is a matter of necessity to think all possible philosophy from a chronological framework that makes possible the existence of such a thing as the future.

Secondly, we will match the just thought chronological space with the evidence of the kairolological instant. To clarify this, we will investigate a fundamental problem in the History of Philosophy: How is possible the coexistence of the becoming along with the Absolute? Helping ourselves with the ideas of philosophers such as Anaximander or Nicholas of Cusa we will show how to become and to remain, the finite and the infinite, kairos and chronos, not only do coexist but are simultaneously necessary to sustain certain ontological systems. Finally, we will show how this simultaneity is portrayed in Heidegger's work. At the same time Heidegger needs the chronological future to define the essence of the Dasein he discovers the kairolological instant as the space in which the experience of the future happens mediated by anguish. As an epilogue we will discover how Heidegger collapses all his philosophical investigation in the poetical language as the best pathway to the kairolological infinitude, especially as it is made in the poetical work of Hölderlin.

## **Keyword**

Time, Future, Death, Dasein, Heidegger, Chronos, Anaximander, Nicholas of Cusa, Kairos, Anguish, Hölderlin

## CONTENIDO

I. INTRODUCCIÓN Y PLAN DEL TRATADO.....	4
---	---

### ANÁBISIS

#### EL CAMINO DE IDA, DEL PRESENTE AL FUTURO

SENDA PRIMERA. LA ESENCIA DEL DASEIN .....	7
§ 1. La originalidad del Dasein .....	7
§ 2. Ser-ahí .....	10
§ 3. Cuidado y necesidad de la existencia como acceso al ser del ente, facticidad ..	12
§ 4. La prioridad de la existencia .....	14
SENDA SEGUNDA. APERTURA, PROYECTO Y FUTURO. CRONOS EN HEIDEGGER .....	20
§ 5. Cuidado como apertura, apertura como futuro .....	20
§ 6. La temporalidad del Dasein, las cosas subsisten, el Dasein existe .....	22
§ 7. La muerte .....	23

### CATÁBISIS

#### EL CAMINO DE VUELTA, DEL FUTURO AL PRESENTE

SENDA TERCERA. EL DOBLE PULSO DEL TIEMPO, DE ANAXIMANDRO A NICOLÁS DE CUSA ..	30
§ 8. El arrojó a la Historia, dialéctica y trinidad .....	31
§ 9. Kairós y cronos, dos pulsiones dentro del cristianismo .....	40
SENDA CUARTA. ANGUSTIA. KAIRÓS EN HEIDEGGER .....	46
§ 10. Nada, angustia y ser .....	47
§ 11. El carácter doble de la temporalidad en Martin Heidegger. El fin del camino .	50
§ 12. Hölderlin, decir la cosa y habitar la nada .....	54
BIBLIOGRAFÍA .....	60

## INTRODUCCIÓN Y PLAN DEL TRATADO

Nuestra investigación, más que una representación de conceptos al modo científico, es un viaje al modo filosófico. Un viaje en el que nos embarcamos con la intención de que la verdad no quede demostrada, sino mostrada. Se ha de revelar ante nosotros al modo de la *aletheia*. Proponemos una estructura a modo de camino con la esperanza de que el caminar sea transformador. Nuestra intención es la de descubrir un método eficaz, para disponer al investigador, al filósofo, en una posición adecuada para que se le revele la verdad. Pretendemos indicar el ser más que apresarse al ente.

Nuestra investigación es una investigación sobre el tiempo. Específicamente, intentamos descubrir cómo viviendo necesariamente el tiempo cronológico podemos acceder kairológicamente a la verdad esencial del ser. Para ello deberemos casar *chronos* y *kairós* ¿Puede una misma ontología dar de sí estas dos nociones opuestas de tiempo?

Este viaje está dividido en dos mitades. El camino de ida, anábasis de la costa a lo profundo del bosque, será desde el presente inmediato de las cosas hacia el futuro inevitable de la muerte. Así quedará abierto el espacio cronológico como marco para que se de este tránsito, este fluir del tiempo. El camino de vuelta, catábasis a la costa, será desde el futuro cronológico hasta el instante presente. Así descubriremos el acontecimiento kairológico en el que nos hacemos cargo del futuro en el instante presente por mediación de la angustia.

Por otro lado, también entendemos que este tratado es un camino en el sentido formal de la palabra, ya que cada párrafo es un paso que lleva necesariamente al siguiente y depende de los anteriores para descubrirse donde está.

Durante la primera etapa del viaje, el camino de ida, descubriremos:

Primero (§ 1) que la pregunta por el tiempo es en realidad un modo de formular la *pregunta por el sentido del ser en general*. La única forma de arrojar luz sobre esta pregunta es investigar el Dasein (Aquello que inicialmente parece un ente, que soy y tengo que ser cada vez yo). Por otro lado, los entes transparentan su propio ser. ¿Cómo se relacionan Dasein y entes ya que ambos llaman al ser? Después (§ 2) descubriremos a los entes como la otra cara del Dasein, no hay Dasein sin entes ni entes sin Dasein. Esta íntima relación nos lleva a darnos cuenta (§ 3) que el Dasein tiene un acceso preteórico a los entes, derivado de ya encontrarse siempre en *medio* de ellos. A esto lo llamamos cuidado (*Sorge*). Llegado este punto, (§ 4) mostraremos que la esencia consiste en existencia. O lo que es lo mismo, se trastoca el orden clásico de la metafísica, ahora el Dasein es el origen de todas las cosas.

(§ 5) Dada la naturaleza del Dasein como existencia, decimos que este está abierto (*Erschlossenheit*) al mundo. Esencialmente, el Dasein es pura posibilidad. Descubrimos que esta apertura al mundo caracterizada como posibilidad lanza al Dasein a lo que todavía no es y está llegando. (§ 6) Caracterizaremos este *estar llegando* como proyecto (*Entwurf*). Se abre así el espacio cronológico del futuro. Se acaba el camino de ida (§ 7). Lo que diferencia al Dasein de las cosas es que mientras estas sub-sisten, permanecen; el Dasein ex-siste, es decir, muere. Su condición de proyecto le encara inevitablemente con su futuro en el cual solo encuentra una certeza, la muerte. La muerte se muestra como constitución del Dasein: El Dasein es Dasein porque muere. Así descubrimos que el espacio cronológico que hemos abierto para dar cabida al futuro, no es accidental sino necesario. No

puede no haber futuro mientras haya Dasein (Y valga la perogrullada, mientras estemos de acuerdo en que algo hay, y no más bien nada, hay existencia y, por tanto, Dasein que muere).

Comenzamos el camino de vuelta. Nos hemos adentrado en el bosque profundo del futuro y ahora hemos de regresar a la costa del presente, con la esperanza de habernos pertrechado adecuadamente con lo recogido en nuestra incursión forestal. Ha quedado claro que vivir cronológicamente es inevitable, ya que el Dasein es esencialmente futurizo. En el (§ 8.) *descubrimos cómo un mismo marco ontológico puede dar de sí dos sistemas temporales, cronológico y kairológico, simultáneamente*. Para ello, elaboraremos una Historia del pensamiento, desde Anaximandro, para dar una explicación de cómo el devenir de lo Absoluto en el mundo y la permanencia del mundo en el Absoluto son dos momentos de la misma pulsión divina. A la primera la llamamos cronos, a la segunda kairós. Después, (§ 9) nos centramos específicamente en Nicolás de Cusa (gran influencia de Heidegger) y la mística cristiana para articular ambas pulsiones.

Finalmente, (§ 10) caracterizaremos cómo se da esta tensión en Heidegger, descubriendo que la experiencia del futuro se vive en el presente mediante el temple de ánimo de la angustia. (§ 11) Concluimos aquí nuestro retorno. Cronos y kairós no son solo compatibles sino necesariamente simultáneos. Heidegger intercambia el término Dasein por el de acontecimiento (Ereignis). Se compatibilizan perfectamente cronos y kairós en la obra de Martin Heidegger. A modo de epílogo, (§ 12) descubrimos que el modo de acceso privilegiado al instante no es la filosofía, sino la poesía, especialmente como la hace Hölderlin, que indica el ser más que apresa el ente. El poeta dice lo que no se puede decir (la Naturaleza) pero se ha de decir porque comparece ante nosotros.

Recapitulamos. En un primer momento nuestro viaje discurre desde el presente al futuro. Del presente cronológico, en sentido lato, este momento en el que estamos ahora, somos proyectados, por nuestra esencial apertura a las cosas, al futuro y a la nada. En un segundo momento, retornando del futuro al presente, descubrimos que hacerse cargo del futuro nos lanza inmediatamente al espacio kairológico. Esto sucede porque en el futuro solo encontramos muerte, que nos pone en contacto con la nada, que nos pone en contacto con el *ser* y la experiencia del ser es exclusivamente kairológica. Lo prueba que la única manera que tenemos de experimentar esa muerte con la que comienza todo, no es con una suerte de acceso mágico al futuro, sino con la vivencia en el instante presente de la angustia. Ese es el viaje: del presente de las cosas, al futuro de la muerte que transparenta el ser; y vuelta al presente kairológico por medio de la angustia, que siempre se siente.

**ANÁBISIS**  
**EL CAMINO DE IDA, DEL PRESENTE AL FUTURO**

## SENDA PRIMERA. LA ESENCIA DEL DASEIN

Comenzaremos nuestra investigación por el tiempo interrogando por el Dasein, que es aquello que, pareciendo un ente, soy y tengo que ser cada vez yo. Consideramos que esto pide una abreve aclaración. El tema fundamental de *Ser y Tiempo* es la pregunta por “el sentido del ser en general”<sup>1</sup> que es caracterizada como la máxima pregunta que puede hacerse la criatura pensante. Heidegger comienza su investigación ontológica del ser, no desde el ser mismo, como entendía que habían hecho las metafísicas tradicionales; sino desde aquella “cosa” que parece un ente, que no solo puede hacerse la pregunta por el sentido del ser en general, sino que le va su ser en ello, porque, precisamente su rasgo distintivo es esta capacidad de proyectarse al ser: esta “cosa” es el Dasein. Durante el camino de ida, la primera parte del presente tratado, desentrañaremos el sentido del Dasein que acabará revelándose como tiempo. Así, entendemos que la pregunta por el tiempo no es sino un modo de formular la pregunta por el sentido del ser en general: el Dasein es *necesariamente* temporal. Esta investigación por el sentido del ser en general que es la motivación central de *Ser y Tiempo* está ligada a su vez a la pregunta por este ente que somos y tenemos que ser cada vez cada uno de nosotros (Dasein). Veamos por qué:

### **§ 1. La originalidad del Dasein**

¿Qué es el Dasein? ¿Qué clase de ente es este que tenemos que investigar para arrojar luz a la pregunta por el ser?

Ya que todo “ser es siempre el ser de un ente”,<sup>2</sup> comenzaremos la investigación del Dasein suponiendo que este también sea un ente. Pues *parece* que lo es: es una cosa que hay en el mundo, y en específico es la cosa a la que se dan las demás cosas. Y no solo eso, el Dasein parece mostrarse como un ente con una peculiaridad que le diferencia de todos los demás entes: El Dasein tiene la capacidad exclusiva de hacerse la pregunta por el ser, precisamente, porque ante él comparecen todos los demás entes. “*Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque apprehendit.* (Una comprensión del

---

1 HEIDEGGER, M. (1927) *Ser y tiempo* (Trotta, Madrid, 2020). P. 21 ss. Por lo general, hemos seguido esta traducción de JORGE EDUARDO RIVERA, salvo en alguna ocasión particular indicada, en la que consideramos también la traducción de JOSÉ GAOS. HEIDEGGER, M. (1927) *El ser y el tiempo* (Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018). Citaremos la edición de Rivera como ST. seguido del número de página.

2 *Ibídem.* P. 30.

ser ya está siempre implícita en todo aquello que aprehende como ente).”<sup>3</sup> Heidegger tiene presente esta máxima al inicio de la investigación de *Ser y Tiempo*, que entre los párrafos primero y octavo adquiere cierto carácter apologético de la investigación de la figura del Dasein como única posibilidad de arrojar algo de luz sobre un ser que no se deja representar. La representación del ser no es el ser mismo, sino que es el ser compareciendo como representación, es decir, mostrándose como un ente. Los entes son investigados por la ciencia y la metafísica, nuestro pensar es otro.

La esperanza en clarificar la pregunta por el ser reside en investigar el Dasein en tanto que este, dado que accede a los entes, ya posee cierta precomprensión de ellos por el mero hecho de estar-en-el-mundo (In-der-Welt-Sein), lo que significa que siempre está en medio de estos relacionándose con ellos. Este relacionarse se resume en el vocablo alemán *Sorge*, que Rivera traduce como *cuidado* y Gaos traduce como *cura*. Así Heidegger pretende acceder al *ser* por el camino fenomenológico de una forma mucho más fundamental que la de su maestro Husserl: el ser de las cosas ya no se manifiesta teóricamente en la relación de intencionalidad que las cosas tienen con la conciencia<sup>4</sup>, sino prácticamente en la evidencia incontestable del modo en el que las cosas se presentan a-la-mano (*Zuhandenheit*), es decir, preteóricamente. Ya estoy en el mundo quemándome si toco el fuego, independientemente de si hay cosa tal como una esencia del fuego. Y si sé lo que es un martillo es porque he necesitado poner un clavo, cosa que puedo descubrir con anterioridad a saber siquiera decir las palabras martillo o clavo. Investigaremos esta esperanza de la filosofía heideggeriana, que podemos adelantar, exige una forma de investigación mucho más fundamental que la de la representación de la esencia: solo desde la existencia, desde el inmediato *estar-ahí* nos descubrimos en el mundo, y por tanto entre los entes. Y dado que siempre nos encontramos en relación con los entes (y no podemos no encontrarnos entre ellos) podemos comenzar nuestra investigación una vez cumplida la promesa de Tomás de Aquino: en el aprehender el ente ya hay siempre cierta precomprensión del *ser*.

No obstante Heidegger nos previene de los prejuicios en el modo de investigación presente, tanto en Tomás de Aquino, como en toda metafísica pasada hecha a modo representacional. Heidegger dice: “El *ser* no constituye la región suprema del ente en tanto que este se articula conceptualmente según género y especie”,<sup>5</sup> y cita a Aristóteles, “οὔτε τὸ ὄν γένος”,<sup>6</sup> recordando la crítica que este le hace a Platón: Las ideas no son los universales. Heidegger entendería que toda abstracción universal es siempre de un ente, un modo del ser que comparece, y nunca del ser mismo. Por el contrario, lo trascendental (transcendens) es la nomenclatura típica medieval para referirse al ser, que por ser uno, es también universal. Heidegger, de la mano de Aristóteles disiente diciendo: “La unidad de este universal” trascendental frente a la multiplicidad de los supremos conceptos genéricos quiditativos fue

---

3 TOMÁS DE AQUINO. (1265-1274) *Summa Theologiae* (Catholic Way Publishing, 2014). I-II q. 94 a. 2.

4 HUSSERL, E. (1913) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Fondo de cultura económica, México, 1985). pp. 306-320.

5 ST. p. 24.

6 ARISTÓTELES, *Metafísica* (Gredos, Madrid, 2007) 998 b 22.



reconocida por Aristóteles como la *unidad de la analogía*.<sup>7</sup> Y nada más. Heidegger rescata la idea aristotélica de que no podemos tratar el ser como si fuese un ente. Por tanto, nosotros entendemos que el universal es una abstracción que hace el sujeto pensante derivada de la entificación del ser. El acceso al ser debe ser otro.

No obstante, aunque Aristóteles “puso el problema de ser sobre una base fundamentalmente nueva” no pudo “disipar la oscuridad de estas conexiones categoriales”<sup>8</sup>. Entendemos que como Aristóteles quiso decir el ser, al final también lo trató como si fuese un ente al investigarlo como *la esencia* (οὐσία). Así, Aristóteles tampoco se salvaría de pertenecer a un modo de hacer metafísica que comenzaría con *el pecado originario* de Platón y culminaría en Nietzsche. Este último, aunque se sitúa contra la semántica del platonismo, asume su misma sintaxis: una en la que el ser es condición de posibilidad de los entes; y de entre todos los entes, hay uno que puede representarse este mismo ser precisamente, porque participa de aquel, aunque se para matarlo.<sup>9</sup> Bien firmaría y aplicaría Heidegger a toda la Historia de la Metafísica las palabras de Roberto Calasso:

*La filosofía occidental, a partir de Descartes, fue concebida como una prótesis, como un instrumento que podía superponerse a la mente para ordenar el mundo. El instrumento puede ser innato, empirista, idealista, materialista, etc. Cada uno tiene su propio perfil y su propio carácter. Cada uno implica amplias consecuencias en las modalidades según las cuales el sujeto al que se superpone el instrumento aprehenderá el mundo.*<sup>10</sup>

Nuestra investigación ha de ser más originaria, tanto, que ha de ser absolutamente originaria, ha de tocar el tuétano de toda investigación ontológica de manera que no se pueda investigar el ser de manera más limpia, con la excepción quizá, de la contemplación silenciosa. Si nos posicionamos del lado de Parménides que simplemente descubre que el ser es y el no ser no es,<sup>11</sup> el único resto pendiente sería entregarse abandonado a la contemplación meditativa de lo que es. Pero si queremos hacer filosofía hemos de descubrir de la mano de Platón que, respondiendo al presocrático en su diálogo homónimo,<sup>12</sup> descubre que el ser es también lo que no es. El mar es lo que no es la tierra, el cielo es lo que no son las aves, yo soy lo que no es Dios. Entre el ser y el no ser, en el camino de la posibilidad, se abre el espacio del pensar.

---

7 ST. p. 24.

8 Ibídem. P

9 La celeberrima cita es “¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” NIETZSCHE, F. (1882) *La Gaya Ciencia*, (Akal, Madrid, 2001) 125. Nietzsche, para acabar con la noción del ser sigue necesitando representárselo como un ente al que poder matar, con el que poder interactuar, del que poder *cuidarse* como si fuese un ente intramundano más. Nuestra investigación necesita ser más originaria y comprometerse con una ontología en la que no quepa ninguna representación posible del ser.

10 CALASSO, R. (2016). *El cazador celeste*. (Editorial Anagrama, 2020).

11 BERNABÉ, A. (1988) *Fragments presocráticos* (Alianza, Madrid, 2016). P. 187.

12 PLATÓN, *Parménides* (Gredos, Madrid 2006)

Nuestro pensar comenzará con la investigación de aquello que por autoevidente ni siquiera es indubitable, porque lo indubitable es una categoría teórica. Más profundamente, hemos de investigar aquello que ya de forma práctica siempre está-ahí, agrupando en sí la comparecencia de cada ente del mundo. Así se comienza caracterizando la necesidad de investigar el Dasein, cuya esencia es estar ya siempre pre-ocupado (Sorge) de las cosas, lo que nos llevará necesariamente a su sentido que, como veremos más adelante, es la temporalidad futuriza.

## § 2. Ser-ahí

Descubrimos entonces que para que la esperanza filosófica que guarda Heidegger llegue a término, aquello que somos nosotros ha de estar relacionado de forma muy íntima con los entes del mundo: de forma originaria. Aquel que se hace la pregunta por el ser de los entes ha de poder relacionarse con ellos *esencialmente* y no solo de modo accidental como hace el investigador natural: aquel que clasifica los elementos químicos y solo añadiría el elemento número 121 a la tabla periódica de Mendeléyev si la comunidad científica se topa con este. En el caso de que no se descubriese empíricamente este elemento, ni siquiera habría alguien que llegase a olvidarse de él, porque nunca llegó a existir siquiera a los ojos del descubridor. La existencia, si depende del descubrimiento es accidental. Los entes no pueden ser como aquella hermosa flor de lo profundo de la inmensa jungla del Amazonas que no existe porque no se ha dado la suerte de que un botánico la haya visto siquiera una vez y para poder añadirla a su herbario. Aquel que se pregunta por el ente no puede relacionarse accidentalmente con las cosas del mundo, ha de estar preñado de entes, ha de vivir imbricado con estos, ha de descubrir que cada *darse* de la existencia como cosa es necesario. Por lo tanto, aquel que se hace la pregunta por el ser ha de estar esencialmente embarazado de existencia.

Y es que, destripando el propio concepto de Dasein, descubrimos que incluye ya siempre a todo ente dentro de sí: el Dasein se revela como el mundo mismo. Da-sein, Ahí-ser. Y el *ahí* es el mundo en el que ya siempre somos. Por lo tanto, en castellano podemos decir que cada uno de nosotros somos “estando-en”. Nos corresponde existencialmente ser estando-en-el-mundo (In-der-Welt-sein).

Sobre este concepto: Gaos traduce *In-der-Welt-sein* por ser-en-el-mundo, Rivera por estar-en-el-mundo, dado que transparenta mejor el carácter existencial del término:

*Todas las estructuras (...) de la analítica del Dasein son estructuras del ser del Dasein, de la existencia, y nunca estructuras (...) quiditativas (de una essentia). Si traducimos ser-en-el-mundo, subrayamos más el aspecto esencial de la estructura: en cambio, si traducimos, estar en el mundo, subrayamos mejor el aspecto existencial.*<sup>13</sup>

---

13 ST. Notas del traductor p. 461.

Por su parte, Gaos quiso ser más fiel a la literalidad alemana, lengua que no distingue como el castellano entre *ser* y *estar*. Gaos traduce por *ser-ahí* y *ser-en-el-mundo* consciente de la aclaración que tiene que hacer Heidegger de incrustar *der-welt* en medio de *In--sein*.

Y podemos ver qué el mismo Heidegger hace grandes esfuerzos en *Ser y tiempo* en general y en el §12 del mismo en particular, por añadir al campo semántico de “ser” el carácter existencial que recoge la palabra del castellano “estar”: “El *estar-en* (*ser-en* en la traducción de Gaos) mienta una constitución del ser del Dasein y es un existencial”. *Existencial* se opone a la noción de *categorial* como aquella agrupación que subsume los entes intramundanos quiditativamente. Lo que existe, diríamos en castellano, es lo que está.

“Estar” recoge un campo de significado que nos invita a pensar en un modo de *ser* definido en función de lo circundante que no es ya accidental sino esencial. Aquello a lo que Ortega y Gasset llamo circunstancias.<sup>14</sup> No hay yo si no es en el mundo, no hay mundo si no hay un yo. Aquella leyenda recogida por Plutarco<sup>15</sup> de la que ya hablaron Platón y Heráclito adquiere un nuevo significado: El barco de Teseo ya no es el mismo si, aunque mantenga todas sus piezas, navega por diferentes aguas. Para Heidegger, si hubiese hablado castellano, “ser” sería un modo del originario “estar”. Ser-en-el-mundo, estar, es sinónimo de la noción originaria, fenomenológica y descomprometida de “yo” que encierra el Dasein. El Dasein, en tanto que existente, esencialmente está: el mundo no le es accidental.

