

ISSN 2007-1620

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Año 46, Núm. 46, Vol. I
Enero-Diciembre 2019

Filosofía



UANL®

**DEL HOMBRE Y EL TIEMPO INTERIORES.
DISERTACIONES RESPECTO A LA IDEA DE
“TIEMPO” DE MARTIN HEIDEGGER Y LA IDEA DE
“HOMBRE” DE MIGUEL DE UNAMUNO**

Ana Isis Cardona Padilla*

Resumen: Este trabajo hace un análisis comparativo entre la idea de tiempo de Martin Heidegger y la idea de hombre de Miguel de Unamuno para encontrar una consonancia entre estos dos autores. El desarrollo de este trabajo plantea la diferencia entre la realidad interior y la exterior del hombre, en función de cómo se experimenta el tiempo. Concluye con cómo el tiempo interior puede ser asimilado como el único que es real o experimentable y no está sujeto a la duración sino al instante siempre presente.

Palabras clave: realidad interior, realidad exterior, tiempo interior, hombre concreto, instante.

* Licenciada en Letras, maestra en Filosofía e Historia de las Ideas y estudiante del doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas en la Universidad Autónoma de Zacatecas.

I

Buscar de todos los puntos aquel que me resuene de alguna manera en el cuerpo, buscar a mis seres afines, elegir mis lecturas, entre otras elecciones, termina expresando cierta unidad, cierta coherencia. Lo que nos llama está atravesado por una inquietud principal. Es así que explico esta bella coincidencia de exponer a estos dos pensadores en un mismo ensayo. Martín Heidegger y Miguel de Unamuno, cada uno, desde su particularidad, atendió una misma interrogante: el sentido de la existencia.

Tras la lectura de *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, de Miguel de Unamuno, distinguí una discusión que antes no había “estructurado” tan claramente, la de qué es lo real. Antes de esta lectura, tuve un acercamiento a un texto que abordaba la idea de “tiempo” en Heidegger, por lo que me sorprendió notar cómo Unamuno empatizaba con muchos aspectos del filósofo alemán. Pero esta fue una empatía más bien humana, no teórica. Las coincidencias delataban una afinidad de espíritus más que de pensamientos.

El ensayo que disparó esta impresión fue el que abre el mencionado libro de Unamuno, y se titula “El hombre de carne y hueso”. Se podría decir que la pregunta rectora en ese texto es ¿qué es el hombre? o, mejor dicho, ¿somos nosotros el hombre? Tal vez mi síntesis no es afortunada, pero espero baste con que dé un panorama general del texto de Unamuno, y luego del de Heidegger: *El concepto de tiempo*, para dar al lector una idea de hacia dónde quiero llegar.

Antes de exponer lo avisado, planteo mi hipótesis: tanto el pensador alemán como el español conciben en el hombre dos niveles de realidad, y dan primacía o, mejor dicho, conceden como más real y propio del hombre, al nivel de realidad que se estructura en el interior. Unamuno, desde el ser hombre; Heidegger, desde el ser tiempo. Comencemos pues con el más complejo en términos de términos (valga la reiteración): Heidegger.

II

Abordar la problemática de qué es el tiempo significa topar con las propias limitaciones humanas, además con la complejidad de los escritos de los autores que han revitalizado esa misma discusión. Sumado a eso, nuestra concepción cotidiana de tiempo se ve necesariamente confrontada, pues intentar definirlo termina siendo un ejercicio que pareciera ir en contra de su naturaleza. Además, experimentar el tiempo no necesariamente implica que nos cuestionemos sus procesos, no solo los que le son propios, sino los que se relacionan con su “recepción”.

Heidegger hace una aparente diferencia entre un tiempo exterior y un tiempo interior del individuo. Es complicado aproximarse al fundamento de sus cavilaciones, pero por algún lugar se deberá comenzar. Heidegger hace una distinción entre el tiempo de la naturaleza y el tiempo del alma.

