



La trascendencia espacial del 'ser-ahí' en la analítica de Heidegger y en la filosofía trascendental de Mullā Sādrā

The spatial transcendence of dasein in Heidegger's analytic and in Mullā Sādrā's transcendental philosophy

Carlos Medina Labayru*
Universidad de Valparaíso
carlos.medina@uv.cl

DOI: 10.5281/zenodo.51652

Recibido: 24/02/2016

Aceptado: 06/05/2016

Resumen: Según Heidegger, la situación de la experiencia circunspecta que refleja el uso a-tématico de los utensilios, caracteriza un modo de vida del ser-ahí que es más genuino desde el punto de vista ontológico que la descripción mentalista (representacionista) de la intencionalidad. Esta primacía del desplante circunspecto supone postular que está fundado en la condición espacial del ser-ahí, como uno de sus modos característicos (existenciaros). Sin embargo, la exacerbada cautela ante la metafísica sustancialista restringe el alcance de la analítica heideggeriana, a este respecto. La teoría del movimiento transubstancial de Mullā Sādrā es una alternativa que supera esta limitante.

Abstract: According to Heidegger, the situation of the circumspect experience that reflects the a-thematic use of the utensils characterizes away of life of Dasein that is more genuine from the ontological standpoint than the mentalist (representationalist) description of intentionality. This primacy of the circumspect rebuff suggests that it is founded on the spatial condition of Dasein, as one of its characteristic (existentiell) modes. However, the exacerbated caution before the substantialist metaphysics restricts the scope of Heidegger's analytic in this respect. Mullā Sādrā's theory of transubstantial movement is an alternative that overcomes this limitation.

Palabras clave: Mullā Sādrā; Heidegger; ser-ahí; sustancialismo; dualismo.

Keywords: Mullā Sādrā; Heidegger; Dasein; substantialism; dualism

* Chileno. Doctor en Filosofía (Universidad de Granada). Magíster en Ciencias Políticas (Universidad de Chile). Ingeniero Comercial (Pontificia Universidad Católica de Chile). Se desempeña actualmente como Académico de jornada completa e Investigador del Centro de Investigación en Gestión, Economía y Sociedad (CIGES-UV), de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas (FACEA), de la Universidad de Valparaíso, Chile.

1. La analítica existencial y la unidad mente-mundo

Eusebi Colomer ha dicho que el concepto de la verdad de Husserl carece todavía de una fundamentación ontológica que se halle sistemáticamente formulada, y que ésta se alcanza sólo posteriormente con la obra de Heidegger¹. En cierta medida quiero asumir esta interpretación como cierta, pero esto instala, sin embargo, la cuestión de cómo debemos entender este añadido ontológico que supone Colomer. Este es el primer punto que quiero someter a análisis. Es decir, parto de la base de que si trabajamos con esta premisa, se hace necesario entonces distinguir muy bien de qué clase de unidad ontológica estamos hablando, o con respecto a qué se deduce ésta.

Comienzo por algo básico. Lo que hizo Heidegger, en el fondo, y que le distingue de su maestro, fue percatarse de que una mejor descripción de la conciencia –o del fenómeno de la conciencia- no podía limitarse como lo hacía Husserl a la intencionalidad de la mente que se ocupa de objetos, sino que debía involucrar el estado completo, y existencial, de la persona humana, o lo que él llamó el *ser-ahí*. Husserl, es cierto, tuvo el mérito de fundar un método –la reducción fenomenológica-, para poder recuperar fecundamente el campo de estudio de la vida trascendental de la conciencia. Pero había que llevar esto más allá, según Heidegger, y hacer ver que la intencionalidad, en el sentido husserliano, debía fundarse antes en la trascendencia del *ser-ahí*, como *ser-en-el-mundo*, y no viceversa. Lo que buscaba Heidegger por esta vía era retrotraer la intencionalidad a un estrato más fundamental, u originario: es decir, mostrar que antes de la 'conciencia-de', o del 'estar-dirigido-a' que caracteriza el modo respectivo de los actos intencionales, la conciencia como tal, se encuentra ya inmersa entre las cosas –o cabe las cosas, y el mundo- y que ésta es una determinación ontológica.

Para asentar esta diferencia, en vez de intencionalidad, Heidegger habla, a veces, de comportamiento (*Verhalten*), o bien cuando mantiene el concepto de intencionalidad, es a este *Verhalten* a lo que se refiere. Es decir, un término que trata de poner el énfasis en el hecho de que la relación original del hombre con las cosas no es reducible a un fenómeno sólo mental, sino que solicita un

¹ COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (vol. III). Herder, Barcelona, 2002. p. 397.

análisis ontológico. Hay una fusión entre lo vivido, y el curso espontáneo de la vida, que es anterior, desde este punto vista, al ámbito de la mente. El concepto de *comprensión*, de la *analítica existencial*, también obedece a establecer esta misma aclaración. La existencia del hombre viene definida como una *comprensión*. Pero el verbo alemán *verstehen* (“comprender”) aquí utilizado, no se refiere sólo al “comprender teórico”, sino que incluye el sentido también de un “saber hacer”, un “poder”, y es en esta acepción que Heidegger quiere significar el hecho de que la esencia o la “naturaleza” del hombre es el *poder ser*. Esto es, que su modo de ser es la *posibilidad*²; y la posibilidad es lo que se juega en la existencia, como comportamiento (comportamiento comprensivo) de un hombre ya *en medio* del mundo, lo que no se puede entender sólo como las posibilidades de lo pensable, o el rendimiento de lo mental.

En suma, lo que separa a Heidegger de Husserl, se resume en una noción distinta de la *trascendencia*. Ya no es una trascendencia cognitiva de los objetos eidéticos con respecto a la conciencia, sino una trascendencia existencial, ya establecida, del *ser*, que se revela bajo la forma del *ser-ahí* en el hombre. Al margen de la discusión de si en verdad se justifica la acusación que se hace a la fenomenología trascendental de Husserl, de mantenerse todavía en la óptica del sujeto y de la objetivación, la estrategia de Heidegger es –directamente– apelar de continuo a la eliminación del sujeto en el análisis. El carácter esencial, de hecho, del concepto de *ser-ahí*, y de su estructura *existencial* como *ser-en-el-mundo*, es que rechaza cualquier interpretación como si aludiera a un ‘sujeto’. Podemos entender que el *ser-ahí* se refiere al ser humano, pero aquí no comparece ninguna identidad, ni una psiquis específica, sino que se subraya el mero hecho de que el ser está aquí, en cuanto lo experimentamos en la forma de una conciencia de sí. El ser es aquí como conciencia, y esta es la única vía de acceso que tenemos a él. Pero aparte de esto no se quiere decir nada más acerca de la constitución ontogénica del individuo, o de la identidad subjetiva³.

Podemos ir más allá y ver que desde un punto de vista interno a su propia investigación, Heidegger puede juzgar que la ventaja de este tipo de aproximación ‘neutra’ es que permite incorporar al análisis todo un espectro de fenómenos de la vida humana conciente, que la perspectiva ‘mentalista’ de

² GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos, Madrid, 2007. pp. 72-73.

³ Rodríguez ha hablado de una “trascendentalidad sin sujeto”. RODRÍGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Trotta, Madrid, 2010. p. 125.

Husserl no colocaba en una primera línea, o que sólo consideraba secundariamente, en términos de potencialidades. Para Heidegger una descripción que busque de verdad apuntalar los fundamentos de la experiencia humana, no ha de centrarse pues en los estados de conciencia que describen la relación intelectual de la intencionalidad bajo la forma de la objetividad eidética (sujeto-objeto), sino que ha de subrayar el hecho en verdad constitutivo de que simplemente vivimos de manera “circumspecta”; esto es, que no somete las cosas, o circunstancias vividas, bajo un aspecto temático, o conspicuo. Hay aquí, en definitiva, un rechazo radical al esencialismo y a la actitud de objetivación que se deriva de éste, pues la capacidad de atender o de captar las cosas como objetos neutros, es sólo una modificación específica, derivada de la verdadera condición fundamental, la cual es originariamente la de estar inmersos en el mundo, bajo esa modalidad “circumspecta” en que las cosas aparecen primero como cosas “a la mano” o como utensilios con los que nos vinculamos a través de su uso práctico.

