

UNIDAD Y ALTERIDAD DE ESPACIO Y TIEMPO.UN ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS CONCEPCIONES ESPACIO-TEMPORALES
DE HEIDEGGER, CHILLIDA, NEWTON Y WITTGENSTEIN¹

Ana María Rabe

Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
*ana.rabe@udea.edu.co***RESUMEN**

Espacio y tiempo son conceptos inseparables. La relación que los une es tan estrecha que el espacio puede considerarse la otra cara del tiempo, y viceversa. La unidad y a la vez alteridad espacio-temporal representa un problema fundamental tanto para la ciencia, especialmente la física, como para la filosofía y el arte. Aunque puede haber puntos de encuentro entre las concepciones de las diferentes áreas, se observan diferencias fundamentales en la manera de entender ambos conceptos y la relación entre ellos. El espacio y tiempo de la física clásica y el espacio lógico de Wittgenstein, ligado al presupuesto de la simultaneidad, son presuposiciones teóricas necesarias para establecer leyes físicas o bien para lograr representaciones exactas. Frente a la noción científica y transcendental está la concepción ontológica de Heidegger y la artística de Chillida. Renunciando al ideal de la exactitud, de lo medible y comprobable, el filósofo y el escultor entienden la mutua pertenencia de espacio y tiempo como algo que tiene una importancia fundamental para la vida humana y que representa un reto que hay que buscar.

PALABRAS CLAVE:

Tiempo, espacio, unidad y alteridad, experiencia vital, presupuesto teórico, límite, filosofía, física, arte.

ABSTRACT

Space and time are inseparable concepts. The relationship that joins them is so close that one can understand space as the opposite side of time, and vice versa. Unity and otherness of space and time constitute a fundamental problem for science, especially physics, as well as for philosophy and art. Although there may be connecting lines between the conceptions those different fields hold on space and time, one observes fundamental differences in the way they understand these two concepts and the relation between them. The conception of space and time in classical physics, as well as in Wittgenstein's notion of logical space connected with the principle of simultaneity, represent necessary theoretical premises in order to establish physical laws and pre-

¹ Este artículo presenta resultados del proyecto de investigación "Espacio y tiempo en la vida humana y su experiencia en el arte. Resultados de un diálogo entre el filósofo Martin Heidegger y el escultor Eduardo Chillida", que la autora ha llevado a cabo como investigadora principal en el marco de la convocatoria "Fondo de apoyo al primer proyecto en la Universidad de Antioquia".

cise representations. Opposite to the scientific and transcendental concepts, we find Heidegger's ontological and Chillida's artistic conceptions. Giving up the ideal of precision, of measurement and verification, the philosopher and the sculptor understand the mutual belonging of space and time as something that has a fundamental importance in human life, and that constitutes a challenge that one can only search for.

KEY WORDS:

Time, space, unity and otherness, vital experience, theoretical presupposition, limit, philosophy, physics, art.

UNIDAD Y ALTERIDAD DE ESPACIO Y TIEMPO.

UN ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS CONCEPCIONES ESPACIO-TEMPORALES DE HEIDEGGER, CHILLIDA, NEWTON Y WITTGENSTEIN

INTRODUCCIÓN

La concepción científica de espacio y tiempo, que Isaac Newton presentó en su *Principia Mathematica*, y la concepción del “espacio lógico” ligado al principio de simultaneidad, que Ludwig Wittgenstein desarrolló en su *Tractatus logico-philosophicus* a partir de los fundamentos teóricos newtonianos, se diferencian de manera fundamental de la concepción de espacio y tiempo del escultor Eduardo Chillida y del filósofo Martin Heidegger, que crearon conjuntamente el libro de bibliófilo *El arte y el espacio*. En la física clásica y en la filosofía wittgensteiniana, espacio y tiempo representan conceptos transcendentales que hay que presuponer necesariamente para explicar las interacciones de las masas y los estados de cosa representables con exactitud y precisión. En la visión de Heidegger y Chillida, en cambio, espacio y tiempo adquieren un estatus ontológico y existencial; tienen en este contexto una importancia fundamental para la vida, la experiencia y la historia humana.² La mutua pertenencia de espacio y tiempo

² Es importante resaltar la función diferente que cumplen los conceptos de espacio y tiempo en las distintas concepciones. La consideración de la función hace que se atienda al contexto particular en el que aparecen los conceptos. Pues es en un determinado contexto, que implica también determinados objetivos e intereses, donde las concepciones cobran su sentido. Si se tiene en cuenta esta circunstancia, se entien-

se manifiesta para ambos en las obras de arte, y en general —al menos para Heidegger— en todas las manifestaciones en las que brota la verdad. Para Chillida (2005), creador de obras plásticas, el espacio es un “hermano gemelo del tiempo” (p. 53), y para Heidegger (2006a), pensador de lo des-oculto, “espacio y tiempo pertenecen el uno al otro, pero no se sabe cómo” (p. 188).³

El hecho de que no se pueda *saber* en qué consiste la pertenencia mutua de espacio y tiempo no significa que no se pueda *pensar* el tiempo ni el espacio. Heidegger (1969) especifica que hay que pensar el tiempo, igual que el ser, como “obsequios del acontecer”, y que “hay que pensar correspondientemente la relación del espacio con el acontecimiento”⁴ (p. 24). Este pensar al que alude el filósofo alemán se diferencia fundamentalmente de la racionalidad científica. Heidegger está convencido de que la ciencia no puede pensar tiempo y espacio, y que necesita la filosofía. En este sentido afirma Heidegger (2000) en una entrevista a la televisión alemana en 1969:

de por qué —y en qué sentido— pueden tener validez al mismo tiempo concepciones fundamentalmente diferentes. La cosa cambia, si se traslada el sentido que cobra un concepto dentro de un determinado contexto a un contexto diferente. Si Heidegger rechaza la concepción newtoniana de espacio, no lo hace como científico, sino como pensador del ser, para quien el *Dasein* del hombre tiene una importancia central. La crítica en realidad solo puede dirigirse contra la adopción de una concepción científica en un ámbito diferente donde ya no tiene sentido, o donde puede incluso tener un efecto negativo. Esto no significa, por supuesto, que las concepciones pertenecientes a diferentes contextos no puedan entrar en un diálogo fértil, enriquecerse mutuamente y proporcionar estímulos importantes para las concepciones propias. Hay numerosos casos que se pueden citar al respecto. Lo demuestran, por ejemplo, los múltiples encuentros y diálogos intensos que Chillida tuvo en su vida con científicos de diferentes ámbitos. También se puede pensar en la inspiración que Einstein recibió de una hipótesis filosófica de Ernst Mach, que le incitó a concebir una teoría de espacio, tiempo y materia —la teoría general de la relatividad— que cumpliera con lo que llamó el “principio de Mach”.

³ Todas las citas en español de Heidegger en este artículo son traducciones mías. La cita original reza: “Raum und Zeit gehören zusammen, aber man weiß nicht wie”.