El primero atiende a los ciclos que hemos sabido distinguir en lo externo, en lo cotidiano, en la sucesión y que asociamos con la irreversibilidad. A esta linealidad matematizada e inseparable del concepto de espacio Heidegger la niega como respuesta a la pregunta de la temporalidad del Ser, y la justifica por ser esta la única manera de otorgarle su *mensurabilidad* y por ser derivada de nuestra finitud. Esta concepción común de tiempo atiende a una postura científicista que está regida por lo que se puede constatar, lo que se puede ver. Es por eso que, para el teórico, de ninguna manera puede ser una estructura que abarque la total experiencia del hombre en el mundo.

El otro tiempo es el que se comprende bajo la luz de la subjetividad del alma. En este tiempo flexible o líquido no hay un orden que sea regido por las leyes espaciales, sino uno que depende de la focalización y la experiencia del individuo. Es decir, hablamos aquí de un tiempo que es más bien interior, que no es lineal y mucho menos irreversible.

Ya no se trata, entonces, en lo que a la existencia se refiere, de un tiempo público o generalizable. Y, como es de esperarse, términos como “realidad”, “verdad” o el del mismo “tiempo” se complejizan de tal manera que sus límites se hacen, con justa

razón, cuestionables. A riesgo de caer en interpretaciones erradizas, esbozaré lo que comprendí en Heidegger, específicamente en una de sus conferencias, la pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo en julio de 1924, y titulada, como lo mencioné al inicio, *El concepto de tiempo*.

Heidegger describe de la siguiente manera el tiempo de la vida cotidiana, el tiempo que podemos calificar como exterior y visible:

El tiempo es aquello en lo que se producen acontecimientos. Esto ya lo vio Aristóteles en relación con el modo fundamental del ser de las cosas naturales: el cambio, el cambio de posición, el movimiento [...] Puesto que el tiempo no es un movimiento, tendrá que ser algo relacionado con el movimiento. Ante todo, encontramos el movimiento en los entes mutables; el cambio se produce en el tiempo. ¿Cómo qué se nos presenta el tiempo en esta forma de encontrarnos con él, quizá como el “en-qué” donde las cosas cambian? ¿Se muestra aquí el tiempo como él mismo, en lo que él es? ¿Puede una explicación del tiempo como la que está en juego garantizar que él muestre los fenómenos fundamentales que lo determinan en su propio ser? ¿O bien en la búsqueda de los fundamentos nos veremos remitidos a otra cosa?¹

Este acomodo mensurable del tiempo y su característica extensión o linealidad nos permite ubicar en él, en cualquier punto de él, un determinado ahora, lo que implica necesariamente, en términos de espacio, ubicar también un antes y un después de ese ahora. Heidegger lo explica de la siguiente manera:

Este tiempo es constantemente uniforme y homogéneo. Sólo en tanto el tiempo está constituido homogéneamente puede ser medido. El tiempo es así un desenrollar, cuyos estadios guardan entre sí la relación de un antes y un

¹ M. Heidegger: *El concepto de tiempo*, p. 2.

después. Cualquier anterioridad y posterioridad puede determinarse a partir de un ahora, que en sí mismo es arbitrario.²

Y es ese “ahora” el que estrictamente todo el tiempo está siendo, pues si vemos el tiempo como una línea, como una progresión de momentos sucesivos y tal vez incesantes, cualquier punto temporal es un ahora. Lo que motiva la reflexión es desde dónde se aprehende ese ahora, desde dónde o quién lo fija o califica como un ahora. El pensador alemán se pregunta: “¿Soy yo mismo el ahora y es mi existencia el tiempo?” Es aún más claro este desdoblamiento de la discusión cuando Heidegger cita a San Agustín de Hipona:

En ti, espíritu mío, mido los tiempos. A ti te mido cuando mido el tiempo. No te atraveses en mi camino con la pregunta: ¿cómo es esto? No me induzcas a apartar la vista de ti a través de una falsa pregunta y tampoco obstruyas tu camino con la perturbación de lo que pueda afectarte. En ti —repito una y otra vez— mido el tiempo. Las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras ellas desaparecen. Mido la afección en la existencia presente, no las cosas que pasan produciéndola. Repito que es mi manera de encontrarme lo que yo mido cuando mido el tiempo.³

Comprendo, entonces, que esta otra manera de vivir el tiempo se relaciona con la conciencia de experimentar lúcidamente el mundo mismo. El cuerpo es la celosía que cubre irremediamente el interior del hombre, que separa (¿separa?) un tiempo de otro; es el umbral que podría funcionar como la frontera entre la “objetividad” del mundo real y la “subjetividad” del mundo interior.

² Ídem.

³ M. Heidegger: *El concepto de tiempo*, p. 3.

En esta intimidad, probablemente, tiene “lugar” el saberse allí, el ser-ahí del que nos habla Heidegger. Y es a partir de esa afección de la que habla el obispo de Hipona desde la que podríamos comprender el tiempo del alma, ese que por su “naturaleza” es *indelimitable* y, por supuesto, no se puede conceptualizar ni mucho menos hipostasiar.

Respecto a esto último, el filósofo alemán es irreductible, pues tiene claro que esta idea de tiempo no se dejaría homogeneizar o establecer como una realidad para todos y cada uno de los individuos.

Estas dos realidades del tiempo ocurren paralelamente, aunque no necesariamente de manera simultánea o en sincronía. Entiendo que la experiencia del tiempo del mundo exterior, el ajeno e independiente a nuestra voluntad, tiene la capacidad de absorber la conciencia de sí del individuo, es decir, afectarla o contagiarla de sus supuestas especificidades. Sin embargo, el tiempo del alma es uno que ocurre cuando se afirma el ser, cuando comprende su autonomía o subjetividad respecto del tiempo de la naturaleza.

Esta capacidad de apertura a sí mismo o de “lucidez” es lo que permite, en función del tiempo “real” o “visible” o “comprobable”, estructurar una idea de tiempo o mejor dicho de temporalidad del Ser, para el mismo Ser. Es decir, solo a partir de un tiempo mensurable pueden concebirse determinadas cualidades en el tiempo del alma, y estas no obedecerán, claro, a la sucesión ni a la linealidad.

Por lo tanto y tal vez, ese tiempo inconmensurable solo podría ser racionalizado a partir de la idea de los momentos, que podemos abstraer del tiempo del mundo llevándolos al interior ya sin un “cuerpo” o continente que los obligue a sucederse o hacinarse, momentos que más bien se funden en un ahora específico, o sea, un ahora que ocurre en la coalescencia o alteridad de los modos de la temporalidad.

La idea del tiempo que se desarrolla en el interior del individuo es mucho más compleja, por íntima, que la del tiempo constantemente uniforme y homogéneo de la naturaleza. A esa

otra idea difuminada e informe de tiempo Heidegger la identifica más bien como *temporalidad*, concepto que se comprende desde el ser-ahí, cualidad que es distinta en cada individuo y que en ella, tal vez, puede decirse, se desarrollan todos los tiempos (pasado, presente y futuro) de manera simultánea.

Es decir que la conciencia del ser-ahí está directamente afectada por un tiempo que se supone pasado, así como por la proyección o expectativa de un ser-ahí aparentemente futuro. Entonces, en este modo del ser todos los tiempos concurren en un acontecer vertical, pero realmente sin forma ni dirección:

El tiempo es equiparable al ser-ahí. El ser-ahí es lo respectivamente mío, que puede presentar la modalidad del respectivo ser futuro en la anticipación del seguro, pero indeterminado, haber sido. El ser-ahí siempre se encuentra en un modo de su posible ser temporal. El ser-ahí es el tiempo, el tiempo es temporal. El ser-ahí no es el tiempo, sino la temporalidad. Por ello, la afirmación fundamental de que el tiempo es temporal es la definición más propia, sin constituir ninguna tautología, pues el ser de la temporalidad significa una realidad desigual. El ser-ahí es su haber sido, es su posibilidad en el encaminarse a este pasado. En ese encaminarse soy propiamente el tiempo, tengo tiempo. En tanto el tiempo es en cada caso mío, existen muchos tiempos. El tiempo carece de sentido; el tiempo es temporal.⁴

Este tiempo del espíritu, como lo nombraría San Agustín, entiende su disposición también en función de los momentos, que puede abstraer desde la conciencia de experimentar el tiempo exterior; sin embargo, estos momentos o pedazos de la vida van, vienen y afectan nuestro estar en el mundo, es decir, nada deja de ocurrir. Toda idea de un pasado y de un futuro lidia con lo real que viene a nuestro encuentro. Y de qué está compuesta nuestra experiencia del mundo sino de ideas de

⁴ *Ibidem*, p. 9.

realidad. Y es en este nivel de realidad en el que todos continuamos la monumental labor de dotar de sentido la propia existencia.

Cuando el pensador alemán se pregunta “¿soy yo mi tiempo?”, comprendo que su idea de *temporalidad* posibilita pensar un aspecto distinto de la realidad. Y este aspecto está probablemente unido de manera más íntima a nuestra propia naturaleza interior, pues el tiempo visible, el mensurable, de alguna u otra manera nos es ajeno.

El hombre, en su delirante obsesión de querer perdurar, lucha contra el tiempo; se desdobra en la palabra, crea; se prepara para la muerte, para el más allá; se extiende, se explica. El hombre rebasa incluso los límites de su propia materia. Infinidad de extensiones lo conectan con aquello a lo que aspira.

La tendencia del hombre es precisamente no someterse a una realidad que, claro está, no es la suya. George Steiner lo señala cuando se refiere a esta capacidad del hombre de ofrecerse a sí mismo nuevas posibilidades de existencia, posibilidades que aunque nos son negadas en aquella naturaleza o realidad exterior, se concretan desde una realidad interna:

Los seres humanos no podrían resistir sin lo que Ibsen llamó “las mentiras de la vida”. Un pensamiento limitado a proposiciones lógicas, óptimamente expresado de forma no verbal, o a realidades demostrables, sería locura. La creatividad humana, la vivificadora capacidad de negar los dictados de lo orgánico, de decir “no” incluso a la muerte, depende íntegramente de pensar y de imaginar contrafactualmente. Inventamos modos alternativos de ser, otros mundos, utópicos o infernales. Reinventamos el pasado y “soñamos hacia delante”.⁵

⁵ G. Steiner, *Diez (posibles razones) para la tristeza del pensamiento*, ciudad de México, Siruela, 2007, p. 26.

III

Miguel de Unamuno hace una distinción en “El hombre de carne y hueso” afín a la que hace Heidegger en *El concepto de tiempo*. Unamuno comienza por “separar” dos ideas de “hombre”: el hombre abstracto y el hombre concreto.

El hombre abstracto corresponde, como la palabra lo sugiere, una idea de hombre que está, por definición, separada del hombre mismo:

Porque hay otra cosa, que llaman también hombre y es el sujeto de no pocas divagaciones más o menos científicas. Y es el bípedo implume de la leyenda, el ζῶον πολιτικόν de Aristóteles, el contratante social de Rousseau, el *homo oeconomicus* de los manchesterianos, el *homo sapiens* de Linneo o, si se quiere, el mamífero vertical. Un hombre que no es de aquí o de allí, ni de esta época o de la otra, que no tiene ni sexo ni patria, una idea, en fin. Es decir, un no hombre.⁶

Para el pensador español, el hombre abstracto —podría pensarse, la humanidad— obedece, al igual que la idea del tiempo de la naturaleza, más a un criterio homogeneizador y uniformador, es decir, a una especie o una generalidad que podemos relacionar fácilmente con lo que se puede ver, con el hombre entendido como aquel ente del que nos habla Heidegger.

