



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
METAFÍSICA Y ONTOLOGÍA

Historia del Presente, filosofía de la historia como filosofía de la temporalidad

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
Emiliano Castro Sánchez

DIRECTORA DE TESIS:
Rebeca Maldonado Rodriguera
Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad Universitaria, CD. MX. Mayo 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“El Tiempo y el Espacio han muerto ayer. Vivimos ya en lo absoluto, puesto que hemos creado la eterna velocidad omnipresente”.

F. T. Marinetti, *Manifiesto Futurista*

Introducción	9
La frase “Quien no conoce su historia está condenado a repetirla”	9
En este trabajo... ..	11
Los caminos a recorrer.....	13
El primer problema de la filosofía de la historia	21
Contenido	21
La polisemia de “historia”: <i>Geschichte</i> y <i>Historie</i>	21
Las dos filosofías de la historia	26
La otra filosofía de la historia	30
Pero ¿siempre ha sido así?	34
Contenido	34
Marx y el trabajo de Sísifo.....	34
<i>El tormento laboral sin fin</i>	35
<i>La crítica y el límite del presente</i>	38
<i>La posibilidad en lo sido</i>	40
Nietzsche y el egipticismo	43
Dos autores, un diagnóstico	45
El reloj y el progreso	50
Contenido	50
Introducción.....	51
Tiempo de la historia, tiempo de la física	51
<i>Tiempo de la física</i>	52
<i>El tiempo en la teoría de la relatividad</i>	53
<i>Tiempo de la historia</i>	54
El tiempo del reloj	57

<i>Qué es un reloj</i>	57
<i>La existencia y el tiempo</i>	58
<i>El tiempo y el reloj</i>	60
<i>El cronómetro, la ciencia y el récord deportivo</i>	62
<i>El reloj checador</i>	64
Historia, progreso y futuro	68
<i>Tiempo, nihilismo y progreso</i>	69
<i>Historiografía e historia</i>	72
El tiempo de los calendarios	74
Lo que más es, lo que es más	78
Contenido	78
Lo que más es	79
Lo que más dura	82
<i>Οὐσία, Substantia, Substantia, la traducción latina y el lado B de la metafísica</i>	84
<i>τὸ τί ἦν εἶναι, “lo que era ser”</i>	86
Lo que es en sumo grado	91
Cambio y tiempo	94
<i>Ser fuera del tiempo</i>	96
<i>¿Y si todo viniera de la noche?</i>	97
<i>El principio inmóvil del movimiento</i>	98
¿Es el tiempo?	100
Conclusión: ser sin tiempo y la herencia de la metafísica	102
A veces	106
Contenido	106
Introducción	106
Dogen	107
‘Uji’	111
Uji, a veces	113
<i>Existencia y tiempo</i>	115
<i>Tiempo y existencia</i>	118
<i>Simultaneidad</i>	121

Substancia, instante y nada	125
Instante y modernidad	127
Conclusión: Historia del presente, historia del instante	130
La belleza de la velocidad	130
Historia del presente	133
La eterna velocidad omnipresente	136
<i>Modernidad y velocidad</i>	136
<i>El eterno cambio</i>	138
<i>Metafísicos hasta en la alcoba</i>	140
Historia del instante	142
<i>Nishitani: el karma y la acción de la no acción</i>	143
<i>Los pensadores de la aceleración, el instante y la duración</i>	144
<i>Chrerán, pasado futuro</i>	145
Bibliografía	150

Introducción

La frase “Quien no conoce su historia está condenado a repetirla”

“Quien no conoce su historia está condenado a repetirla”. Cuando, en una charla, sale a relucir el tema de la historia, es probable que pronto la charla sea rematada con esta clásica frase de la sabiduría popular. Dicha frase se le ha atribuido a sinnúmero de personajes, al punto que parece ya imposible rastrear su origen. Pero ¿qué quiere decir esta frase tan firmemente grabada en el imaginario colectivo?

Al entrar en el campo de la filosofía de la historia, es decir, el lugar donde la filosofía dirige su pregunta “¿qué es lo que es en tanto que es?” a la historia bajo la forma “¿qué es la historia?”, parece que no podemos pasar de largo este hito de la comprensión popular de la historia. En este sentido, preguntemos desde aquí ¿qué es la historia tal que puede repetirse y su repetición puede ser una condena? Y más aún ¿qué le conocemos a la historia, tal que dicho conocimiento nos salva de la condena de repetirla? Y ¿Quién es ese capaz de adquirir este conocimiento liberador de la condena de la repetición?¹

De entrada, podemos inferir que la historia es algo que se conoce o se puede conocer. Esto nos lleva a una de las primeras cuestiones de la filosofía de la historia y es que, a la usanza aristotélica, historia se dice al menos en dos

¹ Aquí ya algún lector puede estarse preguntando ¿qué hay de la frase que dice: “el pueblo que no conoce su historia está condenado a repetirla”? A esto me gustaría responder que, para esta introducción, me inclino por la versión más sencilla de la frase. Porque, si no, tendría que preguntar también ¿Qué es un pueblo? ¿cómo un pueblo posee una historia propia? Y ¿cómo el pueblo ha de conocer dicha historia? O sea, ¿qué tipo de conocimiento puede tener un pueblo de su historia? Y esto nos lanzaría a otras tantas preguntas como ¿Cómo delimitar a un pueblo? ¿qué le da carácter de pueblo? ¿quién en el pueblo debe conocer la historia para evitar repetirla? ¿Los gobernantes o los sabios, los poderosos o todos?

sentidos. Cuando hablamos de historia podemos estar refiriéndonos a lo que ha acontecido, a lo sido, a lo pasado. También podemos referirnos a la disciplina que se ocupa de vérselas con lo sido y su testimonio. Esta polisemia queda claramente ilustrada por el hecho de que, durante un tiempo, el alemán tuvo dos palabras para historia: *Geschichte* y *Historie*².