Vemos que una característica central entonces de la obra de Heidegger ha sido poner de relieve esta dimensión esencialmente práctica del hombre por sobre su mera actitud teórica. Son conocidas las investigaciones actuales que han puesto hincapié en este rendimiento implícito de la analítica y la hermenéutica heideggerianas. Alejandro Vigo, por ejemplo, ha mostrado en sus trabajos sobre la ética de Aristóteles, que la posibilidad del hombre como un ser moral se funda en su condición temporal⁴, tal como viene delineada en el contexto de *Ser y tiempo*, esto es, como un rasgo ontológicamente constitutivo del ser humano. En esta misma línea, el profesor Volpi, ha subrayado también la especial circunstancia práctica que caracteriza la existencia del *ser-ahí*, como definición del hombre, o de la conciencia. Como ya lo hemos dicho, la concepción heideggeriana del comportamiento (*Verhalten*) apunta a sustituir la perspectiva constataadora de la intencio por la perspectiva de la existencia, y su facticidad práctica. Literalmente dice Volpi:

⁴ Esta esencia temporal es la que posibilita que el hombre pueda renunciar a determinados bienes o placeres inmediatos con el propósito de favorecer otros fines de largo plazo, que atienden a un sentido o autoimagen bajo la cual aspira a conformar en realidad su vida, es decir, lo que hace posible, precisamente, la vía de esfuerzo y auto-perfeccionamiento a través del hábito que promueve la ética aristotélica. VIGO, Alejandro. *Estudios aristotélicos*. EUNSA, Navarra, 2006. p. 286.

No se trata de un repliegue reflexivo del tipo de la *inspectio sui*, no se trata de una actitud teórica, constataadora y verificadora, que se dirige al ser para aprehender caracteres y propiedades de la misma manera en que puede dirigirse a la realidad externa. Se trata, más bien, de un referirse que en tanto requiere siempre un decir en relación con el propio ser, es de orden eminentemente práctico⁵.

Ahora bien, a pesar de que un desarrollo posible de la fundamentación ontológica que provee Heidegger (de la *intentio* en la forma circunspecta de la vida conciente) es, sin duda, el análisis de los alcances de esta dimensión práctica, éste no es ciertamente el objetivo explícito, o principal de la *analítica*. Dreyfus se ha ocupado de poner muy claro este punto en el marco de su estudio acerca del concepto de *ser-en-el-mundo*. De lo que se trata, en efecto, es más bien de atender al hecho que el *ser-ahí* es estructuralmente un *ser-en-el-mundo*, y por tanto indisociable del mundo. Esta es, en realidad, la intención argumental en *Ser y tiempo*. Puntualmente dice Dreyfus;

Heidegger no desea hacer que la actividad práctica aparezca como algo primario y originario; quiere mostrar (siguiendo a Husserl) que ni la actividad práctica ni el conocimiento contemplativo se pueden entender como una relación entre una mente autosuficiente y un mundo independiente⁶.

En esta última afirmación se deja ver que lo que parece ser el aspecto central es una cuestión propia de la discusión de la filosofía de la mente, sólo que desplegada aquí dentro del horizonte más amplio de un intento de fundamentación ontológica. Lo que está en juego es, precisamente, un rechazo al dualismo. Al fin y al cabo, la separación sujeto-objeto que encontramos como una constante en la estructura formada de la intelección humana sería tan sólo una expresión superficial, derivada de una condición anterior y más elemental como fundamento de la experiencia, que podríamos denominar como una especie de *unidad mente-mundo*, y que es la que se revelaría de forma original, según Heidegger, al mostrar la primacía de nuestra relación con las cosas (en el fondo, con sus sentidos) en su uso circunspecto. Luego, tal parece que esta *unidad mente-mundo* sería el fundamento ontológico que pretende revelar la *analítica existencial*.

⁵ VOLPI, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012. p. 95.

⁶ DREYFUS, Hubert. *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Cuatro Vientos Editorial, Santiago, 2003. p. 55.

2. El criterio de la fundamentación ontológica

Hay una cuestión importante que debe indicarse llegados a este punto, y es que si esta fundamentación es realmente ontológica, o pretende serlo, no puede apuntar a una mera cuestión contingente, por ejemplo, adoptando el punto de vista que podría tomarse desde la óptica de la psicología. Esto que se presenta como una observación muy trivial, tiene consecuencias decisivas respecto de las lecturas que se pueden proporcionar de la filosofía de Heidegger, por lo que debemos detenernos un momento para examinarlo con cuidado.

Atendamos pues a la situación particular del individuo que se encuentra inmerso en la corriente de las vivencias. El estado psíquico correspondiente, en este caso, es el del sujeto en cuanto vive circunspecto entre los demás entes del mundo, y es, por tanto, el tipo de fenómeno que busca enfatizar Heidegger para rechazar que el concepto de intencionalidad específicamente mental de Husserl, pueda tomarse como descriptivo de la esencia peculiar del *ser-ahí*. Es decir, utilizamos el martillo sin percatarnos temáticamente de este uso, y ésta sería –supuestamente– la manera originaria, y propia, de la disponibilidad del instrumento. Extendido a la acción en general del hombre con los utensilios, en el mundo, resulta que el *ser-ahí* está fundamentalmente inserto en este mundo, antes de toda relación que podamos catalogar como mental, entre un sujeto psíquico distinto de los objetos, y los objetos propiamente.

Todo parece indicar que, en este caso, el dominio mental, o psíquico, al no poder tomarse como algo efectivo, que relaciona un sujeto con objetos de experiencia, debe concebirse como una posibilidad no realizada; algo así como una relación deficiente desde el punto de vista del acto, parecido a lo que Aristóteles concebía como un estado en potencia, o que no se ha establecido en este caso completamente, entre un individuo humano, como sujeto mental, y su aprehensión del sentido, o de la esencia de las cosas. Es necesario, sin embargo, hacer una importante precisión al respecto, y tratar de aclarar primero en qué sentido está definida aquí esta posibilidad no efectuada, pues es evidente que el hecho de que ciertas cosas no se constituyan como *posibles* objetos de la intencionalidad es distinto del hecho –psicológico– de que ciertas cosas no sean objeto temático de la conciencia. Nótese que en este último caso, cuando es sólo una cuestión psicológica, las cosas pueden igualmente estar constituidas como objetos potenciales para el dominio psíquico, y entonces existe algún tipo de relación intelectual aunque no se realice como un hecho de experiencia bajo el

modo de la atención despierta. En el primer caso, en cambio, si en verdad queremos rechazar la intencionalidad misma, estamos negando la posibilidad psíquica como tal, o bien, la constitución ontogenética –el sujeto- que la vuelve posible. Es decir, la opción de lo psíquico en sí mismo, que desempeña en sus fundamentos, el lugar de la relación metafísica que vincula al sujeto con el objeto (situación que describe la intencionalidad).