En cambio, el hombre concreto es, para Unamuno: “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere —sobre todo muere—, el que come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”.⁷ O sea, el hombre concreto del que nos habla es el que experimenta, el que se experimenta a sí cada vez que la realidad material le viene al paso.

⁶ M. de Unamuno: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y los pueblos*, p. 79.

⁷ Ídem.

Hay entonces dos percepciones de realidad en el individuo, una mensurable, regida por lo espacial, y otra subjetiva, invisible e incorpórea. La supuesta división se aclara en lo siguiente: “Él un Dios, el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, el hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso”.⁸ Y estas percepciones pueden equipararse una al ser racional y la otra al ser afectivo o sentimental, siendo esta última más cercana y familiar a la conciencia de ser.

Cabe decir que el hombre al que se refiere Unamuno es el que reflexiona sobre el sentido de su propia existencia, sobre su destino, reflexión que acontece en la completa intimidad. Unamuno acerca esta conciencia de ser no a la razón sino al sentimiento, impresión directa que deja en nosotros la realidad exterior que confrontamos; y determina que “lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades”.⁹ Esto nos recuerda el ser-ahí de Heidegger, que se realiza en la conciencia de ser, particular y única en cada individuo. Para comprender un poco más esto, sirva la siguiente cita:

⁸ M. de Unamuno: Op. cit., p. 81. El pensador español hace referencia a las dos ideas de Dios que distingue en dos obras de Kant: *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*: “Tomad a Kant, al hombre Manuel Kant, que nació y vivió en Koenigsberg, a fines del siglo XVIII y hasta pisar los umbrales del XIX. Hay en la filosofía de este hombre Kant, hombre de corazón y de cabeza, es decir, hombre, un significativo salto, como habría dicho Kierkegaard, otro hombre —¡y tan hombre!—, el salto de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. Reconstruye en ésta, digan lo que quieran los que no ven al hombre, lo que en aquella abatió, después de haber examinado y pulverizado con su análisis las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, del Dios aristotélico [...]; del Dios abstracto, del primer motor inmóvil, vuelve a reconstruir a Dios, pero al Dios de la conciencia, al autor del orden moral, al Dios luterano, en fin. Ese salto de Kant está ya en germen en la noción luterana de la fe. Él un Dios, el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, el hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso. Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido”.

⁹ Ídem.

Y ser un hombre es ser algo concreto, unitario y sustantivo; es ser cosa, *res*. Y ya sabemos lo que otro hombre, al hombre Benito Spinoza, aquel judío portugués que nació y vivió en Holanda a mediados del siglo XVII, escribió de toda cosa. La proposición 6.^a de la parte III de su *Ética* dice: *Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur*; es decir, “Cada cosa, en cuanto es en sí, se esfuerza por perseverar en su ser”. Cada cosa es cuanto es en sí, es decir, en cuanto sustancia, ya que, según él, sustancia es *id quod in se est et per se concipitur*; lo que es por sí y por sí se concibe.

Y en la siguiente proposición, la 7.^a, de la misma parte añade: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam*; esto es, “el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma”. Quiere decirse que tu esencia, lector, la mía, la del hombre Spinoza, la del hombre Butler, la del hombre Kant y la de cada hombre que sea hombre, no es sino el conato, el esfuerzo que pone en seguir siendo hombre, en no morir.

Y la otra proposición que sigue a estas dos, la 8.^a, dice: *Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nullum tempus finitum, sed indefinitum involvit*, o sea: El esfuerzo con que cada cosa se esfuerza por perseverar en su ser, no implica tiempo finito, sino indefinido. Es decir, que tú, yo y Spinoza queremos no morirnos nunca y que este nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual.¹⁰

Cuando Unamuno refiere junto a Spinoza que “el esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma”, podemos remitirnos desde la idea de “perseverar” a la de “cuidado” en Heidegger; asimismo, a la idea de “tiempo interior” o “del alma” a partir de la idea de

¹⁰ M. de Unamuno: Op. cit., p. 83.

