

CARLOS MÁSMELA: SOBRE LA TOTALIDAD

Carlos Rojas Osorio
Catedrático-Departamento Humanidades
UPR-Humacao

Carlos Másmela dedica un reciente libro al estudio de la idea de ‘totalidad’ en Platón, Kant, Hegel, Hölderlin y Heidegger. En el prólogo, el autor nos dice que el concepto de Totalidad ha sido marginalizado por los posmodernos basándose en una confusión entre esfuerzo de comprensión total de lo real y un significado político cada vez más deplorable como es el de totalitarismo. “Pero es cuestionable apoyarse en el totalitarismo experimentado en la guerra para rechazar el concepto de totalidad, como si se tratara en éste de un pensar totalitario y excluyente”. Todavía más enfática es la siguiente expresión: “Omitir la totalidad del pensar equivaldría a renunciar a la filosofía misma y al saber como tal”. (12) Cada época reinterpreta la anterior filosofía desde su propia perspectiva y requiere ensamblar el todo histórico en cada nueva propuesta filosófica incluyendo el concepto de totalidad que esa filosofía asume.

Platón distingue, en el *Teeteto*, entre el todo ($\pi\acute{\alpha}\nu$) como un mero agregado de partes y todo ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$) como ‘idea unitaria’, “en virtud del cual se ensambla la multiplicidad de partes en su ser otro ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu$), de tal suerte que no es posible determinar la parte como parte sin su articulación en el eidos ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) unitario del holon ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$)”. (16) En el *Parménides* se dice que el Uno no es un todo pues ello implicaría multiplicidad

al ser el todo la suma de las partes. Pero hay un todo absoluto. Es un todo desprovisto de una determinada figura. Es el todo absoluto desprovisto de partes. “Lo contrario del no ser absoluto es un ser total. Que él piensa como un ser absoluto”. (31) La esfera bien redonda de que habla Parménides es ahora una imagen del ente en su plenitud y totalidad. Pero al ente no le corresponde una unidad absoluta, porque tiene comienzo, medio y fin, como la esfera. Este no es el ente absoluto y total. “Hay, en cambio, un todo que, como ente en cuanto ente, designa una totalidad ($\pi\alpha\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$) por fuera de la cual no hay nada. Solo esta totalidad encierra una unidad en el sentido estricto y expresa el ser en sí mismo como ser del ente. Sin embargo, la totalidad es, en cuanto pantelos on ($\pi\alpha\nu\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\nu$) incognoscible, alógica, indeterminable, y por eso solo puede accederse a ella por medio de la imagen”. (33-34) Esa imagen ya no es el ente representado en la esfera parmenídea. Másmela hace una importante objeción a este tratamiento platónico pues al fin de cuentas resulta que se vuelve contra el mismo Platón y lo remite de nuevo a Parménides. “Platón resuelve dialécticamente el problema del $\acute{\omicron}\nu$ como holon ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$) a partir de la crítica a Parménides, pero recurre paradójicamente para ello a una totalidad que no corresponde a otra cosa que al concepto eleático de ser [...] El ser que se asume en dicha argumentación

preserva la concepción eleática del ser que se quiere superar. Platón se apoya en esta concepción al buscar transformarla”. (34)

Másmela sostiene que la diferencia entre pan ($\pi\acute{\alpha}\nu$) y holon ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$) tiene como hilo conductor la cuestión del tiempo. En *El Parménides* había sostenido que el cambio se realiza en el instante. El instante mismo es atemporal. El cambio ocurre en el instante entre un ‘desde’ y un ‘hacia dónde’, pero estos opuestos no son por sí mismos un todo. El ser entre el desde y el hacia dónde libera a los opuestos de su unilateralidad y permite que se conecte el pan ($\pi\acute{\alpha}\nu$) y el holon ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$). El instante hace presente el ser atemporal del holon ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$) en la temporalidad y multiplicidad del pan. “La totalidad está dispensada del tiempo, esto es, de la multiplicidad de los ahora que lo integran, de acuerdo con lo más temprano y lo más tardío. El instante rebasa el tiempo, pero en su rebasamiento instaura el todo de sus dimensiones, dado que en él se realiza el tránsito entre éstas. El carácter temporal del tiempo obedece a un todo de partes que se hace visible en el instante”. (40) El todo y el instante son muy próximos, pero no se identifican porque el holon ($\acute{\omicron}\lambda\omicron\nu$) remite inmediatamente al eidos ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) en su indivisible unidad. El todo fluye en el tiempo pero obedece a una totalidad que se hace presente en el instante. En el instante se comunican el ser y el no ser y revelan su unidad. Esta convergencia hace posible la comunicación. “En ésta se efectúa la presentificación de la totalidad por medio del instante. El instante sirve de mediación entre el todo y el tiempo, y a

causa de su función mediadora, ser y no ser se fusionan al mismo tiempo en la instancia del Entre”. (41)