*“Estar-en-el-mundo no significa estar colocado dentro del espacio universal sino, más bien, estar-siendo-en-el-mundo, es decir, habitar el mundo.”*<sup>16</sup>

Por lo tanto, los entes en medio de los cuales está el Dasein, son simplemente casos de la existencia del Dasein: El ente es “cada vez la forma del estar-en-el-mundo”.<sup>17</sup> Podemos comenzar ahora desde una perspectiva originaria la investigación de Santo Tomás: la que transparenta el ser en la precomprensión que tenemos de los entes. Entes que descubrimos como *siéndonos* coesenciales (Y “ser”, por primera vez en la historia del castellano deja de ser un verbo copulativo para ser transitivo). Solo queda entonces, investigar el Dasein para desocultar el ser. Al conjunto de estos entes nos referimos como mundo, como existencia.

Estamos ya siempre en-el-mundo, el Dasein es-ahí no de manera accidental. El Dasein no es adyacente al mundo, sino, en sentido lato, es el mundo mismo, ya que “ser” es “estar”, al menos el alemán. Quizá si Heidegger hubiese sido hispanohablante su filosofía hubiese sido mucho más breve y hubiese descubierto más temprano su amor por el lenguaje de los poetas, sobre el que pensó mucho los últimos años de su vida. Quizá no “*toda filosofía se hace en alemán*”, como dijo Heidegger en una entrevista.

---

14 ORTEGA Y GASSET, J. (1929) *La rebelión de las masas* (Espasa Calpe, Madrid 1964).

15 PLUTARCO. *Teseo*, JIMENEZ, P. A. P. Dir. (Lingua, Licurgo-Numa, 1985). 23, 1.

16 ST. Notas del traductor p. 461.

17 *Ibidem*. p. 74.

### § 3. Cuidado y necesidad de la existencia como acceso al ser del ente. Facticidad

El Dasein existe, y esto es evidente, precisamente porque hay mundo. En tanto que ante nosotros se presenta un mundo, es decir, en tanto que hay entes, hay Dasein. Si no, no estaríamos leyendo siquiera estas líneas. Con ello no decimos que este texto que se está leyendo ahora mismo exista; lo que decimos es, simplemente, que si aceptamos que se está leyendo este texto es necesario que haya un Dasein al que se dé este texto como lectura. O lo que es lo mismo, hay un Dasein *cuidándose* (*Sorge*) de este modo concreto de darse el mundo en forma de texto para ser leído.

De la misma manera que a cada modo del mundo en el que siempre está el Dasein lo podemos llamar ente, hacemos el camino a la inversa y, al modo en el que el Dasein se ocupa siempre de este o aquel ente lo llamamos *cuidado*<sup>18</sup> (*Sorge*). Este término es fundamental en el rompecabezas heideggeriano; el motivo es una reformulación de lo ya dicho: El Dasein está siempre comportándose de una forma u otra en relación con los entes del mundo: en el *ahí* hay entes que son coesenciales al Dasein, que es, recordemos *estar-ahí*. Mientras haya entes, que son el reverso de la moneda que es el Dasein, y estos sean de una u otra forma, el Dasein como correlato de los entes, será de una u otra forma respecto de ellos. El Dasein se comportará ya siempre primitivamente, preteóricamente, mientras los entes comparezcan ante él, de una u otra forma. Por eso, el acceso al mundo es *a-la-mano* (*Zuhandenheit*). Descubrimos así que la esencia del Dasein es el estar ya siempre ocupándose y teniendo que ocuparse del mundo, de la existencia, dado que esencialmente, el Dasein es estar-ahí-en-el-mundo.

Y es el caso que nos estamos *cuidando* de algo: estamos leyendo este texto, respirando, moviendo la cabeza, etc. Nos estamos ocupando del mundo, por lo tanto, estamos. Si de alguna rocambolesca manera, conseguimos demostrar que no estamos leyendo, ni respirando, ni demostrando siquiera, entonces todo el argumento se cae. Pero mientras haya cosas de las que ocuparse, hay Dasein ocupándose de ellas, por la esencial forma en la que se relacionan Dasein y cosas. Por lo tanto seguimos a Heidegger cuando asegura “La esencia de este ente (el Dasein) consiste en su tener-que-ser”(Zusein).<sup>19</sup>

Decir que el Dasein *tiene-que-ser* no significa que se haya demostrado su necesidad ya sea por algún tipo de razonamiento inductivo o deductivo, sino que se ha realizado una constatación fenomenológica. ¿De qué? ¿Qué es lo que se está constatando? ¿Qué es lo que se nos aparece a la vista (*Vorhandenheit*) o a la mano (*Zuhandenheit*)? Cualquier cosa. Mientras se nos aparezca algo podemos estar seguros, al menos, de que algo hay, aunque solo sea la aparición misma. Solo con hacer la pregunta por el Dasein se hace evidente que alguna clase de ente hay que es. Y ese algo que es, es, al menos, el fenómeno mismo que se ha aparecido.

No nos hace falta comprometernos con que exista aquello que se aparece al Dasein (como comúnmente se usa el término existencia, referido a algo que simplemente *esta-ahí* intramundaneamente teniendo esencia y siendo sustancia). No nos hace falta comprometernos con la existencia de un objeto ni de un sujeto que esté delante de ese objeto cualquiera. Por el

---

18 Cuidado en la traducción de Jorge Eduardo Rivera, José Gaos traduce como Cura.

19 ST. p. 63.

contrario, simplemente constatamos que se da un fenómeno, el que sea. No podemos inferir que este ente que se muestra sea de tal o cual manera simplemente porque se muestre, ni que sea de tal o cual naturaleza, ni que posea tal o cual esencia. De hecho, no podemos decir de este ente cualquiera, nada más que se nos muestra como se nos muestra. Pues, además, constatamos que toda palabra que intentemos usar para describir dicho fenómeno cualquiera, ya va a ser siempre un ente diferente a la cosa cualquiera a la que refiere. Como nos prevenía Kant, no debemos confundir el tálero con el concepto de tálero.<sup>20</sup> Así queda frustrada de primeras, todo intento de hacer metafísica de la representación.

Así radicaliza Heidegger el *apriori de correlación* husserliano *noesis-noema*. Para Husserl no hay cosa tal como sujetos y objetos sino aquello conocido y aquello que conoce, unidos por una relación de intencionalidad.<sup>21</sup> Heidegger aúna estos dos momentos en uno solo: el *cuidado* de un fenómeno cualquiera, o lo que es lo mismo: el *modo* concreto en el que el Dasein ya siempre esta-en-el-mundo. La pregunta ontológica se hace así mucho más fundamental y se reduce a lo más *cercano* y originario: el fenómeno que se conoce, prácticamente, por ser anterior a todo lo demás y hermenéuticamente, porque el Dasein ya siempre está en un mundo que tiene que interpretar al cuidarse de él. Si el *cuidado* fuese una moneda, el Dasein sería la cara y los entes la cruz.

Comenzamos a ver que esta investigación por el sentido del ser en general no pretende demostrar ni describir el ser de un ente sino solamente mostrar que hay un ente que es. Y este ente primero es simplemente, una experiencia fenoménica cualquiera. Al continuo de estos fenómenos lo podemos llamar, en sentido lato, valga el pleonasma, *existencia* del Dasein.

Heidegger entiende que la metafísica tradicional se ha dedicado a describir el ser de los entes, lo que exige comprometerse con desgajar el originario estar-ahí en sujeto y objeto. Esas son categorías ajenas al simple y *originario* aparecerse de algo. Por el contrario, el estar-ahí es evidente. Recapitulamos: el que se experimente algo, sea lo que sea, es lo mismo que decir que el Dasein existe. Mientras haya mundo, hay Dasein, mientras haya Dasein hay mundo. Y no hablamos de ninguna suerte de evidencia teórica, sino de una precomprensión que se tiene ya siempre, derivada de constatar que hay un mundo en el que se está-en. El ente es el fenómeno mismo del que ya siempre se está ocupando el Dasein de una u otra manera, sea la que sea. Por lo tanto, descubrimos que le es esencial al Dasein cuidarse de los entes intramundanos.

Estar-en-el-mundo es un es un “modo de ser”<sup>22</sup> del Dasein. De la misma forma que el mundo no le es accidental al Dasein, el cuidado tampoco. El Dasein siempre se está cuidando del mundo en el que está, pues el cuidado es simplemente el modo de estar-en-el-mundo. Por lo tanto, el cuidado pertenece al Dasein esencialmente. El Dasein es cuidado. Por eso, aunque cotidianamente el Dasein se *descuide* del mundo, se vuelque en las distracciones que en nuestro tiempo son las de la técnica que le impiden hacerse la pregunta por el ser, al hacer un análisis

---

<sup>20</sup> SANCHEZ MADRID, N. (2014). *Metafísica-La recepción barroca de la esencia como aptitud existencial* (Curso 2009-10). Ene, 11, 12. p. 4.

<sup>21</sup> HUSSERL, E. (1913) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Fondo de cultura económica, México, 1985). pp. 210-305.

<sup>22</sup> ST. p. 63.

más originario descubrimos que siempre se está cuidando, pues el descuidar es también un modo del cuidado.

#### § 4. La prioridad de la existencia

Descubrimos a través del cuidado que tenemos con los entes (que siempre son-ahí) que la existencia del Dasein es siempre anterior a su esencia, o más bien “la esencia del Dasein consiste en existencia”<sup>23</sup> ¿Por qué? Porque el Dasein se conoce desde las particularidades que descubre fenomenológicamente en cada una de posibilidades de la existencia cuando se le presentan. Así, la evidencia de que se *está-ahí*, existiendo, es la condición de posibilidad de las infinitas posibilidades del ser; es decir, de lo que tradicionalmente se ha llamado esencia.

Precisamente por eso Heidegger puede siquiera decir que “El *qué* (essentia) de este ente (el Dasein), en la medida en que puede siquiera hablar de sí, debe concebirse desde su ser (existencia)”<sup>24</sup> Porque el hablar de sí, es una de las formas del cuidado, es una de las posibilidades concretas de la existencia (desde la que sucede el mundo): Investigar el ser es cuidarse del mundo que comparece como investigación del ser. Incluso el preguntarse por la esencia es existencia, porque sucede como una de las posibilidades de la existencia misma. Hablar de la esencia ocurre solo desde la existencia. Cada cosa que sucede, cada modo de estar-ahí del Dasein es existencia, es, de hecho, *facticidad* (que entendemos a su vez como aquello que ha llegado a existir concretamente y por lo tanto no podría no haberlo hecho: existir y *tener que* existir). Por lo tanto, la existencia es condición de posibilidad: si llegásemos a descubrir que hay esencia, sería solo porque, de alguna forma, se hubiese transparentado desde la existencia, en la que *todo* sucede.

Heidegger otorga a la existencia el privilegio del acceso al ser, en tanto que solo a través de ella se transparenta el mismo. Existencia es el “*ser mismo* con respecto al cual (el Dasein) siempre se comporta de alguna determinada manera”.<sup>25</sup>

Así los entes intramundanos, la forma en que cada vez se da la existencia de forma diferente, no son *propiedades* como lo serían las de un ente que esta-ahí como si fuese sustancia y tuviese esencia, sino “siempre *maneras de ser* posibles para el (Dasein)”<sup>26</sup> Las cosas pertenecen al Dasein, son aquello que comparece en el *ahí* del único genuino *estar-ahí*, que es el Dasein. Heidegger rompe con aquella idea aristotélica de que a la esencia (οὐσία) se le añaden los accidentes (συμβεβηκόι)<sup>27</sup>. Aquello de lo que Aristóteles hablaba como “lo que era antes de

---

23 Ibídem. p. 63.

24 Ibídem.

25 Ibídem. p. 33.

26 Ibídem. pp. 63-64.

27 ARISTÓTELES Categorías (Gredos, Madrid 2006) 5, 2 a 11 y ss.

haber sido" ( τὸ τί ἦν εἶναι)<sup>28</sup> es decir, la quiddidad del ente, ya no es susceptible de recibir lo contingente como si esto fuese algo diferente de sí, sino que esta esencia se identifica ahora con su existir concreto cada vez. Como apunta Jorge Eduardo Rivera sobre el concepto de *todo-ser-así*: "Heidegger se refiere aquí a lo que habitualmente llamamos esencia o qué de un ente. En el caso del Dasein este *qué* es ante todo ser, existir".<sup>29</sup> Rivera apuntala nuestra tesis: el qué del Dasein consiste en su existencia. Por tanto, lo que Aristóteles llamó accidente contingente ahora es un modo absolutamente necesario de darse el ser del Dasein de entre todas las posibilidades en que se podría haber dado. Por eso "todo ser-tal (alles Sosein) de este ente (el Dasein) es primariamente ser".<sup>30</sup>

Soy, y precisamente porque soy puedo ser esto o aquello siendo (haciendo) siempre algo: puedo correr, puedo vivir, puedo contemplar, puedo recibir, pero también puedo dejar de ser, haberme ocupado o irme a ocupar, en definitiva, puedo *cuidarme* del mundo de esta o aquella manera. Y mientras no deje de ser, tendré siempre que habérmelas con las posibilidades del mundo; esto significa la siguiente sentencia: "El Dasein se comprende siempre a sí mismo desde su existencia".<sup>31</sup> La esencia del Dasein, su *tener que ser*, siempre existe de una u otra forma. Así la fenomenología husserliana que descubría la indubitabilidad fenomenológica de la dualidad noesis-noema al investigar profundamente el *ego cogito* cartesiano<sup>32</sup> es llevada a su vez a sus últimas consecuencias por Heidegger que descubre la indubitabilidad de la esencia del Dasein, que es simplemente ser (existir). O lo que es lo mismo, el ser siempre se está cuidando de uno u otro modo de su existencia. El Dasein en tanto que existente es siempre estar-ahí, lo que le abre su existencia que se muestra como un mar de infinitas posibilidades en el que navegar.

Por otro lado, Heidegger nos previene de no confundir la existencia (Existenz) que es exclusiva del Dasein y a la que nos acabamos de referir, con la existencia (Existentia) referida a las cosas y que sería equivalente a aquello a lo que comúnmente nos referimos como un simple-estar-ahí (Vorhandensein) de los objetos. Cuando hablamos de la *existencia de las cosas* como tradicionalmente se ha hecho, estamos presuponiendo para ellas que sean sustancia y tengan esencia; en definitiva, alguna clase de existencia autónoma en el mundo, la cual Husserl ya nos invitó a dejar en suspensión (ἐπιτοχή). La fenomenología adoptada por Heidegger parte ya de dejar de dar por sentado la existencia de las cosas en tanto que cosas. Más adelante, dirá de

---

28 ARISTÓTELES *Metafísica* (Gredos, Madrid 2007) Z 7, 1032b 1-2

29 ST. Notas del traductor. p. 460.

30 *Ibíd.* p. 64. El término Alles Sosein es traducido en el texto por Jorge Eduardo Rivera como "*todo ser-tal*". Pero el mismo traductor nos advierte que bajo una traducción más literal significa "*todo ser-así*". (p. 460). Gaos traduce como "todo ser- tal". Sea como fuere, consideramos importante remarcar que este término es referido al modo concreto en el que se da cada vez el Dasein, a su existencia, ahora necesaria y no contingente como el accidente aristotélico.

31 *Ibíd.* p. 33.

32 MACDONALD, P. S. (2000). *Descartes and Husserl: The philosophical project of radical beginnings*. (SUNY Press.)

estas que subsisten, a diferencia del Dasein, que existe. Por eso “le atribuiremos la existencia como determinación del ser solamente al Dasein”<sup>33</sup>

A modo de síntesis, descubrimos que el mundo no es simplemente el lugar adyacente en el que suceden las cosas, sino que es una realidad coesencial al Dasein. Lo que comúnmente llamamos mundo es la cotidiana abstracción como objeto de las posibilidades en que se puede dar la existencia del Dasein. En sentido amplio, el Dasein incluye el mundo y el mundo se presenta al Dasein. El Dasein, siempre esta-en-el-mundo, y la forma en la que está en el mundo, en la existencia, de todas las inmensas posibilidades que se le abren, es a lo que llamamos facticidad. Los términos *cuidado* y *estar-ahí* en medio de los entes nos ponen sobre la pista de que el fenómeno que se da y el cómo se nos da es necesario: Esta idea se recoge bajo el término facticidad (Fakticität) Que podríamos explicar en la máxima *ser y tener que ser*; que es cómo se da la existencia cada vez:

*El concepto de facticidad implica: el estar-en-el-mundo de un ente intramundano, en forma tal que este ente se pueda comprender como ligado en su destino al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.*<sup>34</sup>

El concepto facticidad simplemente explicita que lo que existe tiene que existir, precisamente porque el Dasein está esencialmente en-el-mundo. El tener que ser se deriva del ser. Lo que también es aplicable a aquello que llegará a existir. Lo que significa que cada ente intramundano (y cómo nos cuidamos de este) no es contingente sino absolutamente necesario, simplemente porque se le ha aparecido fácticamente al Dasein como modo de la existencia.

Por lo tanto, no solo va *siempre* parejo al Dasein el existir-así de forma particular (fáctica) ahora, sino también el estar abierto a la posibilidad futura de llegar a existir. Comenzamos a vislumbrar que el Dasein es en este sentido, origen de las cosas del mundo, presentes y futuras

Precisamente porque al Dasein le pertenece la Existencia, que es y tiene que ser origen de los entes, descubrimos que el Dasein ocupa el lugar que tradicionalmente había tenido el ser en los sistemas metafísicos: el de ser condición de posibilidad de los entes. Algo similar ocurre con Nietzsche, predecesor de Heidegger, cuando aquel trastoca también el orden del ser y las cosas. Para este, el mundo “solo se entiende como obra de arte”<sup>35</sup>, es decir, como artefacto y no ya como mediación entre el ser (origen) y los individuos; lo mismo sucede con la esencia en Heidegger que es puesta a la sombra de la existencia, subvirtiendo el orden tradicional de la metafísica. Nietzsche otorga al *Übermensch* una dimensión generatriz, estéticamente creadora a través del arte; en resumidas cuentas, una condición prioritaria, similar a la que tiene el Dasein en su simplemente existir. El artista adquieren Nietzsche prioridad ontológica: “El arte se ve obligado cargar con la herencia de la religiosidad perdida y a otorgar sentido a la existencia mediante su estetización”.<sup>36</sup> El Dasein adquiere también cierto carácter prioritario en tanto que existente, quizá más fundamentalmente que el *Übermensch* en Nietzsche que da solo sentido a

---

33 ST. p. 63.

34 Ibídem. P. 77.

35 CASTRO, S. (2017) Filosofía del arte, El arte pensado (Herder, México). p.71

36 Ibídem. p. 71-72.



la existencia y no la posibilita como hace el Dasein: no hay entes sin Dasein, pues los entes intramundanos son simplemente modos del darse el ser-ahí del Dasein. Estrictamente, los entes intramundanos son concreciones del devenir de la existencia fáctica del Dasein. Así lo interpreta Arturo Leyte:

*Del análisis del Dasein se revela que este, más que el ente que parecía ser, se revela como el propio ser, es decir, como el cruce en el que en general puede darse el aparecer y, por eso mismo, las cosas. Dicho en otros términos: que del análisis del Dasein lo que realmente resultó fue el descubrimiento hermenéutico de que más que un ente, Dasein era exclusiva y propiamente el Da, el lugar.<sup>37</sup>*

El Dasein adquiere el carácter de *causa* que tradicionalmente tenían en Metafísica conceptos como los de idea o esencia. Pero el Dasein es causa a su particular manera existencial: El Dasein es mediano (*durchschnittlich*).<sup>38</sup> En un doble sentido. En primer lugar, el Dasein media con los entes en tanto que estos son porque así deviene la existencia del Dasein. Pero, en segundo lugar, más novedoso, el Dasein media con los entes en tanto que siempre se encuentra sumergido *en medio* de estos, esencialmente extendiendo en-el-mundo. El Dasein es plenamente el Ser, pero ahora este ser es un ser *cotidiano*. Se invierte la máxima: lo más lejano (el ser) es ahora lo más cercano (Esto que soy y tengo que ser cada vez).

*La cotidianidad media del Dasein puede ser definida, por consiguiente, como estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del mundo y coestar con otros le va su poder-ser más propio.<sup>39</sup>*

Esta cotidianidad del ser nos recuerda el giro que dio el esquema heleno-platónico al ser adoptado por el cristianismo. La *idea* que da de sí el mundo se consume ahora en el Padre que da de sí al Hijo: el *Dios interior*. El hacerse mundo es ahora íntimo, tan íntimo que la divinidad no se hace solo mundo sino Persona, y esta Persona se encuentra dentro de todo ser humano. (Lo que es, para el cristianismo, condición de posibilidad de la salvación: solo volviéndose a lo íntimo se puede recapitular en el Padre (Efesios 1:10)).

Heidegger seculariza la idea de *proximidad* cristiana. Del mismo modo que Cristo, Dios encarnado es lo más íntimo para cada persona, el Dasein que transparenta el ser es lo más cercano. La radical diferencia reside en que ahora el Dasein que *existe* en-medio de las cosas es el ser de estas, y la *intimidad* cristiana se torna en *medianía*. Es precisamente en la existencia que es dónde se posibilita el mundo todo, que se juega el acceso al ser en la medianía con los entes. Como nos descubre Mariano Álvarez Gómez:

*(Heidegger) se toma en serio la concepción paulina de la encarnación y la amplía al concepto general del ser y de su relación con Dios, en cuanto que al igual que cabe considerar la encarnación del Verbo como la plenitud de Dios, en lugar de ver en ello su*

---

37 LEYTE, A. (2005) *Heidegger* (Alianza, Madrid, 2006) p. 195.

38 Rivera nos hace notar que la significación literal de este término es “que hace un corte a través de algo” y generalmente traduce como “mediano”, Gaos por su parte traduce como “de término medio”

39 ST. p. 200.

*menoscabo, así también la grandeza de Dios, precisa Heidegger, no queda perjudicada por el hecho de necesitar el ser (la existencia).*<sup>40</sup>

Aunque Heidegger perdió su fe ya en 1919, él mismo confiesa la inmensa influencia que tuvo para él la teología cristiana. Álvarez Gómez entiende que esta etapa daría lugar necesariamente a toda su filosofía posterior.<sup>41</sup>

No obstante, la crítica de Heidegger a toda metafísica anterior también lo alejaría del cristianismo. Y comenzaría con la doble revelación del Dasein al mismo tiempo como el ser y como existencia. La filosofía clásica y medieval resume todo cuanto hay en el mundo bajo un esquema: de la Causa, entendida en términos de divinidad, emanan las cosas. El renacimiento, exalta al individuo como la maravilla que es cada devenir concreto e irrepetible de un Dios infinitamente generoso en el mundo; así en esta época el individuo se emancipó de todo lastre y tomó conciencia de su divina importancia en la tierra. No olvidemos que es en el Renacimiento cuando, por ejemplo, los artistas comienzan a firmar sus obras. Posteriormente esta exaltación del individuo llegará al idealismo alemán que se abre en dos frentes. Por un lado Hegel descubre que el individuo es parte de un proceso de completud de lo Absoluto respecto de lo del cual es pieza necesaria.<sup>42</sup> Y por otro lado, Fichte, descubre la primacía del Yo sobre todas las cosas identificándolo con el noumèno kantiano: La cosa en sí.<sup>43</sup> Tras la hipóstatación renacentista del yo y la simultanea reivindicación de su valía, el idealismo alemán, manteniendo esta idea, lo descubre, procesual, por el lado hegeliano -es decir, imbricado necesariamente en las cosas del mundo- y, divinizado, por el otro con un Fichte -que nos presenta un Yo que constituye el mundo-. Entendemos que Heidegger suturará estas dos pulsiones germanas. Culminará un proceso de emancipación del individuo óntico concreto anudando la procesualidad de Hegel y el carácter absoluto del Yo de Fichte: *El Dasein es inseparable de las cosas del mundo* (aunque Heidegger no ponga tanto énfasis en la noción de proceso hegeliana) *y es, al tiempo, el ser en el que comparece todo cuanto hay* (aunque subvierte el orden causal del esquema kantiano noumèno-fenómeno que investiga Fichte).