Pongamos por ejemplo la representación de una situación objetiva cualquiera, y tratemos de examinar más de cerca el tipo de fenómenos involucrado. Desde un punto de vista de la mera imagen es fácil percatarse que hay ciertos objetos en el campo visual en los cuales no tenemos puesta nuestra atención temáticamente, pero que están allí de todos modos, y contextualizan aquello que sí forma parte del centro de nuestra atención. Lo mismo puede acontecer con cualquier idea abstracta que mentamos, en el marco de una representación judicial, independiente de si posee una 'imagen' en que la podamos reconocer. Es decir, debe haber otras ideas que se presuponen como 'premisas', si así se quiere, para realizar el acto de esa ideación en particular. Luego, siempre hay un contexto como trasfondo que se verifica tanto en las más simples representaciones, como en el juicio racional, y esto nos lleva a tener que decir algo entonces acerca de la naturaleza de este trasfondo en términos de la intencionalidad. Véase que al no estar 'en el centro' –o en el foco- de la conciencia atenta, las cosas, o las situaciones que vivimos de modo circunspecto, nos pasan desapercibidas temáticamente. Es así, que podríamos decir que el sujeto en este momento es 'inconsciente' –en un grado significativo- a su respecto. Pero la situación que suponemos cuando decimos "inconsciente" indica que ya pre-suponemos un sujeto –el individuo inconsciente-, y objetos que no aparecen, de este modo, en una conciencia subjetiva. Es decir, se mantiene intacto aquí el fenómeno de la intencionalidad, como estructura ontológica, lo que significa que no desaparece, en rigor, la metafísica sujeto-objetos.

Si queremos, por consiguiente, recoger los aspectos aprovechables de la *analítica existencial*, hemos de considerar que el trasfondo ontológico encerrado en la idea de una experiencia circunspecta, en Heidegger, no puede referirse pues al mero hecho psicológico que representan esos distintos niveles de conciencia de lo periférico respecto del foco atencional que está en el centro, sino que debe tratarse de algo más estructural, que no es contingente, y que está relacionado con la misma constitución de la intencionalidad como *metafísica de la*

objetividad-subjetividad. El fenómeno contingente de la desatención, o de la inconsciencia de la percepción, no responde a esta base estructural, que pone en suspenso a la subjetividad de lo psíquico en sí. Incluso sabemos que eventualmente la inconsciencia parcial de ciertos objetos que están en el trasfondo –como hecho de experiencia latente- puede revertirse, en otra ocasión más adelante, lo que prueba que aún no siendo objeto de una percepción temática en determinado momento, ha sido percibido psíquicamente de todas formas, pasivamente. Esto demuestra que estamos en este caso frente a un tipo de situación meramente psicológica, constitutiva de problemas bajo el tipo de estudios, por ejemplo, de las distintas corrientes y aproximaciones de la psicología “científica”, las que consideran como un campo perfectamente cierto el dominio del inconsciente, en este sentido, tanto como en su opuesto los estados conscientes, y los toman por consiguiente así, sin más, como situaciones alternativas *de facto*, pero sin discutir acerca de su posibilidad y constitución (y significado) ontológica. Sin duda, el tipo de examen ontológico de Heidegger, y la crítica que suscribe a este respecto, no puede reducirse a este tipo de cuestiones, si no se quiere a su vez disminuir los propios alcances, y desarrollos más relevantes a los que puede apuntar éste. Esto es algo trivial. Si aparece como necesario, sin embargo, o pertinente, aclarar esto, se debe a que aun cuando la crítica de Heidegger no apunta a esta caracterización psicologista de unos hechos, el fenómeno de la inconsciencia parcial de determinados objetos, desde el punto de vista meramente psicológico, puede dar lugar, igualmente, sin mayores diferencias (que el otro caso en que no hay psiquismo propiamente) a la descripción del tipo de vida circumspecta, en que el individuo se encuentra inmerso en una serie de actos, y actividad, en general, de las cuales no se apercibe temáticamente, pero que Heidegger aduce, específicamente, para caracterizar la situación estructural –no circunstancial- del *ser-ahí* como vida conciente. Es decir, se puede crear en este punto cierta ambigüedad producto del hecho que la descripción de Heidegger puede servir para caracterizar estos dos fenómenos muy distintos entre ellos: uno estructural del ser-ahí, y el otro contingente del sujeto.

Resumiendo, debemos dejar bien asentado aquí el asunto discutido. El criterio de la fundamentación ontológica que provee Heidegger para la idea de una unidad mente-mundo, no aduce como prueba los estados de inconciencia, o desatención temática, que son contingentes; pues los hechos “inconscientes” en este sentido aunque trascienden la experiencia vigilante, son igualmente

inmanentes a una conciencia, en términos estructurales, y por tanto, relativos ontológicamente a una *Psiquis*. Lo que dice Heidegger es más bien que esta psiquis que hallamos de todos modos en el fenómeno de la autoconciencia – constitutiva del *ser-ahí*– no se debe entender primera, y originariamente como un psiquismo subjetivo, que se opone a objetos, o a esencias eidéticas, sino que está de algún modo ya compenetrado –desde un principio– con la realidad de sentido del mundo (representada por estos objetos).

3. La unidad *físico-mental* de la trascendencia

Hemos dicho que la experiencia “circunspecta” que refleja el uso a-temático de los utensilios, caracteriza un modo de vida del ser-ahí como “inserto” en el mundo, y que esta situación es más originaria, según Heidegger, que la descripción mentalista de la intencionalidad. Queremos averiguar ahora cuáles son las connotaciones que encierra esta idea de la ‘inserción’ o el ‘involucramiento’. El propósito es tratar de hacer más nítido a nuestra consideración cómo es que esta situación es más ‘fundamental’.

En primer lugar, las condiciones de la inteligibilidad que reconoce esta perspectiva, se ajustan a la preeminencia de la actividad práctica que, según hemos visto, es adoptada aquí como principio. Los sentidos de los entes –o directamente, en su aspecto total, el mundo– comparecen a partir del uso que se hace de las cosas, o a través del modo en que son vividas (bajo el modo circunspecto). Es decir, no se obtienen por una aplicación directa de la mente subjetiva que identifica signos con cosas, bajo una trama discursiva de la significación, sino que emergen de la trama del trasfondo que ha sido constituido por las prácticas de esta existencia fáctica, y común. Este trasfondo no es sólo –pues– intencional. Es decir, el punto crucial es que hay algo más que una mera matriz de significación que fundamenta los sentidos particulares bajo la operación relacional de una mente que trabaja con enunciados. No es tampoco que ésta no opere, o no tenga cabida dentro del procedimiento, bajo esta modalidad, o que la formación del sentido no satisfaga sus requisitos. No podemos saber, de hecho, qué significa en su esencia un triángulo si a la vez no sabemos que no es un cuadrado, o que no es una circunferencia, o más en general, si no sabemos clasificar su entidad esencial dentro de la categoría de las figuras geométricas y fuera por tanto de todas las categorías restantes de entidades posibles, que responden -para ser pensadas- a otros criterios de

cogitación⁷. Lo que se trata de decir es más bien que la captura real del sentido es una cuestión mucho más exigente que ésta, pues si se tratara sólo de esto, los distintos sentidos serían en todo caso, susceptibles de formalizarse bajo sistemas cerrados de relaciones. Sin embargo, esto verificaría un modelo del pensamiento como el que propugna –por ejemplo- la teoría de la inteligencia artificial, el que está muy reñido con la postura del trasfondo que defiende Heidegger.

Para Heidegger, esa captura del sentido a partir de una experiencia del trasfondo se consigue en la práctica de la vida, esto es, en la *facticidad* de una existencia que tiene que contar con alguna forma de corporalidad. Es cierto que Heidegger no es explícito a este respecto, pero sus planteamientos acerca de la prioridad del espacio y del tiempo como dimensiones vividas que son abiertas con el mundo del *ser-ahí*, así como la noción de una fundamentación primera y originaria del ser centrada en la acción y la manipulación, impiden que podamos interpretar convincentemente que el origen del sentido se retrotraiga a esa mera conjugación mental de los enunciados. Por supuesto no es una exigencia que este cuerpo sea algo físico, o material, pues en este caso recaeríamos en la metafísica de la sustancia que es parte de la ontología tradicional que Heidegger pretende superar. Pero alguna forma de cuerpo en donde encarne la posibilidad del acto y de la manipulación debe presuponerse como hipótesis para la plausibilidad de todo el argumento de la analítica, pues la idea es precisamente mostrar que en el orden ontológico de los factores, la representación (la *representabilidad*) está subordinada, y constituye una instancia derivada particular, de la forma de vida circunspecta del ser-a-la-mano⁸. Así, pues, no es sólo que para discriminar en nuestro pensamiento la idea del martillo necesitemos del trasfondo en el que subyace establecida la trama de todas las demás relaciones intelectuales que, en este caso, han de dar cuenta de lo que no es un martillo⁹ -desde la perspectiva de la mente discursiva-, sino que en un

⁷ Es decir, por ejemplo, que un triángulo no es algo que responde al criterio intuitivo del olfato para volver pensable el objeto, sino que su criterio de cogitación es en particular el ser sensible a la vista, o al tacto. Hay una cierta región eidética que le corresponde por su esencia, como diría Husserl.