Kant establece que de la “totalidad” no tenemos propiamente conocimiento; pero ubica la idea de totalidad en la razón a fin de completar su arquitectónica. La razón puede pensar ideas, aunque no tengamos conocimiento porque éste requiere una base empírica. La unidad del sistema exige la idea de totalidad. El sistema es la unidad de los conocimientos bajo la unidad de la idea. “El sistema se establece como un todo conforme a su fin y es la unidad del fin conforme a la idea, razón por la cual dicho sistema no se produce por adición, sino por ‘límites determinados a priori, ni se articula exteriormente, sino que crece interiormente ‘como un cuerpo animal’”. (47) Kant diferencia la relación de las partes entre sí y la relación de las partes con relación al fin y forma del todo. El todo no se limita a ser el todo compuesto de partes, sino que Kant destaca la forma del todo.

A la razón le corresponde pensar el conjunto de las condiciones de todo lo que es condicionado y para ello requiere la idea de totalidad. En este sentido la totalidad es, según Kant, “la unidad absoluta de toda la serie de las condiciones del fenómeno”; es decir, de lo que él denomina ‘el mundo’. “Sistema y razón se copertenecen, pues aquél es un sistema de la razón y ésta una razón, no tanto sistemática sino sistematizadora. La crítica y la filosofía trascendental concuerdan en orientarse por un sistema de la razón”. (50) La crítica elabora los principios pero no constituye aun el sistema completo de la

filosofía pues le faltan el conocimiento completo de todos los principios a priori. La crítica constituye el plan a la luz del cual se exige el sistema.

Cuando Kant se interroga por la totalidad debe también preguntarse por los límites de la razón. Pero la razón implica una desmesura, una violencia a sus propios límites. Al preguntarse por una totalidad incondicionada va más allá de los límites de la experiencia. La razón se mueve en una constante tensión: la tendencia a la desmesura y el restringir su uso especulativo. La razón solo puede moverse en los límites de la experiencia posible. “La razón señala el modo en que las partes se unen en un todo, pero también el principio en virtud del cual se divide el todo. La idea del todo determina a priori el concepto de sistema, en tanto en ella es el fundamento de la unidad de las partes, así como de su relación entre sí”. (55) A Kant le interesa la totalidad como un sistema que identifica sin más con el sistema de la razón.

Másmela pasa a exponer el todo como quantum y quantitas referidas a la sensibilidad y al entendimiento. La cantidad puede ser extensiva o intensiva. El quantum es lo cuantificable. El quantitas es magnitud mensurable. La cantidad tiene solo un rango comparativo. “El primado del quantum, de lo cuantificable, sobre la magnitud generada por el quantitas, expresa el predominio del todo frente a las partes o, más exactamente, frente al agregado de partes que se despliega en la magnitud como quantitas, de acuerdo a una unidad pensada”. (57) La prevalencia del quantum muestra la precedencia de la sensibilidad sobre el entendimiento; asimismo, muestra también la

precedencia de las formas puras de la intuición sobre el concepto. Totalidad, universalidad y unidad presuponen las formas puras de la intuición. Espacio y tiempo implican continuidad. “El todo inherente al espacio y al tiempo no es un todo compuesto cuantitativamente, sino un todo infinito y originario, intuido de antemano con respecto al ordenamiento de las partes o, más exactamente, a espacios y tiempos particulares”. (58)