Y Heidegger llega a esta conclusión al dar la vuelta a una máxima con estatus casi de axioma de toda la metafísica jamás escrita: la esencia precede a la existencia. La existencia, lo particular del individuo, lo que *es ahí* del *ser-ahí*, lo que en tiempo platónico sería un caso del devenir divino, ahora antecede a su causa, pues solo desde la experiencia fenoménica del Dasein, pueden darse las cosas, los entes. El Dasein, ha usurpado el lugar creador del Ser. Este que parecía aquel ente que podía acceder a lo que es se revela como el ser mismo, pues acoge todas las cosas, todos los entes dentro de sí. Esto significa que el Dasein es el único capaz de hacerse la pregunta por el sentido del ser en general, no porque sea aquel ente capaz de representarse el ser, sino porque él mismo es, y su acceso al ser es originario. Hablando

---

40 ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (2004). *Pensamiento del ser y espera de Dios*. (Sígueme, Salamanca). p. 414.

41 ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (2002). *El problema de Dios en Wittgenstein y Heidegger*. En *Revista de Occidente*, (258) pp.108-123.

42 VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2001) *La filosofía del idealismo alemán: Volumen II, La hegemonía del pensamiento de Hegel* (Síntesis, Madrid)

43 VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2001) *La filosofía del idealismo alemán: Volumen I, Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling* (Síntesis, Madrid)

propriadamente podemos definir al Dasein como aquel que se cuida de las cosas que son. Heidegger se refiere a los demás (ahora únicos) entes como intramundanos. Así vemos que lo más propio del Dasein es ser *Da*, el *ahí*. Si el Dasein es el ser, concluimos: los entes son intra-Dasein.

Por un lado, descubrimos que el estar-ahí del Dasein, su existencia, prima sobre todo lo demás como *Τα εἶδεε* prima sobre *Τα Πράγματα* en Platón; y, por otro lado, que la metafísica tradicional, que hemos caracterizado como mera prótesis sobre los entes para decir su ser, habla de una esencia que no nos es accesible, porque el cuidado se tiene con las cosas de la existencia y no con los ideales de la esencia. Se puede pensar que la metafísica, al haber sido privada de representar el ser de un ente, decir su esencia, pueda siquiera acceder de ninguna manera al ser y por tanto todo lo que habría en el mundo sería una mera sucesión de realidades contingentes decapitadas de su causa. Se habría privado así a toda filosofía de la pregunta que le es más propia: la pregunta por el ser. No obstante, esta pregunta no queda ahogada en el hundimiento de la metafísica representacional, sino que se abre un nuevo camino eminentemente práctico, que tiene que ver más con aprender a nadar que con hacer gala de ingeniería naval y rediseñar el barco cuando se está hundiendo. El nuevo enfoque es práctico y no teórico, se vuelve a abrir el acceso al aparentemente vetado ser desde la pre-comprensión que tenemos de las cosas del mundo de las que nos cuidamos. Y tenemos siempre cierta pre-comprensión de los entes, precisamente porque entes y cuidado de los entes son coesenciales al Dasein. Lo que significa que el Dasein siempre esta-ahí, esencialmente en-el-mundo, sin poder no cuidarse de este. Y por eso, la investigación de Ser y Tiempo al igual que la nuestra, comienza con el análisis del Dasein porque solo este puede lanzarse a nadar en las hasta ahora oscuras aguas del ser. Recordemos que nadar también es un modo del cuidado. A este nuevo modo de hacer metafísica Heidegger lo llama simplemente *pensar* (Denken).<sup>44</sup> Aunque no se pueda decir la esencia, al descubrir la necesidad de la existencia que siempre vivimos, se posibilita un acceso aún más primitivo que el teórico al ser: el de cuidarse de las cosas que *son*. En otras palabras, el acceso a la esencia desde la existencia. Así, concluimos lo mismo desde otra perspectiva: ser y Dasein se acompañan por un nuevo motivo que coincide con la única posibilidad de seguir haciendo metafísica: el Dasein reclama para sí el estatuto de ser, cada vez que afila un cuchillo, que lee un libro o que se deja bañar por la luz del sol. Así se hace metafísica. Y solo desde esta nueva noción de metafísica como pensar, el Dasein puede descubrir su fundamental característica: ser. Lo que lo diferencia de todo lo demás que son, propriadamente, los entes. A partir de aquí el Dasein descubrirá *en aquello que le diferencia de los entes*, que su sentido es la temporalidad. Lo vemos a continuación.

---

44 Heidegger define esta noción del pensar exhaustivamente en dos semestres sucesivos entre 1951 y 1952 recogidos en la Gesamtausgabe vol.8 bajo el título *Wass heisst Denken?* Nosotros hemos seguido la edición castellana de Raúl Gabás: HEIDEGGER, M. (1951-1952) *¿Qué significa pensar?* (Trotta, madrid, 2010)

## SENDA SEGUNDA. APERTURA, PROYECTO Y FUTURO. CRONÓS EN HEIDEGGER

### **§ 5. Cuidado como apertura, apertura como futuro**

Ya estamos preparados para embarcarnos en la investigación sobre el tiempo precisamente porque ya sabemos qué clase de cosa es aquello que vive el tiempo: El Dasein. Y diremos que el Dasein es temporal precisamente por su carácter de apertura a lo futuro, a lo venidero, a lo posible. No puede haber cosa tal como posibilidad si no hay cambio, entendemos cambio como modificación de lo que es: lo que es ahora puede llegar a ser otra cosa en el futuro. La posibilidad exige devenir cronológico. Descubrimos que la existencia es el darse del ser del Dasein en tanto que espacio en el que se desarrolla la posibilidad misma como cambio de los entes. No debemos confundir el ser, presente, con el siempre ser, porque el ser de las cosas se juega en la existencia cambiante. Así nos sumergimos en un marco cronológico de tiempo donde se abre el futuro como espacio en el que se puede llegar a dar la existencia. Pormenoricemos esta idea:

Esta investigación continúa descubriendo que si el Dasein es el ser mismo en tanto que existe, entonces las cosas de la existencia son posibilitadas por el Dasein. El Dasein es origen del ser-cada-vez de las cosas. La esencia consiste en existencia, da igual cómo se dé esta última cada vez, las cosas pertenecen al Dasein, o lo que es lo mismo, el Dasein está *abierto* a que se den las cosas. Y precisamente por eso, las cosas se dan. Todo cuando hay, desde el preparar los alimentos hasta el formularse la pregunta por el sentido del ser en general es una de las posibilidades de la existencia, una de las posibilidades en que puede darse este ente que somos cada uno de nosotros. Lo relevante ahora es que parece que siempre a cada una de las formas que tiene la existencia de darse como cuidado le puede suceder otra, y luego otra, y otra. Parece que el Dasein está preparado para aceptar dentro de sí una nueva forma de la existencia de la que cuidarse. O lo que es lo mismo, considerando que el Dasein consiste en su existencia: el Dasein se puede aceptar a sí mismo de muy variadas formas. Esta idea queda encerrada en el término que Heidegger reitera una y otra vez en *Ser y Tiempo: apertura (Erschlossenheit)*. El Dasein está abierto a las cosas de mundo, que son, en último término los entes que comparecen en su propia existencia. “El Dasein está abierto para sí mismo en su ser”<sup>45</sup>. Dado que las cosas se dan a la sombra del Dasein descubrimos que este mismo no es que esté sujeto a cambio, sino que él mismo es el cambio. El Dasein está abierto a sí mismo en su apertura al mundo, lo que simplemente significa que de la misma manera que el Dasein es el reverso de los entes, si se abre al cambio de sí mismo, que es la apertura al mundo, se abre paralelamente al cambio de las cosas que se da como *comparecencia* cada vez distinta. Por eso el Dasein está abierto a sí mismo, porque a cada instante acoge el cambio venidero de los entes que ante él siempre comparecen. Descubrimos cómo el cambio no es accidental al Dasein, sino que se incluye en su propia constitución. Así lo analiza Rivera:

*Dasein literalmente significa “ser el ahí” y por consiguiente se refiere al ser humano, en tanto que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás*

---

45 ST. p. 200.

*seres humanos. Pero Dasein alude también, indirectamente al abrirse del ser mismo, a su irrupción en el ser humano.* <sup>46</sup>

Que el Dasein viva el tiempo significa que el Dasein es la posibilidad de que se den las cosas, lo que exige de un marco cronológico en el que puedan darse. A cada presente del estar-ahí le corresponde la posibilidad futura de llegar a ser: vivimos cronológicamente hacia-, vivimos temporalmente para el futuro. Esta vivencia temporal no significa que descubramos que tras una cosa aparece otra, pues lo cierto es que fenoménicamente solo se nos aparece el ente presente, lo que podría invitarnos, de igual manera, a comprometernos con un modelo kairológico de tiempo. Por el contrario, nos comprometemos con un sistema cronológico porque constatamos que el Dasein está abierto siempre, mientras esté vivo, a una nueva posibilidad de la existencia. El Dasein se está haciendo, no es lo que es ahora, sino lo que está siendo, lo que está llegando. El Dasein es apertura al futuro. “El Dasein tiene que devenir, es decir, ser, el mismo, lo que todavía no es.”<sup>47</sup>

Esta idea está ya muy presente en la Neoescolástica que nace a finales del siglo XIX. Estos pensadores comparten la idea de que mientras las cosas son *facta*, las personas son *in fieri*: se están haciendo. Además descubrimos un rudimento del término cuidado en la “disponibilidad para ser utilizado”<sup>48</sup> en autores como los italianos Bruzzetti, Taparelli o Liberatore; los españoles Balmes, Díaz Tuñón o Gonzalez; pero también en los alemanes Liebermann o Kleutgen. Papas como Pío IX o León XIII se posicionaron a favor de estas ideas, lo que queda recogido en las encíclicas *Aeterni Patris*<sup>49</sup> y *Pascendi Dominici Gregis*.<sup>50</sup> Descubrimos la conexión e incluso el diálogo con Heidegger en los temas que se investigaban en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina con Mercier a la cabeza, donde fueron lugares comunes aquellos caminos que abrió Husserl como la psicología y la fenomenología.<sup>51</sup>

Concluimos que el Dasein es esencialmente temporal. Y que solo podemos comprender el cuidado en tanto que apertura hacia los entes del mundo si nos comprometemos con un marco cronológico en el que descubrir un futuro que siempre está viniendo, que está continuamente concretándose en los entes de la existencia. El Dasein es la posibilidad misma de las cosas, la posibilidad exige cambio y el cambio solo puede darse en el fluir del tiempo.

---

46 Ibídem. Notas del traductor p. 452.

47 Ibídem. p. 260.

48 QUINTANILLA, M. Á. (1976). *Diccionario de filosofía contemporánea*. (KRK Ediciones, Oviedo 2010)

49 Leo XIII, (1879). *Aeterni Patris. The Papal Encyclicals*, 17-27.

50 Pio X, (1907). *Pascendi Dominici Gregis. Acta Sanctae Sedis*, 40

51 QUINTANILLA, M. Á. (1976). *Diccionario de filosofía contemporánea*. (KRK Ediciones, Oviedo 2010)

## § 6. La temporalidad del Dasein, las cosas subsisten, el Dasein existe

El Dasein puede ahora descubrir su esencial diferencia con las cosas del mundo desde la conciencia de que las cosas son entes de la existencia, y el Dasein es, propiamente, la existencia misma. Lo que es lo mismo, el Dasein, en tanto que está abierto a los entes, es temporal; los entes, veremos, son momentos de esa temporalidad.

Solo aparentemente, en un principio podíamos discernir al menos dos tipos entre los entes intramundanos: Las cosas y el Dasein. En primer lugar, las cosas del mundo son la totalidad de absolutamente todo lo que compareciese ante nosotros de la forma en la que apareciese. Un majestuoso roble es un ente, pero también las hojas del mismo se nos podían aparecer como ente sin por ello degradar el estatus del resto de este ser vivo. También se nos aparecen como entes las abejas que zumban atareadas entre las flores a sus pies, pero también es un ente el vuelo mismo de estas y también las leyes que un científico podría abstraer de este fenómeno como hizo el matemático Auguste Magnan, que en 1934 concluyó que las abejas no deberían poder volar por tener las alas demasiado pequeñas. *Todo* cuanto es intramundano es caracterizable como ente. El otro presunto ente que encontramos en el mundo, es aquello a lo que se dan todas estas cosas de muy diversa naturaleza. Quizá los entes sean muy diferentes entre sí, pero todos tienen algo en común, se dan al Dasein. Pero la relación entre entes y Dasein no es la de sujeto-objeto, ni siquiera la de noesis-noema, sino que más bien, de forma más primaria, el Dasein es esencialmente existente: ahí-en-el-mundo; y los entes intramundanos son formas de darse esta existencia del Dasein. El Dasein es condición de posibilidad de los entes. El Dasein se revela no como lo que en un principio parecía ser: un ente de naturaleza diferente, sino como el ser mismo. No como un ente cambiante, sino como el cambio mismo. El Dasein está lanzado a hacia todos los entes del mundo, está abierto a su posibilidad. Los entes no cesan de fluir hacia el Dasein desde el futuro. Por eso, al mismo tiempo que nos comprometemos con un marco cronológico, reordenamos los éxtasis temporales. El mundo no se da como una simple sucesión de eventos presentes que podemos ordenar abstractamente en una suerte de lista en la que nos posicionamos en un lugar cualquiera llamando a todo lo que hay antes pasado y a lo que hay después futuro. Así postularíamos que los eventos del pasado han ido primero, han dado lugar causalmente a los del presente que a su vez darán lugar a los eventos del futuro. Podemos entender que esta noción común de la cronología es la que asumen las ciencias que funcionan bajo el esquema de la causalidad material: Las cosas del pasado se abstraen en leyes que siempre funcionan en el presente y que nos ayudan a predecir el futuro. Por el contrario, Heidegger descubre que primero se da un futuro que llega al presente de un Dasein que está *abierto*. Así, la *apertura* del Dasein a los entes que vienen le configura como *proyecto* (Entwurf). Rivera nos invita a entender la palabra en su literalidad, un pro-yecto es algo lanzado hacia delante, hacia el futuro que se aproxima.<sup>52</sup>

Resumimos. La esencia consiste en existencia, que pertenece solo al Dasein, los entes son modos de esta existencia y ahora descubrimos que esta existencia es futuriza: el Dasein es esencialmente temporal y constitutivamente proyectado. Por lo tanto, la *pregunta por el sentido*

---

52 ST. Notas del traductor. p. 472.

*del ser en general* que habíamos caracterizado como la pregunta por el Dasein se convierte ahora en la pregunta por el tiempo, o más específicamente, en la pregunta por el futuro.

Solo desde el descubrimiento de la conciencia de su temporalidad futuriza el Dasein puede comenzar a pensar y descubrir la característica que vertebra todo futuro: *la muerte*.

¿Cuál es entonces la fundamental diferencia entre Dasein y entes intramundanos? Mientras que las cosas subsisten, pues no tienen esencia, el Dasein existe. ¿Esto qué significa? Que mientras que a las cosas no les es esencial dejar de ser cosas, al Dasein le es esencial dejar de ser Dasein. Mientras que los entes sub-sisten, lo que significa que no mueren, que permanecen; el Dasein ex-siste, ex de fuera, -siste del latín *sistere*, que significa tomar lugar, es decir “estar” (que en alemán no se diferencia de “ser”). En un sentido el Dasein “está fuera”, pero también, “saca fuera”. Entendemos, más allá de lo que dijo Heidegger, que existir se puede entender objetivamente, como acción, el Dasein da de sí, “saca fuera” los entes que toman lugar en el mundo. Pero también se puede entender subjetivamente como afección de Dasein, “estar fuera” salir de lo que es: llegar a no ser; el Dasein sale del ser (ser que es él mismo) para sumergirse en el olvido del no ser, que pronto descubriremos que es la muerte. En la existencia misma se esconde el dejar de existir, el extrañarse de lo que es. El Dasein es esencialmente finito, avanza implacable hacia su sentido, la temporalidad que solo promete muerte.

## **§ 7. La muerte**

Terminar es la promesa que hace todo lo que ha empezado. No por alguna clase de ley científica que nos hable de la degradación de la materia, sino porque el tiempo está viniendo, porque el futuro nos está llamando, porque *el tiempo se está acortando* (ὁ καιρὸς συνεσταλμένος (1 Corintios 7:29).

Así, al bucear en la noción de posibilidad descubrimos que todo lo que tienen que ver con el advenir toca a su fin, pues solo hay una certeza que nos promete el futuro: la muerte. Esta no es solo una posibilidad más, sino la posibilidad más propia del Dasein: *Terminar*. No obstante, hemos de ser precavidos con la forma en la que decimos que el Dasein termina.

El Dasein no termina de la misma manera en la que terminan los entes. Decir del Dasein que simplemente va a terminar en tanto que haber-llegado-a-fin (Zu-Ende-sein) lo equipara a un ente que simplemente está-ahí y deja de estar. Como un ente más, que comparece ante el Dasein y deja de comparecer. Como una avispa, de la que da igual que acabe saliendo por la ventana o aplastada por un matamoscas, simplemente ha comparecido ante el Dasein como molestar, que es una forma del cuidado y ha dejado de hacerlo en determinado momento como desaparecer lo cual, también es solo una forma del cuidado. No les es esencial a los entes el morir, simplemente *permanecen*: su particular forma de llegar-a-fin es dejar de comparecer. En su permanecer en el mundo a veces comparecen ante el Dasein y a veces no: los entes subsisten. Así descubrimos que subsistir es permanecer, sobrevivir que diríamos de un ser vivo, no obstante, un significado más cercano a la literalidad de la palabra es *estar bajo-lo-que-toma-lugar*, o en sentido más amplio *estar-bajo-la-existencia*, la cual pertenece solo al Dasein. Los entes crecen a la sombra del Dasein. El carácter del Dasein es diferente; desde luego, su muerte no es el mismo fenómeno que el haber-llegado-a-fin (Zu-Ende-sein) de las demás cosas. Como hemos dicho el Dasein no es un ente sino el ser de los entes. Y como tal, su muerte tiene que

ser diferente. Presenciar la muerte de otro ser vivo poco nada le dice al Dasein de su propia existencia más que confrontarle con que este mismo llegara a solo ser algo-ahí, un cadáver al que no se da el mundo. “La muerte es la conversión de un ente desde el modo de ser del Dasein (o de la vida) al modo de ser del no-existir-más. El fin del ente *qua* Dasein es el comienzo de este ente *qua* mero estar-ahí”.<sup>53</sup> Lo que solo constata que el Dasein es de naturaleza diferente a los demás entes. El Dasein experimenta la muerte del otro como un cambio en el comparecer de los entes que esencialmente no se diferencia del momento en el que estaban vivos. Muerte y vida del otro no son sino diferentes formas de darse la existencia del y al Dasein.

¿Cómo muere el Dasein? El Dasein en tanto que posibilidad está siempre proyectado al futuro, en cierto sentido *no es nunca completo*. Siempre hay una posibilidad más que pueda darse, siempre un cuidado que tener con el mundo, siempre hay en el mundo una maravilla más que puede aparecer radiante ante los ojos o útil a la mano. “En el Dasein hay algo que todavía falta, que, como poder-ser de sí mismo, no se ha hecho aún.”<sup>54</sup> El Dasein en su estar abierto al futuro se muestra como *resto pendiente*.

Así el Dasein es profundamente histórico, vive pendiente de los acontecimientos por venir. Cada nuevo suceso del mundo es una promesa de completud para el Dasein y, por lo tanto, cada evento adquiere una importancia primordial, pues la esencia del Dasein está continuamente llamando a aquello que la pueda completar, el resto pendiente.

“En el Dasein mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el fin mismo. El fin del estar-en-el-mundo es la muerte.”<sup>55</sup>

Así el Dasein vive el desarrollarse histórico del tiempo venidero. El término alemán es *Geschichlichkeit*, que tanto José Gaos como Jorge Eduardo Rivera traducen como historicidad y que es diferente al término *Geschichte*, que significa Historia en tanto que sucesión de acontecimientos. La diferencia entre ambas radica en que al emplear el término historicidad se pretende subrayar el carácter productivo de la historia y cómo el Dasein lo experimenta como un continuo que *le está sucediendo*. Dado que el reverso del Dasein son los entes, la Historicidad es la producción de entes que se da en el despliegue de la esencia del Dasein como existencia. Esta expresión se entiende mejor en castellano si se emplea un gerundio: la historicidad es aquello que está *aconteciendo*. Además, lo podemos entender como la adjetivación de un acontecimiento: se dice de un sujeto. Este sujeto es aquel al que siempre le está aconteciendo el mundo: el Dasein. Lo que acontece es ahora adjetivo inseparable del Dasein y ya no solo un continuo de sucesos que este se pueda representar. Al igual que en arquitectura, donde la casa siempre será el centro del paisaje independientemente de dónde se edifique, ahora el Dasein es el centro de todo acontecimiento independientemente del momento del tiempo en el que acontezca. Esto queda gramaticalmente elaborado en alemán con la adición del sufijo *-lich* a *Geschichte* que la convierte en un adjetivo. La Historia es ahora no el acontecer sino el “carácter *aconteciente* de la existencia humana” al convertirse en *Geschichlichkeit*, como apunta Rivera.<sup>56</sup>

---

53 Ibidem. P.255.

54 Ibidem. P.254.

55 Ibidem. p. 250.

56 Ibidem. Notas del traductor. p.455.



Finalmente, y de menos importancia, la adición del sufijo *-keit* sirve a para transformar las palabras en sustantivos abstractos, genera el concepto de historicidad que podemos manejar como nombre y por tanto como objeto de nuestro estudio.

El ser humano ahora, no se puede desligar de la historicidad, de lo que está aconteciendo. Que es al mismo tiempo promesa de completud y condena que hace patente la incompletud. Así el ser proyecto que es la forma de hablar de a la apertura del Dasein explicitando su carácter temporal.