⁸ Como dice muy bien Lévinas en sus estudios de Heidegger: "...la manipulación no sólo accede de una manera original a los objetos, también lo hace originalmente: no es consecutiva a una representación. (...)Heidegger se pone a la opinión habitual (...): antes de manipular hay que representarse lo que se manipula". LEVINAS, Emmanuel J. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Ed. Síntesis, Madrid, 2009. p. 105).

⁹ En este caso las relaciones intelectuales de la totalidad requerida para definir "significativamente" lo que es el martillo vienen a ser algoritmos que agotan la descripción de

nivel de compromiso más profundo se necesita ya de antemano que el hombre exista en el mundo, usando martillos. El mundo estrictamente de sentido, esto es, como intencionalidad psíquica de los objetos del mundo, aparece, por tanto, como una consecuencia derivada tras esta inmersión vivida del hombre (en el mundo); el trasfondo fundamental no es el de la trama del sentido pensado, o pensable de la *intentio*, sino un trasfondo ontológico que no es mental –en el sentido formalista de la intelección-, y que parece incluso mejor caracterizar como físico, o real.

El rechazo de Heidegger a la ontología de la sustancialidad, y de la *res extensa*, no debe disuadirnos de ver que aun cuando su propósito no sea ciertamente reivindicar esta dimensión física como fuente última de la existencia –lo que sí sería en este caso forzar demasiado su argumento– sí releva, no obstante, una forma de ser que se conecta con lo 'físico'. Esta indicación hacia lo físico se ve bastante clara en el siguiente pasaje de sus cursos de 1928 acerca de Leibniz, en los que además se detiene particularmente en las exposiciones centrales tratadas justo antes en *Ser y tiempo*. Dice Heidegger:

Si el referirse-a, que es lo que quiere decir la expresión intencionalidad, se comprende correctamente, entonces no puede ser tomado como un carácter del representar, un representar que, por su parte, quedaría dentro de lo psíquico, como podría parecer de acuerdo con Brentano. De otro modo, caemos en la situación problemática de admitir una esfera del alma dentro de la cual aparecen representaciones que se dirigen intencionalmente a imágenes que también pertenecen a lo psíquico. En ese caso, nos encontramos, igual que Brentano, ante el problema: ¿cómo se relaciona la esfera psíquica respecto de la esfera física? Sin embargo, la intencionalidad de un percibir no se dirige a una imagen en el alma, que habría que poner todavía en relación con lo subsistente, sino a lo subsistente mismo¹⁰.

La última frase –a mi juicio– nos confiere la clave del asunto; la intencionalidad, bien comprendida, no puede referirse a la representación interna de lo que subsiste sino “a lo subsistente mismo”. La vida inmersa del *ser-ahí*, aunque no se traduzca en una experiencia consciente, es por sí misma, y de forma directa (no mediada) una relación con la realidad. Esto si bien es cierto es una idea que ya encontramos en Husserl, para quien los objetos eidéticos son, efectivamente, realidades objetivas inmanentes, y no meros productos psicológicos, hay que

todas las “propiedades” y “funciones” del útil. En cuanto algoritmos es que, según la hipótesis de la IA fuerte, podrían formalizarse y computarse.

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Principios metafísicos de la lógica*. Ed. Síntesis, Madrid, 2007. p. 157.

agregar aquí el cambio de contexto en el que Heidegger plantea esta unidad mente-mundo, la que no es sólo ya gnoseológica –como podría caracterizársela en el marco estricto de la fenomenología trascendental-, sino ya de pleno existencial, o mejor dicho “existenciaría”¹¹. O sea, el escenario que se nos plantea aquí es bien distinto bajo esta comparación, pues esa relación directa entre la esfera psíquica por una parte, y el ámbito de lo físico, por la otra -y que es lo que hace posible con posterioridad la percepción intencional como fenómeno psíquico- está fundada primeramente en la vida ‘inmersa’, o circunspecta de la manipulación; y no, por tanto, como relación intelectual. Esto nos dirige finalmente a reconocer la necesidad de algún tipo de corporalidad que haga posible esa ‘manipulación’, o al menos el hecho de encontrarnos a nosotros mismos, en nuestro sentido interno, siempre inmersos dentro de un entorno espacial.

4. La trascendencia fundada en el espacio de la corporalidad

Quiero desarrollar ahora esta afirmación respecto del requisito de la corporalidad como antecedente ontológico fundamental, observando que al aceptarla, tendremos que postular entonces que debe haber algo, o que debe producirse algo, que nos lleve del uso de los útiles -del martillo por ejemplo- a la idea o concepto correspondiente. Nótese que a pesar de que la noción de trascendencia que favorece Heidegger quiere evitar el supuesto del sujeto, esto no significa negar la realidad de éste, sino sólo indicar que el sujeto mental, o de la intencionalidad cognitiva, es secundario respecto de la situación preliminar de la vida circunspecta; o dicho de otro modo, que ésta, en el fondo, es lo fundamental desde el punto de vista de la prioridad ontológica. Luego, si hay eventos conscientes, o intencionales de un sujeto, pero que tienen su antecedente primario en un hecho vivencial de estas características, debe presumirse que tales *cogitaciones* han tenido que formarse a partir de esta vivencia, aun cuando en el proceso puedan intervenir otros factores adicionales (como la relación al lenguaje, por ejemplo). Podemos esperar de hecho que esto haya de ser así porque, según acabamos de ver, Heidegger rechaza que la intencionalidad auténtica pueda explicarse como una mera relación mental, o imaginativa, ‘*con lo subsistente*’. La realidad del ser, o lo *ontológico subsistente*,

¹¹ Esto es, que constituye una condición o una ‘estructura ontológica de la existencia’. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1968. p. 22.

está instaurado pues con la vivencia, y no podría presentarse independiente, o autónomamente, como un puro producto síquico-subjetivo.

Dentro de las discusiones propias de la filosofía de la mente, la posición de Heidegger permitiría pues concebir una alternativa singular a la heterogeneidad entre la mente y el mundo. La postura dualista se enfrenta a la paradoja de explicar cómo determinados *qualia* mentales, por ejemplo, los actos de volición, pueden traducirse en movimientos del cuerpo. Pero esto implica que el problema del procedimiento inverso también se presenta aquí. Esto es; cómo es posible que la relación práctica, o de uso –primero circunspecto- de los utensilios, llegue a transformarse en una idea. Dado que siempre persiste un abismo entre las acciones físicas de las neuronas, y los *qualia* de la conciencia, el dualismo ha dado varias respuestas para explicar la interacción entre estas dimensiones. Una posibilidad es adoptar una perspectiva materialista; es decir, los eventos conscientes son meros epifenómenos sin causalidad sobre la materia corporal aunque la acompañen muchas veces, como en los actos de volición. O bien se puede postular un dualismo idealista centrado en la primacía ontológica de lo mental que suponga que sí existe una interacción causal aunque tampoco puede explicar en qué consiste, o en qué está fundada ésta¹².

