

CHILLÓN LORENZO, José Manuel. (2025). *Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo*. Granada: Editorial Comares, 176pp.

*Todavía. Esbozo de una filosofía existencial del tiempo* es el último libro publicado por José Manuel Chillón Lorenzo. El propio título de la obra indica que no se trata de un estudio sobre el tiempo. Tampoco encontrará el lector reflexiones acerca de la naturaleza del tiempo. El tema capital y fundamental del libro, tal y como se muestra en el primer capítulo, es la existencia humana, particularmente, cómo esta existencia se encuentra atravesada por la temporalidad, cómo la vida se conjuga en el presente continuo que tanto conocen los anglosajones, en, diríamos con Zubiri, un modo gerundial de la existencia humana en el que los seres humanos somos todo cuanto somos a condición de aún no ser. El adverbio ‘todavía’, el cual da título a esta obra, sintetiza y reúne en una sola palabra la compleja y poliédrica dimensión temporal del ámbito de lo humano, en la cual el carácter inacabado del hombre se descubre como lo único pleno de su existencia. Los rendimientos filosóficos del ‘todavía’ no muestran únicamente el

inneable carácter futurizo de la temporalidad humana, sino también cómo cada instante queda desbordado, cómo todo *ahora* rebosa su propia condición cronológica: el ‘todavía’ de cada instante hace acontecer un presente vivo que reúne la retención del pasado y la protención del futuro, como enseñaba Husserl. Esta particular aclaración del *mientras tanto* de la existencia -que ejemplifican el caminar y la lectura- advierte del peligro ontológico que acontece toda vez que se reduce el tiempo de la vivencia al tiempo cronológico -cuestión que tratará en los dos siguientes capítulos- e ilumina el camino a seguir a lo largo del texto: “desbrozar las conexiones entre el presente y sus implicaciones con los otros dos éxtasis sin provocar reduccionismos de ningún tipo” (p. 11).

Al primer capítulo le siguen dos capítulos que muestran dimensiones distintas de la que podríamos considerar una misma amenaza: el expolio del ‘presente vivo’ del hombre. El presente vivo de la existencia humana queda

huérfano de sentido toda vez que se pierde la referencia del futuro, que se despoja a este ser *in fieri* que somos cada uno de nosotros de la potencia realizadora del futuro. El sistema capitalista, tal y como trata el autor en el segundo capítulo, parece dotar al futuro de un aire de inevitabilidad, determina todo porvenir como algo que ‘no puede ser de otra manera’, castra la potencialidad donadora de sentido del futuro existencial. El capitalismo no anula el futuro *per se*, dado que su propia esencia configura una exigencia de incesante e inacabable desarrollo y aceleración, sino que, modificando aquella magnífica referencia a la literatura gótica que se encuentra en *Das Kapital*, el capitalismo es futuro muerto que, como un vampiro, vive sólo de chupar futuro vivo, y cuanto más vive, más futuro chupa. La potencia realizadora del futuro como ejecución de los planes de la naturaleza que se encuentra en Kant queda absolutamente absorbida y disuelta en la sed de futuro del capitalismo, sentando así las bases de un sistema que, dada la imposibilidad de determinar un sentido claro, vaga sin rumbo, sin dirección. Aceleración y alienación son, en consecuencia, manifestaciones paralelas de la tergiversación del *todavía* de la existencia humana en el *todavía no ser*

suficiente del capitalismo, el cual, afanado en el crecimiento exponencial de las fuerzas productivas, no puede dar cuenta, diríamos con el Husserl de *Krisis*, del sentido o sinsentido, la razón o la sin razón de la existencia de estos sujetos de libertad que somos cada uno de nosotros.

El tercer capítulo -‘El presente reducido. Crítica a las neurociencias’- retoma el hilo del apartado anterior, poniendo ahora el foco sobre el expolio y la reducción del presente que acontece en el paradigma neurocientífico. La fenomenología -base filosófica fundamental del presente capítulo- no ha de ser considerada ni como algo incompatible ni como una alternativa a las neurociencias: de hecho, como se concluirá al final del capítulo, es necesario articular una investigación interdisciplinar y compartida entre fenomenología, filosofía de la mente, neurociencias, psicoanálisis, etc. No obstante, el papel crucial que desarrolla la fenomenología a día de hoy consiste en aquello que Husserl ya trató de articular conforme al psicologismo y al historicismo: hacer entrar en razón a la razón. Las ciencias positivas tienden a caer en la tentación de hacer caso omiso a su condición de fundadas en una racionalidad relativa, asumiendo un rol hegemónico y reduciendo la inabarcable

complejidad de lo real a lo objetivable, el fenómeno de la conciencia al epifenómeno de los procesos biológico-químicos, la combinación de retención y protención del presente a mera duración cronológica, etc. La fenomenología, en tanto que comprende a la perfección que la experiencia filosófica no ha de ser sino la experiencia vivida de una conciencia que dota de sentido a un mundo que, a su vez, dota de un sentido heredado a la conciencia, se configura como el baluarte frente a la reducción del presente que impide atender al presente como el instante en que se conjugan entre verdad y libertad, aparece no como un freno para las garantías del progreso científico, sino, más bien, como un principio rector que dirige el progreso, evitando así caer en los excesos del racionalismo.