Esta idea recuerda mucho a la concepción cristiana de Historia. Podemos descubrir la dependencia con la Historia que está llegando en las cartas paulinas, donde se describe la forma en la que las primeras comunidades cristianas vivían no *en* el tiempo sino *el* tiempo, ya que la vivencia paulina de la parousia es la de esperar su propia completud, lo que proyecta a los creyentes al futuro no de manera accidental sino sustancial. Les va su condición humana en la salvación *venida*. El cristianismo primitivo afrontaba el paso cronológico del tiempo como una historia preñada y dependiente de un suceso relevante: la venida de Cristo que ya había llegado, promesa de salvación de los pecados (Isaías 7:14, 9:6, Mateo 1:18-23, Lucas 2:4-7) y del que se esperaba la segunda venida futura definitiva.

*La economía del cristianismo apunta a un tiempo, el tiempo de la salvación que es el tiempo de los cristianos, de hecho, están viniendo. En la primera venida de Jesús ha acontecido la plenitud del tiempo (pleroma tou chronou)<sup>57</sup>*

Al cristiano solo le queda ahora vivir a la espera del *quiliasmo*, donde todo lo relevante que tenía que suceder ha sucedido ya, y se ha de vivir pendiente de la consumación de la promesa en la *segunda venida* que llegará “como ladrón en la noche” (1 Tesalonicenses 5:2).

No obstante, aunque Heidegger se inspira en el cristianismo primitivo para descubrir que se espera esencialmente el futuro, el autor de Messkirch se adelanta al cristianismo que absolutiza esa espera, y descubre la reconciliación del final de los días como imposible: la muerte no es el tránsito a una vida nueva, sino el simple no-existir-más.

El terminar del Dasein no es el terminar de un ente, que es simplemente dejar de comparecer, pues los entes no mueren. El terminar del Dasein está marcado entonces por algo mucho más profundo, no habrá suceso histórico que lo satisfaga y lo complete. Heidegger es tajante: “terminar no quiere decir necesariamente consumarse”.<sup>58</sup> La existencia está siempre condenada a la incompletud,

Quizá este sea el motivo por el que Heidegger abandonó su fe cristiana ya en 1919. Una pregunta surge: ¿Y en qué se parece Dios a una cosa? En que ninguno de los dos perece. No les es esencial a ninguno, como lo es al Dasein, ser y dejar de ser en algún momento indeterminado del futuro. ¿Podemos pues decir de Dios, al igual que lo decimos de una cosa, que es un ente intramundano que subsiste? Heidegger nunca dio explicaciones al respecto ni trató esta cuestión, pero podemos entender que la prioridad de la existencia sobre la esencia quita a Dios todo privilegio de ser causa, que, por otro lado, recoge el Dasein; por quedar Dios mismo reducido a la categoría de ente intramundano. Al fin y al cabo, el autor en el que Heidegger se especializó fue

---

57 CHILLÓN, J. M. (2019) Serenidad, Heidegger para un tiempo postfilosófico (Comares, Granada). p.73.

58 ST. P.261.

Nietzsche<sup>59</sup>. El abandono de Heidegger de su fe cristiana coincide precisamente con los años en los que estuvo meditando sobre la diferencia ontológica, que nos muestra que *ser* no es lo que se dice un *ente*. Esta idea daría lugar a la prioridad de la existencia del Dasein en tanto que ser con el que *comparecen-ahí* los entes, lo que le confiere el espacio que tradicionalmente se había llamado “causa”

El Dasein muere y lo hace de forma diferente al simple dejar de comparecer de las cosas. ¿Cuál es, concluyendo, la forma particular de la muerte del Dasein? Si no es como ente que subsiste, que comparece y deja de comparecer, debe ser una realidad acompañada al funcionar común de la existencia: la posibilidad. Pues, al fin y al cabo, si la muerte pertenece al Dasein esta ha de ser “un fenómeno de la vida”<sup>60</sup>. Y si la muerte es un terminar, entonces, como fenómeno de la vida que es, como posibilidad, ha de ser la posibilidad de terminar. Aclaramos que esta posibilidad no es la de que todo ente que se da al Dasein termine, que sería una suerte de apoteosis del dejar de comparecer: Todas las abejas se van por la ventana y olvidamos todos los demás entes, que repentinamente tendrían que desaparecer del mundo. Y tampoco es una suerte de deificación de los entes en la que estos, al igual que Dios no mueren, pero, ahora además no tendríamos acceso fenoménico a ellos. No, la posibilidad de terminar, que como hemos dicho no es una consumación, ha de cercenar al Dasein aquello que le es más propio: de nuevo, la posibilidad. Definimos la muerte como la “posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia..., de todo existir”<sup>61</sup>

¿Qué es la muerte si no es la *terminación* de la esencia del Dasein, el no abrirse cuidadosamente ya más a los entes, el fin del proyectarse al mundo al atravesar la última de las proyecciones? La muerte en tanto que dejar de existir de aquello que está volcado hacia el futuro, pero el mismo tiempo es una posibilidad de la vida, apertura a la cerrazón total, pero apertura al fin y al cabo. Por lo tanto la única forma en la que el Dasein vive su muerte no es como un haber-llegado-a-fin (Zu-ende-sein) como un mero acabarse sino como un “estar vuelto hacia el fin” (Sein zum Ende)<sup>62</sup>

---

59 Nietzsche es uno de los autores al que más monográficos se dedica en la *Gesamtausgabe*. Por ejemplo: HEIDEGGER, M. (1935-1946) *Holzwege Ga. 5 (Gesamtausgabe)*; HEIDEGGER, M. (1939-1939) *Nietzsche I, Ga. 6.1 (Gesamtausgabe)*; HEIDEGGER, M. (1939-1946) *Nietzsche II Ga. 6.2 (Gesamtausgabe)*; HEIDEGGER, M. (1936/37) *Nietzsche Der Will Zur Mach als Kunst Ga. 43 (Gesamtausgabe)*; HEIDEGGER, M. (1937/38) *Nietzsches Metaphysische Grundstellung mit abendländischem Denken Ga.44. (Gesamtausgabe)*; HEIDEGGER, M. (1938/39) *Nietzsches II Unzeitgemässe Betrachtung Ga. 46 (Gesamtausgabe)*; HEIDEGGER, M. (1939) *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis Ga. 47 (Gesamtausgabe)*; HEIDEGGER, M. (1940) *Nietzsche: Der europäische Nihilismus Ga. 48 (Gesamtausgabe)* HEIDEGGER, M. (1941/1942) *Nietzsches Metaphysik Ga. 50 (Gesamtausgabe)*.

60 ST. P.263.

61 ST. p. 278.

62 *Ibidem*. p. 262.

La muerte es la “más propia, irrespectiva, e insuperable posibilidad del Dasein”<sup>63</sup>. *Más propia*, porque el Dasein existe, está volcado hacia su muerte. Irrespectiva porque la muerte no remite a nada más, todas las totalidades respeccionales, que son los entes en tanto que útiles acaban remitiendo al Dasein. El martillo es para martillar, que es para hacer una silla que es para sentarse, que es para el Dasein; así sucede con todos los entes, todos remiten al Dasein y el Dasein solo remite a una única cosa, así mismo en tanto que ser mortal. Así la muerte es genuinamente un punto y final de obra tras el que no hay más papel para escribir siquiera. Finalmente, la muerte es *insuperable* por su propia naturaleza, la muerte es simplemente esa posibilidad que cierra cualquier otra posibilidad, no hay superación que valga una vez esta ha llegado, porque la superación misma es, en último término, una posibilidad del Dasein. El estar vuelto hacia la muerte “hace comprender al Dasein que ante sí y como extrema posibilidad de la existencia se halla la de renunciar a sí mismo”<sup>64</sup>

¿Qué es lo característico de los entes? Que simplemente están-ahí para el Dasein. ¿Qué es lo característico del Dasein? Ser posibilidad, incluida también la posibilidad de dejar de serlo. Decimos que el Dasein vive auténticamente si se apropia de su muerte. Si el Dasein da la espalda a su muerte, da la espalda también a su esencia, trastocándose ontológicamente y reduciéndose a la categoría de cosa que está-ahí, permaneciendo, sin morir. “En el estar vuelto hacia la muerte el Dasein se comporta en relación consigo mismo en tanto que eminente poder-ser”<sup>65</sup> Mientras que el Dasein se descubre como Dasein haciéndose cargo de su poder-ser, recíprocamente, el poder-ser le promete al Dasein su muerte. No hay Dasein que no muera y no hay muerte sin Dasein.

Al tema ya tratado de nuestra esencia se añade una dimensión nueva, la muerte. De que nuestra esencia consista en existencia podemos derivar tres ideas, dos ya dichas y una que es el reverso de estas: De la misma manera que nos es esencial estar siempre ciudadanos de los entes y que nos es esencial, también, que los entes comparezcan-ahí ante nosotros, decimos ahora que nosotros somos siempre para-la-muerte. No podemos no cuidarnos de lo que está-ahí como posibilidad, y cada posibilidad nos recuerda la posibilidad que por ineludible nos es más esencial: la muerte.

Una inquietud similar funda ya en 1909 toda la filosofía de Unamuno: La certeza de que yo, hombre de carne y hueso voy a morir.<sup>66</sup> La diferencia entre estos dos autores reside en que mientras Heidegger nos invita a vivir auténticamente, como Dasein que somos y no como cosas, es decir, apropiándonos de nuestra muerte; Unamuno se repliega en un deseo fundamentalmente humano y esencialmente perteneciente a la carne: el insaciable anhelo de no morir. Unamuno descubre que nada hay más humano que el hambre y la sed de inmortalidad, el “ansia de inmortalidad”<sup>67</sup>. Esa es la diferencia entre la disposición heideggeriana del cuidado, que es el hacerse cargo de las cosas futurizas que prometen muerte y su equivalencia unamuniana: el *sentimiento trágico de la vida*, que al tener que ocuparse de la vida (ahora

---

63 Ibídem. p. 269.

64 Ibídem. p. 280.

65 Ibídem. p. 269.

66 UNAMUNO, M. (1913) *Del sentimiento trágico de la vida*. (Alianza Madrid, 2013). pp. 27-66.

67 Ibídem. p. 65

descubrirse de carne y hueso) le añade el arrebatado no querer morir. El alemán describe y acepta la muerte, el bilbaíno toma partido por el lado de la vida, contra toda razón proyectándose a la eternidad “Hay que creer, acaso, en la otra vida para merecerla, para conseguirla, o tal vez ni la merece ni la consigue el que no la anhela sobre la razón y, si fuere necesario, hasta contra ella”<sup>68</sup>. Heidegger y Unamuno comparten la misma inquietud, la muerte; pero se encuentran en las antípodas el uno del otro en lo que al convivir con esta se refiere.

*¡Todo pasa! Tal es el estribillo de los que han bebido de la fuente de la vida, boca al chorro, de los que han gustado del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal.*

*¡Ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser Siempre! ¡Ser Dios!*<sup>69</sup>

Concluimos este camino que nos ha llevado a la espesura del bosque del tiempo. Hemos descubierto que la pregunta por el sentido del Ser en General si se formula como la pregunta por el Dasein acaba redundando en el ser mismo a través de la temporalidad cronológica que es esencial a la muerte del Dasein.

Preguntarse por el Dasein es descubrir que este consiste en existencia, es decir que las cosas son la otra cara del estar-ahí. También descubrimos que no podemos no ocuparnos de las cosas, que entramos en conexión pre-teórica con ellas en la fundamental relación del *cuidado* (Sorge). El tener que ocuparnos siempre de las cosas nos ha revelado que somos esencialmente abertura al mundo (Erschlossenheit). Así nos descubrimos abiertos a lo *que llegue*, es decir, nos descubrimos como proyecto (Entwurf), esencialmente abiertos al futuro que está llegando. En el futuro solo se da una certeza: la muerte. Esta nos pone en contacto con la nada que se revela como lo que somos. Por otro lado, al priorizar la existencia sobre la esencia descubrimos también que el Dasein toma el lugar que tradicionalmente había correspondido al ser en tanto que causa de las cosas. Así, ser y nada coinciden en el Dasein. Con todo, llegamos a la conclusión de esta primera parte del tratado en la que finalmente vemos cómo el Dasein es esencialmente temporal e histórico (específicamente, futurizo). Si el cuidado es la esencia del Dasein, la temporalidad es su sentido. Bajo este esquema ontológico queda fundada la necesidad de adoptar un modelo cronológico. No puede haber mundo, ni ser, si no hay un futuro que se despliegue ante el Dasein para que este pueda dar lugar a todo lo demás. Que haya futuro cronológico es la condición de posibilidad de que haya Dasein.

---

68 Ibídem. p. 304.

69 Ibídem. p. 69.

## **CATÁBISIS**

**EL CAMINO DE VUELTA, DEL FUTURO AL PRESENTE**

*Holzwege*, camino de bosque. Es un antiguo nombre para hablar de los caminos leñeros. Estos caminos son hollados no por la planificación y la industria sino por el improvisado caminar arrastrando herramientas en un sentido y leña cortada en el contrario. No hay camino si no hay uso. El camino, al igual que el pensar y el vivir se *va haciendo*. Pero una vez que el camino comienza a verse en el suelo que pasa de verde a ocre e invita a caminar libre de maleza, nuestros pasos nos llevan persistentes a él de nuevo tras echar abajo cada árbol. Volvemos como la sangre vuelve de los capilares a las venas. Hasta que dejamos de hacerlo. Una vez que se completa la tala, se plantan nuevos árboles, también en el camino. Se cuida el bosque y se deja la tierra en barbecho, para que crezcan nuevos arbustos y flores a los pies de aquellos árboles que calentarán y darán cobijo a nuestros vástagos. El camino ha servido mientras ha servido, de no ser por él no hubiésemos encendido la lumbre en invierno. Pero debemos abandonar el camino. El invierno siguiente abriremos un nuevo camino en un lugar diferente del bosque, alrededor del que haya árboles ancianos y no brotes jóvenes que han de ser cuidados de otro modo. Hemos caminado el camino del tiempo cronológico, nos hemos enriquecido con la tala, toca ahora caminar el camino del tiempo kairológico y descubrir una nueva región del bosque.<sup>70</sup>

Para esta segunda singladura abriremos dos sendas sucesivas. En la primera, mostraremos como un mismo marco ontológico puede albergar dentro de sí dos nociones diferentes de temporalidad, una cronológica y una kairológica. Y no solo eso, descubriremos cómo todos los grandes sistemas filosóficos occidentales, ya desde sus orígenes en el inicio del pensar, presentan un esquema similar que acompasa fundamentalmente estos dos ritmos. En segundo lugar, profundizaremos más en la filosofía de Martin Heidegger, en la que ya hemos descubierto que el ser es esencialmente cronológico en tanto que proyectado hacia el futuro. Ahora enriquecidos por lo aprendido, pero sin aferrarnos a ello, descubriremos una vivencia kairológica del tiempo, a la que se accede primariamente a través del simple percibir el mundo, que señalan con más éxito los poetas como Hölderlin que los filósofos.

### **SENDA TERCERA. EL DOBLE PULSO DEL TIEMPO, DE ANAXIMANDRO A NICOLÁS DE CUSA**

El plan de viaje de esta primera senda del camino de vuelta es el siguiente:

Discutiremos, en primer lugar, una inquietud que está presente en toda la Historia de la Filosofía, desde Anaximandro hasta nuestros días: ¿Cómo es posible que lo Absoluto devenga múltiple en el mundo? Podemos resumir la incógnita en el siguiente esquema tripartito que nos acompañará durante toda la longitud de la senda: (1) El ἀρχή (2) da de sí el mundo y (3) el mundo retorna a lo mismo. Veremos como la pregunta por este esquema es en realidad la pregunta por el tiempo. Bajo la particular aproximación específicamente cristiana y renacentista de Nicolás de Cusa descubriremos que el tránsito del primer al segundo momento corresponde al tiempo cronológico (Dios dando de sí el mundo). Y que el tercer momento, de retorno a lo divino, en tanto que darse cuenta de que siempre en lo divino se ha permanecido, corresponde al tiempo kairológico.

---

<sup>70</sup> Quiero agradecer a Marceliano Arranz Rodrigo sus geniales sugerencias sobre este tema, que fueron, sin duda, germinales para esta interpretación del vocablo *Holzwege*.

### **§ 8. El arroyo a la Historia, dialéctica y trinidad.**

La estructura de los éxtasis temporales en orden sucesivo: pasado, presente y futuro; no es y no puede ser una ordenación caprichosa. Aunque, hemos mostrado cómo Heidegger revierte la ordenación tradicional del tiempo, anteponiendo el futuro a los demás éxtasis, queremos investigar también los más de dos milenios y medio de historia del pensamiento comprometido con otro modelo de cronología. Para ello necesitamos descubrir un marco ontológico que posibilite la propia sucesión de eventos.

De las muchas cosas que damos por sentado en nuestro vivir cotidiano quizá una de las que más desapercibido pase sea la de la ordenación de los eventos a modo de relato. De la vivencia de la sucesión de realidades, extraemos un modo de temporalidad muy específico. Descubrimos un evento del mundo al que le sigue inmediatamente otro, y después otro y así indefinidamente, al menos hasta la llegada de la muerte, que se nos promete como el momento en el que no habrá un nuevo evento que siga al último. Mientras estemos vivos, a cada instante el mundo se nos manifiesta de un modo diferente. Esta diferencia entre instantes puede ser tan nimia que pase por imperceptible como mirar a una pared y seguir mirándola un segundo después. O tan grande que cambie radicalmente nuestra percepción del ambiente, como encender un fuego en una habitación oscura y descubrir en ella un mundo iluminado lleno de colores y formas. No nos interesa hacer una clasificación del grado de evidencia del cambio tanto como constatar que el mundo está constantemente cambiando. Lo que es lo mismo que decir y como ahora nos concierne: que el tiempo está continuamente pasando. Como descubriría Etienne de la Boétie:

Así vemos en un arroyo que corre,  
cómo fluye sin fin un agua atrás otra,  
y continuamente con eterno curso,  
una sigue a otra, y un huye de otra.  
Ésta empuja a aquella,  
y esta adelanta a esta otra:  
Siempre el agua va en el agua, y es siempre  
el mismo arroyo, y siempre un agua distinta.<sup>71</sup>

¿Por qué damos este salto? ¿Por qué de la primera evidencia descrita, la vivencia presente de un evento en el que podemos recordar y proyectar otros, entendemos, abstraemos y vivimos como si los eventos estuviesen ordenados cronológicamente? Si hacemos fenomenología, solo podemos asegurar con certeza que ahora estoy viviendo este instante y ahora estoy viviendo un instante diferente. ¿Si ahora solo vivimos lo presente por qué entendemos que el instante pasado y futuro tienen algún tipo de realidad más allá de ser un recuerdo o una proyección que suceden ahora? ¿Qué razones tenemos para no comprometernos con la idea de que solo existe este momento presente y lo que comúnmente

---

71 Verso de Etienne de La Boétie a su esposa Margarita de Carle, recogidos por Montaigne en el ensayo "De la Experiencia" MONTAIGNE, M. (1533-1592) Los ensayos. (Cátedra, Madrid 1987) p.342.

llamamos pasado y futuro no son sino, efectivamente, solo proyecciones derivadas de un modo de ser de aquello de lo que tenemos una experiencia evidente, a saber, el instante presente? En clave ontológica, ¿Qué clase de ser tiene aquello que o bien estamos recordando *ahora*, o bien estamos proyectando *ahora*? En definitiva, esta problemática apunta a una única pregunta: ¿Qué compromiso ontológico hemos de adoptar para justificar que pasado y futuro tengan lugar?

Entendemos, por otro lado, que esta pregunta por el paso cronológico del tiempo es una pregunta por el cambio. Entendemos lo que separa dos instantes no es una suerte de fluir abstracto de una sustancia metafísica a la que llamamos tiempo. Kant, tal como expone en la estética trascendental, ya nos ponía sobre la pista de que el tiempo, junto con el espacio, son “condiciones puras a priori”<sup>72</sup> de la subjetividad. Kant entiende que “el tiempo no es un concepto empírico extraído de alguna experiencia”<sup>73</sup> ni tampoco “algo que exista por sí mismo o que inhiera en las cosas como determinación objetiva”<sup>74</sup>. De este modo, la cautela kantiana simplemente nos invita a no convertir el tiempo en una suerte de objeto metafísico que nos podamos representar para especular con él. Se salvaguarda así la tradicional inefabilidad de aquello a lo que remite la metafísica.

Por lo tanto, para investigar qué separa un instante de otro debemos aproximarnos al *qué* del tiempo desde otra perspectiva: la constatación del cambio. Un momento es temporalmente diferente de otro precisamente, porque hay elementos de la realidad que descubrimos habiendo cambiado. Lo que era de una forma ya no es, y lo que no era, ahora es. El tiempo se muestra como la *posibilidad de llegar a ser*, como la constatación del cambio en el mundo. En este sentido no nos hemos alejado mucho del concepto heideggeriano de *posibilidad*.

El problema emerge cuando pensamos en la que precisamente fue una inquietud que nació a la par que florecían los primeros pensadores griegos: La cuestión del ἀρχή con la que, si nos comprometemos, nos obligará a investigar profundamente como la podemos ligar con la posibilidad del cambio. ¿Cómo es posible que aquello originario, el primer principio, dé de si otra cosa? ¿Por qué del postulado del ἀρχή, llegamos a experimentar aquella otra cosa, el mundo, que ha llegado a ser a partir de este principio? ¿Cómo lo que siempre es, por ser trascendente al tiempo, llega a ser otra cosa, llega a cambiar?

Muchos de los autores preplatónicos explicitan el carácter estático, y atemporal del primer principio. Anaximandro lo presenta como un ἀρχή inmóvil, más allá de la categoría del tiempo. Lo describe así: “es eterno y nunca envejece”<sup>75</sup> “es inmortal e indestructible”<sup>76</sup>. Consideramos ingenuo interpretar que Anaximandro al decir del ἀρχή que “no envejece” o “es inmortal” este pensando en categorías cronológicas especiales que nos presentarían una suerte de ente inamovible, o un objeto con ciertas propiedades mágicas que siempre está dispuesto del mismo modo pasen los años que pasen. Entendemos, por el contrario, que se refiere a que el ἀρχή trasciende las categorías cronológicas que podamos arrojarle. ¿El motivo? Anaximandro se

---

72 KANT. I, *Crítica de la razón pura* (Taurus, Barcelona 2016) p. 90.

73 *Ibidem*. p. 74.

74 *Ibidem*. p. 76.

75 Para este texto hemos tomado la traducción de Alberto Bernabé BERNABÉ, A. *Fragmentos presocráticos* (Alianza, Madrid, 2016). así como los fragmentos de todos los autores preplatónicos que se mencionan en este trabajo. Para la numeración de los fragmentos hemos seguido también la de Bernabé, que no coincide con la de Diels-Kranz. ANAXIMANDRO 2 P.68.

76 *Ibidem* 3.



refiere a este ἀρχή como lo ἄπειρον “El principio de los seres es indefinido”.<sup>77</sup> Simplemente Anaximandro es consciente de las limitaciones del lenguaje para hablar de ciertos temas, decir del ἀρχή que es ἄπειρον equivale a reservar para él un espacio metafísico trascendente pero también innominable.