El entendimiento no dibuja ningún sistema de la totalidad, sino solo un sistema de las categorías y de los principios mediante los cuales se “realiza en su uso empírico”. La razón no se refiere a objetos, sino al entendimiento y a su uso empírico. Función de la razón es hallar lo incondicionado del conocimiento condicionado. “El concepto de totalidad aparece entonces en la dialéctica trascendental conforme al uso lógico de la razón, con respecto a ‘toda la serie de condiciones subordinadas entre sí’”. (63) La multiplicidad requiere una unidad mediante la cual sea ensamblada en una totalidad superior. Kant considera que tanto a lo incondicionado como a la totalidad de las condiciones puede atribuirse lo absoluto. Pero lo absoluto no es intuible. Kant habla de una totalidad absoluta liberada del concepto del entendimiento y las limitaciones de la experiencia posible. La razón puede transformar la categoría del entendimiento en idea trascendental. Kant introduce el concepto de una totalidad absoluta. “El concepto trascendental de la razón solo se refiere a la absoluta totalidad en la serie de las condiciones y no se acaba más que en lo absolutamente incondicionado, es decir, en lo incondicionado en todos los aspectos”. (A 326/B383. cit. p. 73) Másmela concluye: “El hecho de que el

concepto de mundo se establezca a partir de un compositum y éste presupone un totum, evidencia la imposibilidad de la totalidad absoluta, en el sentido de un todo completo en y por sí mismo”. (73) Hegel no estuvo de acuerdo con la idea kantiana de totalidad como algo meramente pensable pero no cognoscible, por tanto, algo más bien subjetivo. Hegel considera que su punto de partida es el mismo del inicio de la filosofía. La totalidad concreta está presente ya desde el inicio y contiene su subsiguiente desarrollo. Ese primer inicio es unilateral y debe ser negado, conservado y superado en un punto de vista superior. La dialéctica despunta aquí como una idea necesaria de la razón. Tanto para Kant como para Hegel la contradicción está en las antinomias, pero Hegel entiende que la contradicción no es un cuerpo extraño a la razón. La solución de las antinomias es la verdad de los elementos contrapuestos. Por lo tanto, hay que decir que “la verdad está en el todo”. La totalidad está en el concepto y la idea. El concepto como totalidad es lo universal y lo verdaderamente absoluto. Hegel dice que « el todo es la esencia que se completa mediante en su desarrollo ». Y comenta Másmela: “El desarrollo inmanente al todo significa que a éste pertenece la mediación, el movimiento y el devenir otro del espíritu. El todo se comprende en la medida en que él se exteriorice, solo puede realizarse como todo mediante la manifestación del espíritu”. (82) La realidad es espiritual. La sustancia es sujeto. El todo es lo verdadero en cuanto es pensado como sujeto en su propio devenir. El saber absoluto es la certeza del espíritu que se sabe a sí mismo.

El inicio es el puro ser en su indeterminación. La lógica es la ciencia de la idea absoluta, del pensamiento que se piensa a sí mismo, es decir, que solo se tiene como contenido a sí mismo. La lógica es la ciencia del concepto puro en su pleno despliegue espiritual organizado como una totalidad; vale decir: “el ensamblaje de la totalidad en el autoconocimiento de las ‘esencialidades puras’”. (85) O también: “las figuras del espíritu y los conceptos determinados correspondientes se fusionan de tal suerte que conforman un todo”. (85) Este movimiento es la vida de la verdad en su totalidad. La totalidad implica tres momentos: la universalidad, la particularidad y la singularidad. Cada momento del desarrollo del concepto no se agota en ser momento, sino que la totalidad está presente; viceversa, solo como movimiento que se despliega más allá de cada momento éste tiene vida. La totalidad no se comprende hasta que el concepto no vuelve sobre sí mismo, hasta que no sea el mismo su propia base. La comprensión del concepto es difícil porque no se da de una vez por todas, sino “que resulta de un tránsito entre el todavía no del retorno del concepto a sí mismo y el ya no de la relación sustancial”. (95) El todo no se agota en ninguno de sus relata, sino que mantiene una reciprocidad cambiante. En este sentido hay una relación recíproca entre totalidad y libertad. La verdad de la libertad es el pleno sentido de la totalidad en cuanto no se agota en sus relata. Pero la libertad es la necesidad en su verdad. “La totalidad constituye ahora el timón de la verdad, por cuanto el concepto aparece en ella como la verdad de la sustancia, y la libertad se manifiesta como la verdad de

la necesidad”. (97) La totalidad es el desarrollo en cada uno de sus momentos pero es también el resultado.