Cuando hablamos de historia podemos estarnos refiriendo tanto a lo que ha pasado como al estudio de eso que ha pasado. Evidentemente lo que entendamos por historia en el sentido de lo que ha pasado determina cómo entenderemos el estudio de eso que ha pasado.

Con ello, parece que el sentido fundamental de la pregunta “¿qué es la historia?” debe apuntar a lo que es la historia en tanto lo que ha acontecido. Mientras la pregunta por la historia como disciplina de estudio parece corresponder al ámbito de la filosofía de la ciencia, la pregunta por la historia en el sentido de lo que ha acontecido corresponde más bien a la ontología.

Considero que corresponde a la ontología porque la pregunta por la historia en el sentido fundamental, el que pregunta por lo que ha sido, pregunta por dos temas ontológicos fundamentales: el acontecer y el darse de este acontecer en el pasado, es decir, en el tiempo. La cuestión de la historia es una cuestión sobre lo que es, lo que se da y lo que se puede dar en el tiempo. La historia es una cuestión fundamentalmente temporal. Veremos en el presente trabajo lo profundo que está a la base de la cuestión histórica la relación entre ser y tiempo.

Y si la historia como lo que ha acontecido es una cuestión fundamentalmente temporal, la disciplina que conoce la historia, la historia en su segundo sentido, debe ser una disciplina dedicada a conocer algo fundamentalmente temporal.

De esto podemos inferir que si hay algo que le podemos conocer a la historia es su carácter temporal, cómo en ella se manifiesta la relación entre ser y tiempo bajo la figura de lo que ha acontecido.

² Expongo más a detalle esta distinción en el primer capítulo del presente trabajo.

Con esto podemos dilucidar qué es eso que podemos conocer de nuestra historia. Pero queda sobre la mesa otra cuestión importante relativa a la frase que nos ocupa: ¿cómo es que, si no conocemos la historia en su carácter temporal, estamos condenados a repetirla? Esta cuestión toca el tema central del presente trabajo.

En este trabajo...

En este trabajo me interesa llamar la atención sobre un diagnóstico epocal, detectado a lo largo de unos 250 años por distintos pensadores, que señala una tendencia en el pensamiento moderno a ser ahistórico, a no ser capaz de conocer su historia. Y más aún, dicha tendencia a no poder conocer su historia lo estaría llevando, haciendo justicia a la sabiduría popular, a repetirla de nuevo una y otra vez.

¿Cómo se repite nuestra historia? Cuando hacemos lo mismo una y otra vez. Por ejemplo, el personaje de Bill Murray en la película *Groundhog Day*, o *Hechizo del tiempo* como se conoció en Centroamérica, está atrapado en un bucle temporal en el día de la marmota. Cada día se levanta y es 2 de febrero otra vez, siendo él el único en notar tan peculiar fenómeno. El personaje intenta toda clase de cosas para romper este ciclo, incluido el suicidio pero nada funciona, hasta que una confesión de amor rompe el ciclo temporal. En este caso literalmente se repite un día una y otra vez, pero no parece ser exactamente este fantástico y tétrico escenario al que la frase se refiere. En cambio, la repetición parece tener que ver más bien con tener siempre los mismos gobiernos, los mismos trabajos, los mismos patrones, las mismas formas de relación y no poder hacer nada diferente.

¿Quién podría acusar a nuestro tiempo de frenéticos cambios, donde cada día nuestro celular y computadora nos exigen nuevas actualizaciones, de estar atrapado siempre en lo mismo? Al contrario, autores como Marshall Berman han acusado que la modernidad es el tiempo del constante cambio donde lo que falta es algo estable a qué aferrarse. Pero en este frenético movimiento, de una meta a otra, nos encontramos justo como el personaje de Bill Murray. Una vez que hemos adquirido el último dispositivo, por ejemplo, estamos ya iniciando la espera del que

sigue. En el proceso frenético de la modernidad encontramos justo el bucle temporal de la repetición³.

Y esto se relaciona con la historia en tanto que la historia es la posibilidad de “otros tiempos”, de tiempos en que las cosas se dieron diferentes. La historia apunta al carácter discontinuo y singular del tiempo. Para la historia, por ejemplo, el día 14 de junio de 2006 (día del intento de desalojo a los profesores que ocupaban el centro de Oaxaca y la respuesta popular con barricadas que dio nacimiento a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca) no es sólo una medida de tiempo, es un día único, irrepetible, inconmensurable e irremplazable. *Tal vez es esto, antes que nada, lo que hemos de aprender de conocer nuestra historia: que es posible que las cosas sean diferentes a como ahora son.*

“Quien no es capaz de conocer la singularidad del tiempo que manifiesta la historia está destinado a un bucle temporal de repetición”. Sin lugar a duda este enunciado es mucho menos poético que la frase que la sabiduría popular nos ha legado, pero puede aclararnos mucho sobre su sentido.