⁴ La cita original reza: “Insofern Zeit sowohl wie Sein als Gaben des Ereignens nur aus diesem her zu denken sind, muß entsprechend auch das Verhältnis des Raumes zum Ereignis bedacht werden”.

La ciencia no se mueve en la dimensión de la filosofía. Pero necesita, sin que lo sepa, esta dimensión. Por ejemplo: La física se mueve en espacio y tiempo y movimiento. Lo que es movimiento, lo que es espacio, lo que es tiempo no lo puede decidir la ciencia como ciencia. La ciencia, por tanto, no piensa, no puede en este sentido pensar en absoluto con sus métodos. (p. 705)

A fin de cuentas, la filosofía se encuentra, para Heidegger, mucho más cerca del arte que de la ciencia. Así se puede añadir a la afirmación citada lo que el filósofo resalta en 1964 en una conferencia sobre el arte, la plástica y el espacio, en la que sostiene que “[m]ás filosófico que la ciencia y más riguroso, es decir más cercano a la esencia de la cosa —es el arte” (Heidegger, 1996, p. 16).⁵

Teniendo en cuenta lo que Heidegger dice en general sobre la ciencia, se pueden prever fácilmente las profundas reservas que tiene el filósofo con respecto a la visión del espacio que “adquirió su primera determinación desde Galilei y Newton” y que se caracteriza por ser una “extensión uniforme, sin distinción en ninguno de los puestos posibles, hacia todas las direcciones similar, no perceptible para los sentidos” (Heidegger, 2007, p. 6). Lo que hay que tener en cuenta aquí, aunque el filósofo no lo deje explícito en estos términos, es que hay que situar la crítica heideggeriana a la concepción científica del espacio en el ámbito que le interesa, esto es, en el contexto de un planteamiento ontológico y existencial. La “extensión uniforme” del espacio, su independencia de la experiencia humana, su distinción fundamental del cuerpo, la condición vacía que excluye cualquier potencialidad generadora, todas estas características de la concepción espacial de la física clásica cobran un sentido y un alcance diferente cuando son adoptadas en un contexto diferente, en cuyo centro se encuentran problemas y preguntas de otra índole, como es el caso del planteamiento heideggeriano.

⁵ La cita original reza: “Philosophischer als die Wissenschaft und strenger, d. h. näher am Wesen der Sache — ist die Kunst”.

La caracterización del espacio newtoniano, que aparece en el último pasaje citado de Heidegger, pertenece a un texto que el filósofo escribió en 1969 para el libro de bibliófilo *El arte y el espacio*, obra conjunta de Heidegger y Chillida. A la publicación del libro, para el que el último creó siete lito-collages y una litografía, precedió un intenso y fértil intercambio intelectual entre el filósofo y el artista, que se desarrolló desde el momento en que se conocieron en noviembre de 1968.⁶ En los diálogos e intercambios con Chillida, Heidegger reconoció profundas afinidades con el artista en relación con lo que pensaba sobre tiempo, espacio, vacío y lugar, concepciones que se diferencian fundamentalmente de los conceptos físicos newtonianos. Así pregunta Heidegger (2007) de manera crítica en *El arte y el espacio*: “¿Pero puede el espacio planteado de manera físico-técnica pasar como el único verdadero espacio, comoquiera que siga determinándose?”⁷ (p. 6).

De manera similar, aunque con medios diferentes —prioritariamente artísticos— Chillida se opone a las premisas y las leyes newtonianas. En una conversación con su hija Susana, el artista habla de su rebelión contra Newton a partir de una visión completamente diferente —espiritual— del vacío. Para Chillida, el vacío no es el espacio intermedio entre masas que gravitan, como aparece en la mecánica clásica, sino una potencia que contrarresta el peso, y con ello la ley física de la gravitación. En este sentido aclara Chillida (2003):

⁶ Sobre el intercambio intelectual entre Chillida y Heidegger, los apuntes del filósofo sobre el artista y sobre las reflexiones de Chillida que Heidegger estudió e integró en la redacción de su texto *El arte y el espacio* véase mi artículo “Espacio y tiempo en la vida humana y su experiencia en el arte. Un estudio en torno al intercambio intelectual entre Martin Heidegger y Eduardo Chillida”, (Rabe, 2017).

⁷ La cita original reza: “Doch kann der physikalisch-technisch entworfene Raum, wie immer auch er sich weiterhin bestimmen mag, als der einzig wahre Raum gelten?”.

En el fondo yo me rebelo contra Newton. Ya sé que no tengo nada que hacer, pero yo me rebelo y mis esculturas se rebelan... Yo en realidad soy una persona que ha utilizado mucho el peso en mi trabajo para rebelarme contra el peso. Yo por lo menos, ésa es la lectura que tengo de mi propia trayectoria. [...]

El vacío que yo meto, siendo mucho menos importante en volumen que la materia, equilibra todo. Es decir, en una parte puede lo que va para abajo, que es la de Newton y en la otra puede lo que va para arriba, que es el vacío, ¿verdad? Sería el espíritu en cierto modo. (p. 206)

Para entender las concepciones de Chillida y Heidegger, que se oponen en el contexto que les interesa a las ideas y los conceptos de la física clásica y asimismo al ideal de la representación exacta y precisa, como el que está a la base del concepto wittgensteiniano del espacio lógico, conviene presentar primero el significado y papel que tienen los conceptos de espacio y tiempo en el sistema de la mecánica clásica y en la teoría lógica de Wittgenstein. Se verá también cómo hay que entender en el contexto físico y lógico la unidad y pertenencia mutua de espacio y tiempo. En contraste con estas visiones basadas en el ideal de la exactitud, precisión y verificabilidad se perfilarán con mayor claridad las posturas, preguntas e intuiciones de Heidegger y Chillida con respecto al significado ontológico y al papel existencial de espacio y tiempo.

1. ESPACIO ABSOLUTO Y TIEMPO ABSOLUTO EN LA MECÁNICA DE NEWTON

En lo siguiente se esbozarán brevemente los presupuestos fundamentales de la mecánica clásica que están ligados a los conceptos de “espacio absoluto” y “tiempo absoluto”.⁸ En contra de ciertas lecturas ontológicas sostenemos aquí que los conceptos así lla-

⁸ En el capítulo 5, titulado “Der starre Raum und die Körper” (El espacio rígido y los cuerpos), de mi libro *Das Netz der Welt*, he presentado y elaborado en detalle los fundamentos teóricos de la mecánica newtoniana (Rabe, 2008, pp. 141-167).

mados “absolutos” de Newton tienen un estatus transcendental.⁹ Representan presupuestos teóricos que son necesarios para fundamentar la gravitación, esto es, la noción de la aceleración mutua de cuerpos que gravitan uno contra el otro. La gravitación a la que se refiere la mecánica clásica aplica a campos gravitatorios débiles. Se muestra empíricamente en los movimientos elípticos de los planetas o bien en fenómenos como la caída de masas o el movimiento de la marea, que se pueden observar en el sistema de referencia de la tierra. En relación con su teoría de la gravedad, que está en el centro de los *Principia*, Newton concibe el espacio absoluto como un marco de referencia rígido que se compone de lugares absolutos “inamovibles”. Nos lo podemos imaginar como una red de coordenadas euclidianas cuyos puntos de intersección (= lugares) “permanecen quietos”, esto es, que “guardan la misma posición dada los unos frente a los otros” (Newton, 1974, p. 9).¹⁰ Por su lado, el tiempo absoluto, que para Newton es el tiempo “verdadero” y “matemático”, es definido en los *Principia* como algo que “fluye de manera uniforme sin relación con nada externo, y que recibe también el otro nombre de duración” (Newton, 1974, p. 6).