La idea es el concepto en su concreción en cuya totalidad se plasma lo verdadero. La idea es el ser verdadero. La idea es el concepto objetivo; el ser real. Las cosas reales que no guardan congruencia con la idea solo muestran su finitud y su falta de verdad. La idea absoluta es la totalidad completa. “La idea absoluta es para Hegel la totalidad de lo absoluto, que determina el despliegue de su autopresentación, como el medio en que sujeto y objeto son retrotraídos a su unidad”. (103) La naturaleza y el espíritu son manifestaciones específicas de la idea absoluta en su despliegue en la totalidad de su automovimiento. La idea absoluta no es un todo integrado por partes, sino una totalidad completa, una ‘forma infinita’.

Másmela destaca la importancia de la negatividad en el movimiento dialéctico del concepto. Omitir la función negadora del concepto es una forma abstracta del pensar. “La negatividad es como tal ‘la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma de la dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero”. (118) La negación de la negación es el momento clave de la contradicción y también su resultado. La totalidad es fundamento y resultado. La totalidad es una circularidad. “El ensamblamiento de la verdad en el desarrollo y en el resultado del todo concuerda con la afirmación de Hegel en la Fenomenología: “Lo verdadero es el todo” (130)

“La totalidad es un concepto directriz de la obra poético-filosófica de Hölderlin. Comparte con sus amigos Schelling y Hegel su interés por el todo, que ellos encuentran en las cartas de Jacobi Sobre la doctrina de Spinoza y su reconocimiento en Lessing, aunque su origen se encuentra en el en panta einai (πάντα εἶναι) (‘lo uno es todo’).” (137) También se apoya el poeta en otro fragmento heraclíteo: “Lo uno en sí mismo diferente”. Aunque no basta con los griegos, es necesario partir de ellos pues no bastan los principios modernos. Es preciso rescatar la totalidad perdida. “La concordancia de lo discordante es para Hölderlin el punto neurálgico en su concepción del todo, pues por medio de él busca resolver el antagonismo absoluto e irreconciliable de todo cuanto vive”. (137) La armonía es una unidad que implica confrontación y la separación de los opuestos se exigen mutuamente. El equilibrio se hace posible solo mediante la interacción de los opuestos. La ilustración moderna piensa al ser humano separado de la naturaleza. Homero, en cambio expresaba la unidad de naturaleza y espíritu. El amor nos ubica entre lo mortal y lo inmortal, entre lo finito y lo infinito. El cambio, la mediación, se da en el instante. El instante permite pensar los opuestos. El amor exige la armonía de los opuestos. El amor reconcilia y ensambla tendencias opuestas, como pobreza (penia) y abundancia (poros) en el mito platónico. La naturaleza es signo de reunificación y totalidad. La naturaleza no es solo lo opuesto al espíritu; ella es el ser, todo el Ser. “La unificación infinita con la totalidad viva de la naturaleza exige comprender, no el fundamento en la conciencia, sino la conciencia en el fundamento del Ser, porque éste prevalece por encima de

nuestro pensamiento y de nuestra acción”. (149)

En la novela *Hiperion* escribe: “Como riñas entre amantes son las disonancias del mundo. En la discordia está latente la reconciliación, y todo lo que se separa vuelve a encontrarse”. (cit., 150) Llegar a ser uno con todo lo que vive hasta olvidarse de sí mismo; ésta es la cumbre. La existencia de *Hiperión* es limitada, inacabada, pero no deja de vivirla infinitamente, desbordando la existencia. Entre la existencia limitada y la vida infinita median instantes de liberación. Diotima es hija de la naturaleza griega y abre el camino hacia el ser-uno. La unidad está significada en la belleza. Es la unificación de todo cuanto vive. El pueblo ateniense llegó a su temprana madurez como lo muestra su arte. “Al sentir así la armonía de la belleza, el poeta corresponde ‘sentir libertad’ en la concordancia de lo objetivo y lo subjetivo”.(157) En el arte el ser humano se da a sí mismo sus dioses y se descubre a sí mismo en su libertad y autodeterminación. La poesía nos da el sentimiento de la armonía y de una belleza sin fisuras. La filosofía surge del sentimiento de plenitud que proporciona la belleza. El poeta invoca al filósofo de Éfeso, el cual nos llama al Ser que la sola razón oculta y se hunde en el olvido moderno. La armonía de la unidad está, sin embargo, escindida por la tensión entre hombre y dios. “La ‘esencia de la belleza’ heraclíteica designa lo uno en sí mismo diferente y encierra, en cuanto tal, un proceso de diferenciación en el que tiene lugar la tensión entre dos fuerzas antagónicas y al mismo tiempo

correlativas, pues la belleza es tanto de naturaleza divina como humana”. (159)