El presente trabajo se ocupará justamente de la historia, de la pérdida de sentido histórico, de la repetición y de la posibilidad de “conocer nuestra historia para no repetirla”. Este trabajo apunta más allá de la reflexión filosófica que trata a la historia como una ciencia o disciplina y pretende preguntarse por lo que es la historia en cuanto a acontecimiento temporal y qué tanto hemos sido capaces de “conocerla”. Con ello, más que una pregunta por la ciencia, este trabajo preguntará por el tiempo en una dirección más bien ontológica. De hecho, veremos la profunda relación que guarda el tiempo con el tema central de la ontología y, con ella, de la filosofía, a saber, lo que es; y cómo esta relación ha determinado nuestra relación con la historia y con el presente.

¿Carece el mundo occidental moderno de un sentido histórico? Y, de ser así ¿por qué? ¿Cómo es entendido el tiempo, tal que no podamos “conocer nuestra historia”? ¿De dónde viene dicha comprensión del tiempo? ¿En qué medida

³ Vuelvo sobre esta cuestión en el apartado “La eterna velocidad omnipresente” de la conclusión.

estamos “condenados a repetir la historia”? ¿Es posible pensar el tiempo y, con él, la historia de otro modo? ¿Qué posibilidades podría abrir dicho cambio de perspectiva?

En este trabajo me interesa presentar un diagnóstico en el que coinciden varios pensadores desde lugares y tradiciones distintas. Este diagnóstico indica que el pensamiento moderno y el mundo que él configura carecen de sentido histórico. Esta carencia se expresa en una tendencia a tratar todo lo pasado siempre a la luz del presente, despojándolo de toda su singularidad y, con ella, de su carácter histórico. Cerrando, con ello, toda posibilidad de pensar la posibilidad de un mundo diferente al vigente. A esta tendencia que caracteriza al pensamiento moderno en su carácter ahistórico le llamo *historia del presente*⁴.

Los caminos a recorrer

Veremos este diagnóstico desenvolverse desde los primeros debates concernientes a la filosofía de la historia en el siglo XVIII. En ellos Herder criticará la tendencia ilustrada francesa, manifestada por Voltaire, a tratar todo tiempo pasado como una forma rupestre o poco desarrollada del presente. A esta filosofía de la *Historie*, Herder confrontará otra filosofía de la historia, una filosofía de la *Geschichte* que, en cambio, pone el énfasis en lo singular e inconmensurable de cada edad de la historia; contribuyendo cada una de éstas a la imagen completa del *ordo temporum* que, desde dentro del acontecer histórico, podemos apenas intuir. Desde la perspectiva de Herder, eso que llamo “historia del presente” se manifiesta en la inclinación ilustrada a tratar el presente como la culminación del proceso histórico y ver todo lo pasado como una versión incompleta y defectuosa de dicho proceso. Con ello, la filosofía de la *Historie* se posiciona al final de la historia para juzgarla con la ley de la culminación presente. En cambio, la filosofía

⁴ Vale aclarar que hay otra acepción de “historia del presente” que ha estado en boga en la historiografía contemporánea, particularmente en América Latina. Esta acepción de “historia del presente” refiere a un estudio de la historia como algo no terminado, percibiendo los procesos históricos en su actualidad y, particularmente, enfatizando la coetaneidad de los acontecimientos y su escritura. No es a este sentido al que aludo en el presente trabajo. Para más sobre “historia del presente” en el sentido de esta nota se puede consultar: [en línea] <http://historiadelpresente.org/index.php/que-es-la-historia-del-tiempo-presente/> y Ángel Soto, “Historia del presente: estado de la cuestión y conceptualización” [en línea] <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/829443.pdf>

de la *Geschichte* nos invita a pensar la historia desde dentro del acontecer histórico para verlo en su singularidad. Este es el tema del capítulo “El primer problema de la filosofía de la historia”.

Luego, en el capítulo “Pero ¿siempre ha sido así?”, veremos dos nuevas facetas del diagnóstico de pérdida de sentido histórico en dos de los autores más importantes de la segunda mitad del siglo XIX: Marx y Nietzsche. Marx enfatizará las funestas consecuencias de la tendencia ahistórica en la economía política. Dicha tendencia hace que, conscientemente o no, la economía política burguesa extraiga sus conceptos generales de las relaciones presentes y los extrapole a toda forma de producción posible haciendo, por ejemplo, que lo que es el trabajo capitalista sea tomado por “El trabajo” en general. Al final, la economía política burguesa “descubre” que la única forma de relaciones sociales posibles son las vigentes. Este aparente error metodológico se convierte en la condena de Sísifo para el trabajador quien no sólo debe subsistir como apéndice de máquinas torturadoras que destruyen toda su capacidad creativa, sino que se enfrenta a que este trabajo se vuelve el único trabajo posible. Frente a esto Marx nos invita a transformar el método de la economía política para, más que lo común, pensar la singularidad de cada forma de producción espacial y temporalmente diferente. Reconocer lo diferentes que son otros modos de producción al modo de producción vigente nos abre la posibilidad de concebir también otros modos de producción menos agresivos con los seres humanos y el resto de la naturaleza.

Nietzsche por su parte señalará el *egipticismo*, una tendencia en la tradición filosófica a “momificar” lo vital de la experiencia en momias conceptuales para poder atraparla y hacerla durar. Nietzsche considera que de esta tendencia, que ha devenido idiosincrasia en la tradición filosófica, viene su falta de sentido histórico. Esta tendencia *egipticista* nace de una valoración de lo sumamente persistente como lo verdadero, mientras que el cambio es visto como señal de falsedad. Esto cierra el acceso de la tradición filosófica a la experiencia que es, en sí, cambiante.