Tanto el espacio homogéneo absoluto con sus lugares absolutos que hacen posible la medición de distancias como el tiempo absoluto, que avanza de manera uniforme, rectilínea e irreversible, son presupuestos teóricos fundamentales de la mecánica clásica que

⁹ El enfoque transcendental del *Tractatus* no proviene directamente de Kant, sino, en última instancia, de los presupuestos teóricos y los fundamentos conceptuales de Newton, que juegan un papel destacado en el escrito de Wittgenstein y que Kant estudió y tomó muy en cuenta, como es sabido, en el marco de la elaboración de sus planteamientos epistemológicos transcendentales.

¹⁰ Todas las citas en español de Newton son traducciones mías. En los *Principia* Newton (1974) sostiene: “Wherefore, entire and absolute motions can be no otherwise determined than by immovable places; and for that reason I did before refer those absolute motions to immovable places, but relative ones to movable places. Now no other places are immovable but those that, from infinity to infinity, do all retain the same given positions one to another; and upon this account must ever remain unmoved; and do thereby constitute immovable space” (p. 9).

no se pueden separar de otro presupuesto teórico: la inercia, esto es, la facultad ideal de un cuerpo de permanecer en un estado de movimiento no acelerado (= “inerte”) en condiciones de absoluta ingravidez. Veamos cómo se deducen del movimiento inerte las características del espacio absoluto y del tiempo absoluto.

El movimiento inerte presupone un estado ideal de absoluta ingravidez, esto es, en el que no hay más que un cuerpo, por lo que se excluye la posibilidad de que gravite contra otro cuerpo. En ese estado ideal, que representa el fundamento del sistema de referencia inercial, se encuentra el cuerpo inerte, libre de “fuerzas impuestas”, de manera que permanece en un “estado de reposo o de movimiento uniforme en línea recta”, como establece el primer axioma de Newton (Newton, 1974, p. 13). Este supuesto estado en el que se mueve un cuerpo inerte no puede existir en la realidad empírica, pues está siempre ofrece sistemas de referencia empíricos que hacen que el movimiento sea relativo. La inercia es, por tanto, un presupuesto teórico (transcendental) que se necesita para explicar la condición de posibilidad de la gravedad, esto es, de la atracción y aceleración mutua de masas. Al mismo tiempo, la imagen ideal del movimiento uniforme en línea recta, que ya había sido introducida por Galileo Galilei, recibe en la mecánica de Newton la función de un patrón de movimiento que contiene dos presupuestos teóricos: el espacio absoluto con su estructura rígida euclidiana y el tiempo absoluto con su uniformidad, linealidad e irreversibilidad.

Los conceptos “absolutos” de tiempo y espacio, que Newton introduce en sus *Principia*, remiten mutuamente el uno al otro. La noción de un tiempo que avanza uniformemente solo puede concebirse ante el trasfondo de un espacio rígido con sus correspondientes lugares inamovibles. Y al revés, el reposo de los lugares absolutos, que constituye el espacio rígido, exige un tiempo que avanza de manera uniforme y rectilínea. Concebidos como lugares inamovibles, esto es, como lugares que “guardan la misma posición dada los unos frente a los otros” (Newton, 1974, p. 9), no pueden desligarse del tiempo absoluto que avanza de manera

uniforme en línea recta, puesto que este fundamenta precisamente la concepción de la distancia estable entre lugares absolutos. En este sentido hay que entender en la física clásica la unidad y a la vez alteridad teórica de espacio y tiempo. La unidad y la alteridad están dadas en la imagen ideal del movimiento inerte, que muestra *un* movimiento cuya posibilidad se basa en *dos* condiciones inseparables la una de la otra: por un lado, el espacio absoluto con sus lugares inamovibles, los cuales están separados entre ellos por espacios intermedios vacíos —por distancias medibles—, y por otro lado, el tiempo absoluto que avanza de manera uniforme y rectilínea. Con ello, unidad y alteridad de espacio y tiempo representan en la mecánica clásica un presupuesto transcendental.

Podemos sacar cuatro conclusiones importantes a partir de los conceptos absolutos interrelacionados de la mecánica clásica. Según la primera inferencia, las distancias entre lugares absolutos, las cuales representan en la física newtoniana espacios intermedios vacíos, no pueden variar. Según la segunda conclusión, a cada lugar corresponde un solo punto, lo cual implica que no puede haber puntos —o bien lugares— superpuestos. La tercera conclusión es que el tiempo no puede pararse, ni ir hacia atrás, ni girar, ni regresar ni expandirse. Finalmente hemos de concluir que a cada momento corresponde un solo punto temporal, de manera que tampoco puede haber instantes superpuestos.¹¹

El hecho de que, según las presuposiciones de Newton, no pueda haber ni lugares ni instantes superpuestos, se expresa en un principio constitutivo de la mecánica clásica, que vamos a denominar en lo siguiente como “principio de simultaneidad”. Este principio significa que cualquier acontecimiento ocurre en un momento dado —entendido como punto temporal— en un solo lu-

¹¹ Es interesante destacar aquí que la palabra alemana para “momento” es *Zeitpunkt* (= “punto temporal”), que está perfectamente acorde con los presupuestos teóricos de la mecánica clásica basada en la geometría euclidiana. Teniendo en cuenta estos presupuestos, los “puntos” por los que pasa el movimiento rectilíneo inerte tienen una dimensión tanto espacial como temporal.

gar —entendido como punto espacial—, de manera que no puede haber un acontecimiento individual que ocurra simultáneamente en dos lugares. Así, si algo ocurre simultáneamente en dos lugares, tenemos que partir de dos acontecimientos diferentes. Partiendo de esta premisa, aunque no seamos conscientes de ella, solemos hablar de “sucesos simultáneos”. Según el mismo principio, no puede haber dos acontecimientos diferentes que ocurran simultáneamente en el mismo lugar. El punto temporal, desde luego, no está ligado a un determinado punto espacial. De lo contrario no podrían suceder al mismo tiempo diferentes acontecimientos. Cada punto temporal se corresponde, efectivamente, con incontables puntos espaciales. Lo que el principio de simultaneidad establece es solo que a cada correspondencia espacio-temporal corresponde un único acontecimiento.