El cuarto capítulo inaugura la que podría considerarse la parte central de la obra, dedicada a mostrar bajo diferentes focos la indiscutible dimensión moral del futuro. El propio autor afirma que no pretende hacer una fenomenología del perdón, como Ricoeur, sino mostrar cómo el perdón, acción incardinada en el pasado, adquiere su sentido únicamente en el futuro. El perdón se configura como medio de *digestión* del pasado, como acción que permite interrumpir la continua presencia de la vivencia

pretérita que acontece en el rencor, para poder liberar al presente del pasado y, así, dirigirlo hacia el *tener que ser*. El perdón es, en consecuencia, la afirmación de que lo *sido* no tiene la última palabra ante lo que será, del carácter hontanal del futuro que promete que el devenir será en forma de *deber ser*, redimiendo, de este modo, los males de lo pretérito. El perdón hace patente, y esta es una cuestión central para la propuesta del autor, que es posible confiar en que lo *por ser* será conforme al *deber ser*, puesto que la propia naturaleza del futuro presenta una innegable dimensión moral.

Los tres siguientes capítulos -‘El *todavía* de la posibilidad’, ‘El *todavía* de la libertad’ y ‘El *todavía* de la alteridad’- pueden comprenderse como momentos de un mismo desarrollo argumental que trata de dar cuenta -si bien el autor no habla en estos términos- de que ‘*todavía*’, cuando se refiere a la existencia humana, es un adverbio ciertamente temporal, pero también moral. El ser-para-la-muerte, diríamos con Heidegger, de este ente que somos cada uno de nosotros permea cada poro de la existencia humana, haciendo que la imperfección ontológica del *Dasein*, la cual abre el espacio de la posibilidad, sea, a su vez, la esencia de la condición *télica* del hombre y, consecuentemente,

la piedra de toque de la *ek-sistencia* y de la temporalidad que —según Heidegger— quedaba velada por la metafísica de la presencia.

El ‘todavía’ de la posibilidad, esto es, de la apertura, de la existencia del hombre que es libre en tanto que es *futuriza*, lleva al autor a una profunda discusión con Sartre y su concepción de la nada, centrada principalmente en el carácter *nihilizador* del *todavía no ser* y la consecuencia de la despedida de toda naturaleza o esencia del hombre. La potencia filosófica de la afirmación de la dimensión moral del futuro abre la puerta a una comprensión de la libertad que no se agota necesariamente en aquella libertad-condena que parece dibujarse en la obra de Sartre, sino que incluye también la libertad entendida como don, como posibilidad de justificar la responsabilidad de la existencia humana conforme al ser que uno mismo es y, más aún, conforme a lo que es el *otro*. “Quizá -señala el autor- el problema de Sartre, dicho a grandes rasgos, consista en haberse resistido a que, de verdad, el existencialismo sea un humanismo. Pero del todo” (p. 79).

Consecuentemente, por medio de la crítica a la que podríamos calificar como ‘excesiva cerrazón ontológica’ de Sartre y, pese a que el autor no lo trata explícitamente, esa concepción de los

otros como un infierno, al modo sartreano, se llega al análisis del ‘todavía’ de la alteridad, en la cual la dimensión moral del futuro implica una trascendencia originaria hacia el otro, comprendido en una clara impronta levinasiana como auténtico horizonte de infinitud. Allí donde está el *otro*, se hace patente el futuro, la intrínseca reciprocidad de la relación que sostiene toda posible dimensión del existir humano. A partir del *todavía no ser* del *otro*, el cual aparece en su reclamación constante, se articula el propio *todavía no ser* del yo. Por lo tanto, el otro se constituye como el ápice de la trascendencia, donde toda disposición de sentido alcanza su máximo grado de plenitud, instaurando de este modo en todo acto concreto que dé cuenta de la responsabilidad para con el otro, un instante diacrónico que reúne la llamada de un pasado inmemorial que implora el cuidado para con el semejante y el adelanto escatológico del reino eterno, de la deuda infinita con el bien del otro.

A continuación, el autor profundiza en los cuatro siguientes capítulos -‘El *todavía* de la experiencia religiosa’, ‘El *todavía* de la esperanza’, ‘El *todavía* de la pregunta’ y ‘Ahora y siempre’- en los rendimientos filosóficos de la experiencia paulina y la filosofía agustiniana con el fin de mostrar, en

primer lugar, que el *todavía* de la existencia no es individual, sino comunitario, y, en segundo lugar, que el *siempre* de la existencia no consiste en el carácter unívoco y necesario del devenir de lo real, sino, precisamente, en la apertura de un *estar siendo* que nunca se realiza por completo: lo perenne de la vida es la posibilidad, indeterminación, inquietud. Para ello, el autor retoma las investigaciones del joven Heidegger acerca de la fenomenología de la religión -particularmente su análisis de las epístolas paulinas-, en las cuales el pensador de Messkirch encuentra rasgos de una maestría fenomenológica capital, dado que al ser Pablo preguntado por el *cuando* de la parusía, responde con un *cómo*: un modo de existencia consciente de la provisionalidad de la espera, de la superficialidad de la sabiduría del mundo, del peligro que supone vivir a merced de las cosas del mundo. El *kairós* se presenta, a raíz de esto, como el instante ensanchado, como una oportunidad para una vivencia temporal más originaria en la cual se resitúa a las cosas del mundo en su debido lugar, dejando así espacio para el reconocimiento de lo sagrado.