La solución de la vivencia circumspecta -que nos concede la *analítica existencial*- parece ocupar un lugar intermedio que trata de eludir la diferencia ontológica entre un dominio físico y otro mental, supuestamente separados, por medio de la estrategia de centrarse esta vez en el fenómeno mismo de la vivencia. Lo que nos dice es que esta vivencia deber estar asociada a alguna clase de corporalidad -o dimensión cinestésica- en la que comparece el espacio dentro de ella. La vivencia no depende de la conciencia intencional, y satisface así el requerimiento bajo el cual la concibe Heidegger como piedra de toque a nivel ontológico. La corporalidad –y su espacialidad respectiva- es necesaria en la misma medida que la realidad temporal del *ser-ahí* para que sea posible la vivencia como tal. ¿Cómo sino he de vivir –en cuanto *ser ahí*- el uso del martillo, o cómo he de realizar el pensamiento posterior acerca de la práctica de cualquier tipo de destreza o habilidad, siendo que son precisamente las destrezas lo que se despliega en el uso de los útiles? O incluso en términos más elementales; ¿cómo han de fundarse las vivencias que puedo llegar a tener

¹² CHURCHLAND, Paul M. Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente. Gedisa, Barcelona, 1999. pp. 24-33.

respecto de mi relación “a la mano” y del “en torno” con los entes, si no es, en efecto, sobre la base de una cierta *corporalidad* que posibilita esa actuación? Nada de esto significa fundamentar la vivencia en la circunstancia encarnada del cuerpo material –como si fuera parte de la *res extensa*-, pues entonces volveríamos a reponer la postura materialista del dualismo por otra vía, y desharíamos el entramado argumental de Heidegger. La referida corporalidad no debe pensarse –primero- como una sustancia física, sino como determinada y connatural con una cierta espacialidad. A esto es a lo que apuntan los razonamientos acerca del espacio desarrollados en la primera sección de *Ser y Tiempo*. En particular, la nota que abre la discusión de esta parte es la pregunta acerca de si en la referencia de los entes “a la mano”, –de los que se ha hablado en los capítulos precedentes- ‘no habremos tropezado’ ya con la espacialidad¹³. Más adelante esto queda confirmado según el modo en que es concebida la condición espacial como una estructura que es constitutiva del *ser-en-el-mundo* del *ser ahí*, modo que Heidegger describe bajo las nociones de la *lejanía* y la *direccionalidad* vividas.

La idea, según parece, es que el espacio corporal de la vivencia es anterior a la noción de un espacio en abstracto, aun cuando no entendamos intuitivamente a qué corresponde, en realidad, esa espacialidad fundada estructuralmente en lo ‘corporal’ de una vivencia. Sabemos sí que esta es una premisa sustancial desde la cual se erige la arquitectónica de la analítica, pues es lo que permite a Heidegger hablar –al menos metafóricamente- del *ahí* del *ser-ahí*; es decir, reconocer al *ser* en su condición fáctica de *ser-ahí*, sin lo cual no podría llevarse a cabo, en efecto, ninguna clase de fenomenología. De este modo, si bien es cierto que el *ahí* se concibe en lo directo para señalar el fenómeno de la conciencia, el punto es que para ello se utiliza un indicador espacial, o de ubicación, como es el “*ahí*”. Y el que sólo sea una forma metafórica de hablar no es irrelevante, sino que pone al descubierto el misterio que ronda todavía a la esencia del espacio. Heidegger es explícito en esto, y reconoce que no tenemos –ni siquiera con la analítica- una explicación completa que nos esclarezca la verdadera ontología del espacio. En el marco del análisis de la espacialidad del *ser-ahí*, y más bien hacia el final del mismo, se pueden encontrar las siguientes afirmaciones: “De acuerdo con su ‘ser en el mundo’, al ‘ser ahí’ le resulta dado en cada caso ya, previa, si bien atemáticamente, un espacio descubierto. El espacio mismo, o las

¹³ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 117.

puras posibilidades del puro 'ser espacial' de algo encerradas en él, permanecen, por lo contrario, inmediatamente encubiertas aún. El esencial *mostrarse* en un mundo el espacio no basta para decidir la forma de su ser"¹⁴. Y a continuación Heidegger refuerza esta sentencia sosteniendo que el espacio, en realidad, "no necesita tener la forma de ser de nada espacialmente 'a la mano' o 'ante los ojos'", y que el "ser del espacio tampoco tiene la forma de ser del ser ahí"¹⁵. El espacio, en definitiva, no debe identificarse sin más, ni con la *res extensa*, ni con la *res cogitans*.

En conclusión, si no es de esperar que encontremos en el desarrollo de *Ser y tiempo* -dados los límites que el mismo Heidegger reconoce-, una instrucción última acerca del ser del espacio, entonces es normal que se mantenga en el enigma, el verdadero significado de ese 'ahí' que revela el ser ahí de la conciencia y que pone al descubierto, a través de una indicación indirecta, o metafórica, la misma esencia de la espacialidad.

5. Los límites intrínsecos de la analítica heideggeriana, y la posibilidad de una fundamentación alternativa en la filosofía trascendental de Mullā Sādrā

Aunque persista un denso nubarrón de desconocimiento, muy difícil de despejar todavía, creo que podemos convenir en que aquello que principalmente ha querido asentar Heidegger en relación con el espacio, es que la estructura de éste -lo que podríamos llamar, el espacio primordial- no es el de la medida, y consistencia, de la *res extensa*. Esto significa que no podemos reducir el fenómeno 'existencial' de la corporalidad a la condición física del cuerpo de materia que se explana en esta exclusiva dimensión del espacio. La idea de que la espacialidad originaria está más bien ya dispuesta con el *ser ahí*, así como el hecho de que se revela en alguna forma de la conducta circumspecta, parece ser una consecuencia inamovible de esta pre-comprensión que Heidegger quiere instalar como una base de conocimiento "ontológico". No obstante ello, aunque esta premisa podría ser muy fecunda para llegar a ver la relación entre la espacialidad en sí misma, y esta clase de realización interior en la experiencia del

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 128.

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 128.

cuerpo (a la que parece referirse el concepto de *ser-ahí*)¹⁶, los esfuerzos de la analítica medran en este punto y se detienen justo antes de enfrentar cualquier posibilidad de que estemos tratando de algo como el alma, o alguna otra sustancia, que recepcione supuestamente —a la manera de la antropología escatológica de la antigua metafísica- la vida del sujeto humano individual. A este respecto, tal parece que de una u otra forma, el rechazo y la esforzada resistencia a caer en una “exégesis ontológica de la sustancialidad del sujeto”¹⁷, conducen a Heidegger a un camino sin salida, dentro del cual ya no tiene nada más que decir. ¿O no es acaso por efecto de esta acusada precaución; de la aversión en el fondo a la tipología cartesiana del dualismo, que Heidegger refrena su ímpetu de proseguir el estudio acerca de la *existenciariedad* fuera de los límites de lo ‘directamente constatable’? O pensémoslo de la siguiente forma: ¿no tendría acaso el mismo Heidegger la sospecha de que para avanzar más allá en la investigación acerca del *ser ahí* se requeriría de un tipo de pruebas inaccesibles a la experiencia humana, reñidas con la ‘sensatez’ de la indagación científica? ¿Es que un eventual recurso a ese tipo de pruebas, al parecer de índole ‘esotérica’, no comprometería gravemente la plausibilidad de conjunto de su ontología? Si podemos pensar que este fuera su razonamiento, cabe postular de que a pesar de su marcada oposición al materialismo y al sustancialismo explícitos, Heidegger entendiera que los límites de la fenomenología estaban definidos por lo que comúnmente se asume como una experiencia natural de la realidad. Desde este punto de vista, ¿no sería acaso razonable que llegase a la conclusión de que un potencial estudio del “alma” recaería indefectiblemente en alguna forma de esa metafísica sustancialista que tanto temía?