2. EL ESPACIO LÓGICO DE WITTGENSTEIN Y EL PRINCIPIO DE LA SIMULTANEIDAD

El joven Wittgenstein se inspiró en los conceptos centrales y en los fundamentos teóricos de la mecánica clásica al escribir su *Tractatus logico-philosophicus*.¹² El principio de simultaneidad de la física clásica, tal y como lo acabamos de presentar, fue esencial para su teoría temprana del lenguaje, con la que trató de elaborar los fundamentos y los límites de unas proposiciones capaces de representar de manera clara y precisa un posible estado de cosas, esto es, de algo que se podría comprobar en la realidad fáctica. Como se verá a continuación, lo que se puede decir de manera clara, esto es, lo que se puede representar sin hacer ninguna

¹² En mi artículo sobre Wittgenstein, Newton y Tolstói he presentado en detalle de qué manera los fundamentos teóricos de la mecánica clásica jugaron un papel fundamental para el concepto wittgensteiniano del “espacio lógico” y para el concepto relacionado del “lugar lógico” que pertenece a una proposición con sentido y que presupone el principio de simultaneidad (Rabe, 2016).

concesión a la más mínima ambigüedad, tiene que cumplir las condiciones del espacio lógico y del principio de simultaneidad.

En una realidad que puede ser representada de manera clara y precisa, un estado de cosas tiene que darse —o bien representarse— en un determinado momento y en un determinado lugar. A esta realidad compuesta por estados de cosas que ocupan respectivamente un solo momento y un solo lugar corresponde un espacio que no es más que un sistema rígido compuesto por lugares inamovibles. La otra cara de ese espacio homogéneo, rígido y sin cualidades es el tiempo, en el que rige el principio de la simultaneidad, esto es, en el que cada estado de cosas que se da corresponde con un determinado lugar inamovible y un determinado momento.

La noción del *Tractatus* del lugar fijo y unívoco, que ostenta una fuerte analogía con la noción newtoniana del lugar absoluto, es decisiva para la concepción wittgensteiniana del sentido y de la verdad, y con ello para su teoría del lenguaje. Las dos condiciones que Wittgenstein presupone para que una proposición pueda tener sentido, esto es, para que pueda ser verdadera o falsa, están directamente conectadas con esta concepción de lugar, y con ello, con las nociones newtonianas de espacio absoluto y tiempo absoluto, que fundamentan el principio de simultaneidad.

El principio de simultaneidad es fundamental para la teoría temprana de Wittgenstein. Representa la condición necesaria que una proposición con sentido tiene que cumplir. Según el autor del *Tractatus*, una proposición con sentido tiene que ocupar un lugar en el espacio lógico; no puede, sin embargo, ocupar más que un lugar al mismo tiempo. ¿Qué ocurre, sin embargo, con un signo proposicional que pretende ocupar dos lugares simultáneamente, como lo sugieren la contradicción y la tautología? Según la teoría del lenguaje del *Tractatus*, un signo proposicional de este tipo no puede localizarse en el espacio lógico. Pues dentro del espacio lógico se encuentran, como hemos dicho, las proposiciones con sentido, esto es, las proposiciones que tienen que poder comprobarse en la realidad fáctica. Según Wittgenstein, al comprobar

la verdad de una proposición debemos poder averiguar si lo que representa es el caso o no, esto es, si es verdadero o es falso. No hay otra alternativa, si es que la proposición tiene sentido. “La realidad tiene que quedar fijada por la proposición en orden al sí o al no”, sostiene Wittgenstein en el punto 4.023, y sigue diciendo: “Para ello ha de ser enteramente descrita por la misma. La proposición es la descripción de un estado de cosa” (Wittgenstein, 1997, p. 55).

Más adelante en el *Tractatus*, en el número 4.461, Wittgenstein pone el ejemplo de un signo proposicional que no describe ningún estado de cosa, aunque tampoco se pueda decir que represente algo absurdo. Se trata de la siguiente tautología que no puede presentarse —ni representarse— en la realidad: “Nada sé, p. ej., sobre el tiempo si sé que llueve o no llueve” (Wittgenstein, 1997, p. 87). Lo mismo ocurre en el caso de una contradicción. Así, por ejemplo, no sé qué ocurre si alguien me dice que llueve y no llueve al mismo tiempo y en el mismo lugar. La afirmación contradictoria tiene que ubicarse en el límite de lo que puede decirse. Por una parte, lo que se dice se puede entender de alguna manera, lo cual no ocurre con un signo proposicional que no tiene sentido alguno (que es *unsinnig*) y que, por tanto, no ocupa ningún lugar en el espacio lógico. Pero por otra parte, como caso límite de lo que se puede decir, la tautología y la contradicción no pueden ser representadas, a diferencia de una proposición con sentido que se encuentra dentro del espacio lógico. Así, la proposición “llueve” se halla en el espacio lógico. Ocupa un solo lugar en el espacio que hay que asociar con un determinado momento en el que supuestamente está dándose un determinado estado de cosas: la situación de la lluvia. Por tanto, tiene sentido y puede ser verdadera o falsa. Lo mismo ocurre con la proposición “No llueve”. Los dos estados de cosa, de los que uno es el contrario del otro, podrían suceder en dos momentos diferentes o bien en dos lugares diferentes, que pueden muy bien representarse consecutivamente o bien uno al lado del otro. Puedo imaginarme perfectamente que primero está lloviendo y luego ha dejado de llover, o bien que en un lugar está lloviendo y en otro lugar no.

Pero es imposible representar la coincidencia de los dos estados de cosa, puesto que esto implicaría la coincidencia de dos lugares en un solo lugar, lo cual es imposible —al menos si aceptamos las condiciones newtonianas del espacio absoluto y del tiempo absoluto, que fundamentan el principio de la simultaneidad.

Dentro de los límites del espacio lógico, donde rige el principio de la simultaneidad, se realiza entonces, según Wittgenstein, el lenguaje que se sirve de proposiciones “con sentido”. Solo dentro de este espacio de posibilidades encontramos proposiciones y representaciones que pueden ser comparadas con la realidad. Más allá de estos límites, o más interesante aun, *en* el mismo límite de lo decible, no hay ninguna garantía. Si se abandonan las premisas lógicas de la claridad y precisión, que se basan en el principio de simultaneidad, no se puede saber si tiene sentido lo que se dice; no se puede estar seguro de ningún sentido. Esto no significa que Wittgenstein (1997) minusvalore cualquier cosa que no se pueda decir con exactitud, precisión y claridad. A lo que se sale o está en el límite del espacio lógico pertenecen preguntas que tienen que ver con el sentido de la vida, la muerte, lo bueno, lo bello, lo místico. Estas preguntas, sin embargo, son las que le importan más al filósofo austriaco que cualquier otra cuestión. Así sostiene Wittgenstein en el punto 6.52, casi al final del *Tractatus*: “Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (p. 181).

