

Un tiempo ulterior que mira al pasado: sobre modernidad y temporalidad

A future time that looks to the past: on modernity and temporality.

Fernando Gilabert

Archivo Heidegger-Universidad de Sevilla

Resumen: Este trabajo pretende cuestionar la concepción del tiempo que la contemporaneidad postmoderna mantiene como herencia de la tradición moderna. Tal cuestionamiento se debe sobre todo a que la noción hegemónica del tiempo, desde la aparición del racionalismo, no corresponde al sentir del tiempo mismo dado en una época global e intercultural, sino que se representa mediante una linealidad fagocitadora unificante que deja en la cuneta aquello que no pasa por el filtro "moderno". Frente a eso, se propone un concepto de la temporalidad circular, sirviendo de apoyo los planteamientos de Nietzsche, Heidegger y Vattimo.

Palabras Clave: Heidegger; Nietzsche, Vattimo; Temporalidad; Post-Modernidad

Abstract: This paper aims to question the conception of time that postmodern contemporaneity maintains as an inheritance of the modern tradition. This questioning is mainly due to the fact that the hegemonic notion of time, since the appearance of rationalism, does not correspond to the feeling of time itself given in a global and intercultural epoch, but is represented by a unifying phagocytic linearity that leaves in the gutter that which does not pass through the "modern" filter. Against this, a concept of circular temporality is proposed, with the approaches of Nietzsche, Heidegger and Vattimo as support.

Keywords: Heidegger; Nietzsche; Vattimo, Temporality; Postmodernity

No cabe duda alguna de que uno de los grandes filósofos de este siglo pasado, del cambio de siglo, del cambio del milenio, es (en presente, y no un "fue" pasado) Gianni Vattimo. El cometido del presente estudio es establecer uno de los conceptos fundamentales que el filósofo de Turín trabaja con relación a la modernidad y a la postmodernidad: el concepto de rebasamiento (*oltrepassamento*). Sin embargo, este estudio no versa acerca de la filosofía de Vattimo. O al menos no explícitamente. Esto es, no va a ser una investigación bibliográfica que analice el concepto tal y como se formula en los textos vattimistas. Más bien, se va a emplear dicho concepto como una excusa para el desarrollo de un pensar acerca de la temporalidad y lo moderno, o de la concepción que del tiempo lleva intrínsecamente la modernidad.

Con *oltrepassamento*, Vattimo pretende establecer un nuevo paso decisivo en la historia: la postmodernidad, una nueva etapa con la que superar el fracaso del ideario moderno en su intento de renovar el sentido cultural de Occidente. En este estudio se pretende tomar el espíritu del término en el original italiano de Vattimo y no el término castellano "rebasamiento" tal como aparece en la traducción que Alberto L. Bixio realiza de *La fine della Modernità*, una de las obras capitales del

teórico del *pensiero debole*¹. La traducción parece acertada pero el término italiano denota siempre un más allá, un ir hacia algo ulterior. Esa ulterioridad implica futuro, atravesar las líneas que quedan, mientras que con "rebasamiento" parece que se señala aquello que se deja atrás, aquello que se supera. Del mismo modo, hay que ser prudentes con el término "superación", puesto que dicho término está dentro de ese ideario fracasado de la modernidad, al implicar una fase más de desarrollo vinculada a una concepción progresista de la historia, siendo precisamente objeto de crítica por parte de Nietzsche y Heidegger², los filósofos en que Vattimo se apoya para su teorización sobre la postmodernidad y que también constituyen los puntales de este trabajo.

El vínculo de Nietzsche y Heidegger con la postmodernidad está en el propio origen de ésta. Ambos son una especie de padres teóricos al establecer en las reflexiones acerca del eterno retorno del primero y la superación de la metafísica del segundo, una suerte de condicionantes propios de las sociedades industriales que propician una percepción distinta del mundo a la instaurada por las sugerencias aportadas en la reflexión moderna. Porque lo que Heidegger y Nietzsche hacen no es una mera crítica a la cultura que origina una superación dialéctica. La lógica de la superación dialéctica ha ponderado a lo largo de la modernidad siguiendo el esquema de tesis y antítesis (la crítica cultural) para posteriormente unificar esa lucha en una síntesis englobadora. La dialéctica es la forma en que se establecen las dinámicas de superación de la modernidad, teniendo su implementación en el mundo antiguo, que a la postre se erige como el primer estadio (que no estadio previo) de la modernidad.