“tiempo indefinido” de Spinoza. Y es esta esencia a la cual se dedica tanto Unamuno como Heidegger; la búsqueda del sentido del ser en función de su finitud. Unamuno no podría, pues, concebir una realidad interior igual a la exterior, y es a partir de esta interioridad, consciente de búsqueda, que el pensador recalca su idea de hombre concreto:

Y lo que determina a un hombre, lo que le hace *un* hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Cuando andamos, no va un pie hacia adelante, el otro hacia atrás; ni cuando miramos mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estemos sanos. En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones. Aunque al momento siguiente cambiemos de propósito. Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre, cuanto más unitaria sea su acción. Hay quien en su vida toda no persigue sino un solo propósito, sea el que fuere.

Y un principio de continuidad en el tiempo. Sin entrar a discutir —discusión ociosa— si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene, por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fono, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir.¹¹

¹¹ *Ibíd.*, p. 85.

Es decir que lo que determina o “forma” esta realidad interior no es otro aspecto que la conciencia del individuo, la conciencia de ser en el mundo, la disposición lúcida de comprender y vivir nuestro propósito individual. “El mundo se hace para la conciencia, para cada conciencia”,¹² sentencia Unamuno. Y es para él esta conciencia lo más real de lo real:

Una alma humana vale por todo el universo, ha dicho no sé quién, pero ha dicho egregiamente. Un alma humana, ¿eh? No una vida. La vida esta no. Y sucede que a medida que se cree menos en el alma, es decir, en su inmortalidad consciente, personal y concreta, se exagerará más el valor de la pobre vida pasajera. De aquí arrancan todas las afeminadas sensiblerías contra la guerra. Sí, uno no debe querer morir, pero la otra muerte. “El que quiera salvar su vida, la perderá”, dice el Evangelio; pero no dice el que quiera salvar su alma, el alma inmortal. O que creemos y queremos que lo sea.

Y todos los definidores del objetivismo no se fijan, o mejor dicho, no quieren fijarse, que al afirmar un hombre su yo, su conciencia personal, afirma al hombre, al hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo —que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre—, y al afirmar al hombre, afirma la conciencia. Porque la única conciencia de que tenemos conciencia es la del hombre.

El mundo es para la conciencia. O, mejor dicho, este para, esta noción de finalidad, y mejor que noción sentimiento, este sentimiento teológico no nace sino donde hay conciencia. Conciencia y finalidad son la misma cosa en el fondo.¹³

¹² *Ibíd.*, p. 86.

¹³ *Ídem.*

III

La vida es esencialmente contradicción, una batalla por la conciencia, por conciliar dos niveles de realidad que son diametralmente opuestos en su origen o natura. El interior y el exterior tienen el cuerpo como límite, como recubrimiento de lo que para muchos pensadores es lo realmente esencial.

Aquí aparece otra dirección. No es ya el hombre que se somete a la naturaleza externa y se ve obligado a asimilarla; es más bien el hombre que sospecha que es precisamente su vida interior la que determina cómo la realidad exterior se imprimirá en su espíritu. Es por esto que la más real de las realidades no podría jamás abarcar a todos, pero no por ello deja de entrelazar a cada hombre dentro del mismo “modo” de existencia.

Es entonces esta una postura de los afectos, no racional. Tanto Unamuno como Heidegger, cada uno desde su experiencia, comprenden que lo único que se puede asentar (si acaso es eso posible) en el gran tema del existir, será a partir de singularidades, es decir, a partir de evitar la generalización, pero, sobre todo, a partir de que se procure ese espacio interior en el que se es consciente del ser.