Lo que estas consideraciones, altamente especulativas sugieren, es que la obra de Heidegger podría haber quedado limitada por las posibilidades intrínsecas que definía la mentalidad específica de su época y cultura respectivas. Es cosa de ver un desarrollo semejante a la fenomenología de la existencia, pero situada en otros ámbitos culturales, y tradiciones de pensamiento, como el caso del *'irfān* en el mundo *šī'íta*¹⁸. Encontramos aquí una comprensión distinta de las fuentes

¹⁶ Esto es, una instancia que no es subjetiva, pero que alberga a la conciencia de una manera que se dice, metafóricamente, “espacial”.

¹⁷ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 32.

¹⁸ Para una referencia básica acerca de las posibles comparaciones entre el *'irfān šī'íta* y la fenomenología -o hermenéutica- heideggeriana ver el texto de Corbin “De Heidegger a

válidas de acceso, y de conocimiento de la realidad. En particular, me refiero a la concepción acerca del alcance real, para efectos del conocimiento, de la práctica correcta de una determinada disciplina espiritual en ciertas personas que se supone han conseguido un elevado nivel de perfección moral y espiritual. En estos casos, se sostiene que esta especial disciplina pueda operar como un medio efectivo, que es capaz de conducir al hombre a experimentar una apertura importante de su entendimiento, y que amplía por esta vía las condiciones de su experiencia más allá del restringido ámbito sensible, o de la realidad de los entes naturales. No hace falta decir, que en estas condiciones, y si consideramos cierta esta posibilidad, la experiencia del fenómeno se vería enriquecida enormemente, en su mismo contenido, y que en comparación con la experiencia primitiva del hombre corriente, facultaría a su poseedor a decir cosas sobre la realidad del ser del alma, así como respecto del mundo, que el sujeto vulgar tal vez ni siquiera se imagina. En Occidente no hay nada parecido a esto, ni por cerca, que concite la credibilidad de los hombres de ciencia, como sí lo hay en cambio, dentro de la tradición de la filosofía y la *Hikmāt* islámica. Y esto hace una gran diferencia al momento de asentar el conjunto de antecedentes, y observaciones decisivas de una ontología del ser que se enfoca en la expresión humana de éste, como *ser-ahí*.

Hay otro factor que se agrega a éste, y que juega en favor de la empresa de buscar en determinados desarrollos de la filosofía –y teosofía– islámicas, cierta profundización acerca del problema en concreto de la realización interna del ser como espacio-corporalidad de la conciencia, y que según acabamos de ver, exige –además de una cierta mentalidad no naturalista, ni escéptica– un enfoque característicamente anti-dualista. No en vano dentro de la tradición filosófica islámica, el debate nunca estuvo centrado principalmente en la oposición entre distintas formas de idealismo y materialismo, sino que se planteó de un modo explícito más bien como una dicotomía entre esencia y existencia¹⁹, o entre cuál de estos dos modos constituía la expresión original de la realidad del ser. Esto direccionó desde un comienzo el esfuerzo por esclarecer los fundamentos de ambas posturas, y de este modo, hizo que el tipo de ataques como el que dirige Heidegger al esencialismo, más que como una novedad, o un retorno de nuevo

Sohravardi. Conversaciones con Philippe Némo” en CORBIN, Henry. *El Imam oculo*. Losada, Madrid, 2005. pp. 165-201.

¹⁹ KAMAL, Muhammad. *From essence to being. The philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger*. ICAS Press, London, 2010. p. 81.

cuño a las discusiones ontológicas medievales, se inscribieran como un desarrollo natural en la evolución del debate filosófico. Un hito determinante a este respecto fue la ruptura llevada a cabo por Mullā Sādrā con la metafísica de Suhrawardī que daba primacía a la esencia, y el desarrollo en cambio -por su parte- de una sofisticada metafísica de la existencia. A menudo se compara esta 'renovación' del pensamiento en el mundo islámico con el advenimiento del existencialismo de la mano del mismo Heidegger en Occidente. Sin embargo, producto de toda esta herencia que tenía detrás, y de la robusta tradición del pensamiento y de la práctica espiritual asociada a ella, la obra de Mullā Sādrā se desenvuelve de manera mucho más natural, en solución más bien de pertenencia y continuidad con una determinada mentalidad y formas de experiencia apropiadas a ella, que la mantienen ajena al tipo de rigideces y tensiones que caracterizan en cambio los momentos decisivos del trabajo de Heidegger.

Estas condicionantes descritas, de la adscripción cultural a una cierta época o tradición de pensamiento, no son en lo absoluto triviales, y justifican el que pongamos tanto énfasis en ellas. Tal parece que en la mentalidad predominantemente naturalista del Occidente moderno, la metafísica sólo puede entenderse como el estudio de los entes o del ser del mundo, y, en efecto, si se observa el desarrollo de la filosofía en el ámbito de la cultura anglosajona, vemos que la metafísica es concebida, y cultivada, casi en lo exclusivo, como una extensión o complemento del progreso en las ciencias naturales, o a lo sumo incluir el espacio de las disciplinas formales. La filosofía alemana ha mostrado un cariz algo distinto, pero parece que a la postre también se encuentra atravesada por este complejo del cientificismo. Por supuesto que todo esto es discutible, pero es más o menos evidente que la mentalidad moderna tiende a ser escéptica respecto de una efectiva 'ciencia del hombre' que no abarque sólo los objetos -o los entes- del mundo. Es obvio en todo caso que no desarrolla nada semejante²⁰ al cuerpo de conocimiento sobre la naturaleza espiritual del ser humano, como del que sí disponían los filósofos medievales de la escolástica. Y esto pesa de manera importante en relación con las posibilidades de despliegue de la filosofía de Heidegger, quien trata de desmarcarse de este 'paradigma'. Vemos así que la intuición quizás más contundente que Heidegger haya instalado haya sido precisamente esa necesidad de estudiar la condición del ser

²⁰ O digamos así, que goce del mismo grado de credibilidad por parte de los hombres de su época.

‘en’ el hombre, o en el modo especial de darse ‘en’ el hombre, como un *ser-ahí* de la conciencia. ¿Pero a qué tradición, o sistema de pensamiento, puede apelar esta tentativa, en última instancia, para avanzar más allá de esta mera constatación de base? Vemos que el extemporáneo Heidegger recurre a veces a la obra del Maestro Eckart, de Santo Tomas, o de Duns Escoto²¹. Pero queda la sensación de que media un abismo que lo separa del pensamiento de éstos en relación con aspectos tan importantes como la creencia, como asimismo sobre las posibilidades últimas del conocimiento humano. La impresión, en lo puntual, es que estos pensadores trabajaran inmersos en un clima intelectual, y dentro de una mentalidad y sensibilidad espiritual muy distinta; como si pertenecieran en verdad a otro mundo, muy ajeno al ámbito moderno. Por su parte, la situación de Heidegger es la de alguien que parece estar escindido entre su aprecio por esta espiritualidad originaria, y su propio espíritu de ‘ciencia’ en el sentido moderno. Es como si quisiera ir más allá, como si descubriera en ese sistema de la ontología antigua un contenido de verdad que debe rescatarse, pero al mismo tiempo –en paralelo a esta intuición–, como si en esta atracción se ocultase la más poderosa fuente de engaño (a saber, el peligro de la “metafísica” y de la “onto-teología”). De esta manera, el temor de Heidegger a caer en el sustancialismo de una metafísica pasada lo hace cauto, y su escritura llena de precauciones y giros para no sonar en ningún caso como un escritor esoterista, o que abunde en afirmaciones que sobrepasen la evidencia del fenómeno en sí, tal como se revela de forma corriente.