Porque en la Atenas de Pericles aparecen unos modernísimos pensadores: Sócrates, Platón y Aristóteles. Las reflexiones de estos *Atena's boys* constituyen la base de todo el planteamiento filosófico de Occidente y por ende de toda la modernidad. Y sin embargo, el pensamiento común afirma que la modernidad es algo mucho más actual: lo consideran una época y no una cuestión de fundamentos filosóficos a la base de una tradición, de toda la tradición occidental. Los fundamentos dados en Grecia para el mundo moderno van a ser resumidos en este estudio en tres puntos: la concepción del tiempo, la racionalidad y el olvido del ser. Estos tres puntos son confrontados por Nietzsche y, sobre todo, por Heidegger, no con afán de realizar una crítica constructiva que propicie el advenimiento de una superación, de una síntesis dialéctica, sino con intenciones destructoras respecto de la historia occidental para exponer que la confrontación, la lucha de opuestos, es el estatuto último del pensar. Es recuperar a Heráclito, quien si se erige como el estadio previo a la modernidad, su inicio, un comienzo no escuchado.

¹ Cfr. Vattimo, G. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 2000.

² Vattimo, G. *La fine della Modernità*. Milán, Garzanti, 1985, 10.

El primero de los puntos citados es la concepción del tiempo que ha mantenido la tradición, una concepción vulgar³ que se forja en la interpretación ontológico existencial del tiempo de Aristóteles⁴ y que llega a su culmen en la conexión entre el tiempo y el espíritu llevada a cabo por Hegel⁵. Esta concepción del tiempo se relaciona con la modernidad al considerar la vulgata que ésta es un tiempo contrapuesto a otro tiempo denominado antigüedad. Esa vulgata no concibe lo moderno sin lo antiguo y viceversa⁶, apareciendo la necesidad de no dilucidar sólo un concepto, sino dos, al tener que acudir a un binomio que se referencia recíprocamente. Pero ambos conceptos sitúan "en" el tiempo a quien hace referencia a ellos, en función de la proximidad o lejanía, como si la distancia, más que temporal, fuera espacial.

Porque el tiempo, en su papel de cuarta dimensión ha sido referenciado por la vulgata mediante el empleo de las líneas espaciales, en un intento de representarlo gráficamente. Pero esta grafía sólo puede ser mostrada en paralelo a la tridimensionalidad, porque si no la interrumpe. El situar "en" el tiempo propio de la vulgata parece querer colocar ("colocarse") en un determinado punto de una línea (el momento) espacial, pero el tiempo, sin embargo, siempre se establece desde un presente radical que no puede retrotraerse a un pasado. Esto es así porque la concepción vulgar del tiempo se confunde con el sentido de la historia universal (relacionadas si, pero distintas), un proceso continuista al entenderse como una sucesión numerada en movimiento y que comparece en el horizonte de lo anterior y posterior⁷.

En esa enumeración es donde se sitúa la espacialidad señalada de lo antiguo y moderno. No es baladí que se nombren para esta cuestión a Aristóteles y Hegel, puesto que ambos son las cumbres de los pensamientos antiguos y modernos respectivamente. Es más, es Hegel quien marca las fronteras epocales⁸. Los modernos se saben distintos de los antiguos y esa conciencia de la diferencia marca una cesura (indeterminada históricamente⁹) que, sin embargo, no se afronta con relación al concepto de tiempo, puesto que esa conciencia no sirve para averiguar la génesis pretérita, sino en un encaminarse hacia el futuro en aras del progreso, lo cual no deja de ser un puente con el que atravesar esa cesura, determinando el sentido de la historia universal bajo una óptica continuista que suprime los límites que imponen los valores de la voluntad humana¹⁰,

³ cfr. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 2006, 405 y ss.