A continuación, el autor ahonda en esta particular comprensión de la temporalidad que surge a raíz de la experiencia paulina, esta vez

separándose de Heidegger y su concepción de la esperanza como una angustiosa abertura de la existencia hacia la posibilidad de no ser. La experiencia cristiana de la temporalidad implica, como ya había señalado Heidegger, una particular vinculación a la afectividad como epicentro filosófico que pretende trascender las barreras de la lógica del mundo. Mientras que dentro de la lógica del mundo no cabe sino un mero presentismo incapaz de dar cuenta de todo lo que no se inscriba en el aquí y el ahora. En la lógica del mundo no hay cabida para la transformación, el cambio, lo que puede ser de otra manera. Pablo, al animar a los creyentes a permanecer alegres por la esperanza que sostiene la fe, hace irrumpir una experiencia afectiva, como es la experiencia de la alegría, que constituye la existencia humana *en el tiempo*, que dispone al hombre hacia un futuro del que, precisamente porque nunca es del todo, cabe aún algo que esperar.

La disposición de apertura hacia el futuro se ve completada por un análisis de la experiencia de autoconocimiento. Al igual que en la pregunta es también interrogado quien pregunta, a raíz de la filosofía agustiniana es posible afirmar que el conocimiento tiene como fundamento un autoconocimiento que no puede ser reducido a la lógica de la teoría

del conocimiento -esto es, a un modo de conocimiento basado en la objetividad, en el ‘*qué*’-, sino *allo eidos gnoseos*, otro género de conocimiento basado en el ‘*cómo*’ de la existencia, en aquella carencia constitutiva del hombre que lo dispone en una incesante expectativa de ser. El giro hacia el *hombre interior* supone, por consiguiente, un viraje hacia la facticidad, una irrupción en la lógica cotidiana que permite advertir los rasgos de inauténticidad de la cadente habitualidad, la cual no es más que la cerrazón ante el carácter futurizo de la existencia humana.

Con ello se llega al capítulo ‘ahora y siempre’, en el cual se articulan los resultados de los tres anteriores capítulos para responder al problema fundamental que acontece con el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios: “Muerto Dios, sobra toda esperanza, ya no hay futuro, y por tanto no hay salvación” (p. 144). En el tiempo circular no hay futuro, el *ahora* se configura como un *siempre*. La amenaza nihilista de esta época postnietzscheana consiste, justamente, en que la cancelación del futuro implica una cancelación de aquello sustancial del ser humano: su ser en camino, en devenir, su ser *todavía*. La respuesta frente a la amenaza del nihilismo ha de basarse en una aceptación de la imprevisibilidad del

futuro, de que lo constante e invariable de la existencia -el *siempre*- es la incompletitud, la variabilidad, el estar siempre por ser que sustenta un futuro dador de sentido. El estar constitutivamente en el tiempo, el éxtasis futurizo de la existencia humana sostiene la viabilidad de un modo de existencia, el *ser gerundial*, que asume el presente vivo -el *todavía no ser* de cada instante- que nos remite a los otros, que instituye al ‘nosotros’ en el siempre de la existencia. Esto es lo que el autor aclara en las últimas palabras del epílogo, las cuales resumen en buena medida el espíritu de la obra: “el *todavía* es coherente con una existencia caduca en su cronología por el propio imperativo biológico, pero rezumante de eternidad en su proyección horizontica que alza la mirada a un futuro siempre más allá del futuro, a un futuro en otra dimensión que ya no es la de la historia, sino la de su recapitulación, que ya no es la del individuo, sino la de la comunidad, que ya no es la del tiempo, sino la de su plenitud” (p. 159).

A modo de conclusión, cabría decir que el presente libro no es estrictamente un tratado sistemático sobre el tiempo, pero sí recoge, reúne, coliga y armoniza desde un espíritu marcadamente fenomenológico y heideggeriano -si bien absolutamente

independiente y autónomo- diferentes concepciones de la temporalidad humana con el fin de dar respuesta a los desafíos filosóficos del presente. En este sentido, la obra se adecúa a la caleidoscópica naturaleza de la temporalidad, presentando una combinación de sencillez y profundidad que dota de gran valor las brillantes tesis del autor, dada la tendencia obscurantista tan común en la filosofía. El libro cumple con creces lo que su título promete -ser un esbozo de una filosofía existencial del tiempo-, articulando perfectamente una idea bien fundamentada, sugerente y relevante filosóficamente, a partir de la cual únicamente sería profundamente deseable que el autor prosiga con su sobresaliente investigación, la cual no solo presenta ya un gran interés, sino que promete valiosas contribuciones a nivel filosófico.

*Gonzalo Martín Mozo*

o