Asimismo, interesa también comprender el espacio en el que tienen lugar esta discusión, pues es intentar traducir aquello en lo que podemos reparar en el interior hacia el limitado mundo de lo que se ve, de lo finito y perecedero, de la razón y la mensurabilidad.

Todo acto de pensamiento racional implica disección, destrucción y selección, por lo que comprendo que estos pensadores son fieles servidores de ese mundo íntimo y rico que nos define como hombres concretos. Así pues, la filosofía, afirma Unamuno, es obra intelectual pero de integración, una que nos ayuda a comprender nuestro ser en el mundo:

Todo conocimiento tiene una finalidad. Lo de saber para saber, no es, dígame lo que se quiera, sino una tétrica petición de principio. Se aprende algo, o para un fin práctico inmediato, o para completar nuestros demás

conocimientos. Hasta la doctrina que nos aparezca más teórica, es decir, de menor aplicación inmediata a las necesidades no intelectuales de la vida, responde a una necesidad —que también lo es— intelectual, a una razón de economía en el pensar, a un principio de unidad y continuidad de la conciencia.

Pero así como un conocimiento científico tiene su finalidad en los demás conocimientos, la filosofía extrínseca se refiere a nuestro destino todo, a nuestra actitud frente a la vida y al universo. Y el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades afectivas y con las volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica contradicción, base de nuestra existencia. [...] Y esta suprema preocupación no puede ser puramente racional, tiene que ser afectiva. No basta pensar, hay que sentir nuestro destino.¹⁴

IV

Sobre estas dos posturas, me atrevo a concluir con una más, la que expusiera el escritor Gaston Bachelard en *La intuición del instante*, una obra crítica del libro *La nouvelle Siloë*, de Gaston Roupnel. Bachelard retoma la postura del autor que señala: el tiempo solo tiene una realidad, la del instante. Tanto el hombre interior o concreto de Unamuno como el tiempo interior, la temporalidad, de Heidegger apuntan a la conciencia de ser en el mundo, en una actitud de perseguir lo vital.

Tomar la vida por en medio, es decir, por lo que está siendo, por el instante inquieto, implica una especie de inevitable adaptación a lo que es —o a lo que va siendo—. Tener conciencia o dar un seguimiento a la conciencia nos permite presenciar el mundo desde lo interior. Y aunque no tengamos certeza de que lo que se presencia es el mundo exterior como tal, si es que hay un “como tal”, podemos asegurar que percibimos

¹⁴ Ídem, p. 88.

en nosotros una especie de disposición o indisposición respecto al mundo, que determina en gran medida la valoración que hacemos de él, tomando en cuenta que no es claro qué fue primero, si la disposición o dicha valoración.

Para Bachelard, allí, en el instante siempre presente, es donde es más activo el impulso vital, la conciencia de estar, de querer dirigirse hacia o no. Es ahí donde tienen lugar todas las tentativas de renovarnos y crearnos. Es por ello que reconoce en el instante la capacidad creadora o productora de realidad. Y cuando hablamos de realidad debemos considerar aquellas impresiones que habitan en la conciencia, pues no hay otras que podamos considerar como propias.

Roupenel lo expresa así:

La idea que tenemos del presente es de una plenitud y de una evidencia positiva singulares. En él nos encontramos a nosotros mismos con nuestra personalidad completa. Sólo allí, por él y en él, tenemos la sensación de existir. Y hay identidad absoluta entre el sentimiento del presente y el sentimiento de la vida.¹⁵

Es así que la realidad más real se encontraría en aquel espacio interior y solo en tanto se logra la conciencia de sí. A esta experiencia del instante seguramente le resulta lejana la concepción de tiempo exterior, que es imposible de experimentar “objetivamente”, es decir, ahora esta última se presenta como una mera construcción ficticia que no puede ser comprobada por medio de la experiencia siempre interior.