Llegamos al problema, ¿Cómo justificamos que exista un mundo en constante devenir si el origen de este es estático e inmóvil, o lo que es lo mismo, trasciende la categoría de “devenir”, como cualquier otra que podamos arrojarle? Si Anaximandro descubre el ἀρχή, principio de todos los seres, siendo inefable e inasible, nos encontramos con un problema de conjugación con otros elementos: ¿Cómo es posible que pueda llegar a decir de este “que todo lo abarca y que todo lo gobierna”<sup>78</sup>? ¿Cómo aquello *indefinido*, inefable y trascendente, puede llegar a tener frente a sí un otro concreto que gobernar? ¿Cómo ha *devenido* en sujeto frente a un objeto que gobernar aquello a lo que no ponemos nombre por descubrirlo trascendente? ¿Es el ἀρχή trascendente de todas las categorías humanas que se representan el mundo como cosa o está en medio del devenir de estas para poder afectarlas?

Pensamos lo mismo de Jenófanes que se refiere al Dios que “todo lo conmueve”<sup>79</sup> y por lo tanto caracteriza también como ἀρχή. De este se dice expresamente que no posee un cuerpo similar al de las categorías comunes: “entre dioses y hombres el más grande, ni en cuerpo parejo a los mortales ni en entendimiento”.<sup>80</sup> De este Dios, ἀρχή, se dice del mismo modo metafórico que es estático:

“Y siempre permanece en el mismo sitio, sin moverse en absoluto, y no le es adecuado cambiar de un sitio a otro.”<sup>81</sup>

Entendemos que precisamente se juega el problema de tiempo y el devenir del mundo en el estatismo del primer principio. En cómo caractericemos la relación entre ambos. Esta sería, tiempo después la inquietud de Aristóteles: conciliar la constatación del cambio en el mundo con la existencia de un primer motor inmóvil que hace las veces de causa.

Entendemos que esto nos abre a una aporía, a un oxímoron a solucionar, a una contradicción a enfrentar: Lo que es inmóvil por ser atemporal<sup>82</sup> llega a ser otra cosa, deviene, da de sí temporalmente. Precisamente por esta contradicción que se da en el plano lógico el cristianismo lo calificará de misterio, (este será el Misterio de la Trinidad, como veremos más adelante). Pero desde mucho más temprano queda reflejada esta inquietud en la Historia del pensamiento. Esta pregunta, fundamentalmente cristiana, es heredada de la tradición y cultura griegas. La respuesta a este interrogante la encontramos en el corazón de una determinada línea de pensamiento que ha estado presente en toda la filosofía occidental ya desde sus inicios. Ya

---

77 Ibidem 1.

78 Ibidem 6. Nos preguntamos esto independientemente de lo que el uso poético de la palabra gobernar signifique. Lo que nos interesa es que lo “indefinido” deviene susceptible de ser presentado como sujeto frente a un objeto.

79 Op. cit. BERNABÉ, JENÓFANES 28. p.130.

80 Ibidem 26 p.129

81 Ibidem 29. p.130.

82 Decimos atemporal en el sentido de aquello que está más allá de toda categoría bajo la que se pueda comprender el tiempo. ¿El motivo por el que tomamos esta interpretación? Por el uso del término ἄπειρον. Hablar del origen como lo indefinido le da una nota de inefabilidad que nos proyecta a abandonar toda categoría del discurso, incluida la del tiempo.

en el fragmento filosófico más antiguo que conservamos encontramos una inquietud por la posibilidad del matrimonio de lo absoluto estático con el devenir del tiempo. ¿Cómo es posible que lo que es llegue a ser otra cosa? ¿Cómo es posible el cambio? Este fragmento al que nos referimos es la celeberrima sentencia de Anaximandro. De entre todas las traducciones ampliamente discutidas en todos los idiomas, hemos elegido en castellano la de Alberto Bernabé:

*El principio de los seres es indefinido y las cosas perecen en lo mismo que les dio el ser. Y es que estas se dan justa retribución por su injusticia según la disposición del tiempo.*<sup>83</sup>

Heidegger dedico todo un estudio a elaborar una traducción interpretativa de esta sentencia, de todas las versiones que investiga, esta es la definitiva traducida al castellano por Helena Cortés y Arturo Leyte:

*...a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo.*<sup>84</sup>

Lo que nos interesa, y nos servirá de guía durante toda nuestra investigación es el siguiente esquema: Anaximandro describe como: (1) Un principio/origen de los seres, (2) un devenir de los seres que nacen de ese principio, (3) una retribución que es una suerte de retorno de los seres al mismo principio. Veremos cómo este esquema se ha repetido ampliamente bajo diferentes formas a lo largo de la Historia del pensamiento.

Entendemos además que esta pregunta por el ἀρχή se muestra como la pregunta por el tiempo en tanto que lo inmóvil, lo que no era otro, (en los dos sentidos de la palabra otro, ni era algo diferente a sí mismo ni era alteridad) es sometido al cambio y llega a ser algo diferente. *Así, el paso del primer momento del esquema al segundo es lo que llamamos tiempo cronológico.* Adyacentemente a esta cuestión podemos entender que el problema del desplegarse del tiempo se muestra como el problema del desplegarse del espacio. Heidegger en un texto sobre Hegel decía: “el tiempo es la verdad del espacio”<sup>85</sup>. Ambos son dos formas de entender el desplegarse del primer principio en el mundo. No obstante, si volvemos a Kant, recordamos que espacio y tiempo no son el mundo mismo sino las condiciones transcendentales para que se dé cualquier conocimiento, y de ningún modo, una cosa. Para Hegel “el espacio es la inmediata indiferencia del estar-fuera-de-sí de la naturaleza”<sup>86</sup> Una vez caracterizados tiempo y espacio como indiferente lugar de las cosas, podemos observar en Anaximandro que el primer principio da de sí el mundo para que después el producto de este movimiento, las cosas, se den “justa retribución”.

---

83 Op. cit. BERNABÉ, ANAXIMANDRO 1. p. 68.

84 HEIDEGGER, M. (1935-1946) *La sentencia de Anaximandro en Caminos de Bosque* (Alianza Madrid, 2018) p. 276.

85 ST. p. 442.

86 HEGEL, G. W. (1817) *Encyklopadie der philosophischen Wissenschaften mi Grundrisse* (G. Bolland, Leiden, 1906) p. 254

En definitiva, a este dar de sí del primer principio es a lo que llamamos tiempo cronológico, que nace como condición de posibilidad de todos y cada uno de los seres que hay. No hay entes (cambiantes) en el ἀρχή inmóvil, estos emergen solo cuando este los da de sí arrojándolos al mundo temporalmente. El tiempo es, por tanto, la alteridad del ἀρχή, que precisamente por serlo, ya no comparte el inmovilismo de su naturaleza.

Así se soluciona el interrogante por el tiempo y el cambio que planteábamos antes. Es parte de una estructura ontológica que da una explicación del ser del mundo y de la principal aporía que presenta: ¿Cómo se conjuga el devenir del mundo con el carácter absoluto del Principio? Concluimos: ¿El ser del tiempo?: El dar de sí del Principio. ¿Su condición de posibilidad?: Este Principio mismo que, como hemos dicho es inefable y del que decimos con Anaximandro que es indefinido (ἄπειρον). Una última pregunta cabe hacernos, pero es una pregunta frustrada desde su nacimiento: ¿Por qué este principio ha dado de sí el mundo bajo la específica forma de la temporalidad? Decimos que es frustrada porque la respuesta cae del lado del primer Principio, inefable e indeterminado. El por qué este principio llega a dar de sí nos está vetado, al menos mientras nos planteemos así la pregunta, discursivamente. Más adelante, Platón y los neoplatónicos se limitarán simplemente a constatarán que la divinidad en su infinita potencia, da de sí el mundo, y dejarán claro que el acceso a la intelección de este origen requiere de aquella famosa “segunda singladura”<sup>87</sup> que no tiene que ver tanto con el discurso, sino con disponer adecuadamente el alma.

Esta estructura de pensamiento metafísico presente en los cimientos y orígenes de la cultura occidental no abandonará ya nunca la Historia de la Filosofía. Podemos descubrir una línea de pensamiento que anuda a Anaximandro con veinticinco siglos de Historia de las ideas. Estos son algunos de los ejemplos:

Podemos descubrir la primera y segunda parte del esquema antes descrito en el desarrollo de la segunda singladura en la que se embarca Sócrates en los Diálogos platónicos. La relación entre el ἀρχή y las cosas se resume ahora en el fundamental concepto de (2) participación de la cosa en la cosa en sí, que se presenta ahora en términos de (1) εἶδος.

*Me parece pues que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo sino porque participa de aquella belleza (...) No la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia, la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí.*<sup>88</sup>

(3) Esta navegación en su momento de retorno culmina con la presentación de la belleza como nexo de unión con la idea en el *Banquete* con la exposición de la escala de Diotima; o, por ejemplo, con la ascensión de la caverna, que corresponde al momento de la reconciliación con el primer principio. Este retorno al primer principio recibe el nombre de intelección. En definitiva, la cosa se reúne tras el devenir del tiempo con el principio del que nació, que ahora se entiende como causa eidética.

---

87 PLATÓN, Fedón, (Gredos, Barcelona, 2007) 99 d 3.

88 *Ibidem.* 100 b 4.

La misma idea será ordenada por Plotino en el esquema de las hipóstasis. (1) El Uno (2) da de sí el Nous, luego el alma del mundo, y finalmente las cosas que (3) por fuerza del eros son empujadas de nuevo al Uno. Plotino recoge además la idea Aristotélica de la actividad. Ahora, la reascensión al Uno está marcada por un hacer que supone la potencia más perfecta del hombre, la contemplación.

Este proceso, que bien podemos llamar dialéctico, de oposición de contrarios, tomará diferentes formas a lo largo de la Historia, pero entendemos que siempre guardará la misma estructura: un camino de ida y vuelta desde y hacia el Absoluto.

El Pseudo-Dionisio, importantísima figura para el cristianismo con autoridad casi apostólica por ser creído el único teólogo mencionado en el Nuevo Testamento (Hechos 17:34), lo caracteriza como la (2) *procesión* desde la divinidad y (3) el retorno que es la posterior negación de sí de cada cosa particular. “El amor es un círculo bueno que gira eternamente de bien a bien”<sup>89</sup> En Dionisio vemos como el dar de sí de Dios en el mundo adquiere el carácter especial de negación de lo que Él es. El mundo es lo que no es Dios. Esta es la misma línea de reflexión que se presenta en el *Parménides*<sup>90</sup> platónico, donde se estudia el ser de las cosas como el no ser de otras en tanto que alteridad (yo soy lo que no es mi padre) y responde así al filósofo presocrático cuando afirma que “dos caminos de búsqueda cabe concebir: el uno el que es y no es posible que no sea, (...) el otro, el de que no es y es preciso que no sea.”<sup>91</sup>

Marsilio Ficino, ya en el renacimiento, adopta este esquema haciendo una determinada interpretación del Banquete platónico en *De Amore*: “(la esencia) nació de Dios, por un deseo innato, A Dios, su principio se vuelve”<sup>92</sup>. Así observamos en Ficino el esquema tripartito: (1) Absoluto, (2) devenir en el tiempo y (3) retorno, bajo los términos de belleza, amor y placer. “En cuanto comienza en Dios y atrae hacia sí, belleza; en cuanto pasando al mundo, lo rapta, amor; en cuanto que retorna al autor y une a él su propia belleza, placer.”<sup>93</sup>

Esta estructura también está presente en el idealismo alemán. El gran exponente de la misma es Hegel<sup>94</sup> que encarna además secularización de los términos religiosos en los que se solía presentar este esquema. Hegel piensa: Primero se da el (1) En-sí, (2) que sale fuera-de-sí, que se enriquece con el proceso que es el mundo y finalmente (3) retorna siendo en-sí-y-para-sí, dónde se constata que siempre ha permanecido en sí a causa del enriquecimiento del paso por la Historia como proceso de la aprehensión del concepto. Todo este proceso toma en Hegel el nombre de dialéctica. Esta misma estructura aparece también el Fichte<sup>95</sup> bajo los nombres de (1) tesis, (2) antítesis y (3) síntesis. Con el existencialismo francés, este esquema adquiere un

---

89 DIONISIO AREOPAGITA, *Sobre los nombres divinos. En Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita* (BAC, Madrid, 2019). 4, 712d

90 PLATÓN, *Parménides* (Gredos, Madrid 2006)

91 Op. Cit. BENABÉ, PARMÉNIDES 2. p. 187.

92 FICINO (1594) *De amore*. Trad. De la Villa Ardura, Rocio (Tecnos, 2019) p.11.

93 *Ibídem* p. 23.

94 HEGEL, G. W. F. (1807) *Fenomenología del Espíritu* (Trad. Antonio Gómez Ramos) (Abada, Madrid, 2010)

95 FICHTE, J. G. (1797) *Doctrina de la ciencia nova methodo* (NATAN, Valencia 1987).

carácter más aséptico, prescindiendo de toda explicitación de la figura del Principio ya sea como Dios o como ἀρχή. Tanto Sartre<sup>96</sup> como Beauvoir<sup>97</sup> describen un pulso bipartito en los momentos: (2) progresivo y (3) regresivo.

Con esta lista no exhaustiva que podríamos engrosar con los nombres de prácticamente todos los grandes filósofos que hubo a lo largo de la Historia simplemente queremos mostrar que esta pregunta por el tiempo y el devenir de lo absoluto en el mundo ha sido constitutiva de las ontologías adoptadas por una importante línea de pensamiento occidental. Nos interesa ahora especialmente investigar el pensamiento de Nicolás de Cusa, que especialistas como Mariano Álvarez Gómez considera fundamental en el desarrollo del pensamiento heideggeriano.<sup>98</sup> Para ello es oportuno comenzar investigando la particular caracterización que el cristianismo hace del problema de Anaximandro. Que ahora tomará la forma de una dialéctica de afirmaciones y negaciones entre Dios y el mundo.

Como novedad el cristianismo añade a la investigación de Anaximandro una especial preocupación sobre el sufrimiento del hombre y la angustia que supone haber sido arrojado al tiempo histórico y cronológico. Asistimos (2) al desarrollo de Dios en la tierra como mundo desgarrado (1) del seno de Dios que es infinita potencia. (3) Lo cual, pide una reconciliación que vendrá en términos de salvación de los pecados. Entendemos pecado como aquel mal que solo es mal bajo las categorías cronológicas. La escolástica nos enseñaba que a los ojos divinos todo es *Uno, Bueno, Bello y Verdadero*. Y si descubrimos mal es solo por la ignorancia humana que nace de la ilusión de separación con el primer principio. Así el tercer momento, el de reunión con lo divino, adquiere un carácter salvífico. Es un darse cuenta de la siempre bondad. Esta idea es la que está presente ya al comienzo del Evangelio de Juan, que quizá junto con el Evangelio de Lucas sea el de mayor carga filosófica.

Juan evangelista reconcilia, por un lado, el carácter absoluto y perfecto de Dios como λόγος con su devenir como carne. Juan evangelista comienza: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. (Juan 1:1). Y tiene que suturar esta idea con Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (Juan 1:14)

¿Cómo es posible que, habiendo Dios, perfecto, inefable, identificado con el λόγος ordenador; haya también mundo, que no es sino el arrojado al tiempo que viene de la mano, necesariamente con el sufrimiento? Posteriormente, el existencialismo cristiano de autores como Kierkegaard<sup>99</sup> o Unamuno<sup>100</sup> entenderá muy bien esta nota sufriente tan característica del modo cristiano de entender la Historia. Destacamos también que el término empleado es σὰρξ y no σῶμα. La *carne* que padece, que se pudre y no el *cuero* es lo que nos interesa. Carne, que

---

96 SARTRE, J. P. (1943) *El ser y la nada* (Altaya, Barcelona, 1993).

97 DE BEAUVOIR, S. (1949) *El segundo sexo* (Siglo XX, Buenos Aires, 1981).

98 Ver ALVAREZ GOMEZ, M. (2004) *Pensamiento del Ser y espera de Dios* (Ediciones Sígueme, Salamanca)

99 Por ejemplo, en KIERKEGAARD, S. (1844) *El concepto de la angustia*. (Orbis, 1984).

100 Por ejemplo, en UNAMUNO, M. (1925) *La agonía del cristianismo*. (Alianza Editorial, Madrid, 2018).

como diría Unamuno “nace, sufre y muere -sobre todo muere -”<sup>101</sup> ¿Cómo es posible que el Absoluto, “*aquello mayor que lo cual nada puede pensarse*” como entendería San Anselmo<sup>102</sup> devenga carne sufriente?

La solución a este problema se da con el planteamiento mismo específicamente cristiano del esquema dialéctico que venimos mostrando. La pregunta de Anaximandro por el tiempo ahora viene vertebrada por el sufrimiento, y la exposición tripartita de su esquema ha de dar respuesta a esta inquietud. Esta es el Misterio de La trinidad. (1) Padre, (2) Espíritu Santo e (3) Hijo. El Padre representa el ἀρχή de Anaximandro que ahora se presenta como λόγος<sup>103</sup>. Podemos entender que este λόγος como modelo da de sí el mundo por intercesión del Espíritu Santo, ordenador, del que se dice en varias ocasiones en la biblia que desciende al mundo (Hechos 2:1-5) (1 Corintios 3:16) simboliza el carácter creador del Padre, que, de igual manera que sucede en el judaísmo, con decir, crea. La aparición del mundo supone la aparición del tiempo en tanto que el mundo trae consigo la constatación del sufrimiento y la historia de la salvación. El tiempo se hace así histórico pues llama a un determinado acontecimiento que lo configura y da sentido: la venida del Hijo, cuya labor es la de reconciliar a todas las personas con el Padre. La muerte del Hijo recoge todo el sufrimiento humano y promete el perdón de los pecados como el fin del padecer.

Nicolás de Cusa adaptará este esquema de la Trinidad y le dará otro tipo de profundidad filosófica. La posibilidad de la visión de Dios, que es al mismo tiempo la visión que Dios tiene de nosotros (pues Dios es el acto mismo de ver) se simbolizará con la Trinidad. Este acto de ver recoge en sí los tres momentos: el origen, en tanto que es Dios el ver mismo; el desplegarse en el mundo como contracción, en tanto que para Dios ver es crear; y el retorno, en tanto que Dios permanece en lo creado por la visión. Así lo expone Claudia D’amico:

*Para el Cusano, el principio de toda visión es la “visio absoluta” entendida como la autoconstitución trinitaria. La visión absoluta es Trinidad, pues en ella se da la identidad entre ver y ser visto.*<sup>104</sup>

Nicolás de Cusa propone un marco ontológico en el que se comienza postulando un Máximo absoluto que “la fe de todos los pueblos cree firmemente como Dios”<sup>105</sup> Este Máximo hace las veces del ἀρχή de Anaximandro pues “por ser absoluto, es en acto todo posible, no sufriendo ninguna restricción por las cosas, sino procediendo todas de él”<sup>106</sup> Es característico cómo las cosas proceden del origen de forma similar a la expuesta por Dionisio en el concepto de procesión.<sup>107</sup> El paralelismo con la obra de Dionisio es grande:

---

101 UNAMUNO, M. (1913) *Del sentimiento trágico de la vida* (Alianza, Madrid, 2013). p. 27.

102 ANSELMO DE CANTERBURY, (1078) *Proslogion* (EUNSA, Navarra, 2008).

103 Entendemos que la adopción de este término es de profunda influencia platónica.

104 D’AMICO, C. *Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa en Mirabilia* Nº. 14 (2012) p. 229.

105 NICOLAS DE CUSA *Sobre la docta ignorancia*. 3546.

106 *Ibíd.*

107 Para más ver HUBERT, A. *Influencia del Pseudo Dionisio en Nicolás de Cusa*. En *Teología y Vida* Nº 48. (2007) pp. 425-438.

*“Divinidad es la providencia contemplante de todo y que con bondad totalmente perfecta recorre todo y lo contiene y lo colma de sí misma y supraexcede todo lo que saca provecho de la providencia divina”<sup>108</sup>*

Destaca también la influencia neoplatónica con que se expone el carácter absoluto de este principio como potencia inmensa que no sufre “ninguna restricción por las cosas” como citábamos antes. Podemos observar, entonces cómo se repite el esquema ya expuesto anteriormente bajo un lenguaje nuevo: (1) El Máximo absoluto (2) deviene contracto en el Universo y luego en las cosas que (3) permanecen implicadas en el Principio que nunca deja de ser además su “fin perfectísimo”<sup>109</sup>

Queremos destacar también el carácter específicamente renacentista con que se expone la forma en la que se produce la contracción: es novedosa la exuberancia con que se expresa la importancia del individuo particular, como expresión infinitamente bella de una de las posibilidades de Dios. Esta manifestación de Dios en las cosas se llega a expresar en términos de necesidad. “Su unidad se haya reducida en la pluralidad, sin la cual no puede existir”<sup>110</sup>. Podemos decir que las cosas son necesarias por el mismo motivo por el que constatamos la inmensa potencia de Dios: simplemente Dios da de sí en el mundo según lo dicta su innumerable bondad. El problema que plantea Anaximandro, el del devenir del tiempo a partir del absoluto, no se intenta solucionar dando una suerte de explicación racional de por qué el ἀρχή se ha contraído en cada una de las formas que se suceden en el transcurrir del tiempo, sino exaltando este devenir en el valor divino de cada cosa particular que permanece implicada (*implicatio*) en su origen. Dado este carácter de inefabilidad, lo único que nos queda entonces es aceptar la contracción que ha sucedido, abrazar cada accidente concreto como expresión de Dios, sin intentar explicarlo o dominarlo, la contemplación maravillada desplaza a la disección científica. Por lo tanto, podemos entender que el pensamiento del Cusano es, en tanto que metafísica de la expresión, una invitación a descubrir la maravilla de la cosa concreta al contemplar en ella la dignidad toda de la divinidad. Asistimos a una metafísica construida con una importantísima carga estética.

Concluimos que el problema de Anaximandro, que es el problema del ἀρχή y el devenir del tiempo se expresa ahora en Nicolás de Cusa bajo el esquema cristiano de la Trinidad. Dios se contrae en el mundo dando lugar a cada uno de los individuos irrepetibles; esto es, Dios, uno, se hace mundo tomando incontables y maravillosas formas, a esto lo llamamos tiempo: el desplegarse de la divinidad. Entendemos este dar de sí, esta contracción, que se nos muestra como el Misterio de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu santo, como la bajada de Dios a la tierra que se hace *carne* y pide reconciliación. Con el mundo aparece coesencialmente la noción de tiempo. Y el tiempo es ahora, Historia de la salvación que culmina en la Figura de Cristo.

---

108 DIONISIO AREOPAGITA *Sobre los nombres divinos* XII 2

109 NICOLAS DE CUSA (1440) *Sobre la docta ignorancia*. (Aguilar, 1973). 3548.

110 *Ibíd*em, 3547.