⁴ Ib., 421.

⁵ Ib., 433.

⁶ v. *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid, Real Academia Española-Espasa, 2014. Entradas "antiguo"; "moderno".

⁷ Aristóteles, M. *Physica*. 11, 219 b 1 s.

⁸ Cfr. Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg, Meiner, 1968.

⁹ Löwith, K. *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*. México D. F., FCE, 2006, p. 129.

¹⁰ Cfr. Löwith, K. *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires, Katz, 2006.

mediante el esquema reconciliador de la dialéctica. Sin embargo, esto ha tenido como consecuencia el surgimiento del nihilismo, a partir del que las masas no saben cómo orientarse, cayendo finalmente en la banalización de los referentes que en cada época tienen primacía y sacando a la luz la pura nada, el vacío, que se esconde tras estos referentes predominantes¹¹. Con ello se abre la puerta a un relativismo que pretende superar la modernidad entrando en una nueva etapa post-moderna. Ello se relaciona estrechamente con el segundo de los puntos citados: la racionalidad.

La modernidad, tal y como la identifica Hegel, es la edad de la razón, con Descartes y Kant como cumbres¹². Pero la razón no es un "invento" moderno, sino que toda la historia de la filosofía está impregnada de racionalismo desde su génesis griega. La hegemonía racionalista impera a lo largo de la historia, a pesar de cierta predisposición a un talante vitalista de algunas épocas¹³. Pero ese predominio, equiparado a la tradición metafísica, no es sólo una corriente dada en una época a la que luego sucede una de carácter relativista para tiempo después volver de nuevo al racionalismo¹⁴. Más bien el racionalismo sólo es una lectura de la historia que contiene otra oculta y, en muchos casos, ignota. Pero esa lectura racionalista, como se señala, es hegemónica hasta el punto de suplantar en sus teorizaciones la vida espontánea por la pura razón¹⁵, teorizando acerca de la existencia desde una óptica muy alejada de la facticidad inmanente que aquella, la vida, conlleva.

El racionalismo se hizo fuerte en el mundo moderno mediante la preponderancia de la lógica como normativización de las diversas ciencias particulares. La lógica es una ciencia que impone reglas al resto de ciencias sin tener que preocuparse de los avatares cambiantes de la vida fáctica, ganando con ello la consideración de seguridad y confianza y, por ende, no siendo cuestionada en ningún momento e instaurándose en la cúspide científica. Ahora bien, lógica viene de *λόγος*. La tradición occidental relaciona este término griego con la enunciación¹⁶, pero con él los antiguos griegos evocan una cosa muy distinta al decir y al discurso¹⁷, por lo que su sentido originario se pervierte, convirtiéndose además esa perversión en la directriz de Occidente desde los propios inicios griegos.

Con esta supremacía lógica, la definición del ser humano como ser histórico fue la de *θᾶλον λόγον ἔχον*, traducido históricamente como ser viviente dotado de razón, una definición donde el

¹¹ Cfr. Wolin, R. *Los hijos de Heidegger*. Madrid, Cátedra, 2003, 120 y ss.

¹² Cfr. Hegel, G. W. F. Op. cit.

¹³ Ortega y Gasset, J. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Alianza, 1981, 80.

¹⁴ *Ib.*, 91 y ss.

¹⁵ *Ib.*, 115.

¹⁶ Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel-RBA, 2005. Vol. III, 2202 y ss.

¹⁷ Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. GA 40. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983, 133.

λόγος está presente pero de forma irreconocible en el sentido que originariamente tenía antes de Sócrates y Platón. La teoría occidental del ser humano se ha construido a partir de esta definición, pero ello supone que no se ha entendido realmente el sentido de *λόγος*, resultando la propia pregunta por el ser humano extraña, al estar dotada de antemano con una respuesta que señala que no se debe preguntar, como tampoco se debe preguntar por la lógica. Ese no preguntar incapacita para comprender la pregunta misma¹⁸, por lo que es necesario reelaborar toda la cuestión del preguntar de un modo que ponga al margen a la razón, motor moderno. ¿Cómo? Retomando la pregunta por el ser, la cual ha sido olvidada en Occidente desde sus inicios mismos por mor de la lógica.