Nada de esto, en cambio, ocurre con la obra de Mullā Sādrā, para quien la idea de la ‘presencia’ –como alternativa a la inapropiada noción de ‘representación’ (propia del esencialismo)– no puede referirse a un mero estado espontáneo de la experiencia corriente, sino que es más bien, preparado y posibilitado activamente por el entrenamiento y la disciplina de una práctica espiritual específica. Mullā Sādrā, además, expone sus razones, dentro de un trasfondo –o cosmovisión– unificado por una asentada tradición, de modo que no es una voz aislada respecto a sus antecesores, sino que se encuentra más bien unido a éstos por un empresa común, civilizatoria, de construcción de un conocimiento, o de lo que constituye para ellos la auténtica ‘Ciencia’ del hombre (*Hikmāt*). Las modificaciones puntuales, las correcciones de un autor sobre otro, deben ser

²¹ CAPELLE-DUMONT, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martín Heidegger*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2012. pp. 250-257.

vistas, dentro de esta tradición, de este modo, como ajustes del cuerpo colectivo de una ciencia robusta, de una forma semejante a como vemos operar el progreso en algunas de nuestras más asentadas disciplinas científicas en Occidente. Se entiende así que Mullā Sādrā pueda romper sin problemas con la doctrina de la esencia de Suhrawārdī, pero incorporar igualmente todos los componentes aprovechables de su metafísica de la luz, y que haga lo mismo con determinados aspectos apartados del sistema aviceniano, a la vez que rescata los rasgos medulares de la filosofía oriental²². Súmese a esto, la herencia del imponente sistema de teosofía y conocimiento místico de Ibn 'Arabī, que Mullā Sādrā integra en la base fundamental de su propio trabajo, y no será muy difícil apreciar que la situación del teósofo islámico -en continuidad con esta tradición- es radicalmente distinta de la soledad relativa en la que se encuentra Heidegger.

Todo esto desemboca en ciertas diferencias fundamentales que influyen en la concepción de una posible ontología del ser que, al modo de la analítica existencial, focaliza su examen en la forma de darse éste -o de manifestarse- en la conciencia del hombre. A continuación quiero indicar brevemente dos de estas diferencias que me parecen centrales. No dispongo de mucho espacio para exponerlas de modo exhaustivo, pero al menos quiero mencionarlas, tratando de sugerir de qué manera contribuyen -o podrían contribuir- a esclarecer esa misteriosa relación entre la auto-conciencia humana y la realización del ser en la espacialidad corporal interna, a la que alude la 'metáfora' del ser-ahí.

6. El movimiento transubstancial y la concepción del alma como *acto de existir*

Para nuestros efectos, la primera oposición significativa entre la analítica existencial y la teosofía trascendental es por supuesto la admisión del alma como una entidad cierta que forma parte del objeto de estudio. Y es que una vez que se postula que la forma en que descubrimos al ser es en su manifestarse como 'ser ahí' en el fenómeno de la auto-conciencia, y nos percatamos además de que este "ahí" del ser-ahí alude a una espacialidad interna de la vida circunspecta que se supone antecede -desde el punto de vista ontológico- a la

²² CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*. Alianza, Madrid, 2002. pp. 728-729.

apercepción cognitiva de los entes, resulta ya muy difícil, en verdad, no suponer que estemos tratando de una cosa que sea como el alma, o muy parecido a ésta. Heidegger no niega la existencia del yo subjetivo, pero evita sostener la hipótesis del alma como una sustancialidad etérea del cuerpo. Por otra parte, rechaza asimismo la gnoseología asociada al dualismo de la intencionalidad sujeto-objeto, de tal modo que estos dos aspectos, digamos así, uno antropológico, y otro gnoseológico, de su propuesta, quedan desarticulados, o bien carecen de una explicación integrada que sea satisfactoria. Mullā Sādrā, por el contrario, admite de pleno la existencia del alma, aunque la concibe como una entidad que se genera a partir de la misma sustancia del cuerpo. Esta idea no se corresponde pues con la noción tradicional de la metafísica occidental, o de la 'onto-teología'. Lo que subyace a ella es la teoría del movimiento transubstancial. Es decir, que no sólo las formas están sujetas al cambio, sino que la misma sustancia se encuentra inmersa en el proceso de gradación, o modulación (*taškik*) del Ser²³. El alma misma sufre esta modulación, y pasa, en la vida de un hombre, desde un estado corporal de materia, a una conformación sutil que puede o no perfeccionarse como un alma espiritual. En consecuencia, el cuerpo y el alma aunque son dos cosas distintas, constituyen más bien gradaciones diferentes, o diversos estados de una misma y única existencia²⁴. En el caso de la vida humana estos estados se encuentran determinados a partir del acto mismo de existir, lo que obedece a esta visión dinámica en el devenir del ser, distinta de la analítica de Heidegger.

En segundo lugar, nótese que lo que está en juego respecto de esta comparación, no es sólo una cuestión ontológica, sino también existencial. Si es verdad que el ser se manifiesta en el hombre, como ser-ahí, cabe preguntarse acerca del destino de este ser tras la muerte del hombre, ya que a partir de este suceso, ya no se lo encuentra "ahí" para la perspectiva externa –u objetiva-. Si la forma en que vemos manifestarse al ser, como sostiene Heidegger, es en el fenómeno de su revelación en la conciencia del hombre, es normal que la preocupación principal de éste (la 'cura' del ser-ahí) no sea el mundo, o el ser en abstracto de las cosas, sino más bien el destino de sí mismo, en cuanto ser-ahí. Es decir, el sí mismo del hombre, en tanto que autoconciencia, como ser-ahí, está involucrado

²³ CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. Historia del pensamiento en el mundo islámico 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días, p. 729.

²⁴ JAMENEI, Muhammad. *La filosofía trascendente de Mulla Sadra*. Fundación cultural oriente, Qom, 2015. pp. 129-134.

—o comprometido existencialmente— “en el entendimiento de su propio ser más que en la conceptualización de la esencia, porque la realidad de su ser es el ser mismo, no la esencia”²⁵. De aquí que el objeto de la investigación al que apuntaría en su forma más completa una verdadera analítica “existenciaria”, no podría dejar fuera el problema escatológico implicado por esta observación. Si el concepto de lo “existenciario” se refiere al conjunto efectivo de las estructuras ontológicas de la existencia²⁶, parece artificial cercenar toda este sector del análisis, por mucho que sus antecedentes no sean inmediatamente accesibles en el dominio de las experiencias corrientes —o naturales— del fenómeno. Es cierto que una concepción de la persona humana como acto de existir no constituye por sí misma una metafísica de la sustancia, pero esto no hace necesario renegar por completo de la posibilidad de ésta, y pretender una renovación absoluta de la ontología, a partir de este hecho, y de manera aislada, sin continuidad con ninguna tradición arraigada. La teoría del movimiento transubstancial, y de la gradación de la existencia habrían permitido —quizás— a un autor como Heidegger, proyectar la analítica existenciaria, tal cual como hace Mullā Sādrā, en una metafísica escatológica del acto de existir. Las intuiciones fundamentales del filósofo alemán acerca del espacio son una sugerencia en este sentido. Como sabemos, lo que plantea es que ni el espacio ni el tiempo debemos concebirlos en un sentido objetivo, a la manera de grandes receptáculos en que las cosas ocurren. No es que las cosas estén situadas ‘en’ un lugar del espacio, y acontezcan ‘en’ el tiempo, sino más bien la circunstancia original es que el mismo ser es temporal y espacial, de manera que abre con él, digamos así, en su propio devenir, una espacialidad y una temporalidad fundamentales.

Ahora bien, aun cuando Heidegger considera en pie de igualdad esta condición ontológica fundamental, atribuyéndola tanto al espacio como al tiempo, el foco de su analítica está puesto —prevalentemente— en la temporalidad²⁷. Esto es comprensible si de lo que se trata es de evitar la concepción del alma como una sustancia, porque entonces no es necesaria la postulación del espacio. La experiencia que se suscribe acerca del ser-ahí se limita al fenómeno de la

²⁵ KAMAL, Muhammad. From essence to being. The philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger, p. 103.