## § 9. *Kairós y cronos, dos pulsiones dentro del cristianismo*

En este último apartado describiremos dos líneas de pensamiento que se dan en el cristianismo en lo que respecta al momento final de reconciliación con el primer principio. Estas dos corrientes exponen esa reconciliación, que adquiere en ambos casos el carácter de *salvación*, según dos formas diferentes de interpretar qué es tiempo. Por un lado, la ortodoxia cristiana de la mano de autores como Mario Victorino o Agustín de Hipona que postulan un tiempo cronológico bajo el que se entiende que la salvación es un suceso histórico que se da en el fin de los tiempos, en el quiliasma por mediación de la figura de Cristo. Por otro lado, la segunda línea de pensamiento, donde se ubica Nicolás de Cusa, que se compromete con una temporalidad doble, cronológica en (2) el momento en que la divinidad da de sí el mundo y kairológica en el momento de la reconciliación. Lo que es lo mismo, descubriremos cómo el vivir el tiempo kairológicamente, atendiendo al instante, no solo es compatible, sino que nace del mismo esquema ontológico antes mencionado en el que el Máximo absoluto deviene histórico-cronológicamente en el mundo al contraerse.

Una de las principales preocupaciones del cristianismo como religión es la *salvación* que apunta necesariamente al concepto de eternidad. ¿Es la eternidad la vivencia de un tiempo cronológicamente inagotable en el que siempre, a cada instante, le sucederá otro infinitamente a modo de prolongación de esta vida terrena como anhelaba Unamuno? “Lo que en rigor anhelamos para después de la muerte es seguir viviendo esta vida, esta vida mortal, pero sin sus males, sin el tedio y sin la muerte”<sup>111</sup> ¿Representa la otra vida un tiempo al modo en que se despliega el tiempo en esta? Para autores como Nicolás de Cusa la eternidad no es ya la vivencia sucesiva de todas y cada una de las infinitas posibilidades de Dios, sino la posibilidad de experimentar en este instante la infinitud misma de lo absoluto inefable. En otras palabras, la visión en este momento del Absoluto. Esto abriría una problemática si atendemos a la dimensión productiva de la visión: “ver es crear”<sup>112</sup>. Según lo que se interprete que significa la atención kairológica del instante podemos llegar a colapsar la potencia toda de Dios en cada una de sus contracciones.

Este problema es visto y temido por otra línea doctrinal cristiana, la de los Padres de la Iglesia, aquella más ampliamente extendida, que siguiendo los pasos de su herencia hebrea no pudo aceptar la consecuencia fundamental del planteamiento que muchos siglos después recuperaría el Cusano: que la reconciliación del hombre con el Padre pudiese darse en este plano inmanente (lo que en el Cusano se juega en el concepto de (3) permanencia). Esta rama del dogma cristiano se apoya en una determinada interpretación de la Escritura: “No puedes ver mi rostro, porque nadie puede verme y vivir” (Éxodo 33:19) que adopta Juan evangelista “a Dios nadie lo vio jamás” (Juan 1:18) La mera constatación de que se está en este mundo es ya suficiente para establecer un quiebro radical con la posibilidad de acceso presente a un espacio trascendente: Dios ha dado de sí el mundo, el mundo ya no es lo que Dios es. Podemos entender

---

111 UNAMUNO, M. (1913) *Del sentimiento trágico de la vida* (Alianza, Madrid, 2013). p. 275.

112 D'AMICO, C. *Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa en Mirabilia* Nº. 14 (2012) p. 229.



que el mundo es la negación de Dios. Si Dios puede ser visto no es como objeto frente a un sujeto, como es común bajo las mecánicas usuales del plano terrestre. Si se trata de Dios, como apunta D'Amico, la *visio absoluta* que es el modo apropiado de entender la visión divina en sus propias categorías, es productiva. En lo que concierne a lo divino, al primer principio, “ver es crear”<sup>113</sup> y descubrimos que el mundo ya ha sido creado. La preocupación fundamental del cristianismo como religión no está en cómo Dios da de sí el mundo, sino en cómo el mundo se salva en Dios. Por lo tanto, no podemos situar la visión de lo absoluto en este instante, pues la visión creadora se sitúa en el origen del mundo y prometida al final, pero no en el mundo mismo. Claudia D'Amico entiende:

*Y entre los que se refirieron a la visio dei es necesario rastrear solo a aquellos que no entendieron a Dios como un “algo que ve”, sino como “el ver absoluto mismo” en el cual se da la identidad absoluta entre el vidente y lo visto de tal modo que esa actividad es su mismo ser.*<sup>114</sup>

Cualquier tipo de contacto con lo divino de forma directa estaba reservado exclusivamente al modo de proceder divino alejado de la dinámica sujeto-objeto.

Por eso precisamente, la ortodoxia cristiana situó la reconciliación unitaria con el Padre, la visión de Dios, o la salvación en los términos de promesa específicamente crísticos, tras la muerte cronológica de la persona y en el quiliasmo (Apocalipsis 20:1-10). De ninguna manera se podría acceder en este momento, durante esta vida, a contemplar al modo en que Dios contempla. La muerte del hombre sería para la práctica común cristiana el final de la vida, entendida como Historia de la salvación, y al mismo tiempo el inicio de un período nuevo, donde sí cabría la dignidad de ver al modo en que Dios ve: siendo la visión creadora misma. La muerte, sería por tanto un punto de viraje entre dos momentos del desarrollo cronológico: una vida en la que se juega la salvación, y una segunda vida, definitiva, misteriosa, de mayor elevación espiritual de la que no se podría hablar porque en ella se recoge la plenitud de lo divino, y en la que ya no importaría la libertad del hombre que ya estaría salvado (o condenado). Importa el origen y el destino, la cronología histórica entre medias adquiere un carácter de *espera*.

Por otro lado, podemos entender que la salvación no es solo el horizonte al que aspira cada persona como su máxima realización, sino, por el contrario, la particular forma de experimentar individualmente un evento mayor. Si el cristiano puede salvarse y descubrir un Absoluto mayor que él es solo porque este Absoluto que “todo lo gobierna” como decía Anaximandro tiene su propio movimiento que abarca también el de las cosas creadas. Este movimiento es la ἀποκαταστάσις, que entendemos como el acto en que Dios asimila cada cosa. Este es el momento en el que Dios se hace “todo en todos” (corintios 15: 28), idea que ya está presente en Anaxágoras.<sup>115</sup> Esta ἀποκαταστάσις mencionada en Hechos 3: 21 y que traducimos como *restauración* supone al tiempo, la completud de la creación, el retornar de Dios a sí mismo tras haberse negado en el mundo y la sublimación de cada individuo al plano celeste. Según

---

113 Ibídem.

114 Ibídem. p. 230.

115 Op cit. BERNABE, ANAXÁGORAS 4.

como se entienda esta ἀποκαταστάσις nos podremos encontrar con dos modelos de salvación y por tanto de tiempo.

El primero, el de la ortodoxia cristiana: la salvación se dará tras la muerte y al final de los tiempos. La ἀποκαταστάσις llegará como la reconciliación definitiva en la que Dios se hará todo en todos tras destruir al último enemigo que “será la muerte” (Corintios 15:26) al final del desarrollo de todo el tiempo tal como se profetiza en el libro del Apocalipsis. Aquel que representa la derrota de la muerte y además con ello, resume toda la Historia de la salvación es el Hijo. La realización de Dios como todo para todas las criaturas se dará cuando estas hayan *recapitado* (ἀνακεφαλαιώσασθαι) en Cristo (Efesios 1:10).

La segunda línea de pensamiento cristiana entendería que esta *restauración* se puede experimentar durante el transcurso de esta vida. Si esto es posible el desarrollo histórico-cronológico que es la espera de la salvación podría verse repentina y radicalmente quebrado por un *instante oportuno*, por un momento de la buena noticia, que es la plena comunión y acompañamiento con la visión divina. Y con ella vendría la adopción de los atributos divinos, que son más bien no-atributos, pues como nos enseña la teología negativa se habla mejor de Dios callando que hablando. El no-atributo que aquí nos interesa es la atemporalidad. Así se abriría el espacio kairológico que amalgama pasado presente y futuro, irrumpiendo como un rayo, fugaz pero absolutamente evidente en mitad del desarrollo cronológico. Observamos una gran influencia neoplatónica: es posible el acceso del hombre a un determinado modo de intelección precisamente porque este está configurado como un dar de sí del absoluto. Participa de Él y por tanto no le está vetado el acceso de una u otra manera a su Origen. Esta interpretación sería el móvil de actuación de toda la tradición mística y en cierto sentido, la única motivación posible para llevar cualquier tipo de práctica espiritual que no sea solo una remisión ritual para preparar la llegada de “un cielo nuevo y una tierra nueva” (Apocalipsis 21:1), es decir, la nueva Jerusalén (Apocalipsis 21:2) prometida en Isaías 52:1 y 61:10.

Esta segunda interpretación del concepto neotestamentario de ἀποκαταστάσις llegó a ser considerada herética. La obra de uno de los principales defensores de esta postura, Orígenes fue condenada en cuatro ocasiones entre el 543 y 1336. La herencia hebrea de la iglesia blinda la experiencia del absoluto en esta tierra. Si ver es crear, o decir es crear como se entiende en el judaísmo<sup>116</sup>, entonces no podemos ver aquí como Dios nos ve en tanto que ἀρχή creador, pues estaríamos creando nuevo mundo.

Por eso aquellos que afirman experimentar los divinos dones, o ver el rostro de Dios en todo su esplendor (*Gloria Shekinah*) son tachados de impiadosos. Porque supondría conceder al hombre la potencia específica de lo divino: la creación. La apuesta del Cusano, no obstante, respeta este espacio de inefabilidad y no colapsa la totalidad de la potencia de Dios en cada cuerpo, lo que daría lugar a una suerte de panteísmo ingenuo. Por el contrario, en línea platónica, para salvaguardar este quiebro el Cusano planteará el retorno en términos de constatación de permanencia en Dios y no en tanto que acceso a ninguna suerte de espacio privilegiado ultraterreno durante el transcurso de esta vida. Se habilita en el espacio kairológico ver como Dios ve, precisamente, porque Dios ve a través de nosotros. La tarea del hombre ahora es

---

116 En el Libro del Génesis se relata como Dios, al decir las cosas las crea. Esta idea será recogida en el cristianismo posterior que identifica la figura del Padre con el concepto griego de λόγος.

hacerse *imago dei*, para, bajo la perspectiva divina corroborar que cada cosa es expresión de la divinidad.

No se puede entender la propuesta del Cusano de la *complicatio* sin la *implicatio*. Si Dios se contrae en el universo y posteriormente en las cosas no podría jamás abandonar estas, pues cada cosa concreta es simplemente una expresión del devenir infinito de la potencia de Dios. Poco o nada tiene esta idea que ver con el Dios relojero del deísmo propio de la Modernidad, que crea el mundo como un objeto externo a él para luego desentenderse hasta llegado el momento del juicio. Dios da de sí el mundo en tanto que el mundo es expresión divina. Por eso decimos que Dios permanece en el mundo: La semilla da de sí el árbol en tanto que se convierten este. En el desarrollo cronológico esta ya siempre aquello que es trascendente al tiempo mismo y nosotros, como hojas incompletas sin el árbol, damos el mejor nombre que podemos según nuestras posibilidades y entendimiento limitados: *Kairós*. Por lo tanto, *complicatio* y *explicatio* son los dos pulsos simultáneos que dan lugar al mundo. Así traduce Huxley un fragmento del Maestro Eckhart, iniciador de la mística renana:

*He sostenido antes y todavía sostengo que ya poseo todo lo que se me concede en la eternidad. Pues Dios en la plenitud de su Divinidad reside eternamente en Su imagen, el alma.*<sup>117</sup>

Dios permanece en su imagen contraída. Para estos autores no se trata, como serían acusados, de hipostasiar lo humano a lo divino en una suerte de acceso a un plano privilegiado de mayor divinidad y dignidad, como por otro lado, podría derivarse y tener sentido en un relato que sitúa la salvación al final consumado de un devenir cronológico. Lo que pretenden es constatar simplemente, en el instante presente siempre accesible, que Dios nunca nos ha abandonado, que permanece implicado en cada una de sus contracciones y que precisamente por eso, podemos acceder a Él, *atendiendo al instante presente que todo lo abarca*.

Precisamente por este motivo Nicolás de Cusa acaba colapsando los éxtasis temporales en el presente, que ya no es cronológico sino kairológico. De la misma forma que Dios se desarrolla en el mundo, el presente se desarrolla en el tiempo cronológico.

*El pasado fue presente, el futuro será presente: en el tiempo, pues, no se encuentra sino un presente ordenado. El pretérito y el futuro son desarrollos del presente: el presente envuelve en sí a todos los tiempos presentes, y estos son el desarrollo en serie de aquel.*<sup>118</sup>

El desarrollo del presente en pasado y futuro es análogo a la forma en la que Dios se hace mundo. Se trata de un desplegarse, de una *expresión* de lo absoluto. El aparecer de la temporalidad, de la misma manera que el aparecer de la multiplicidad son dos de los modos del devenir de Dios, primero en el Universo y luego en las cosas particulares. Como el “reposo es la unidad que envuelve en sí el movimiento” también “el ahora o el presente envuelve en sí el tiempo.”<sup>119</sup>

---

117 HUXLEY, A. (1944) *La filosofía perenne* (Edhasa, Barcelona, 2010)

118 NICOLAS DE CUSA (1440) *Sobre la docta ignorancia*. (Aguilar, 1973). 3598.

119 *Ibíd.*

Vemos entonces que, bajo el esquema antes expuesto, (1) máximo absoluto (2) contracción y (3) permanencia podemos derivar, al mismo tiempo el devenir del tiempo en términos cronológicos dado necesariamente por la contracción de Dios en el mundo temporalmente constituido y la llamada una vivencia kairológica del instante en tanto que cada cosa permanece en Dios. Atender al instante kairológico no es entonces equivalente a postular el acceso a un espacio trascendente privilegiado, sino de descubrir la santidad de cada una de las expresiones contractas de Dios

No obstante, ni la época de Orígenes ni la de Eckhart y Nicolás de Cusa pudo aceptar esta doctrina que quebraba la radical separación entre lo divino y lo humano en este plano. Si la ortodoxia cristiana no podría aceptar esta idea del acceso kairológico a la divinidad entendemos que era por la proyección que arrojaban sobre la vivencia kairológica del quiebro que suponía la muerte cronológica como tránsito a un espacio trascendente de mayor dignidad. Aplicar ese posible cambio de estado, de lo terreno a lo divino durante el transcurso de esta vida trastocaría completamente la radical diferencia entre lo humano y lo divino. Se puede entender, entonces, desde esta perspectiva por qué todos estos autores fueron acusados de panteísmo. Nosotros, por el contrario, entendemos que la propuesta del Cusano tiene más que ver con un constatar, cuando se atiende al instante, que nunca se ha abandonado la divinidad. Por eso precisamente este utiliza el término *implicatio*. Permanecemos en Dios, somos contracción de lo que Él es. No hay cosa tal como dos espacios, uno de mayor dignidad divina que el otro al que se puede acceder, o bien tras la muerte, o bien en el instante. Sino que *todo* es ya siempre abarcado por Dios (Proverbios 15:3; Hebreos 4:13)

Esta idea se resuelve en el concepto de trinidad que describíamos antes. Esta es la particular versión cristiana del problema de Anaximandro. (1) ἀρχή (2) expresión en el mundo y (3) retorno, se resume ahora bajo los símbolos de (1) Padre (2) Hijo y (3) Espíritu.

Claudia D'Amico señala que el polemista Victorino, paradigma de la ortodoxia cristiana, afirma que "la visión de Dios no puede ser un acto humano, sino solo un acto trinitario: solo el Padre ve al hijo y solo el Hijo ver al Padre"<sup>120</sup> precisamente porque Victorino se sigue por un tópico neotestamentario "solo lo semejante ve lo semejante"<sup>121</sup> por eso cuando dice que "El hombre sólo volviéndose Lógos alcanzará la visión"<sup>122</sup> se refiere específicamente a la figura de Cristo como Hombre. Así entendemos que Cristo se revela como paradigma de humanidad, pero precisamente por serlo, situado en un plano diferente al del mundo, de mayor dignidad divina.

D'Amico apostilla que "Tanto Victorino como Agustín presentan la visión divina en oposición con la visión humana"<sup>123</sup> Se separan así los dos ámbitos, el de la finitud y la infinitud. La religión a ojos de Victorino y Agustín no nos lanzaría a la infinitud, sino que nos dispondría en la espera adecuada de esta, que compete más a Dios que a nosotros. Como Joseph Campbell

---

120 D'AMICO, C. *Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa en Mirabilia* Nº. 14 (2012) p. 230.

121 MARIO VICTORINO *Adversus Arium III*. En *Traitéés théologiques sur la Trinité* (Editions du Cerf, París, 1960). 1, 45-46.

122 D'AMICO, C. *Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa en Mirabilia* Nº. 14 (2012) p. 231.

123 *Ibíd.*

entendía de Jung: “Una de las funciones de la religión es protegernos de la experiencia religiosa”<sup>124</sup>.

Podemos entender que Eckhart, condenado hereje por el papa Juan XXII en la bula *In agro dominico de 1329*, está divinizado al hombre tanto por intercesión de la figura de Cristo como por la residencia de Dios en el alma humana, elevando así la carne mortal a una situación de identidad plena con la divinidad. Si aceptamos que solo lo semejante ve lo semejante y Dios está siendo visto con ojos humanos no se nos haría muy difícil acusar a Eckhart de caer en un panteísmo pobre y rudimentario.

No obstante, también podemos entender que Eckhart, al igual que Nicolás de Cusa está tratando la trinidad y en especial la figura de Cristo de una forma diferente. Cristo es ahora, como parte reconciliadora con el Origen, una figura simbólica que no representa ni más ni menos que el aspecto de permanencia de Dios en todo lo creado. Si analizamos de cerca la apoteosis de la persona a través de la intercesión de la figura de Cristo, y la permanencia de Dios en su imagen, el alma, descubrimos: primero, que ambas son la misma cosa ya que Cristo simboliza el Dios interior. Y segundo, descubrimos que lo semejante ve lo semejante en tanto que Dios se ve a sí mismo con los ojos de Cristo que laten en el interior de cada persona.

Y si Cristo es hombre es porque Dios se ha hecho mundo, se ha encarnado, y solo desde el mundo, que trae consigo las categorías de la temporalidad cronológica podemos retornar a Él. Porque eso es precisamente lo que somos, el devenir contraído temporal del Padre. Atender a Cristo es atender a la permanencia de la carne en el Padre. Atender a Cristo es observar el kairós, cosa que, evidentemente hacemos desde el cronos constitutivo de este mundo. Por lo tanto, a la completud divina solo se accede durante el instante presente. Si Cristo es un Dios cercano, interior, la forma de descubrirlo es atendiendo a lo más cercano e inevitable por evidente: el instante. Y aquel que lo hace, al hacerlo no se hipostasia a un nuevo espacio de dignidad, sino que descubre la *implicatio* de todas las cosas en general y de sí mismo en particular en la omnipresencia de la divinidad en sus *contracciones*. Se respeta además el “que solo lo semejante ve lo semejante”, pues atender al kairós es atender a aquello que simboliza la figura de Cristo, semejante al Padre. Para Nicolás de Cusa, hacerse *imago Dei* es lo mismo que decir simbólicamente que se descubre el Cristo interior. Cristo, promesa de salvación, se encuentra, como figura mediadora entre lo humano y lo divino en una encrucijada equilibrando la tensión entre cronos y kairós. Cristo es al mismo tiempo símbolo del Padre haciéndose carne, es decir, deviniendo en la tierra, y símbolo de la atención kairológica de este. Constatamos que lo que se llama, cronológicamente, primero *encarnación* y finalmente *salvación* lo podemos resumir, kairológicamente, en la noción de *permanencia*.

Podemos caracterizar ahora, tras haber investigado la figura de Cristo como momento de retorno en tanto que constatación de la permanencia, la forma final del esquema de Anaximandro: (1) Padre (2) Devenir cronológico (3) Atención kairológica.

Estas dos pulsiones cronológica y kairológica han convivido en el cristianismo desde sus orígenes. La una de raigambre hebrea, que ha constituido el corazón de la religión cristiana, pone

---

124 CAMPBELL, J. (2001) *Tu eres eso. (Atalanta, Girona)*

el acento en un modo de experimentar el tiempo cronológicamente con la promesa de un futuro divinizado por llegar; la otra, de raigambre platónica, insiste en la observación de aquello que de divino ya hay en toda la realidad.

Así Heidegger, probablemente el filósofo el más leído por teólogos del S XX<sup>125</sup> y enormemente influenciado por la teología cristiana de los siglos anteriores, especialmente la medieval, entronca con una noción de temporalidad que se juega en un pulso doble. Para el autor de *Messkirch*, adoptar un marco cronológico es necesario para mostrar como el *Dasein* es esencialmente hacia el futuro del que vienen las cosas, exactamente de la misma manera que para la teología cristiana es necesaria la cronología para dar espacio al devenir divino en la tierra sujeta ahora al fluir del tiempo. Por otro lado, determinados *sucesos* del tiempo adquieren un carácter esencialmente relevante que el cristianismo llama Historia de la salvación al ponernos en contacto con la divinidad, cuyo acceso descubrimos que exige de una nueva vivencia del tiempo que resuma pasado presente y futuro en un único punto que sea equivalente a la naturaleza atemporal de Dios. Así el cristianismo casa dos vivencias opuestas del tiempo. Veremos que lo mismo sucede con la obra de Martin Heidegger que se ha de ocupar de “la implicación recíproca de lo negativo y lo positivo (...) (que es una paradoja inherente a la realidad misma.”<sup>126</sup> que toma ahora la forma de la relación de *chronos* y *kairós*. Descubriremos que solo “desde el *Kairós* o instante definitivo se puede juzgar de qué modo el ser (...) tiene que recuperar el ente”. Ente que, como habíamos dicho, nos proyecta al futuro que abre en el espacio cronológico. Veremos cómo a ese espacio futurizo y mortal se accede en el instante presente a través del temple de ánimo de la *angustia*.

#### **SENDA CUARTA. ANGUSTIA, KAIRÓS EN HEIDEGGER**

Tras la anábasis a las profundidades del bosque en el que encontramos esencia futuriza, nos disponemos ahora, bien pertrechados con conciencia de muerte, a realizar la catábasis de vuelta al océano del que todo una vez nació para acabar bañándonos en las oscuras y turbulentas aguas de la agonía.

---

125 Así lo recoge ALVAREZ GOMEZ, M. (2004) *Pensamiento del Ser y espera de Dios* (Ediciones Sígueme, Salamanca). p. 408.

126 *Ibíd.*

## § 10. Nada, angustia y ser

Dos cosas hemos descubierto en la senda anterior que nos interesan para continuar nuestro camino.

La primera, que el mismo marco ontológico no solo puede dar de sí, sino que necesariamente da de sí dos vivencias del tiempo que conviven como formas del manifestarse la Divinidad. La una, cronológica, nos habla del desplegarse de la Divinidad en el mundo. La otra, kairológica nos habla de la forma en la que la Divinidad retorna, como mundo a sí misma. ¿En qué nos es útil esto para el análisis del pensamiento heideggeriano? Hemos descubierto ya en la primera sección de este trabajo cómo la temporalidad cronológica, específicamente futuriza, configura al Dasein. Podemos decir de la misma manera que la cronología es el desplegarse del Dasein en el mundo en tanto que existente como ser de los entes de los que se cuida. ¿Podremos hablar de forma análoga, sin abandonar el esquema ontológico existencialista, del acceso al ser a través de la vivencia kairológica?