3. MÁS ALLÁ DE LO TERMINANTE Y VERIFICABLE

Pues bien, si Wittgenstein prefirió callar antes de hablar sin sentido, podemos ver cómo Chillida transita precisamente el límite de lo decible haciendo uso de lenguajes sugerentes, tanto plásticos como verbales, que en su enorme sencillez y reducción máxima debían abrir precisamente la duda, el asombro, la pregunta. El lenguaje de Heidegger tampoco pretende decir algo de manera terminante y verificable. Según el filósofo alemán, no se trata de resolver un

“secreto” (*Rätse*) (Heidegger, 2000, p. 696), sino de verlo y escucharlo, tal vez de hacerlo resonar en caminos de pensamiento que van en círculo, sin que estos sean, por un lado, meros regresos a lo mismo, ni se puedan o deban, por otro lado, resolverse de manera dialéctica. En su conferencia *Der Weg zur Sprache* (“El camino al habla”) de 1959 queda evidente la importancia que Heidegger (1959) da al “secreto”, esto es, a aquello que tiene que quedar “sin pronunciarse”, es “retenido en lo no dicho” y “permanece en lo oculto como algo que no se puede mostrar” (pp. 241-242). En el mismo texto, el filósofo enfatiza que “hablar es al mismo tiempo escuchar” y que escuchar implica “escuchar al lenguaje”. (p. 243). Asimismo, el habla que intenta hablar del ser del ente no es “nunca terminante [*eindeutig*] en el sentido de la aparente y recta determinación determinante [*Eindeutigkeit*] del habla ordinario”, como resalta Heidegger (1989) en sus *Contribuciones* (p. 484)¹³. Según el filósofo, esto no significa que tenga que ser “ambiguo y polisémico” [*viel und mehrdeutig*]; más bien hay que situarlo en un habla que se atreve a entrar en el *entre*, esto es, que “ nombra el acontecimiento” y que, “decidiendo siempre entre significados [*zwischen*deutig]”, “levanta el fondo del entre [*Zwischengrund*] como fondo abismal [*Abgrund*] acogiéndolo en la obra conciliadora” (Heidegger, 1989, p. 484).¹⁴ Por otro lado, Heidegger resalta igualmente la necesidad de ir en círculo y volver a las preguntas antes de dar respuestas aparentemente definitivas. Así, en su conferencia de 1964 sobre el arte, la plástica y el espacio, sostiene que

[...] ese ir en círculo —en el caso presente, la determinación del arte desde el artista y la determinación del artista desde el arte— forma parte de nuestra condición humana.

¹³ La cita original reza: "Dieses Sagen ist nie eindeutig im Sinne der scheinbaren geradlinigen Eindeutigkeit der gewöhnlichen Rede [...]."

¹⁴ La cita original reza: "Jedes Sagen vom Seyn [...] muß das Ereignis, jenes *Zwischen* der Inzwischenenschaft von Gott und Dasein, Welt und Erde nennen und immer *zwischen*deutig entscheidend den *Zwischengrund* als *Abgrund* ins stimmende Werk heben".

En vez de intentar en vano salir de ese círculo, lo que hay que hacer es *experimentar* de qué estado de cosa se trata cuando volvemos a dar una y otra vez con ese ir en círculo. Esa experiencia, desde luego, nace solo de una paciente y variada reflexión. (Heidegger, 1996, p. 9)

¿Cuáles son los secretos que merecen ser llamados, vistos, escuchados como tales? Desde luego, no se trata de problemas de las ciencias naturales, aquellos problemas que se plantean con la esperanza de encontrar una respuesta, una fórmula que explique, demuestre y haga previsible determinados estados de cosa, la manera en la que se comportan las cosas. Esto ya lo resaltó Wittgenstein (1997) en su *Tractatus* en 6.4312, donde afirma: “No son problemas de la ciencia natural los que hay que resolver” (p. 181).

Lo que insinúan estas palabras es que los problemas existenciales del hombre, aquellos que las ciencias naturales no pueden resolver, son preguntas como la del sentido de la vida, la vida feliz, esto es, la “verdadera vida” que —como sugiere Wittgenstein adoptando ideas de Tolstói— se encuentra en una vida entregada al presente. Pero este enigma, la pregunta por lo que significa vivir en el presente, igual que presuntas soluciones al problema de la vida, que responden con la promesa de una vida eterna, son cuestiones que ya no se encuentran, según Wittgenstein, en el espacio lógico en el que se realiza el lenguaje con sentido. Las importantes preguntas existenciales no pueden ser captadas por un lenguaje que denota estados de cosa verificables en espacio y tiempo según el mencionado principio newtoniano de la simultaneidad, de la precisión localizable, representable con claridad y exactitud.

4. CHILLIDA Y HEIDEGGER: BUSCANDO EL ESPACIO Y EL TIEMPO EN EL *ENTRE*

Se puede decir que Heidegger recoge el secreto de la vida en espacio y tiempo precisamente allí donde lo deja Wittgenstein: no *más allá* de los límites del espacio lógico, del lenguaje preciso ligado a las ciencias naturales, sino *en* el mismo límite del lenguaje. Es

allí, en el *entre*, donde se disputa para Heidegger la vida, el ser, el verdadero tiempo y el “verdadero espacio” que no encontramos necesariamente en “el espacio planteado de manera físico-técnica” (Heidegger, 2007, p. 6).

Si hablamos en el contexto heideggeriano de tiempo y espacio, no hemos de pensar la relación entre los dos como una implicación trascendental, como la hemos propuesto para entender los fundamentos de la mecánica clásica y de la teoría lógica del lenguaje en el *Tractatus*. Más bien, hay que entender esta relación en el sentido de una mutua pertenencia que se muestra como las dos “caras” de aquello que hace que haya mundo, vida, ser, y que proviene de un “tiempo \frown espacio” (*Zeit \frown Raum*) originario.¹⁵ Este tiempo-espacio es relacionado por Heidegger en los años treinta y cuarenta en el contexto del arte con la copertenencia y a la vez “pelea” (*Streit*) de “tierra” y “mundo”, los dos lados de la obra de arte.¹⁶ La experiencia de la obra muestra a través de sus dos polos que se refuerzan mutuamente en su “pelea” —la tierra que se retrae y oculta, y el mundo que se abre y muestra— que el espacio es lo otro del tiempo, y viceversa.

En Heidegger, igual que en Chillida, la unidad espacio-temporal es un enigma pre-lógico y pre-lingüístico. Por eso, tiempo y espacio, que nacen ambos de la unidad espacio-temporal, no se pueden determinar con un lenguaje claro y preciso. Esto, sin embargo, no significa que no se puedan *experimentar*. La perspectiva y posibilidad de la experiencia es precisamente lo que lleva a Heidegger al arte y le induce a preguntar por su “secreto”, como lo hace en la dedicatoria a Chillida, que el filósofo escribe en 1968 en la *Galerie im Erker* en St. Gallen, en la que hicieron el libro conjunto *El arte y el espacio*.