Mientras Nietzsche nos señala el arraigo de la tendencia ahistórica en la tradición filosófica, Marx nos muestra las funestas consecuencias de dicha tendencia en el mundo moderno, deviniendo el “para siempre” del castigo de Sísifo.

“El reloj y el progreso” aborda el *egipticismo* desde una nueva perspectiva que se abre a inicios del siglo XX. Veremos de la mano de Heidegger cómo el diagnóstico de pérdida de sentido histórico resurge desde varias perspectivas filosóficas y adopta una dimensión fundamentalmente temporal. En el siglo XX, el diagnóstico de pérdida de sentido histórico es leído a la luz de una incapacidad, por un motivo u otro, para entender el tiempo. Podemos encontrar un diagnóstico de este tipo en autores como Bergson, Lukács, Benjamin, Jünger y, por supuesto, Heidegger. En este capítulo entraremos al problema desde la obra temprana de Heidegger y su distinción entre el tiempo cuantitativo de la física y el tiempo cualitativo requerido por la historia, el tiempo del “cuánto” y el del “cuándo” respectivamente. Veremos después cómo el reloj se va volviendo la imagen preeminente del tiempo, una imagen de carácter cuantitativo que cierra el paso al pensar para acceder al tiempo cualitativo de la historia. Veremos también, de la mano de Jünger y Lukács, cómo este tiempo del reloj va adoptando el carácter de *más* del progreso a partir de la figura del cronómetro del récord deportivo y el reloj checador del centro de trabajo. Aquí entra la distinción que hace Heidegger entre progreso y futuro en *Aportes a la filosofía* y la necesidad de realizar una nueva confrontación pensante con la historia para, desde ahí abrir la posibilidad acontecimental de otro comienzo, frente al panorama de acabamiento de la metafísica occidental.

Al final de este capítulo veremos que tanto Benjamin como Heidegger creen fundamental recuperar el sentido cualitativo y acontecimental del tiempo histórico para liberar la posibilidad de un acontecimiento de futuro. Es necesario rebelarnos contra los relojes para poder abrir un tiempo revolucionario discontinuo en que cada segundo sea propicio para el advenimiento del Mesías, nos dirá Benjamin.

Hasta aquí podremos ver una imagen relativamente completa de ese diagnóstico epocal que llamo *historia del presente*. Podremos ver el conjunto de síntomas de este síndrome, como son la pérdida de sentido histórico, el desprecio al cambio, la

inclinación a medir todo tiempo pasado con la regla del presente, la generalización del tiempo cuantitativo del reloj, la lógica del y-así-sucesivamente del progreso presentándose juntos para delinear una paradójica época atrapada en el frenético movimiento que deja todo siempre igual, un *egipticismo* de la velocidad. Pero queda en el tintero preguntarnos de dónde viene semejante síndrome.

En el capítulo “Lo que más es, lo que es más” me remonto a los albores de la filosofía para buscar la fuente de esta idiosincrasia filosófica. Tal vez en la propia forma de preguntar por lo que es se determinó un tipo de relación entre ser y tiempo de la que se ha desprendido la inclinación ahistórica del pensar occidental. Para Aristóteles lo que más es, es justamente lo que es más, lo que más dura y persiste. De ahí que el tiempo fuera visto sólo como una medida de persistencia y, con ello, de ser. Ser es perdurar y lo que no perdura no es. A la vez que la noción aristotélica de ser es fundamentalmente temporal, adopta una forma que excluye lo que es “temporalmente”, por un instante, en favor de una aspiración a lo eterno. Veremos a detalle esta relación entre ser y tiempo en el pensar aristotélico desde distintas aristas⁵.

Frente a esto, el capítulo “A veces” busca más allá de la tradición occidental otras posibilidades para pensar la relación entre ser y tiempo. Para esto, expondré *Uji*, un texto de Dogen, un maestro zen del siglo XIII. En este texto, Dogen nos incita a tomar una perspectiva opuesta a la propuesta por Aristóteles, viendo más allá de nuestra tendencia natural a hacer como si las cosas tuvieran una existencia transtemporal y, en cambio, notar que todo es “a veces”. Para Dogen tiempo y existencia son lo mismo. Cada instante es el darse de una existencia, de un manifestarse singular que, a su vez, no se interpone con otro darse a la presencia de otro instante. En cada instante se da un mundo y, con ese mundo, un “sí

⁵ Este capítulo busca ser particularmente minucioso en el análisis de la relación entre ser y tiempo en el pensar aristotélico, siguiendo de cerca cada paso de la argumentación aristotélica en lugares cruciales para la configuración de la tradición metafísica como *Metafísica* VII y XII. No quiero abundar en dichos detalles aquí para no perder al lector del mapa general que busca pintar esta introducción. Por ello, prefiero sólo dar aquí la versión más sintética de mi interpretación de la cuestión en la frase “para Aristóteles lo que más es, es lo que es más, lo que más persiste” y guardar la minucia de cómo he llegado a esta interpretación y en qué la sustento para el capítulo en cuestión. Y, con ello, me gustaría remitir a quien quiera más detalle sobre este punto, central para mi argumentación, a dicho capítulo.

mismo” instantáneo que ni se enciman, ni se extienden al campo de otro darse instantáneo. A su vez, el tiempo en su totalidad es visto como el flujo de las existencias cada vez singulares y que, a la vez, cada instante abren su pasado y su futuro, también “a veces”. Mientras el pensar aristotélico nos llevó a una metafísica de la persistencia, con una inclinación a lo eterno; Dogen nos abre el camino a un pensar del instante singular, como espacio-tiempo de la existencia, de darse a la presencia.