El tercer punto de fundamento es el olvido del ser. Gran parte de culpa de ese olvido se debe a la hegemonía de la lógica, que impone unas pautas para el pensar sin plantearse qué es el pensar mismo¹⁹. Esto es, remite a algo distinto del pensar mismo, a la enunciación. Porque el pensar busca aquello que lo determina como tal, a saber, la *ἀλήθεια* y la *φύσις*, esto es, el ser entendido como estar-al-descubierto, lo cual no tiene cabida dentro de las reglas de la lógica²⁰, puesto que el origen griego de *λόγος* antes citado, más que con el enunciado, se relaciona con lo que permanece en el desplegarse de sí mismo que se muestra, en oposición al devenir, como estabilidad y presencia constante (*φύσις*) y en oposición a la apariencia como presencia manifiesta (*ἀλήθεια*).

Cuando el sentido del ser se transforma en *ιδέα*, con la filosofía de Platón, se produce la separación entre ser y pensar, comenzando la preponderancia de la lógica, por lo que es necesario retomar la pregunta que vincula el ser y el pensar de modo originario para aclarar y fundamentar la lógica misma. Y es en la pregunta por el ser donde se encuentra esta conexión entre *φύσις* y *λόγος*. Pero ya *λόγος* no tiene el sentido moderno de enunciación, sino que el originariamente griego de reunir²¹, estribando en un pensamiento anterior a Sócrates.

Desde esa pregunta que conecta *φύσις* y *λόγος* es desde donde se realiza la cuestión de lo humano y el acontecimiento de la historia, porque lleva al primero a confrontarse con aquello que él mismo es, mismidad que solo se alcanza como ser histórico que pregunta, abriéndose con esto su propio acontecer histórico y posibilitando su detenerse estable. Pero si esta pregunta queda en un segundo plano como consecuencia del auge de la lógica, sólo quedan diversas figuras vacuas cuya primacía se ha ido sucediendo a lo largo de la modernidad sin contemplar lo que propiamente les da sentido: el ser, desarrollándose la historia de su olvido, a la postre legitimado por sus propios inicios

¹⁸ Ib., 151.

¹⁹ Ib., 128.

²⁰ Ib., 129.

²¹ Ferrater Mora, J. Op. cit.

griegos²². El origen del pensar el ser está en Grecia y allí mismo es donde comienza su olvido. En el mismo origen ya está predestinado el ser a caer en el olvido, por lo que no puede recuperarse acudiendo a esos primeros pensadores.

De este modo, toda la tradición lleva una máscara que toma el carácter sacro intrínsecamente ligado a lo humano, que no permite establecer una diferencia fundamental entre lo antiguo y lo moderno, sino solo diferentes pasos de una misma historia, con una falsa conciencia de distinción respecto de lo antiguo por parte de los modernos, pero sólo de manera superficial. Y ni eso, porque en las plazuelas de la Atenas clásica, cuando difieren ser y pensar, ya se hallan actitudes "modernas": Protágoras y su antropocentrismo, el enciclopedismo de Hipías, el igualitarismo de Licofrón. Incluso los sofistas, que cobraban por su saber, pueden vincularse de algún modo con un desarrollo del capitalismo, o al menos, con la cultura y el saber como bienes económicos. Y por supuesto la modernidad de Sócrates, el abanderado de la razón.

La crítica de estos tres fundamentos es el epicentro de una presunta *kulturkritik* presente en los textos de Nietzsche y Heidegger (y por supuesto Vattimo), pero su filosofía va más allá de la consideración de que la tradición es un desarrollo sociocultural del racionalismo a partir del análisis de los fenómenos y de su reducción a meras expresiones de secularización y alienación, o lo que es lo mismo, apostando por una trascendencia de índole negativa que está más allá de los fenómenos mismos, al *Frankfurt modern style*²³ (a la postre dialéctico-hegeliano). Los tres teóricos en que se centra el presente estudio, más bien, tienen como foco el análisis del fenómeno mismo de la sociedad moderna y la deriva histórica de la que surge. Por eso es necesario remontarse a Heráclito.