En el presente nos movemos entre posiciones extremas, y nos olvidamos de lo Uno-todo y la verdadera vida. El hombre hespérico tiene la misión de reconciliar el pathos de lo sagrado con la sobriedad de los filósofos jonios. Hölderlin « intenta mostrar que la totalidad del Ser precede al todo de la autoconciencia, y para ello se apoya en una crítica del pensamiento de Fichte, dirigida concretamente a su propósito fundamental de constituir internamente la conciencia, ‘Yo’ asumida como una identidad absoluta de sujeto y objeto ». (165-166) Poner el yo como un absoluto es contradictorio y por esta razón no puede ser fundamento. Que el yo se ponga a sí mismo no es más que una reduplicación de ese yo. La crítica a Fichte se basa en que el yo se abre al no-yo a fin de que pueda ser consciente de sí mismo. El yo encuentra resistencia, de lo contrario no habría objeto para él. Pero Másmela señala que tanto para el poeta como para el filósofo solo hay autoconciencia en la contraposición. Para el poeta-filósofo: “El Ser es la unidad inseparable de la que procede la unificación de la separación de sujeto y objeto [...] El Ser es el fundamento donador de la unidad reflexiva que preface al desdoblamiento de la reflexión de la autoconciencia. La unificación originaria del Ser es justamente la instancia previa a la yoidad, que hace pensable el estar separado y el relacionarse contrapuesto de sujeto y objeto en su postura reflexiva”. (168) La intuición intelectual mantiene unidas las partes en el todo.

El juicio (Ur-teil), en cambio, establece la separación. El ser absoluto es la unidad previa a la diferencia de sujeto y objeto. “La dialéctica del todo y las partes se da de tal forma, que mientras éstas logran su singularidad con respecto al todo, éste obtiene su diferencialidad y concreción en relación con la parte”. (171) De algún modo debemos poder sentir la totalidad, y ello es posible en la representación (Darstellung) poética trágica; en ella la totalidad deja de ser irrepresentable e incognoscible. La experiencia de una partición originaria es lo que nos permite el sentimiento del todo. “Sentir el todo significa en este sentido sensibilizarlo”. (173)

Empédocles es pensado en relación con la tragedia. Hölderlin le otorga dos caracteres de la tragedia : “la intimidad desmesurada del más alto fuego y el todo de la tragedia, a saber, a las que corresponde respectivamente la unidad con lo divino y el momento necesario de la separación trágica”. (177) Empédocles es símbolo de la ilustración humana pero también de su acercamiento a los dioses. Pero la pretensión de Empédocles de restablecer la perdida unidad lo conduce a la caída y la muerte. En Empédocles se dan todas las oposiciones: naturaleza y arte, humano y divino, aórgico y orgánico. Es necesario pensar el hombre a partir de lo Uno, pues pensar al Uno a partir del hombre culmina en la disgregación de lo Uno. Empédocles significa la unidad con el todo en franca oposición al mundo moderno que es caracterizado por la ausencia de los dioses y la ausencia de destino. Empédocles tiene que experimentar el desgarramiento de Uno-todo, su muerte es un sacrificio,

es el presupuesto para una nueva reconciliación. Se trata de un tránsito hacia una nueva unificación.

La patria es un símbolo usado por Hölderlin para significar el declinio (Untergang) histórico moderno. Es un tránsito, una disolución, pero es también una condición para que un nuevo mundo pueda afianzarse. Este mundo nuevo puede afianzarse a condición de que se sostenga la diferencia epocal. “El viraje del tiempo mismo en el proceso histórico del mundo, como patentización del ‘acto reproductivo’ del espíritu, por medio del cual el tránsito unifica los momentos contratendentes de la disolución ideal y de la producción de lo nuevo individual en la contraposición de un todo armónico como la vida figurada y la figura viviente”. (185)