Desde aquí, me interesa sugerir cómo un viraje desde la metafísica de la presencia hacia el pensar del instante existencial nos puede abrir posibilidades para pensar también más allá del tiempo cuantitativo y liberar la capacidad de la historia de abrir posibilidades de futuro desde la singularidad, la discontinuidad y la diferencia del tiempo cualitativo. A esta otra posibilidad de pensar la historia, ya no desde el tiempo cuantitativo, sino desde el instante inconmensurable de la existencia cada vez única, le llamo *historia del instante*. Para este momento ya habernos visto pistas de esta otra filosofía de la historia, de la *Geschichte*, de la diferencia, del tiempo cualitativo, del tiempo revolucionario de los calendarios en que cada momento puede ser el advenir del Mesías emparejadas a los diagnósticos de *historia del presente* de los autores que nos han ocupado. Pero ahora podremos ver estos distintos intentos de romper con la *historia del presente* a la luz del pensar del instante, la contracara de la metafísica aristotélica de la persistencia; más allá de la idiosincrasia filosófica y en dirección a otro pensar.

Finalmente “Historia del presente, historia del instante” buscará cerrar este trabajo delineando, desde todo lo ya expuesto, estos dos conceptos contrapuestos. También volverá sobre el tema de cómo la metafísica de la persistencia pudo engendrar el mundo moderno, marcado por el constante cambio. Cómo puede la época de la velocidad frenética ser una época atrapada en su presente. También, intentaré referir a algunos episodios recientes de este naciente pensar del instante, algunos contemporáneos al presente trabajo. Y, quizás más sugerente, intentaré ofrecer un ejemplo de cómo la historia del instante puede servir para entender un proceso que, frente al colapso del presente moderno, se remonta a lo

sido para liberar la posibilidad de futuro. Un proceso que, a su vez, nos invita a soñar con un pasado futuro, un alto al y-así-sucesivamente y, sobre todo, un pasado futuro que se abre en el instante, en el acontecimiento al borde de la catástrofe del presente.

Puede parecer que este trabajo despliega un catálogo demasiado ambicioso de autores y temas sin aparente relación. Pero espero invitar al lector a ver más allá de la exégesis de este o aquél autor para prestar, más bien, su atención a un diagnóstico común, a un problema de nuestro presente. Y, más aún, a pensar más allá del presente o, tal vez, más acá; a la luz del instante, del acontecer, del darse de lo que es y lo que, dentro de eso que es, somos. A buscar en lo más sido lo más futuro, lo más diferente, lo más a decisión; y a imaginar, a contra tiempo de la velocidad del presente, otros tiempos, otros mundos que a cada instante pueden advenir. Mundos que, como el Mesías de Benjamin o el Buddha de Dogen, no están por venir sino que ya han llegado, ya siempre han llegado.

Agradeciendo de antemano al lector por seguir la senda que he delineado en estas páginas, dispongámonos pues a pensar en dirección a la historia para, tal vez, dejar de una vez por todas de repetirla.

El primer problema de la filosofía de la historia

Contenido

En este primer capítulo abordaré la polisemia del término “historia” como “*Historie*” y “*Geschichte*”. Mostraré cómo esta polisemia se despliega como el primer problema de la filosofía de la historia en la polémica entre las obras de Herder y Voltaire en la segunda mitad del siglo XVIII. Buscaré mostrar cómo la historia vista como *Historie* implica adoptar una perspectiva “desde fuera” que ve el acontecer histórico como un todo ya culminado. Por otro lado, la historia vista como *Geschichte* implica una perspectiva “desde dentro” del acontecer histórico, que tiende a enfatizar lo singular de cada acontecimiento. Por último, apuntaré a cómo esta tensión entre las dos perspectivas para abordar la historia se desplegará en la tensión que en el presente trabajo me ocupa: entre un presente que ha perdido su sentido histórico y la posibilidad de otro pensar que revitalice el carácter histórico para recuperar también su fuerza de futuro. La tensión entre lo que llamo *historia del presente* e *historia del instante*.

La polisemia de “historia”: *Geschichte* y *Historie*

¿De qué hablamos cuando hablamos de filosofía de la historia? En la palabra “filosofía” resuena el latín *philosophia* como transliteración del griego *φιλοσοφία* que, al menos siguiendo a Aristóteles, es el preguntar por lo que es en tanto que es. Con ello, la filosofía de la historia debe ser la que pregunta qué es lo que es en tanto histórico o qué es histórico en tanto que es. Pero ¿qué es la historia, este

carácter particular de lo ente? Quizá el primer problema de la filosofía de la historia es justamente que “historia” se dice al menos en dos sentidos. Este problema fue patente desde las primeras obras que se asumieron en la tarea de formular una filosofía de la historia.

En 1774 Herder publica de forma anónima *Otra Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad (Auch eine Philosophie der Geschichte...)* como una velada respuesta a *La Filosofía de la Historia (La Philosophie de l'histoire)* de Voltaire que apareció poco menos de 10 años antes. Las dos obras en cuestión se posicionan como filosofías de la historia aunque tienen objetos diferentes, tematizan un aspecto diferente de lo que es en tanto que es; una tematiza la *Historie* y otra la *Geschichte*. Si bien pareciera, ya que ambos títulos se traducen como ‘filosofía de la historia’, que la diferencia se debe a que un título está en francés y otro en alemán; vale decir inmediatamente que, en ese momento, en el alemán existían tanto la palabra ‘*Historie*’ como ‘*Geschichte*’ y aunque ambas palabras se traduzcan como “historia”, no se traducen en el mismo sentido⁶. En este momento el alemán desdobra en *Historie* y *Geschichte* la polisemia de “historia”, de la que hablé arriba, haciendo el análisis de estos términos idóneo para captar dicha polisemia. La polisemia de “historia”: *Geschichte* y *Historie*.