Nuestro segundo descubrimiento es generalmente místico y específicamente cusano. ¿Cómo se da el acceso al espacio kairológico? Lo que tanto Nicolás de Cusa como el maestro Eckhart descubren es la permanencia de lo Divino en el alma humana, simbolizada por la figura de Cristo. No hace falta más que atención al presente, que podríamos llamar atención fenomenológica si arrojásemos categorías contemporáneas, para descubrir esta dimensión interior y constatar que, simplemente, se Es. Tenemos especial interés en la influencia que el Cusano pudo tener en la obra de Martin Heidegger, el cual dedicó una gran parte de su tiempo como investigador a la mística medieval. ¿El motivo? El acceso kairológico al Cristo interior trae consigo una suerte de desprendimiento del mundo, una *kénosis*, que acaba descubriendo lo que es como una *nada*. La forma de acceder a nuestra esencia futuriza es a través, no del discurso sino desde una dimensión del Dasein mucho más fundamental: el temple de ánimo (*Befindlichkeit*), que es la forma en la que vivimos el darse de los entes del mundo y su cuidado. ¿Cuál es el temple de ánimo que corresponde a la experiencia de la única certeza que promete el futuro, la muerte?: La angustia. *Angustia* es el *temple de ánimo* correspondiente a la experiencia de la nada que nos pone en contacto con nuestra esencia mortal, que nos pone contacto, a su vez, con el ser. Lo curioso de la angustia, es que se experimenta siempre ahora. En el *instante presente* (*Augenblick*). Descubrimos así que la nada es la vía de acceso al ser. Así recoge Hans Blumenberg el pensamiento sobre la nada en Nicolás de Cusa:

*Al identificarse con lo Absoluto, el místico aspira a adoptar el punto de vista de Dios. Este aspecto ante el cual todo lo real queda rebajado de categoría hasta convertirse en Nada, sería para el místico, el único válido. Para el Cusano, el lugar desde el cual la multiplicidad del mundo visible se contrae hasta hacerse un punto invisible sería solo el aspecto que tiene desde fuera lo finito, donde se le habría ofrecido una posibilidad de apropiarse ficticiamente de esa visión externa no equiparable con el ferviente anhelo del místico de existir a partir de ella, de hacerse, por así decirlo, extraño a sí mismo y al mundo.<sup>127</sup>*

---

127 BLUMENBERG, H. (1966) *La legitimación de la Edad Moderna* (Pre-Textos, Valencia 2008) p. 510.

Blumenberg entiende que el Cusano se aleja a así, en su acercamiento a la nada, tanto de la metafísica tardomedieval como de la tradición neoplatónica. Entendemos que la aproximación a la nada de Heidegger también le lleva a dejar de lado el camino que un día recorrió de la mano del platonismo y acabó por abandonar al descubrir que la existencia precede a la esencia. La existencia, ineludiblemente futuriza, llama a la muerte que es la posibilidad de la nada. La experiencia presente que nos conecta con esa nada es la angustia. Así se abre en Heidegger el espacio kairológico. La angustia es la experiencia de la muerte futura en el momento presente. Hacernos cargo de ella, atender al instante presente ubicuamente doloroso, es tocar el ser mismo que solo se transparenta al darnos cuenta de la dimensión pro-yectiva de nuestra esencia existencial, como vimos en la primera mitad de este tratado.

Una aclaración ha de ser hecha aquí. ¿Cómo es posible experimentar la muerte si es, como ya hemos caracterizado, la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad? Dejemos claro que desde luego el Dasein no experimenta la muerte como una posibilidad de la existencia. Así lo describe Raymond Moody :

*En su mayor parte, las palabras del lenguaje humano aluden a las cosas que hemos experimentado con nuestros sentidos físicos. Sin embargo, la muerte es algo que recae más allá de la experiencia consciente de la gran mayoría de nosotros, pues nunca hemos pasado por ella.*<sup>128</sup>

El caso es que lo que experimentamos no es la muerte futura, sino, en sentido estricto la angustia, que es su imagen en el presente, único espacio de experiencia. La angustia no es la llegada de la muerte sino la experiencia de que la muerte *está llegando*. Por eso la muerte es muerte, porque no puede dejar de ser y no deja de ser un horizonte futuro. “El Dasein (incluida su muerte) en cuanto tal no es jamás accesible a la manera de algo que está-ahí, puesto que a su modo de ser le pertenece de una forma peculiar el ser posible”<sup>129</sup> La angustia es la patencia presente de este ser-posible en general y de la posibilidad de la muerte en particular. Vivir libres de angustia es equivalente a vivir sin conciencia de muerte, privilegio que quizá solo tengan los recién nacidos.

Por tanto, no experimentamos la muerte, sino que estamos *vueltos hacia ella*. Lo que experimentamos fenomenológicamente aquí y ahora son siempre fenómenos anímicamente templados ante los que estamos afectivamente dispuestos. “La disposición afectiva y el comprender constituyen el modo de ser de esta aperturidad”<sup>130</sup>. Aperturidad que, recordemos, es-hacia la muerte. Por lo tanto, no se trata de experimentar la muerte como de descubrir la disposición afectiva que mejor nos pone en contacto con esa eminente posibilidad de muerte que somos. Podríamos pensar que toda disposición afectiva nos pone en contacto con el terminar, pero Heidegger da especial tratamiento a algunos templos de ánimo que nos encaran con la muerte de manera más explícita, como la desidia, el aburrimiento, etc. Entre estas hay

---

128 MOODY, R. (1977) *Vida después de la vida*. (Edaf. Madrid) p. 34.

129 ST. p. 265.

130 *Ibidem*. p. 200.



una que recibe un tratamiento especial: la *angustia* que se muestra como el temple de ánimo específico del anticiparse a la muerte misma.

¿Y cómo experimentamos, entonces, la angustia si la experiencia de muerte nos está vetada?

Aquí, ahora. En el espacio kairológico. En cada pequeño no poder, en cada pequeño no llegar, en cada pequeño no ser capaz de gestionar o soportar el advenir cotidiano, ahí se experimenta la angustia. Esta es un dolor deslocalizado, que no se encuentra en un lugar sino en todos y ninguno a la vez. La ubicuidad de este particular dolor la padece el que desea una cosa y cuando esta se consume no se satisface y se comienza desear la contraria. Así el deseo se convierte en anhelo y la vida en angustia. La angustia ubicua patentiza que los dolores particulares no son el origen del sufrimiento sino más bien modos, casos particulares, excusas que se pone el Dasein para no afrontar que su sufrimiento es un manto siempre presente e ineludible. La angustia nos recuerda que no somos dioses todopoderosos en las pequeñas cosas de la cotidianidad, o lo que es lo mismo, nos recuerda que somos mortales, colocándonos en la balanza con la divinidad que permanece y en cuya esencia no se encuentra la muerte. La angustia encara al Dasein con su finitud.

A nosotros, al contrario que a los dioses y a las cosas, nos pertenece la existencia. Existir es ser siendo, un gerundio que hace patente que el Dasein es la pura posibilidad misma. La *existencia* está continuamente llamando al *resto pendiente* que le queda para terminar. Hemos descubierto ya que nuestra esencia habita en el futuro más que en el presente, que nuestra aperturidad al mundo nos constituye como pro-yecto. ¿Entonces si existir es ser-hacia qué somos ahora? Nada. Toda nuestra esencia es proyección, apertura, lanzamiento a lo que cotidianamente se llama *mundo*. Hemos descubierto ya que la dimensión de *aperturidad* (*Erschlossenheit*) del Dasein a los entes del mundo se torna proyecto (Entwurf) cuando descubrimos el carácter temporal futurizo que vertebrata la existencia. Pues bien, ahora rebautizamos una vez más el término al descubrir, por mediación de la angustia, la certeza de la muerte. Apertura al mundo que es proyección al futuro, ahora se revela como *caída* (Verfallen).

Así descubrimos que este *mundo*, del que hemos dicho que no es accidental, sino sustancial, del que no podemos no cuidarnos, se muestra como una *nada*. El Dasein vive abigarrado en la nada. La kénosis heideggeriana, es decir, el vaciamiento del mundo, del ser e incluso, de sí mismo, no se revela como una opción que pueda o no tomar el Dasein, sino como el descubrirse en mitad de la caída al abismo del mundo. La angustia es el temple de ánimo (Befindlichkeit) a través del cual descubrimos nuestra *condición de arrojados* (*Geworfenheit*) al mundo.

Al mismo tiempo que el Dasein se ha revelado como el ser de las cosas (propiedades, el Da, el lugar), descubrimos también, angustiados, que esencialmente somos nada. Quizá bajo esta idea comienza Heidegger a escribir el *¿Qué es metafísica?* en 1929. En este breve trabajo

se explicita que “el ser y nada van juntos”,<sup>131</sup> pues la nada es “perteneciente al ser mismo del ente”.<sup>132</sup>

Comentando el fragmento III de Parménides Heidegger sentencia: “Pues es lo mismo pensar que ser”<sup>133</sup> Así, si pensamos la nada, a cuya vacuidad llegamos desde la angustia, nos descubrimos como siendo nada. No es casualidad que Heidegger equipare pensar y ser, pues ambos convergen en el mismo punto, el Dasein (ahora equivalente a la nada). Si el Dasein se *piensa* como árbol (mediante el originario ya-siempre *cuidarse* del árbol) es porque ante él ha comparecido preteóricamente el ente árbol. Pero si el Dasein se piensa como Dasein, con lo que es confrontado no es con un ente más sino con la nada. Solo así el ser se puede mostrar como el Dasein mismo en tanto que este se ha vaciado de las cosas del mundo, en tanto que el Dasein es esencialmente kenótico. Da igual la vertiente desde la que investiguemos, pensar y ser dan al vacío. Al pensar la nada simplemente constatamos que somos la nada misma.

¿Y cómo se vive este pensar? ¿Cuál es su específico modo de ser? Este pensar, que ya hemos caracterizado como un modo preteórico del cuidado (§4.), se muestra ahora como el modo específicamente ontológico de acceso al ser. ¿Por qué? Porque llamamos pensar a todo modo del discurrir atravesado por la angustia. No teóricamente haciendo de la angustia su objeto, sino prácticamente: aquel que piensa es aquel que discurre habiéndose apropiado de su muerte, es decir, habiéndose hecho cargo kairológicamente de su angustia. Esta angustia es lo que nos pone en contacto con la nada y ya que la nada es nuestra esencia, tocamos el tuétano del ser. Al mirar ahora con unos ojos angustiados al futuro nos apropiamos del absoluto. Pensar la angustia es descubrir el ser. La investigación por el sentido del ser en general ha llegado a su fin. Y lo ha hecho en el *instante presente*, que se hace cargo del futuro venidero.

### **§ 11. El carácter doble de la temporalidad en Martin Heidegger. El fin del camino**

Antes de dar por finalizado este camino de vuelta, dediquemos, unas breves palabras al pasado. Hemos dedicado mucha tiente a entender que el futuro es el sentido del Dasein y la temporalidad su esencia. Solo ahora podemos clarificar sentencias tan oscuras como que “El Dasein es su pasado (...) ser que, dicho elementalmente acontece siempre desde su futuro”.<sup>134</sup> El Dasein no percibe *quam tabulam rasam* al modo Locke.<sup>135</sup> Sino que entendemos que se va

---

131 HEIDEGGER, M. (1929-1949) *¿Qué es metafísica?* (Renacimiento, Sevilla, 2003) p. 53.

132 *Ibidem.* p. 52.

133 HEIDEGGER, M. (1936-1953) GA 7, *Bauen Wohnen Denken: Vorträge und Aufsätze.* (Klett-Cotta, 2022). p. 237.

134 ST. p. 41.

135 Para más ver Libro II, capítulo XXVII, titulado «Sobre identidad y diversidad» de LOCKE, J. (1688) *Ensayo sobre el entendimiento humano.* (Verbum, 2020)

constituyendo progresivamente en su historicidad, que le transforma continuamente. Los sucesos no solo están *aconteciendo* para el Dasein, sino que le están siempre *transformando*. “el Dasein se ha ido familiarizando con y creciendo en una *interpretación* usual del existir”<sup>136</sup> Así la fenomenología deviene esencialmente en hermenéutica en la filosofía de Heidegger: es imposible percibir sin proyectar un vasto plexo de significados históricos. Por lo tanto “su propio pasado –y esto significa siempre el pasado de su generación- no va detrás del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa”.<sup>137</sup> Los eventos del pasado configuran el modo en el que le llega al Dasein su futuro. Así descubrimos la ordenación definitiva de los éxtasis temporales. Futuro, pasado, presente. En la que el pasado media entre el Dasein y su muerte.

Por lo tanto, si el futuro se resume en el instante kairológico, también ha de hacerlo el pasado, que entre ambos media. Concluimos que todo el desarrollo de los éxtasis temporales cronológicos se da como despliegue del instante kairológico.

Descubrimos así el carácter simultáneamente doble de la temporalidad que se descubre con máxima evidencia al mismo tiempo cronológicamente, en tanto que la existencia llama esencialmente al futuro; como kairológicamente, en tanto que toda cronología sucede ya siempre en el único espacio que genuinamente se le da al Dasein: el acontecimiento (*Ereignis*).

Hemos recorrido un camino de ida y vuelta, un periplo investigando la temporalidad para acabar en el mismo lugar en el que comenzamos. Ya se anticipaba esta noción de acontecimiento como “aquello que se da al Dasein y que se le hace inevitable” bajo el concepto de cuidado (*Sorge*) que ahora descubre su doble pulso, futuro en tanto que está viniendo y presente en tanto que solo aquí sucede. Así lo entiende Rivera:

*En efecto, cuando algo se hace con “cuidado” se está vuelto a lo que viene en el futuro inmediato, hacia lo que hay que hacer; pero, a la vez, se está arraigado en la concretísima situación en la que ya nos movemos en cada caso.”<sup>138</sup>*

El cuidado es una estructura existencial, lo que significa que es la forma en la que ya siempre estamos-en-el-mundo de esta o aquella manera. Nos encontramos siempre inmersos en un eterno presente del que nos tenemos que ocupar (porque no-ocuparnos equivale a ya haber muerto, y no a ir a morir), y lo que se da en este eterno presente es algo que está sucediendo, que está llegando desde el futuro. La eternidad no es la sucesión infinita, sino un momento del proceso. Que es el momento absolutizado kairológicamente. Si nos apropiamos de este proceso, si volvemos la mirada a nuestra propia muerte tocamos nuestra esencia, y aquel océano agitado de posibilidades que es el Dasein se concreta ahora en un cristal que dura un instante antes de que el siguiente cristal, absoluto por presente, ocupe su lugar en el instante siguiente.

---

136 HEIDEGGER, M. (1927) *Ser y tiempo* (Trotta, Madrid, 2020). p. 41.

137 *Ibíd.*

138 HEIDEGGER, M. (1927) *Ser y tiempo* (Trotta, Madrid, 2020). Notas del traductor. p. 479.

Vivir cronológicamente y vivir el instante kairológico se descubren como sinónimos intercambiables. Atender al futuro es precisamente la forma que tiene el Dasein de retornar al presente.

Por eso Heidegger descubría en las cartas paulinas que las primeras comunidades cristianas vivían, no en el tiempo, sino el tiempo mismo. ¿Por qué? Porque vivir con un ojo puesto en el futuro, esperando la segunda venida que sucederá en un tiempo indeterminado pero inminente, que está llegando, transforma esencialmente toda vida presente. Y esta trasnominación no es accidental, sino sustancial, pues pone a cada Dasein en contacto con su esencia, la nada que se descubre en el futuro. Entonces, la criatura cronológicamente arrojada (Verfallen) se diviniza al hacerse cargo del futuro viviendo en el presente la esencia misma del tiempo, que es el fin. Por eso en el cristianismo se entiende que el Kairós es el tiempo oportuno, el tiempo de la buena noticia, que es la salvación. Solo ahora podemos entender cómo la eternidad, el cielo, no tiene que ver con la inmortalidad, sino con la posibilidad de trascender la categoría misma de tiempo cronológico. La muerte se muestra como absolutamente necesaria. “¡Necio! Lo que tu siembras no revive si no muere” (1Corintios 15:36)

El tiempo cronológico apunta direccionalmente hacia la muerte y a su vez, la muerte apunta instantáneamente al absoluto presente: la angustia. Mirar al futuro, en tanto que llegar a cuidarse del tiempo (vivir el tiempo), es ahora equivalente a condensar los tres éxtasis temporales en lo único que fenomenológicamente se hace patente: el acontecimiento (Ereignis).

Concluimos. Descubrimos que hemos finalizado nuestro camino de vuelta y que estamos en el mismo punto en el que empezamos, la prioridad del instante kairológico donde se da la angustia, que, durante el viaje de ida habíamos descubierto como la prioridad del estar-ahí fáctico que es el Dasein. Nuestra intención de descubrir el matrimonio entre cronología y kairolología en Heidegger ha finalizado. Concluimos que ambas se dan y han de darse simultáneamente para sostener también una ontología existencial. La angustia es el modo en que se da la experiencia fenoménica más evidente y *presente* del futuro cronológico. La atención al instante presente es lo que pone al Dasein en contacto con el futuro, y como hemos dicho ya, con el ser. El Dasein puede hacerse cargo del futuro, de existir como Dasein y no subsistir como una cosa, precisamente al atender al presente, pues solo en el presente, a veces de manera insoportable, se da la angustia.

Podemos descubrir ahora, cómo el Dasein aúna las tres partes del esquema de Anaximandro que bajo la formulación cusana era así: (1) Dios (2) Mundo como *expliactio Dei*. (3) retorno como *complicatio mundi*.<sup>139</sup> Alvarez Gomez entiende que el Cusano caracteriza el mundo como *explicatio Dei*, o dar de sí la divinidad en el mundo y a Dios como *complicatio mundi*, o *permanecer de las cosas en Dios*, o lo que es igual, permanecer Dios en sí mismo a través de las cosas. Ahora que hemos caracterizado el Dasein como el ser nos interesa descubrir

---

139 Para más, ver: ALVAREZ GOMEZ, M. (2004) *Pensamiento del Ser y espera de Dios* (Ediciones Sígueme, Salamanca). p. 32.

que este permanece de igual manera, en sí mismo a través de los entes del mundo. Si colocamos a Heidegger bajo el mismo esquema nos sale: (1) El Dasein es el ser en tanto que existencia (2) El Dasein en tanto que existencia da de sí el mundo, se proyecta esencialmente al futuro, deviene él mismo como temporalidad cronológica (3) el Dasein experimenta en cada instante presente la angustia que lo proyecta al futuro, lo que abre el espacio kairológico. El Dasein permanece en sí (vive auténticamente como Dasein) si atiende al agónico presente.

Esta atención kairológica, adquiere la misma forma y función que la *visio dei* tenía en Nicolás de Cusa. Para el Cusano, Dios permanece en las cosas, y las cosas descubren que ellas también permanecen en Dios cuando atienden al instante. Lo mismo sucede en Heidegger, que descubre que la atención al instante (Augenblick) pone al Dasein en contacto con el ser mismo por mediación de la angustia. Podemos concluir que, en ambos autores, el momento kairológico acoge dentro de sí, todos los momentos del esquema. En el primero, como permanencia, en Heidegger como *instante*. Descubrimos que el tercer momento no es sino un darse cuenta de que nunca se ha abandonado, al menos esencialmente, el primero.

Quizá este sea el motivo por el que Heidegger a partir de los *Beiträge zur Philosophie*<sup>140</sup> sustituye el término Dasein, (Ser-ahí, que suelta *este que soy yo cada vez* y lo que comúnmente llamamos *mundo* en una sola molécula) por el término *Ereignis* que significa simplemente suceso, acontecimiento. Este término aún más fundamental y asépticamente descomprometido, incluso si cabe que Dasein, es un intento de explicitación, como entiende Arturo Leyte, de aquello que era el *sentido* de *Ser y Tiempo*, precisamente por no aparecer en la obra: No es que este término apareciese en los *Beiträge* como un replanteamiento de la obra inicial, sino porque intenta indicar un tipo de verdades fundamentales difíciles de expresar por cercanas a lo inefable que la metafísica ha cometido históricamente en error de representarse como objeto.<sup>141</sup> Ereignis transforma la molécula Dasein, compuesta por dos partes inseparables (yo y mundo) en un solo átomo que descubrimos como kairológicamente único que es el instante. Se avanza de modo aún más fundamental: noesis y noema fueron resumidos bajo el concepto de Dasein, que al vaciarse completamente se descubre, simplemente, como lo que sucede, el fenómeno en tanto que fenómeno y nada más. El *darse* mismo sin decir que se da algo o se da a algo. Esta es la evolución del término Dasein que amalgama las dos temporalidades: cronología y kairológica, para servir de término indécimo al ser, al desnudo *ahí*. Así describe Leyte esta transformación:

*¿Y cuál es esa transformación (La de Dasein a Ereignis)? En cierto sentido ya fue anunciada: del análisis del Dasein se revela que éste, que parecía ser, se revela como el propio ser, es decir, como el cruce en el que en general puede darse y aparecer, y por eso mismo, las cosas. Dicho en otros términos: que del análisis del Dasein lo que realmente*

---

140 Obra no publicada en vida de Heidegger ni aún traducida al Castellano. Volumen 65 de la Gesamtausgabe. HEIDEGGER, M. (1989) *Beiträge zur philosophie*. Ga. 65 (Gesamtausgabe).

141 LEYTE, A. (2005) *Heidegger* (Alianza, Madrid, 2006). p. 194.

*resultó fue el descubrimiento hermenéutico de que más que un ente, Dasein era, exclusiva y propiamente el Da*<sup>142</sup>

En resumen. La sustitución del término Dasein por Ereignis patentiza la dimensión kairológica de la existencia, sin abandonar, por ello, todo el campo semántico del *estar-ahí*, que al proyectarnos al futuro a través de la muerte abre el espacio cronológico. Ambos modos de la temporalidad quedan soldados en el ser (primero Dasein y luego *Ereignis*) que como pura posibilidad que es, todo lo abarca.

Aunque hemos llegado al final de nuestro camino y no queda más por caminar descubrimos que sí hay una cosa que queda pendiente. Esta investigación nos deja fríos. Nos encontramos en la playa, ya vimos el mar por primera vez muchos pasos atrás, pero aún no nos hemos bañado. Recordamos que nos hemos adentrado en el bosque para descubrir que nuestra existencia es esencialmente temporal pues siempre nos está mordiendo la apertura a la muerte. Volvimos sobre nuestros pasos de vuelta a la playa, descubriendo que el futuro sucede en la angustia presente. Ahora estamos de pie, frente al abismal océano, las olas nos mojan los pies. Queda dar el salto y sumergirse en el agua. Hasta ahora hemos tenido éxito en nuestra dedicación al discurrir sobre la existencia y la angustia. Ahora, solo queda la esperanza de que el pensar haya sido eficaz, más que certero, para que podamos sumergirnos en las aguas del ser. Aquí es donde acaba la filosofía, que ha de dejar el papel y el lápiz en el suelo para poder llamar a la puerta de la infinitud. Comienza el momento del poeta.