¹⁵ En sus apuntes de los años 30 y 40, Heidegger usa a menudo la forma gráfica de escribir *Zeit-Raum* (“tiempo-espacio”) usando las curvas \frown para insinuar una unidad interna de tiempo y espacio, que es previa al tiempo y espacio en su alteridad co-perteneciente.

¹⁶ Véase los apuntes de Heidegger que se publicaron en el volumen 22 de los *Heidegger Studies* del año 2006b.

Se trata de una autocita extraída del epílogo de las conferencias de Heidegger (2000) sobre *El origen de la obra de arte* de los años treinta: “Las siguientes reflexiones conciernen el secreto del arte, el secreto que es el arte mismo. Lejos queda la pretensión de resolver el secreto. De lo que se trata es de ver el secreto” (p. 696). El arte, y especialmente la escultura, que trabaja con el espacio —pero no en un sentido instrumental o funcional— es lo que posibilita una experiencia profunda de tiempo y espacio. Esta experiencia lleva a vivir su unidad dentro de la alteridad. Pero eso no significa que se entienda el secreto de la mutua pertenencia de espacio y tiempo. Este es un problema que ocupa a Heidegger durante décadas. Ya en los años treinta, el filósofo pregunta en unos apuntes titulados *Der Zeit-Raum* (“El tiempo-espacio”) por “‘tiempo’ | tiempo y espacio | espacio y tiempo | lugar y ahora | la separación de ambos – | la conexión de ambos”, así como por la “unidad que no se puede pensar ni como espacio ni como tiempo” (Heidegger, 2010, p. 40). Treinta años después Heidegger sigue planteándose la misma pregunta. En marzo de 1969, en una de sus clases impartidas en la casa del psiquiatra suizo Medard Boss en Zollikon, resalta que “espacio y tiempo pertenecen el uno al otro, pero no se sabe cómo”¹⁷ (Heidegger, 2006a, p. 188). Chillida (2005), a su vez, afirma lo siguiente con respecto a la mutua pertenencia espacio-temporal que intuye como escultor en el proceso creativo:

Yo me paso la vida buscando en mi estudio —mi lugar favorito— para intentar aproximarme a lo que desconozco. Ahí me he dado cuenta de que existe el tiempo en mi escultura. Existe en una versión que no es la versión temporal corriente. Es la de un hermano del tiempo: el espacio. El espacio es un hermano gemelo del tiempo. Son dos conceptos absolutamente paralelos y similares. Y como yo estoy muy condicionado por el espacio, he estado siempre muy interesado por el tiempo. (p. 53)

¹⁷ La cita en alemán reza: “Raum und Zeit gehören zusammen, aber man weiß nicht wie.”

Hay una gran similitud entre las concepciones de espacio y tiempo del pensador alemán y del escultor español. Al igual que Heidegger, Chillida se opone a la noción de un espacio rígido que representa el fundamento para medir cuerpos y distancias y que está relacionado con el tiempo en un presupuesto transcendental. Los dos conciben el espacio, más bien, en relación con el tiempo como algo inseparable de la vida y la experiencia humana, que no está simplemente “dado”, sino que hay que buscar y realizar. A Heidegger no le interesa la concepción clásica del espacio científico que encontramos en Newton. En oposición al espacio vacío, rígido, homogéneo de la mecánica clásica, concibe la importancia existencial del espacio en relación con lo que se abre (*Offenes*). Como tal, como algo que se abre, el espacio es inseparable del tiempo y también de la vida humana. Pero hay que resaltar que no es el espacio ni el tiempo, tal y como los podemos experimentar en la vida, los que hacen posible lo abierto y el abrirse que caracteriza la vida humana. Más bien al revés: Es la apertura, lo abierto —en alemán: *Offenheit*— lo que regala esta posibilidad al espacio y al tiempo y a su co-pertenencia, como resalta Heidegger (1983) en su discurso ante la Academia de las Ciencias y Artes en Atenas en 1967:

Ningún espacio podría conceder [*einräumen*] a las cosas su lugar y su asignación, ningún tiempo podría hacer surgir [*zeitigen*] del devenir y desvanecerse hora y año, esto es, prolongación y duración, si no estuviera ya dada al espacio y al tiempo, a su co-pertenencia, la apertura que los penetra. (p. 139)

El ser humano vive en lo abierto y vive abriendo, lo cual supone, según Heidegger, una experiencia esencial de la vida humana, que precede la determinación de lugares, cuerpos o situaciones. Por eso, espacio y tiempo se muestran y se realizan, para Heidegger, en primer lugar en la experiencia.

Al igual que el pensador alemán, Eduardo Chillida se opone a la idea de la medición y cuantificación de espacio y tiempo.

Según el artista, se trata, más bien, de buscarlos como algo desconocido. Y es solo en la búsqueda, una búsqueda que se mueve en el límite, como se muestra que el espacio es lo otro del tiempo. He aquí una concepción completamente diferente de espacio y tiempo, vacío y presente, lugar y límite que la que ofrece la mecánica newtoniana. Esta establecía los conceptos absolutos de un espacio rígido y homogéneo y de un tiempo lineal e uniforme; dos presupuestos transcendentales que se remiten mutuamente el uno al otro y que proporcionan junto con otros presupuestos la condición de posibilidad de la medición exacta, la localización precisa de cuerpos en lugares inamovibles, la separación de masas a través de espacios intermedios vacíos y la determinación de interacciones físicas. Heidegger y Chillida, en cambio, conciben espacio, tiempo, vacío, presente, lugar y límite en relación con una experiencia de una apertura que también se oculta, esto es, que se presenta ocultándose y que se oculta presentándose.

Para Heidegger y Chillida, tiempo y espacio no son entidades que se puedan determinar. Como entidades, desde luego, tampoco los entienden Newton y Wittgenstein. Pero para los primeros igualmente no representan presupuestos transcendentales. Ahora bien, el hecho de que no sean determinables no significa que espacio y tiempo no puedan mostrarse. Esto puede ocurrir en la búsqueda que se abre a lo desconocido, esto es, en una experiencia dinámica que ocurre en el límite. Pues es en el límite *entre* lo vacío y lo pleno, allí donde el espacio retardado se convierte en materia —como sugiere Chillida—, donde hay que buscar la misteriosa unidad de espacio y tiempo, según el escultor español.

Y es en el límite de lo decible, o dicho con Wittgenstein: en el límite del espacio lógico, que se encuentra *entre* lo que se puede concebir y representar con precisión terminante y aquello que ya no se entiende, donde Heidegger busca la experiencia del tiempo \frown espacio, un tiempo-espacio que no es un mero presupuesto transcendental, sino aquello que hace posible la presencia del ser.