Por un lado ‘*Geschichte*’ es un vocablo que se remonta al alto alemán medio que entonces tenía el sentido de “evento”, “historia”⁷ y “batalla”. El término está a su vez emparentado con el proto-germano ‘*skehaną*’ que tenía el sentido de “brotar”, “surgir”, “emerger”, “acontecer”. Y en ‘*skehaną*’ resuena la raíz proto-indoeuropea (s) kek-/ (s) keg- que da el sentido de “mover”, “brincar” y “saltar”.⁸ Visto desde su

⁶ Ya las tradiciones griegas de filosofía del lenguaje nos han insistido en que de hecho no hay sinónimos, cada palabra corta su parcela de la realidad y la ilusión de sinonimia se debe exclusivamente a que el uso va llevándonos a hacer cortes cada vez menos cuidadosos de estas parcelas, llevándonos a pensar que dos se traslapan plenamente, tal que dichas palabras significan lo mismo. Traté este tema en mi tesis de licenciatura titulada: *El Curso de un Dracma, el Curso de Cincuenta Dracmas: el proyecto entorno a la perfección de los nombres de Pródico y su vínculo con el Crátilo*.

⁷ Tanto en el sentido del inglés “*history*” como “*story*”.

⁸ Aquí sigo la etimología de “*Geschichte*” de wikitionary. Si bien pareciera no ser la herramienta ideal y a pesar de que reconozco mi desconocimiento del alemán, cosa que me dificulta bastante juzgar los trabajos etimológicos; he empleado esta herramienta con términos del griego y el resultado ha sido tan afortunado como empleando herramientas etimológicas más sofisticadas. Por otro lado, me parece que esta breve

etimología, el término ‘*Geschichte*’ es historia en el sentido de acontecimientos o eventos que brotan, que brincan de pronto como el aceite del sartén caliente (es decir, irrumpiendo en un momento justo que incluso nos toma desprevenidos). El sentido de “batalla” también nos refleja bien esto. Por más que antes podamos ver signos, los enfrentamientos tienen siempre un carácter irruptivo⁹, tanto entre individuos como entre colectivos.

Justo en este sentido Koselleck dice: “[...] historia [*Geschichte*] significa en primer lugar el acontecimiento o una secuencia de acciones efectuadas o sufridas; la expresión se refiere, más bien, al mismo acontecer que a su informe”¹⁰. Por el otro lado, siguiendo con Koselleck, “[l]a palabra *Historie*, extranjera y nacionalizada [...] se refiere preferiblemente al informe o narración de lo sucedido [...]”¹¹.

Como señala Koselleck, ‘*historie*’ es, antes que nada, una palabra extranjera. En ella resuena el latín ‘*historia*’ que es una incorporación al latín de ‘*ἱστορίᾱ*’ que refería a una investigación y a la compilación de dicha investigación en una

exposición etimológica del término es suficiente para los fines que aquí pretendo. Y también se corresponde relativamente con la expuesta en *Dicionary of Untranslatables* (Stendal Rendall *et al*, *Dicionary of Untranslatables, a philosophical lexico*, Princeton university press, Nueva jersey, 2006, p. 392.). Así pues, reconociendo mi ignorancia del alemán, espero que la fortuna que he tenido con el uso de esta herramienta en el griego se repita con esta etimología del alemán. De cualquier modo, dejo en manos de alguien más capaz que yo el análisis etimológico más detallado del término e incluyo la referencia aquí empleada para favorecer una posterior crítica y enriquecimiento. <[Https://en.wiktionary.org/wiki/Geschichte](https://en.wiktionary.org/wiki/Geschichte)> [Consultado el 20 de noviembre de 2017]

⁹ El propio término “irruptivo” pinta perfectamente la imagen que quiero expresar. Al no encontrar el término dentro del vocabulario de mi computadora decidí buscarlo en internet para cerciorarme de no estar forzando un neologismo o cayendo en un barbarismo. Si bien no encontré dicha certeza me encontré con que el uso más frecuente del término “irruptivo” es al hablar del dolor irruptivo que se produce principalmente en los pacientes de cáncer. Se trata de un dolor intenso que suele durar poco tiempo y se suele presentar sin previo aviso, aunque puede estar relacionado con ciertos movimientos. Puedo imaginar que a lo que se refiere es a un dolor que, por más que tenga un contexto, se da “de pronto”. Así pues, este ejemplo nos muestra que el carácter de irruptivo tiene que ver con lo que se da de pronto, pero esto no impide que se dé en un contexto, que tenga sentido visto como un todo. Alguien que padezca de semejante calvario podría decir que, si bien el dolor aparezca de pronto, es un dolor relacionado al cáncer e incluso a cierto movimiento o tratamiento. En una nota para una lectura de Heidegger de este punto, podría aquí pensarse la relación entre el dolor como marca de la diferencia original del aparecer y el carácter de este aparecer (que es aclarante ocultación) de *ereignis* (acontecimiento apropiador) que funda historia (*Geschichte*) tomando prestado el concepto de “dolor irruptivo” y observando lo dicho aquí sobre su relación con la *Geschichte*.

¹⁰ Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 50.