²⁶ HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*, p. 22.

²⁷ Así, se puede constatar, por ejemplo, que los argumentos acerca de la *cura*, y el *ser para la muerte*, en *Ser y Tiempo*, que podrían constituirse como claves de acceso para abordar la problemática escatológica en un sentido amplio —que incluya lo espacial—, se restringen más bien como antecedentes casi exclusivos de la condición de la temporalidad.

conciencia en cuanto registro de pensamientos, y sensaciones, que naturalmente ocurren en una secuencia temporal, y no en el espacio. Pero por otra parte, como hemos visto, la primacía ontológica de la vivencia circunspecta de los entes conserva intacto el problema de éste, aunque Heidegger no se haga cargo en particular, o al menos no hasta sus consecuencias últimas. Al estudiar la obra de Mullā Sādrā vemos que estas consecuencias ulteriores no pueden sino ser escatológicas en relación a la forma específica del 'ahí' del ser ahí, mientras que la condición de que esto nos conduce a la hipótesis del alma como sustancia no es en realidad un problema en el contexto de su teoría dinámica del acto de existir. El ser, o la existencia -nos aclara- no constituye una entidad, o un particular, y no es tampoco un universal, ni un género o especie, ni un accidente de ninguna cosa²⁸, sino que es sólo el hecho, en sí mismo, del existir. La postulación de la sustancia no subvierte este hecho primordial. El movimiento perpetuo de la existencia es una modulación de su propia intensidad y la sustancia es una de las formas que adopta de hecho en el mundo, lo que vale también para el alma, lo mismo que para los demás entes²⁹. Desde el punto de vista metafísico, en relación con el espacio, esta doctrina puede dar lugar a distintas explicaciones escatológicas, como por ejemplo, la que parte de la distinción que hace el *šayy* Ahmad Ašā'i, entre el cuerpo de materia, y el volumen corporal, en relación con el alma, así como la idea de que tanto el cuerpo físico como el alma son sustancias de luz líquida en distintos estados de densidad³⁰. Véase, por lo pronto, que en este caso la misma distinción entre lo material y lo 'etéreo' -o incluso con lo mental- se vuelve borrosa. Así, aunque el cuerpo de materia sea una instanciación de la sustancia física, mientras que el volumen corporal no lo es, se puede concebir que ambas constituyen una forma de 'espacio'. Si la luz en sí misma es lo que determina el espacio, y no la materia, esto es perfectamente concebible. Y si esta es en verdad una determinación de nivel ontológico -no óntico- no es difícil llegar al postulado de que éste sea, a su vez, el trasfondo en el que se instituyen los aspectos nucleares de la gnoseología anti-dualista propuesta en el *Asfār*³¹. Podemos

²⁸ MULLA SADRA, Ad-Din As-Shirazi. *Libro de las penetraciones metafísicas*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait, Disponible en <<http://www.biab.org/>>. 2004, p. 14.

²⁹ AKBARIAN, Reza. *Islamic Philosophy. Mulla Sadra and the quest of "Being"*. London Academy of Iranian Studies Press, London, 2009. p. 194.

³⁰ GUIJARRO, Andrés. *La constitución invisible del ser humano según el sufismo*. Ed. Los libros del Olivo, Madrid, 2013. pp. 111-134.

³¹ El "Asfar" es una forma de referirse a la obra principal de Mullā Sādrā, cuyo título completo es "Al-Hikmat al-muta'aliyyah fi al-asfar al-arba'ah".

entender, de hecho, que sea la luz, propiamente, la que abre, o inaugura, ese espacio interno de la percepción en la que comparecen los “objetos” de la imaginación³². Entonces nos veríamos llevados al punto mismo en el que la metafísica suhrawardiana de la luz y la doctrina akbariana³³ de la *imaginación activa*³⁴ convergen en la obra de Mullā Sādrā. El acto de existir, la vida propiamente del hombre -que en el vocabulario de Heidegger podríamos entender que implica la manipulación y el trato permanente con los objetos del mundo- es el hecho fundamental que determina la equivalencia de la percepción con la forma cognitiva (percibida)³⁵ porque ambas no son sino formas de la existencia en sí misma, que se encuentra en ese estado de gradación intensiva que abarca tanto los estados mentales (el ser mental)³⁶, como los estados ‘físicos’ de la existencia *in re*.

³² MEDINA LABAYRU, Carlos. “Una solución integrada, a partir de la mística islámica, a los problemas planteados por la tesis averroísta del intelecto en potencia”. En *Revista Pensamiento*, N° 67 (254), Madrid, 2011. pp. 910-913.

³³ La denominación “akbariana” (de “akbar”: “más grande” en árabe) es aquí una forma de referirse a la obra de Ibn ‘Arabi, puesto que a éste se le llama a veces también como *šajj al-akbar*, es decir, el más grande de los *šajj*.

³⁴ CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabi*. Ed. Destino, Barcelona, 1993. pp. 13-36.

³⁵ JAMENEI, Muhammad. La filosofía trascendente de Mulla Sadra, p. 115.

³⁶ Para un tratamiento especial acerca de la diferencia entre el ‘ser mental’ y el ‘ser extra-mental’ o *in re*, véase RIZVI, Sajjad H. *Mullā Sādrā and Metaphysics. Modulation of being*. Routledge, Londres, 2009. pp. 77-101.

Bibliografía

1. AKBARIAN, Reza. *Islamic Philosophy. Mulla Sadra and the quest of "Being"*. Londres: London Academy of Iranian Studies Press, 2009
2. CAPELLE-DUMONT, Philippe. *Filosofía y teología en el pensamiento de Martín Heidegger*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
3. COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (vol. III). Barcelona: Herder. 2002.
4. CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*. Barcelona: Ed. Destino. 1993
5. _____. *El Imam oculto*. Madrid: Losada. 2005.
6. CHURCHLAND, Paul M. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa. 1999.
7. CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días*. Madrid: Alianza. 2002.
8. DREYFUS, Hubert. *Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Santiago: Cuatro Vientos Editorial. 2003.
9. GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos. 2007.
10. GUIJARRO, Andrés. *La constitución invisible del ser humano según el sufismo*. Madrid: Ed. Los libros del Olivo. 2013.
11. HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1968.
12. _____. *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Ed. Síntesis. 2007.
13. JAMENEI, Muhammad. *La filosofía trascendente de Mulla Sadra*. Qom: Fundación cultural oriente. 2015.
14. KAMAL, Muhammad. *From essence to being. The philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger*. London: ICAS Press. 2010.
15. LEVINAS, Emmanuel J. *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Ed. Síntesis. 2009.
16. MEDINA LABAYRU, Carlos. "Una solución integrada, a partir de la mística islámica, a los problemas planteados por la tesis averroísta del intelecto en potencia". En *Revista Pensamiento* N° 67 (254), Madrid, 2011. pp. 901-924.

MEDINA LABAYRU, Carlos. «La trascendencia espacial del '*ser-ah*' en la analítica de Heidegger y en la filosofía trascendental de Mullā Sādrā». HYBRIS. Revista de Filosofía, Vol. 7 N° 1. ISSN 0718-8382, Mayo 2016, pp. 59-84

17. MULLA SADRA, Ad-Din As-Shirazi. *Libro de las penetraciones metafísicas*. Biblioteca Islámica Ahlul Bait. Disponible en <<http://www.biab.org/>>. 2004
18. RIZVI, Sajjad H. *Mullā Sādrā and Metaphysics. Modulation of being*. Londres: Routledge. 2009.
19. RODRÍGUEZ, Ramón. *Hermenéutica y subjetividad*. Madrid: Trotta. 2010.
20. VIGO, Alejandro. *Estudios aristotélicos*. Navarra: Eunsa. 2006.
21. VOLPI, Franco. *Heidegger y Aristóteles*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica. 2012.