En cuanto a Heidegger, Másme la se basa en el libro escrito poco después de *Ser y tiempo, Contribuciones a la filosofía*, pero no publicada hasta hace poco. Aquí se habla del ensamblaje. “Lo ensamblado en el ensamblaje es la verdad del Ser”. (189) Es preciso pensar el ente en su totalidad. Con el Ser es posible pensar el ente en su totalidad. Lo cual nos lleva al Ser originario. La totalidad está, pues, ligada a la verdad del Ser. “El todo del Ser mismo no es comprensible, si se lo piensa a partir de sí mismo, sin su confrontación con la totalidad del ser del ente y su idea de sistema”. (191) Sin embargo, Heidegger declara que la época de los sistemas ha pasado. Los sistemas tienen un rango epocal. Se requiere, pues, una nueva forma de pensar para la cabal superación de la época de los sistemas. En Occidente vivimos nuevas

condiciones de la existencia. La época de los sistemas, la modernidad, se distingue por la idea matemática de certeza y conduce a un dominio total sobre el ente. De Descartes a Hegel se consolida la idea de sistema. Nietzsche, en cambio, muestra que la idea de sistema es una falta de honradez. Cabe pensar el ensamblaje desde el ser mismo, sin que se suponga la yoidad propia de la modernidad. En Platón o en Aristóteles no podemos hablar de “sistema”, ello sería falsear la historia. Platón piensa el ensamblaje (σύστημα) del ser. El ensamblaje presupone el todo. La verdad del ser no es un sistema porque no es una verdad matemática (moderna). Pero es necesario pensar el ser y su ensamblaje. “Sistema es según su significado literal lo ‘puesto conjuntamente’, lo ‘ensamblado’, en el sentido de una ordenación de un todo”. (195) Este ensamblaje alude a un Cosmos, a las potencias cósmicas en el sentido estoico de “ensamblaje de cielo y tierra”. Es a partir del ‘evento’ (Ereignis) que es preciso pensar el ensamblaje del Ser. Este ensamblamiento de la verdad del ser lo hace desde seis ensambles: la resonancia, el interludio, el salto, la fundación, los advenideros y el último dios. El ensamblaje se hace desde la fuga. “La fuga del ser ensambla la esenciación de su verdad en el despliegue histórico desde el primer inicio hasta el otro inicio”. (196) Asimismo: “El ensamblaje de la verdad del ser acontece en su esenciación como Ereignis”. (196). Desde el lejano inicio resuena la verdad del ser en su esenciación como acontecimiento apropiador (Ereignis). En la resonancia nos llega el eco del olvido del ser y el

abandono de la diferencia de ser y ente. “Pero en la experiencia de la resonancia puede escucharse aún el tono (Stimmung) con el que experimenta el abandono del ser en el recuerdo de su presencia”. (209) Hölderlin escucha el tono de esa resonancia. En el interludio el pensar histórico recoge la experiencia de la resonancia del ser en el eco que viene desde el pensar del inicio. “En el interludio interactúan así el retroceso al primer inicio y al mismo tiempo el tránsito al otro inicio. Su condicionamiento recíproco origina; la preparación del salto”. (210)

El tercer ensamble es el salto; salto a la pregunta fundamental y apertura al nuevo inicio. Hay un salto desde el fin de la metafísica hasta el nuevo comienzo, hacia lo venidero, esto es, la historia que ahora emerge. La fundación remite al rechazo al fundamento de la metafísica y abre el horizonte de la verdad del ser. La verdad del ser funda el Dasein. La fundación remite al abismo que instaura la instancia del tiempo-espacio. La fundación prepara a los venideros; al Dasein venidero y al último dios.

Las Contribuciones a la filosofía nos presentan una filosofía del tránsito o preparación, es una andadura, “un andar y un camino que anda él mismo”. No es un método previamente establecido. “El tránsito es el espacio de juego en que el Ereignis ensambla los ensambles entre el primer inicio y el otro inicio”. (196) El instante, que es el tiempo del Ser, remite al acontecimiento apropiador. El instante se da en el ‘entre’ el ser sido y el ser venidero. En este ‘entre’ se da el salto originario en el que se mantiene el

instante. Se trata de un salto abismal en el que brilla por momentos la verdad del ser que se manifiesta en el paraje del instante. El paraje es el lugar en que se da el instante. El instante es atemporal, pero no ‘sin tiempo’. La atemporalidad del instante indica el “al mismo tiempo”. El instante irrumpe al mismo tiempo y en esa atemporalidad del instante fulgura el ser como un rayo. Instante y tiempo no se contraponen. El instante es instaurador de la historia. El momento originario para la verdad del ser es el instante. “El Ereignis es la palabra fundamental para la unidad apropiadora del acontecer dinámico de la verdad del Ser en su esenciación”. (214) Asimismo: “La esenciación histórica de la verdad del Ser es una apropiación del Ereignis”. (214)