A este estrato interno, la disposición lineal de los instantes o la noción de pasado, presente y futuro le siguen pareciendo un artificio de la imaginación. “Para Roupenel, la verdadera realidad del tiempo es el instante; la duración es sólo una construcción,

¹⁵ G. Roupenel *apud* G. Bachelard, *La intuición del instante*, ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 16.

sin ninguna realidad absoluta. Está hecha desde el exterior, por la memoria, fuerza de imaginación por excelencia, que quiere soñar y revivir, pero no comprender”.¹⁶

V

Podemos decir, entonces, que estos autores contemplan la realidad de la existencia desde un estrato interior y consciente, pues no es sino a partir de la experiencia del mundo y del sentirse, que podemos tener una noción de nuestro estar. Podemos agregar que la experiencia del tiempo interior es ajena al concepto de duración, pues la experiencia vital de ser está inextricablemente unida a un constante e ininterrumpido presente. Lo que a él se adhiere en “forma” de un posible pasado o un tentativo futuro no deja de ser una mera construcción idearia que permite la construcción de una identidad y, a su vez, se presenta en la conciencia sin aquel orden lineal o sucesivo.

La duración no pertenece a la experiencia interior del mundo y para nada es fija. La duración de lo que se mida dependerá siempre de la apreciación del que lo experimenta. Cuando se evoca a la memoria una determinada duración, siempre será la idea de esa duración y no hay nada más ficticio que la idea que se pueda tener de lo que es la realidad. Es entonces cuando nos atreveríamos a decir que de cierto solo tenemos aquella sensación vital de estar en el mundo; una especie de certeza de ser nosotros los observadores de aquello que acontece, y que acontece en un espacio indeterminado y dudoso.

Concluyo, entonces, con las palabras de Unamuno que fueron las que resonaron en mí como si fuesen ellas un instrumento afinado en la misma tonalidad en la que lo están mis inquietudes. Estas palabras imprimen precisamente la intensidad

¹⁶ G. Bachelard, *La intuición del instante*, ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 22.

de quien se entrega a la vida en la levedad y sencillez del instante, y concibe como suyo sentir el mundo exterior mediante la atención de sí mismo:

Hay personas, en efecto, que parecen no pensar más que con el cerebro, o con cualquier otro órgano que sea el específico para pensar; mientras otros piensan con todo el cuerpo y toda el alma, con la sangre, con el tuétano de los huesos, con el corazón, con los pulmones, con el vientre, con la vida.¹⁷

¹⁷ Ídem, p. 87.

Fuentes consultadas

Bibliográficas

Bachelard, Gastón: *La intuición del instante*, ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Steiner, George: *Diez (posibles) razones para la tristeza del pensamiento*, ciudad de México, Siruela, 2007.

Unamuno, M. de: *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, edición de Antonio M. López Molina, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006

Electrónicas

Gómez-Arzapalo, Francisco: *Heidegger y la pregunta por el tiempo*. En línea: http://www.crim.unam.mx/drupal/crimArchivos/Colec_Dig/2009/Yaniez/7_Heidegger_y_la_pregunta_por_el_tiempo.pdf [consultado en mayo de 2016]

Heidegger, Martin: *El concepto de tiempo*, traducción y notas de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, Editorial Trotta, 1999. En línea: <http://190.186.233.212/filebiblioteca/Ciencias%20Sociales/Martin%20Heidegger%20-%20El%20Concepto%20de%20Tiempo.pdf> [consultado en mayo de 2016]

Isler Soto, Carlos: *El tiempo en las Confesiones de San Agustín*, Revista de humanidades, volumen 17-18, junio-diciembre, pp. 187-199, Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago, Chile, 2008. En línea: <http://www.redalyc.org/pdf/3212/321227236011.pdf> [consultado en mayo de 2016]

Santana, Javier: *Heidegger: tiempo y finitud*. En línea: <https://elesencialista.wordpress.com/2012/04/24/heidegger-tiempo-y-finitud/> [consultado en mayo de 2016]