¹¹ *Ibidem*.

narración. Por ejemplo, las obras presocráticas eran llamadas “*ἱστορίᾳ περὶ φύσεως*”, es decir, el recuento escrito de la investigación en torno a la *φύσις*. A su vez, *ἱστορίᾳ* viene de *ἱστορέω* (yo investigo) que a su vez viene de *ἴστωρ* (atestiguamiento). Todos ellos terminan en la raíz proto-indoeuropea *weyd-* que significa “ver”, de donde también viene *widstōr* (“el que sabe” en el sentido de “el que ha visto”)¹². Esta resonancia latina la comparte el alemán con el francés y el inglés¹³. Siguiendo su etimología, podríamos decir que *‘Historie’* refiere al recuento testimonial de lo atestiguado. Al tratar de la historia, no se referiría tanto al acontecimiento como al testimonio sobre éste. En analogía con los griegos, podría hablarse de una “*ἱστορίᾳ περὶ Geschichte*”. Una investigación, un recuento del testimonio de lo que ha acontecido. Esto va en consonancia con las caracterizaciones que Koselleck nos ofrece de ambos términos, que vimos arriba.

Si bien *‘Geschichte’* y *‘Historie’* refieren ambos a la historia, podría decirse que lo hacen desde perspectivas diferentes. Si se me permite otra analogía apelando a las etimologías, cuando una pelea irrumpe como acontecimiento nos encontramos en el campo de la *Geschichte*, mientras que, horas después, podemos encontrarnos en la estación de policía ofreciendo testimonio a algún agente sobre lo que vimos acontecer durante la pelea. Probablemente en el momento del testimonio podamos decir mucho más que el simple acontecimiento de que hubo una pelea, tal vez podamos ya entrever elementos contextuales de sentido en todo el panorama, así como desenlaces del acontecimiento que ahora figurarán en nuestro testimonio ofreciendo un sentido total. En fin, hablaríamos ya de un acontecimiento consumado¹⁴. Así pues, cuando hablamos de la historia en el sentido de *Geschichte* nos colocamos en el flujo del acontecer, del brotar de los eventos, mientras que la *Historie* nos pone fuera, después de lo acontecido, testimoniando, recapitulando e investigando lo que aconteció.

¹²<<https://en.wiktionary.org/wiki/historia#Latin>> [Consultado el 20 de noviembre de 2017]

¹³Stendal Rendallet *al*, *Diccionario of Untranslatables, a philosophical lexico*, Princeton university press, Nueva jersey, 2006, p. 392.

¹⁴ Claro, hay que reconocer que cada el testimonio hace revivir lo acontecido a la luz del momento en que se testimonia. Muchas veces, nuestros testimonios históricos dicen más de el tiempo en que se hacen que de aquel tiempo que testimoniamos.

En este sentido justamente habla Koselleck de *Histoire*. Primero, citando a su vez al general barón von Hardenberg, diciendo que en la *Historie* “[...] se perciben como iguales todos los hechos pasados y actuales; y su conocimiento es en su mayor parte superfluo, siendo en cambio de gran utilidad si se reviste ese esqueleto con su carne correspondiente y se le muestra a un joven lo que motiva las principales transformaciones [...]”¹⁵. Queda así relegada la *Historie* a un museo de escenarios contrafácticos del presente que nos permite ver qué tan bien o tan mal se hicieron las cosas en cada escenario para así aprender cómo actuar en el escenario del presente.

Igualmente, señala páginas adelante que “[...]a *Historie* misma procede de Dios y no es otra cosa que el *ordo temporum* que fija de antemano todos los acontecimientos, y según él quedarían articulados”¹⁶. La *Historie* ve el proceso histórico desde fuera como podría verlo dios que, siguiendo a Agustín, se encuentra fuera del tiempo. Es como si, una vez culminado el *ordo temporum* pudieras ver el sentido de todo lo sido desde el paraíso reconquistado. En cambio, la *Geschichte* vive la historia desde dentro del *ordo temporum*, desde la caída, desde el propio acontecer.

Desde esta perspectiva también se echa un poco de luz sobre la cita anterior. Si la *Historie* ve el acontecer de la historia, la *Geschichte*, desde fuera, es claro por qué percibe los hechos pasados y actuales como iguales, desde su superficie (desde fuera y no desde dentro), pues para ella todo este acontecer es visto como ya desplegado. En cambio, la *Geschichte* vive la historia desde dentro, es el propio acontecer de la historia y no su narración testimonial.

Así podemos ver la polisemia de ‘historia’ desdoblada en ‘*Historie*’ y ‘*Geschichte*’, entre el acontecer histórico y el atestiguamiento o informe de lo acontecido. Y esta polisemia genera dos tipos de la filosofía de la historia, una del acontecer y otra del atestiguamiento de dicho acontecer, una viendo el acontecimiento desde dentro y otra desde fuera. Volviendo a Voltaire y a Herder, a la filosofía de la

¹⁵Reinhart Koselleck, *Futuro Pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit., p. 46.

¹⁶*Ibid.*, p. 127.

historia y la otra filosofía de la historia, podemos ver cómo se despliega esta diferencia.