El nuevo inicio restaura la verdad del primer inicio. El cielo y la tierra en el ensamble de los estoicos remiten, en verdad, a la cuaternidad: cielo, tierra, dioses y hombres. La cuaternidad es el ensamblaje originario. “El medio del ensamblamiento de mundo, tierra, del hombre y los dioses no es otro que el Ereignis”. (240) Los divinos son los mensajeros de la divinidad que hacen señas. El dios puede prevalecer o retraerse, velarse. Lo sagrado es inmediatamente indecible e inaccesible. Los divinos no pueden considerarse como aquello que no necesita de otro para existir. Los divinos necesitan de los mortales y de la verdad del Ser. “El dios extremo requiere al Ser”, escribe Heidegger. “El dios nos sale al encuentro en la seña, en cuya irrupción se muestra el camino hacia el Ereignis y el acaecer de su despejamiento en el mundo”. (242) En la cuaternidad hay también un lugar para los hombres, caracterizados como mortales. A los

mortales se los denomina así frente a los divinos. El ‘poder morir’ es la característica de los mortales. El hombre es pensado en el mundo que se abre desde este ensamblaje que es la cuaternidad. Como mortales pertenecemos al ensamblaje que propicia el acontecimiento apropiador o Ereignis. La unidad de la cuaternidad (cielo, tierra, dioses y mortales) descansa en la confianza de unos y otros. Hay una simplicidad en la esencial pertenencia recíproca entre ellos. El ser se muestra en la esenciación del ensamblaje. Hölderlin destaca que la esfera espiritual del hombre es “la esfera en que se experimenta el Ser-uno con todo cuanto vive”. (250) En esta relación con lo viviente el hombre se encuentra ligado con el mundo. « El mundo ensamblado en la Cuaternidad es, según Heidegger, el Entre dioses y hombres, entre el cielo y la tierra, el acaecer apropiado que transfiere lo propio de ellos”. (251) El ‘entre’ resuena en una relación infinita en la esencia de la verdad del ser y como acontecimiento apropiador. El pensar poético resulta ineludible, como escribe Heidegger: “el hombre que mora poéticamente lleva a todo lo que luce o aparece, la tierra y el cielo y lo sagrado, a la apariencia ». Heidegger piensa que Hölderlin ni nombra ni piensa la Cuaternidad, pues no considera la unidad del todo. “Hölderlin desconoce la intimidad que coliga la Cuaternidad en el medio de la relación infinita, por tanto, ‘la más rica pertenencia de los cuatro”. (252) En palabras de Heidegger: “Cuatro voces son las que resuenan en la infinita relación de pertenencia”. (252) Másmela anota: “Para Hölderlin la intimidad del medio es el todo ensamblado por el destino más alto” (252) Para Heidegger el poeta poetiza gracias a su pertenencia

a lo sagrado que nombra pero que no puede soportar su mirada y debe permanecer en el Entre y darle su palabra. La cuaternidad es la expresión del armónico ensamblaje de que ya hablaba Heráclito. “El gran inicio permanecerá entonces silencioso, en la medida en que no estemos atentos a las cuatro voces del destino, y por tanto, a la intimidad de la relación infinita como el ‘inquietante inhóspito’ (das unheimliche) destino mismo, y permanezca eclipsada la intimidad del medio, vale decir, de la fuga en que se ensambla y ajusta el despejamiento del todo de la relación infinita”. (254)

Sin duda la exégesis que Másmela nos presenta de estos cuatro

pensadores de la totalidad es rica, sutil y esencial. No solo expone el pensamiento de estos grandes pensadores con profundidad y amplitud; enriquece el texto con aportaciones muy propias como relacionar el tiempo del instante con la manera como ellos piensan la totalidad, y como abundar un tema que ya se muestra como de su profunda preferencia, “el entre”, que aquí cobra vitalidad al ser el espacio que media en la cuaternidad, el medio que une al cielo y la tierra, a los dioses y a los mortales, y a todos ellos entre sí. Másmela nos enseña que la totalidad puede ser pensada de una forma diferente a la de los sistemas cerrados o a los de la metafísica especulativa.