5. VARIACIONES DEL LÍMITE Y VAIVENES DEL TIEMPO ESPACIO

Entre las reflexiones de Chillida (2009), que el escultor mandó a Heidegger por petición de este a principios de 1969, se encuentra el siguiente enunciado: “El límite es el verdadero protagonista del espacio, así como el presente (otro límite) es el verdadero protagonista del tiempo” (p. 95).¹⁸

¿Qué quiere insinuar Chillida al llamar el límite el “protagonista” de espacio y tiempo? Al caracterizarlo de esta manera, el artista considera el límite como un actor que se presenta a la experiencia. Ahora bien, si la experiencia es abordada por el límite, no puede ser captada por un lenguaje preciso ni por una representación fija. La creación artística no solo debe buscar y crear límites, sino debe hacerlo, ella misma, *en* el límite, si quiere que tiempo y espacio se pongan activos y empiecen a “hablar”. En este sentido, la tarea del escultor consiste en aceptar el reto del presente continuo —el límite del tiempo— y entrar en un diálogo abierto con la materia que trabaja, sin prever cómo van a ser las formas que saldrán del mismo. El diálogo imprevisible entre el escultor y la materia seguirá estando presente en un diálogo abierto entre las formas, que la obra ofrecerá después al espectador.¹⁹ No se trata, por tanto, de producir formas preconcebidas, cerradas, que se encuentran “en” algún lugar del espacio, sino de invitar a entrar al *entre*, a moverse, a buscar, a vivir los límites espaciales y temporales. Hay que entregarse al presente —otro límite— *escuchándolo*, sin

¹⁸ En mi artículo en la revista *Pensamiento* (Rabe, 2017) se publican por primera vez las reflexiones que Chillida mandó a Heidegger en 1969, cuando el último estaba escribiendo su texto *El arte y el espacio*. Heidegger los estudió en una traducción alemana, que él mismo hizo o bien el traductor que le acompañaba en sus encuentros con Chillida.

¹⁹ En su cuaderno de apuntes, del que sacó las reflexiones que le mandó a Heidegger, Chillida (2009) escribe: “Existen una serie de leyes en mis obras. Hablo del conjunto de la obra, que son fundamentales, que están en el origen de mi libertad trabajando, que están antes y por encima de las formas. El diálogo entre las formas, sean cuales fueren estas, es mucho más importante que ellas mismas” (p. 71-72).

predeterminaciones ni expectativas previas. De la misma manera, hay que escuchar al espacio en sus límites: en la materia. Esto es lo que trata de hacer Chillida, por lo que algunas de sus obras de granito se llaman “Escuchando a la piedra”.

La escucha y entrega al presente es también un momento fundamental del pensamiento de Heidegger. Aceptarlo significa abrirse a la presencia (*Anwesenheit*) del ser. La pregunta por la manera en la que se da esta presencia es tratada en la conferencia *Zeit und Sein* (“Tiempo y ser”) de 1962, donde la relación entre tiempo y ser es caracterizada como *Sachverhalt*, esto es, como un “comportarse las cosas”. Si Heidegger habla aquí de “cosas” que se “comportan” (*verhalten*) la una con la otra, no se refiere a objetos que se puedan denotar, sino a algo de lo que se debe ocupar el pensar. En este sentido sostiene:

Tiempo –una cosa, seguramente *la cosa* del pensar, si por lo demás habla algo así como tiempo en el ser como presencia. Ser y tiempo, tiempo y ser nombran lo compuesto [*Verhältnis*] de las dos cosas, el comportarse las cosas que *pone* las dos cosas mutuamente en relación [*zueinander hält*] y *soporta* [*aushält*] su compuesto. Reflexionar sobre este comportarse las cosas es tarea del pensar, si es que se mantiene en la disposición de preservar su cosa. (Heidegger, 1969, p. 4)²⁰

La relación entre ser y tiempo no es nada que se pueda representar. Hay que pensarla, más bien, en categorías ontológicas. Según Heidegger, lo que hace el ser es “sostener” (*halten*) el tiempo,

²⁰ En esta cita Heidegger juega constantemente con la palabra *halten*, que significa “mantener”, “sostener”, “portar”, “poner”, y que se encuentra tanto en la palabra *Verhältnis*, que hemos traducido como “compuesto”, *Sachverhalt* (“comportarse las cosas”), *zueinander halten* (“poner las dos cosas mutuamente en relación”) y *aushalten* (“soportar”). La cita en alemán reza: “Zeit – eine Sache, vermutlich *die* Sache des Denkens, wenn anders im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht. Sein und Zeit, Zeit und Sein nennen das Verhältnis beider Sachen, den Sachverhalt, der beide Sachen zueinander *hält* und ihr Verhältnis *aushält*. Diesem Sachverhalt nachzuzinsen, ist dem Denken aufgegeben, gesetzt, daß es gesonnen bleibt, seine Sache auszuhalten” (Heidegger, 1969, p. 4).

igual que el tiempo “sostiene” el ser. Desde luego, si se entiende la palabra “sostener” en el sentido de “originar”, esta afirmación no representaría más que una conclusión circular y vacía. Pero el hecho de que ser y tiempo se sostengan mutuamente no implica que uno sea el origen del otro. Más bien hay algo que “da” tiempo y ser, como sostiene Heidegger aprovechando el doble sentido de la expresión alemana *es gibt*, que significa “hay”, pero que literalmente dice “ello da”. “Hay tiempo” —*es gibt Zeit*— significa, por tanto, “se da el tiempo”, o bien, “ello” (*es*) “da tiempo” (Heidegger, 1969, p. 12). Hay algo, un “ello” misterioso que se encuentra en el “se” que da, que regala el ser y el tiempo. Pero la pregunta por ese “ello” no encuentra respuesta: “Estamos todavía ante el misterioso ello que nombramos en el habla: Se da el tiempo. Se da el ser” (Heidegger, 1969, p. 17).²¹

Al darse el tiempo, ya se da un tiempo-espacio (Heidegger, 1969, p. 16) ¿Qué significa “tiempo-espacio” (*Zeit-Raum*)? Antes de hablar del tiempo-espacio hay que resaltar que el tiempo, ese tiempo que está en relación con el ser, debe pensarse como *Gegenwart*, como “presente”. Desde luego, no hay que entender el presente en el sentido de un “momento” presente, esto es, de un punto temporal separado del pasado y del futuro, como el que está a la base del principio de simultaneidad. El presente al que se refiere Heidegger apunta, en última instancia, a la “presencia” (*Anwesen*) que hay que entender también como un acercarse de la esencia, tal y como sugiere la palabra alemana *An-Wesen*. Se trata de una presencia —y también de una esencia (*Wesen*)— que puede encontrarse en el presente. La presencia aparece entonces como algo que “nos concierne llegando a nosotros” (Heidegger, 1969, p. 14).²²

²¹ La cita en alemán reza: “Wir stehen immer noch vor dem rätselhaften Es, das wir nennen in der Rede: Es gibt Zeit. Es gibt Sein” (Heidegger, 1969, p. 17).