## **§ 12. Hölderlin, decir la cosa y habitar la nada**

Se abre una paradoja. La muerte se presenta como una posibilidad de la vida: como la posibilidad de que no haya una nueva posibilidad. Simultáneamente, en el apropiarse de la muerte, en el volver la mirada al futuro descubrimos otra posibilidad: la de descubrir la propia esencia y absolutizarse con ello. Entendemos, por el contrario, que esta es la posibilidad de eternizar toda y cualquier posibilidad. A esta segunda posibilidad la llamamos kairós. A la primera, muerte cronológica. El oxímoron aparece cuando nos damos cuenta de que, para acceder a esa absolutización del instante, a ese *trunfo sobre la muerte* (1Corintios 15:26) se ha de vivir auténticamente, es decir, apropiándose de la muerte misma al darse cuenta que esta es la posibilidad que no solo que nos es propia, sino que nos es esencial.

Kairós y cronos se dan simultáneamente y cada uno es la negación del otro. El uno es la infinitud, el otro es la finitud (Temas que Heidegger encontrara como fundamentales en la obra de Hölderlin según entiende Arturo Leyte)<sup>143</sup>. Finito e infinito se resumen al tiempo en el Dasein

---

142 *Ibidem*.

143 LEYTE, A. (2005) *Heidegger* (Alianza, Madrid, 2006). pp. 275 y ss.

como acontecimiento. ¿Es esto una contradicción? Por supuesto. Se da al mismo tiempo p y no p: el tiempo es devenir y simultáneamente, permanecer. Y, aun así, constatamos que se dan ambas en la experiencia fenomenológica incontestable que vertebra la existencia misma. La experiencia fenoménica del mundo va más allá del mero proceder lógico discursivo que ahora descubrimos que es simplemente una forma más del cuidado no diferente a usar un martillo, al menos no esencialmente y desde luego, no privilegiada.

Cronos nos descubre un desarrollarse del tiempo sucesivamente, donde el futuro avanza hacia el presente porque el presente es esencialmente futurizo; el kairós se nos presenta como una recapitulación de todo éxtasis temporal en la experiencia presente, pues solo hay presencia. Da igual que estas dos formas de vivir el tiempo sean, a nivel lógico, contradictorias, porque a nivel existencial, más profundo, primitivo y fundamental, constatamos no solo la presencia de ambas, sino su facticidad simultánea: que son y tienen que ser a la vez. La tarea del pensar, la tarea del filósofo, es entonces elaborar un marco ontológico lo suficientemente originario que le permita vivir tranquilo habitando estas contradicciones que se manifiestan con toda la fuerza infinita de la vida. La tarea del poeta es decir esa vida.

Entonces, ¿cómo habla el poeta? El poeta es el que dice la contradicción, el que dice lo oculto. Para Heidegger el poeta es aquel que consigue decir *lo desconocido*. Tras el fracaso que Heidegger descubre en la metafísica tradicional que no toca el tuétano del ser, sino que se lo representa para dominar la representación misma, se hace necesaria la apertura de un nuevo espacio del pensar, que como ya hemos caracterizado, es atravesado por la angustia. Este pensar, por lo tanto, es un pensar de la nada, perteneciente a aquella. En tanto que se hace *desde* la nada que es el poeta, pues el poeta es mortal, y en tanto que se hace *sobre* la nada, pues el ser se aparece como nada a aquel que se ha apropiado de su angustia. El poeta debe, pues, bailar en esa tensión entre lo finito y lo infinito, entre lo cronológico y lo kairológico.

Arturo Leyte señala que Heidegger desarrolla especial interés por Hölderlin “después de que se revelara que lo que inicialmente se reconoció como Dasein no es ente alguno -el hombre- sino que sugiere el propio ser”<sup>144</sup> en la investigación inconclusa de *Ser y Tiempo*. Así, se llegaría a caracterizar la poesía de Hölderlin como el apogeo del pensar de la angustia “en el contexto de la elaboración de los *Beiträge* y del trabajo por determinar la *cosa* a partir de la obra de arte y la obra de arte a partir del poema”.<sup>145</sup> La *cosa* adquiere un carácter fundamental presente en la tradición germana y ausente en *Ser y Tiempo* al ser sustituida por el Dasein. La pregunta es: ¿El acceso kairológico al ser puede ser dicho mediante la poesía? O lo que es lo mismo para los autores de finales del Siglo XVIII y la primera mitad del Siglo XIX: ¿Llega a *decir* el poeta la cosa en sí?

Esta es la pregunta que inquietó a los pensadores del idealismo alemán tras la brecha que abrió Kant entre fenómeno y noumeno. Esta es la pregunta que Jacobi<sup>146</sup> lanzó a la Historia

---

<sup>144</sup> Ibidem. P. 195.

<sup>145</sup> Ibidem.

<sup>146</sup> VILLACAÑAS, J.L. (2001) *La filosofía del idealismo alemán. Volumen I: Del sistema de libertad de Fichte al primado de la teología en Schelling*. (Síntesis, Barcelona).

de la Filosofía venidera: ¿Qué es la *cosa en sí*? Para Hegel,<sup>147</sup> el Espíritu; para Schopenhauer,<sup>148</sup> la Voluntad; para Schelling,<sup>149</sup> el Yo.

Para Hölderlin la *cosa* es “la naturaleza” que es esencialmente *desconocida*. Hölderlin blinda el espacio de lo inefable que no es expresable mediante el discurso, aunque si accesible mediante la poesía, que adquiere un carácter puramente indécimo. La obra de Hölderlin *señala* lo absoluto, que es a su vez esencial a la persona de la misma manera que la nada lo es al Dasein. La persona se descubre incompleta si no se hace cargo de la naturaleza, como el Dasein que no se hace cargo de su futuro:

*¡Pero tu brillas todavía, sol del cielo! ¡Tú verdeas aún, sagrada tierra! Todavía van los ríos a dar en el mar y los árboles umbrosos susurran al mediodía. El placentero canto de la primavera acuna mis mortales pensamientos. La plenitud del mundo infinitamente vivo nutre y sacia con embriaguez mi indigente ser.*

*¡Feliz naturaleza! No sé lo que me pasa cuando abro los ojos ante tu belleza, pero en las lágrimas que lloro ante ti, la bienamada de las bienamadas, hay toda la alegría del cielo.<sup>150</sup>*

Hölderlin no describe la naturaleza en sí, simplemente se maravilla ante ella y escribe el modo en que ésta lo rapta y completa. La naturaleza siendo desconocida esencialmente y rehúsa de ser apresada por el concepto. Lo que interesa a Heidegger es que la lengua de los poetas encarnada en la figura de Hölderlin, no dice la cosa. Así, el poeta estaría anticipando la dimensión de nadería que adquiere el ser en Heidegger. Así lo narra Leyte:

Su originalidad (La de Hölderlin) habría residido en mostrar la elusión de la naturaleza de la única manera posible: poéticamente. La poesía de Hölderlin muestra la “desconocida naturaleza” en un decir que revela así su propia imposibilidad, pues, ¿cómo decir lo desconocido? Ese decir es el poema.<sup>151</sup>

Chocan dos aspectos derivados de la tensión entre cronología y kairológica en la que vive siempre el Dasein. En primer lugar, la vivencia cronológica de las cosas del mundo nos arrebatamos las cosas mismas, en el sentido en que nos proyecta hacia nuestro futuro, y hablar sobre ellas es hablar sobre la nada de la muerte: no podemos hablar del ser de las cosas por el mismo motivo que no podemos hablar de la nada. En segundo lugar, la experiencia kairológica y poética nos

---

147 HEGEL, G.W.F. (1807) *Fenomenología del espíritu*. (Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 1985).

148 SCHOPENHAUER, A. (1819) *El mundo como voluntad y representación I*. (Alianza Editorial, Madrid 2018).

149 SHELLING, F.W.J. (1795) *Del Yo como principio de la filosofía: o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. (Trotta, Barcelona, 2013).

150 HÖLDERLIN, F. (1797) *Hiperión*. (Libros Hiperión, Santiago de Compostela, 2019) p. 25.

151 LEYTE, A. (2005) *Heidegger* (Alianza, Madrid, 2006) p. 276.



confronta con una evidencia que, por ser fácticamente presente, es aún mayor: a pesar de todo, las cosas comparecen ante el Dasein como acontecimiento. Acontecimiento que el poeta descubre como infinito por absoluto. La poesía se sitúa en la intersección de estos dos momentos: tiene la tarea de decir lo indecible, presenta lo imposible, que es también lo absoluto. Lo infinito, es imposible por trastocar el carácter proyectivo del Dasein finito, pero comparece ante el poeta, que se ve en la necesidad de decirlo: “Pero si el decir se reconoce constitutivamente como lo imposible, pero de modo que esta imposibilidad tiene que comparecer, entonces se trata de poema”.<sup>152</sup>

El fracaso tanto de la metafísica consumada en la técnica como de la ciencia, es el de forzar a lo irrepresentable a mostrarse como representación para dominarlo y con ello reducir al ser a mero ente. Este baipás metafísico nos permitiría bandear la angustia al reducir el ser a los entes, lo que nos vetaría la proyección a la nada, que es nuestra esencia. “Entendemos que si de la naturaleza hubiera concepto, no haría falta decirlo porque ya se encontraría dicha y solo habría que repetirla, que es lo que hace la ciencia”<sup>153</sup> Así la poesía que habla de la naturaleza no habla de los entes de la naturaleza sino de la nada allende estos. Por eso la poesía es la más elevada forma del pensar, porque es la que con más éxito dice la angustia: desde la imposibilidad de decir la cosa.

Así choca la infinitud con la finitud, lo absoluto con lo cronológico. Desde las categorías humanas: una contradicción; desde las categorías divinas: simplemente ser; desde el poema: una tarea de reconciliación de ambas partes. El poeta tiene con Dios la misma función que el Dasein con el ser de las cosas: ambos son medianos y mediadores. El poeta ha de negar su condición humana, temporal, finita, para acceder a lo divino que comparece ante él bajo la forma de la naturaleza “desconocida”. La *Kénosis* deviene *anonadamiento*, en el hacerse nada por el choque con la maravilla sublime. Así explica Ferrer este vacío:

*Hiperión, literalmente anonadado, solo puede percibir a Mélite bajo la forma del “todo”. El momento es sentido como un “instante de liberación”. Se trata de una segunda corrección de la excentricidad, de un nuevo regreso al centro, en virtud del cual el espíritu siente ahora su parentesco y origen.*<sup>154</sup>

¿Supone esto una contradicción entre los dos autores? Mientras que Heidegger nos proyecta a la muerte y nos invita a abrazar la finitud, parece que Hölderlin, al final, se vuelca en un empeño hipostasiante de divinizar a su Hiperión. Desde luego lo parece:

*Todo mi ser calla y escucha cuando las dulces ondas del aire juegan en torno de mi pecho. Perdido en el inmenso azul, levanto a menudo los ojos al Éter y los inclino hacia*

---

152 *Ibíd.* p. 277

153 *Ibíd.* p. 276

154 FERRER, A. (1993) *La reflexión del eremita. Razón revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin* (Libros Hiperión, Madrid). p. 52.

*el sagrado mar, y es como si un espíritu familiar me abriera los brazos, como si se disolviera el dolor de la soledad en la vida de la divinidad.*<sup>155</sup>

¿Se puede acceder sin más al absoluto simplemente dando la espalda a la mortalidad? ¿Tan simple es el regreso kairológico? Descubrimos que no, que Hölderlin en realidad no lo hace y en eso no es tan lejano a Heidegger. Complicar lo que parece con lo que es, acaba siendo la tarea del poeta, que ha de decir lo indecible. El mostrar en el poema la eternidad a la que se somete Hiperión no supone una descripción del acceso de este a lo divino. Hölderlin confronta esta infinitud solo aparente con el realismo de la finitud que representa el desengaño y la pérdida continuos que acechan a Hiperión. Vemos dos ejemplos:

*A menudo alcanzo esa cumbre, Belarmino. Pero un momento de reflexión basta para despeñarme de ella. Medito y me encuentro como estaba antes, solo, con todos los dolores propios de la condición mortal, y el asilo de mi corazón, el mundo eternamente uno, desaparece; la naturaleza se cruza de brazos, y yo me encuentro ante ella como un extraño, y no la comprendo*<sup>156</sup>

O también:

*¡Oh, tú!, a quien llamaba como si estuvieras sobre las estrellas, a quien llamaba creador del cielo y de la tierra, ídolo amigo de mi infancia, ¡No te enfades porque te haya olvidado! (...) Es como si viera, pero entonces me asusto otra vez, como si fuera mi propio rostro lo que hubiera visto; es como si lo sintiera, al espíritu del mundo, como la cálida mano de un amigo, pero despierto y son los míos, son mis propios dedos los que he asido.*

Descubrimos así la proximidad de Heidegger y Hölderlin. El primero necesita la muerte, la finitud para abrir el espacio kairológico de la infinitud. El segundo, constata desde ese espacio kairológico la latencia de la finitud y descubre que solo ha estado temporalmente anonadado. Se cercena el acceso a lo divino como negación de la finitud. Si hay divinidad, el poeta accede a ella desde otro lugar. Así lo entiende Anacleto Ferrer: “La “corrección” no tiene más cometido que el de reconducir a Hiperión al camino de la finitud y del dolor, cuando éste parece a punto de extraviarse por el incierto atajo que promete llevarle allende el “territorio del sol”.”<sup>157</sup>

No obstante Heidegger entiende que el privilegio del poeta es hablar de este espacio insondable que comparece ante nosotros: la tarea del poeta es de decir lo indecible. Hölderlin habla de lo infinito no porque el pensamiento sobre lo finito le lleve en su futuro hacia una clase de éxtasis místico. Sino porque en el instante presente se revela la divinidad. Para Heidegger ese instante pide y es llamado por la muerte que es la auténtica dueña del futuro. Solo un dios o una cosa escapa las garras de la muerte. Por eso Hölderlin descubre lo divino en la naturaleza que

---

155 HÖLDERLIN, F. (1797) *Hiperión*. (Libros Hiperión, Santiago de Compostela, 2019) p. 25.

156 *Ibidem*. p. 26.

157 FERRER, A. (1993) *La reflexión del eremita. Razón revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin* (Libros Hiperión, Madrid). p. 52.

no parece y que es *desconocida* precisamente por eso, porque nuestro territorio conocido es la muerte. Hölderlin es consciente de esa radical separación entre lo finito y lo infinito, entre lo humano y lo divino. “Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre”<sup>158</sup>. Así el poeta, en cada paseo, en cada contemplación, en cada saltar al océano y dejarse llevar por las olas, accede a lo inaccesible, y dice lo indecible en su poesía. El instante es el imposible espacio en el que convergen lo finito y lo infinito:

*Ser uno con todo lo viviente, volver, en un feliz olvido de sí mismo, al todo de la naturaleza, esa es la cima de los pensamientos y alegrías, ésta es la sagrada cumbre de la montaña, el lugar del reposo eterno donde el mediodía pierde su calor sofocante y el trueno su voz, y el hirviente mar se asemeja a los trigales ondulantes. ¡Ser uno con todo lo viviente! Con esta consigna, la virtud abandona su airada armadura y el espíritu del hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno.*<sup>159</sup>

---

158 HÖLDERLIN, F. (1797) *Hiperión*. (Libros Hiperión, Santiago de Compostela, 2019) p. 25.

159 *Ibíd.*

## **BIBLIOGRAFÍA.**

- ANSELMO DE CANTERBURY, (1078) *Proslogion* (EUNSA, Navarra, 2008).
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M. (2002). *El problema de Dios en Wittgenstein y Heidegger*. En *Revista de Occidente*, (258) pp.108-123.
- (2004) *Pensamiento del Ser y espera de Dios* (Ediciones Sígueme, Salamanca)
- ARISTÓTELES *Categorías* (Gredos, Barcelona, 2006)
- *Metafísica* (Gredos, Barcelona, 2007)
- BERNABÉ, A. (1988) *Fragmentos presocráticos* (Alianza, Madrid, 2016).  
*Biblia*, (Edición de la Reina Valera).
- BLUMENBERG, H. (1966) *La legitimación de la Edad Moderna* (Pre-Textos, Valencia 2008)
- CAMPBELL, J. (2001) *Tu eres eso. (Atalanta, Girona)*.
- CALASSO, R. (2016). *El cazador celeste*. (Editorial Anagrama, 2020).
- CHILLÓN, J. M. (2019) *Serenidad, Heidegger para un tiempo postfilosófico* (Comares, Granada).
- CASTRO, S. (2017) *Filosofía del arte, El arte pensado* (Herder, México).
- D'AMICO, C. (2012) *Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa en Mirabilia N.º.14*.
- DE BEAUVOIR, S. (1949) *El segundo sexo (Siglo XX, Buenos Aires, 1981)*.
- DIONISIO AREOPAGITA, *Sobre los nombres divinos*. En *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita* (BAC, Madrid, 2019)
- FERRER, A. (1993) *La reflexión del eremita. Razón revolución y poesía en el Hiperión de Hölderlin* (Libros Hiperión, Madrid)
- FICHTE, J. G. (1797) *Doctrina de la ciencia nova methodo* (NATAN, Valencia 1987).
- FICINO, (1594) *De amore*. (DE LA VILLA ARDUA, R. Trad.) (Tecnos, 2019).

HEGEL, G. W. F. (1807) *Fenomenología del Espíritu* (GÓMEZ RAMOS, A. Trad.) (Abada, Madrid, 2010)

----- (1817) *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften mi Grundrisse* (G. Bolland, Leiden, 1906).

HEIDEGGER, M. (1927) *Ser y tiempo* (Trotta, Madrid, 2020).

----- (1927) *El ser y el tiempo* (Fondo de cultura económica, Ciudad de México, 2018).

----- (1929-1949) *¿Qué es metafísica?* (*Renacimiento, Sevilla, 2003*).

----- (1951-1952) *¿Qué significa pensar?* (*Trotta, madrid, 2010*).

----- (1935-1946) *Holzwege* Ga. 5 (Gesamtausgabe).

----- (1935-1946) *La sentencia de Anaximandro en Caminos de Bosque* (Alianza Madrid, 2018).

----- (1939-1939) *Nietzsche I*, Ga. 6.1 (Gesamtausgabe).

----- (1939-1946) *Nietzsche II* Ga. 6.2 (Gesamtausgabe).

----- (1936-1953) *Bauen Wohnen Denken: Vorträge und Aufsätze*. GA. 7 (Klett-Cotta, 2022).

----- (1936/37) *Nietzsche: Der Will Zur Mach als Kunst* Ga. 43 (Gesamtausgabe).

----- (1937/38) *Nietzsches Metaphysique Grunstellung mi abendländdischen Denken* Ga.44 (Gesamtausgabe).

----- (1938/39) *Nietzsches II Unzeitgemässe Betrachtung* Ga. 46 (Gesamtausgabe).

----- (1939) *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* Ga. 47 (Gesamtausgabe)

----- (1940) *Nietzsche: Der europäische Nihilismus* Ga. 48 (Gesamtausgabe)

----- (1941/1942) *Nietzsches Metaphysik* Ga. 50 (Gesamtausgabe).

----- (1989) *Beiträge zur philosophie*. Ga. 65. (Gesamaustgabe).

- HÖLDERLIN, F. (1797) *Hiperión*. (Libros Hiperión, Santiago de Compostela, 2019)
- HUBERT, A. (2007) *La influencia del Pseudo Dionisio en Nicolás de Cusa en Teología y Vida* N.º 48.
- HUSSERL, E. (1913) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (Fondo de cultura económica, México, 1985).
- HUXLEY, A. (1944) *La filosofía perenne* (Edhasa, Barcelona, 2010).
- KANT, I. (1781-1787) *Crítica de la razón pura* (Taurus, Barcelona 2016).
- KIERKEGAARD, S. (1844) *El concepto de la angustia*. (Orbis, 1984).
- LEO XIII, (1879). *Aeterni Patris*. 17-27 (The Papal Encyclicals).
- LEYTE, A. (2005) *Heidegger* (Alianza, Madrid, 2006).
- LOCKE, J. (1688) *Ensayo sobre el entendimiento humano*. (Verbum, 2020).
- MACDONALD, P. S. (2000). *Descartes and Husserl: The philosophical project of radical beginnings*. (SUNY Press).
- MARIO VICTORINO *Adversus Arium III*. En *Traitées théologiques sur la Trinité* (Editions du Cerf, París, 1960).
- MONTAIGNE, M. (1533-1592) *Los ensayos*. (Cátedra, Madrid 1987).
- MOODY, R. (1977) *Vida después de la vida*. (Edaf. Madrid).
- NICOLAS DE CUSA (1440) *Sobre la docta ignorancia*. (Aguilar, 1973).
- NIETZSCHE, F. (1882) *La Gaya Ciencia*, (Akal, Madrid, 2001).
- ORTEGA Y GASSET, J. (1929) *La rebelión de las masas* (Espasa Calpe, Madrid 1964).
- PIO X, (1907). *Pascendi dominici gregis*. *Acta Sanctae Sedis*, 40. (The Papal Encyclicals).
- PLATÓN, *Parménides* (Gredos, Madrid 2006).
- PLATÓN, *Fedón*, (Gredos, Barcelona, 2007).

- PLUTARCO. *Teseo*, JIMENEZ, P. A. P. *Dir.* (Lingua, Licurgo-Numa, 1985).
- QUINTANILLA, M. Á. (1976). *Diccionario de filosofía contemporánea*. (KRK Ediciones, Oviedo 2010).
- SARTRE, J. P. (1943) *El ser y la nada* (Altaya, Barcelona, 1993).
- SANCHEZ MADRID, N. (2014). *Metafísica-La recepción barroca de la esencia como aptitud existencial* (Curso 2009-10. Ene, 11, 12.)
- SCHELLING, F.W.J. (1795) *Del Yo como principio de la filosofía: o Sobre lo incondicionado en el saber humano*. (Trotta, Barcelona, 2013).
- SCHOPENHAUER, A. (1819) *El mundo como voluntad y representación I*. (Alianza Editorial, Madrid 2018).
- TOMÁS DE AQUINO. (1265-1274) *Summa Theologiae*. (Catholic Way Publishing, 2014).
- UNAMUNO, M. (1913) *Del sentimiento trágico de la vida* (Alianza, Madrid, 2013).  
----- (1925) *La agonía del cristianismo*. (Alianza Editorial, Madrid, 2018).
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2001) *La filosofía del idealismo alemán: Volumen I, Del sistema de la libertad en Fichte al primado de la teología en Schelling* (Síntesis, Madrid).
- (2001) *La filosofía del idealismo alemán: Volumen II, La hegemonía del pensamiento de Hegel* (Síntesis, Madrid).