Tanto Nietzsche como Heidegger presentan una afinidad con Heráclito, el oscuro. Con Heráclito comienza la historia del pensamiento y, por ende, la tradición occidental. No es que antes de Heráclito no hubiera pensadores (ahí tenemos a Anaximandro o Parménides, también reverenciados por Heidegger). Pero Heráclito sirve para establecer la cesura: antes del auge de las escuelas atenienses de Platón y Aristóteles ya existen los filósofos, cuyo acto fundamental era el de amar, requerir lo σοφόν. Φιλόσοφος es una palabra que presuntamente acuña Heráclito y se refiere a aquel que habla como el λόγος, al estar en armonía con él²⁴, no como razón, sino en el sentido que se pretende recuperar. El φιλόσοφος lo que quiere es la re-unión que va intrínseca al λόγος. Teniendo la responsabilidad de acudir presto a su búsqueda a pesar de haberse perdido en la tradición, porque es lo que lo identifica como ser humano, no en el sentido perverso citado de ζῶον λόγον, sino en el de,

²² Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Cit., 2.

²³ Cfr. Adorno, T. W. *Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Surhkamp, 1977.

²⁴ Heidegger, M. *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen. Neske, 1992, 13.

siguiendo a Heráclito, armonizador de todas las cosas²⁵ a las que "habla" y guía conforme a las directrices presentes en la eterna lucha de opuestos²⁶, no con intenciones de reconciliarse en una superación dialéctica moderna, sino presentándose tal como es: una contienda. Esa contienda es una re-unión, pero no una síntesis: los contendientes aparecen enfrentados y es ese enfrentamiento lo que los armoniza, no se fusionan.

Esta vuelta a Heráclito que llevan a cabo Nietzsche y Heidegger es un *oltrepassamento*, pero no una fase más del desarrollo en los presupuestos de la modernidad. Más bien es una vuelta, adquiriendo el carácter cíclico del eterno retorno nietzscheano y del tiempo de los antiguos griegos que retoma Heidegger. Porque la manera de combatir el espíritu lineal moderno es precisamente mediante la circularidad ya presente en el espíritu antiguo anterior al desarrollo del olvido del ser que fragua la tradición. Es por eso que la propuesta final de este estudio sea precisamente una vuelta a la circularidad del tiempo como alternativa postmoderna a los planteamientos lineales de la tradición. Con ello, además, se expone como una pauta que debe regir cualquier alternativa que realmente quiera "rebasar" la modernidad, a saber, que los intentos postmodernos no consisten en dar un paso más, sino en volver la mirada a la tradición e interpretarla dentro de los entramados hermenéuticos circulares.

El modo en que se retoma el tiempo en la filosofía de Martin Heidegger es un claro ejemplo de esta circularidad, porque el filósofo de la Selva Negra dirige su mirada a los antiguos griegos para establecer el punto de partida de un pensar que nada tiene que ver con la tradición. Para establecer la temporalidad, se acude a lo que en tanto en la tradición como en sus albores griegos remiten a "lo siempre". Al hablar de "lo siempre", la tradición mantiene una concepción judeocristiana basada en el concepto de eternidad, que nada tiene que ver con "lo siempre" griego. La eternidad es una perpetuidad sin principio ni fin, pero lleva intrínseca el carácter de inmortalidad, un carácter puramente teologal porque el ejemplo de inmortalidad es el de la divinidad bíblica: un ser que no tiene principio ni fin, porque es el principio y el fin, alfa y omega, pero que presenta la contradicción de estar encuadrado en una linealidad fruto de su propia creación, la que comienza con el *Génesis* y acaba en el *Apocalipsis*. Esta dualidad entre el tiempo infinito del Creador y el tiempo finito de su obra expone un concepto de tiempo que sacraliza dos momentos temporales, el pasado (la Creación) y el futuro (el fin de los tiempos, para unos condena eterna, para otros salvación), originando una suerte de nihilismo *supra-tempore*: el mundo viene de la nada y vuelve a la nada. En esa nada es donde está el sentido del mundo, fuera de él. La explicación de todo está al final de los tiempos, donde se realiza el encuentro con lo divino. Esa espera es la misma que la

²⁵ *Heraclitus*, 22 A 6.