²² En este sentido sostiene Heidegger (1969): “Nicht jedes Anwesen ist notwendig Gegenwart, eine seltsame Sache. Indes finden wir solches Anwesen, nämlich das uns erreichende Angehen, auch in der Gegenwart. Auch in ihr wird Anwesen

En la presencia se alcanzan mutuamente presente, pasado y futuro, o dicho con palabras de Heidegger (1969): presente (*Gegenwart*), esencia que fue (*Gewesenheit*) y llegada (*Ankunft*) (pp. 14-15). Este alcanzarse mutuo es posible gracias a un tiempo-espacio originario el cual, al ser lo abierto que precede lo espacial, es lo que abre y hace surgir tiempo y espacio. En ese abrir hemos de presuponer también el nacimiento del límite.

¿Hay límites que hacen vivir el espacio y el tiempo? ¿Se puede acaso entender el espacio como el límite del tiempo y el tiempo como el límite del espacio? Esta pregunta nos lleva de nuevo a Chillida. Entendiendo la limitación del espacio, que se da en la materia, como una cuestión del tiempo, esto es, de velocidades, sostiene lo siguiente:

El diálogo limpio y neto que se produce entre la materia y el espacio, la maravilla de ese diálogo en el límite, creo que, en una parte importante, se debe a que el espacio o es una materia muy rápida, o bien la materia es un espacio muy lento. ¿No será el límite una frontera, no solo entre densidades, sino también entre velocidades? (Chillida, 2005, p. 101)

Al caracterizar la materia como un espacio lento, Chillida confiere al espacio cualidades temporales. Esto no significa, desde luego, que subordine el tiempo al espacio ni que lo entienda como un atributo del mismo. Las palabras del artista sugieren, más bien, considerar espacio y tiempo como las dos caras de un tiempo-espacio. Ahora bien, al decir que el espacio podría ser una materia muy rápida, y que la materia podría ser un espacio muy lento, Chillida da a entender que no hay ninguna separación esencial —ningún dualismo— entre espacio y cuerpo, ni entre vacío y lleno, como el que presupone la física newtoniana. El límite entre materia y

gereicht.” [“No toda presencia es necesariamente presente, una cosa curiosa. Pero encontramos tal presencia, esto es, lo que nos concierne llegando a nosotros, también en el presente. También en él se sirve presencia”] (p. 14).

espacio —igual que entre lleno y vacío— muestra su unidad. Y ese límite que une es temporal. Pero el límite también es lo que divide la unidad; y lo hace por obra del tiempo. La aceleración y desaceleración regala la alteridad de espacio y materia. El mundo espacio-material es experimentable gracias al tiempo que retarda, retiene, condensa y crea la materia; y que igualmente extiende, libera y ofrece el espacio. Pero no solo el espacio y la materia, sino también el tiempo es experimentable solo como límite. El tiempo que es experimentado como límite es el presente, como hemos visto antes. De esta manera encontramos en el límite tanto espacio-materia —y vacío-lleño— como tiempo-presente.

Espacio y tiempo requieren límites para poder ser experimentados. Y al ser experimentados, se convierten en espacio-materia y tiempo-presente. Pero el espacio no se crea a partir del tiempo, ni el tiempo a partir del espacio. Proviene, más bien, de una unidad primaria, esto es, del tiempo-espacio originario. Chillida no pregunta por el tiempo-espacio, como lo hace Heidegger. Se queda con la idea de que el espacio es un “hermano gemelo del tiempo” y que ambos comparten los límites. Pero hay una concepción de Chillida que podría tener la fuerza originaria que Heidegger atribuye al tiempo-espacio originario. Esa concepción se refiere al concepto del vacío. Para Chillida, el vacío está cargado de una fuerza engendradora. Gracias a esa potencia, el vacío es al mismo tiempo pleno. En ese vacío-pleno engendrador es donde nacen los límites sin los cuales no hay vida ni tiempo-presente ni espacio-materia. Heidegger tomó muy en cuenta las reflexiones de Chillida, especialmente sus concepciones de “vacío” y “lugar”.²³ En su escrito *El arte y el espacio* elaboró a partir de la concepción chillidiana de vacío-pleno y de obra-lugar una concepción de un vacío que regala lugares, lugares que invitan a permanecer, a

²³ Cf. el capítulo "Conceptos claves del ensayo *El arte y el espacio* de Heidegger y sus conexiones con el pensamiento artístico de Chillida" en mi artículo en la revista *Pensamiento* (Rabe, 2017, pp. 803-812).

morar, a estar *en el presente*, lugares donde se presenta un *verdadero habitar* y estar *con las cosas*. En ese vacío-pleno podemos reconocer el tiempo \frown espacio originario por el que preguntaba Heidegger ya en los años treinta y que retomó en los años 60. El vacío-pleno engendrador sería entonces el tiempo \frown espacio previo al espacio y tiempo, del que brota todo el devenir y todo el desvanecerse, el abrirse y ocultarse del mundo.

REFERENCIAS

- Chillida, S. (2003). *Chillida, el Arte y los Sueños. Memoria de las filmaciones con mi padre*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- Chillida, E. (2005). *Escritos*. Madrid: La Fábrica.
- Chillida, E. (2009). *Schriften*. Düsseldorf: Richter.
- Heidegger, M. (1959). *Unterwegs zur Sprache* (= Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften, 1910-1976, vol. 12). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1969). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. (1983). Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens. En M. Heidegger, *Denkerfahrten 1910-1976* (pp. 135-149). Fráncfort del Meno: Klosterman.
- Heidegger, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (= Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes, vol. 65). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*. St. Gallen: Erker.
- Heidegger, M. (2000). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910-1976* (= Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, vol. 16). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006a). *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. M. Boss (Ed.). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006b). Zum Ursprung des Kunstwerkes. *Heidegger Studies*, 22, 9-32.
- Heidegger, M. (2007). *Die Kunst und der Raum. L'Art et l'espace*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2010). *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* (= Gesamtausgabe, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen).

- gen. Vorträge – Gedachtes, vol. 74). Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- Newton, I. (1974). *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World. Volume 1: The Motion of Bodies*. A. Motte (trad.). Trad. revisada y dotada de un apéndice histórico y aclaratorio de Florian Cajori. Berkeley. Londres: University of California Press.
- Rabe, A. M. (2008). *Das Netz der Welt. Ein philosophischer Essay zum Raum von Las Meninas*. Múnich: Wilhelm Fink.
- Rabe, A. M. (2016). Scientific Rationality, Experience of Limit, and the Problem of Life and Death in “Tractatus”. En A. Wagner y J. M. Ariso, *Rationality Reconsidered. Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief, and Practice* (pp. 237-265). Boston: de Gruyter.
- Rabe, A. M. (2017). Espacio y tiempo en la vida humana y su experiencia en el arte. Un estudio en torno al intercambio intelectual entre Martin Heidegger y Eduardo Chillida. *Pensamiento*, 73 (277), 789-821.
- Wittgenstein, L. (1997). *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. e introducción de J. Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.