²⁶ *Ib.*, 22 B 53.

Ilustración seculariza en el progreso: todo es cuestión de tiempo, el futuro nos aguarda en forma de metas que alcanzar.

La tradición occidental, vale decir "moderna", ha hecho suya esta concepción del tiempo. Los antiguos griegos, sin embargo, desde la noción que manejan de "lo siempre", conciben el tiempo de manera cíclica, como dentro de un círculo donde principio y fin se conectan en un mismo punto o, mejor dicho, todo punto de esa circularidad tempórea es a la vez principio y fin. Esta circularidad está a la base del pensamiento de Heráclito, pero también en el concepto de eterno retorno nietzscheano. Esta concepción del tiempo no parte de los presupuestos teológicos de una línea con principio y fin de la obra divina, sino de entender la Naturaleza como un orden inmutable concomitante al Cosmos, el cual tiene su propia norma y es el límite irrebasable: nada hay externo a ello, ni siquiera el orden divino. Con esa concepción limitada, para los griegos no hay un pasado ni un futuro, sino un fondo cósmico que se repite eternamente y, con ello, no hay una finalidad, una meta, que tanto gusta a la modernidad progresista, sino un cumplimiento de la Naturaleza.

Si el tiempo dota de sentido a la historia de la tradición occidental, lo hace al modo "moderno" que es aquella secularización del carácter lineal de la obra divina. Ésta se representa como una progresiva iluminación, una progresiva superación, fruto de un espíritu fagocitador (el espíritu moderno) que no contempla nada más moderno que la propia modernidad, nada ulterior. Y sin embargo, se establece una postmodernidad que va más allá de la modernidad, que se instala como algo ulterior. La postmodernidad sale a la contra de un proceso de apropiación y reapropiación de los fundamentos que no repiensa estos fundamentos, dejando unos cimientos huecos y por tanto frágiles en el edificio de la modernidad. Ello se debe, como se ha citado aquí, al olvido del ser (fundamento último) y al empleo de una lógica que da pautas sin cuestionarse a sí misma. Ambos factores se coimplican. Este estudio defiende además que la concepción del tiempo intrínseca a la modernidad es la tercera punta del triángulo de fundamentos. La cuestión no es dar un paso más, construir un nuevo piso, sino volver a repensar los cimientos una y otra vez, en una circularidad hermenéutica.

Bibliografía

Adorno, T. W. *Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt am Main, Surhkamp, 1977.

Aristóteles. *Física*. Tr. G. R. de Echandía. Madrid, Gredos, 1995.

Diccionario de la Real Academia Española. Madrid, Real Academia Española-Espasa, 2014.

Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel-RBA, 2005.

Hegel, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburg, Meiner, 1968.

Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)*. GA 40. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.

- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 2006.
- Heidegger, M. *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen. Neske, 1992.
- Heráclitus*. Ed. M. Marcovich. Sankt Augustin, Akademia, 2001.
- Löwith, K. *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*. Tr. R. Setton. México D. F., FCE, 2006.
- Löwith, K. *Historia del mundo y salvación*. Tr. N. Espinosa. Buenos Aires, Katz, 2006.
- Ortega y Gasset, J. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid, Alianza, 1981.
- Vattimo, G. *La fine della Modernità*. Milán, Garzanti, 1985 (*El fin de la modernidad*. Tr. A. L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 2000).
- Wolin, R. *Los hijos de Heidegger*. Tr. M. Cándor. Madrid, Cátedra, 2003.