Las dos filosofías de la historia

En *Filosofía de la Historia (La Philosophie de l'histoire)*, Voltaire dice:

Tened seguridad más bien, al ver una antigua fiesta, o un templo antiguo, de que son las obras del error [...] En los tiempos históricos [...] las más bellas verdades hallan pocos seqüaces [sic.], y los hombres más grandes mueren sin honor. Los Temístocles, los Cimones, los Milciades, los Aristóteles, y los Fociones están perseguidos, mientras que tienen templos Perseo, Baco y otros personajes [sic.] fantásticos.¹⁷

En esta cita vemos un claro juicio de los “tiempos históricos” desde el presente, un juicio de sus errores. Vemos un presente que ha alcanzado la Verdad y ahora puede ver en los tiempos pasados lo lejos que éstos estaban (y no pueden más que estar lejos) de dicha Verdad. Voltaire habla en su filosofía de la historia de los tiempos históricos como ya sidos y que sólo ahora podemos evaluar como repletos de errores desde el presente ahora que, como se dice, tenemos la película entera. En la antes referida cita de Voltaire es muy clara la actitud de ver todo tiempo pasado como igual al presente, dando lugar al juicio de aquél con la regla de éste. Voltaire está desarrollando así una filosofía de la *Historie*.

En cambio, la *Otra Filosofía de la Historia (Auch eine Philosophie der Geschichte)* de Herder dice:

Si yo lograra unir las escenas más dispares sin entremezclarlas, si lograra demostrar en qué forma se relacionan, cómo se desprenden unas de otras, cómo se pierden, se confunden entre sí, como cada una sólo es momento y sólo por su encadenamiento es medio para fines ¡qué espectáculo! ¡ Qué noble aplicación de la historia humana!

¹⁷ Voltaire, *La Filosofía de la Historia*, Imprenta de David, París, 1825, p. 202 [en línea] <https://books.google.com.mx/books?id=_uxT47y5tAEC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consultado el 20 de noviembre de 2017]

¡Qué estímulo para tener esperanzas para obrar, para creer incluso allí donde no se ve nada o no todo!¹⁸

Contrapuesto al juicio de los tiempos históricos desde el presente que nos presenta Voltaire, Herder nos indica que no debemos entremezclar las escenas que constituyen la historia. Cada escena es momento y sólo porque se da en su espacio-tiempo¹⁹ particular es que puede encadenarse en el espectáculo total de la historia. En esta otra filosofía de la historia cada escena es disímil porque es momento, por esto la historia es un encadenamiento, un desarrollo, y no una simple progresión²⁰.

Para ilustrar esto, Herder presenta la historia a partir de una analogía con las edades de la vida humana. Exponiendo la analogía a grandes rasgos, Herder divide el decurso histórico en ocho eras que a su vez están divididas en dos grupos de cuatro. El primer grupo está conformado por oriente que se corresponde con la infancia del género humano (época de patriarcado y despotismo paternal), Egipto que se corresponde con la adolescencia, Grecia que se corresponde con la Juventud y Roma que corresponde con la madurez. Culminada esta primera era de maduración, el maduro y cansado espíritu del género humano es renovado por una nueva infancia que vuelve a llenar de bríos el decurso histórico en la figura de los pueblos nórdicos. Aquí vale agregar que, a pesar de que esta segunda infancia es parecida a la infancia oriental, éstas no se identifican. Componentes geográficos y contextuales, así como su lugar en el proceso general dan a cada una su matiz propio. A partir de este punto se vuelve un poco difícil ver a qué momento de las edades del hombre corresponde cada época porque el propio Herder quita énfasis a la analogía, pero no es difícil pensar que se replica el

¹⁸ J. G. Herder, *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad*, Espuela de Plata, Argentina, 2007, pp. 62- 63.

¹⁹ Digo aquí espacio-tiempo porque en Herder las edades del mundo están distribuidas tanto espacial como temporalmente, desde oriente, pasando por Egipto, Grecia, Roma, los pueblos nórdicos, la edad media y la edad moderna.

²⁰ Esto se vuelve más claro con la analogía con las edades de la vida porque qué clase de progres hay en las edades. Si las leyéramos como un progreso, parecería que cada edad es superior o más desarrollada que la anterior. Con ello, el ser humano superior sería el anciano. Pero claramente no tratamos así a las edades de la vida. En cambio, damos a cada una su peso inconmensurable.

esquema de las edades de la era anterior, pero en nuevos momentos. Después de la época de los pueblos nórdicos coloca Herder al cristianismo. A continuación, pone a la época moderna (con la reforma y el renacimiento) y finalmente lo que él llama “nuestro siglo”.

Lo importante en la analogía es ver que, por más que las edades de la historia son vistas en conjunto, sólo pueden ser vistas como *momentos* desde su singularidad, enlazados para pintar la imagen completa. Como en las edades de la vida, podemos volver la mirada a cada edad y ver lo inconmensurable en ella. Nunca es uno tan flexible como cuando es niño, tan brioso como cuando es adolescente o tan prudente como al ser maduro. Cada edad es singular espacial y temporalmente. Y sólo cuando vemos el entrelazamiento de estas escenas es que podemos entrever la película completa, cosa que nos da motivos para *creer* en el *ordo temporum* y tener esperanza para obrar; esperanza en que habrá una finalidad en todo el entrelazamiento de escenas, por más que este sentido total no se nos dé más que en señas al encontrarnos dentro del acontecer mismo. Con todo esto podemos ver cómo la filosofía de la historia de Herder se coloca dentro del plano del acontecer y no fuera, por ellos es una filosofía de la *Geschichte*.

Ahora bien, hay algo que vale recalcar: la filosofía de la *Geschichte* no niega la idea de *ordo temporum* característica de la *Historie*, sólo la toma desde una perspectiva diferente. Mientras que la filosofía de la *Historie* se va a posicionar en la consumación del *ordo temporum*, para ver desde ahí todo lo pasado, lo pasado para llegar a dicha consumación y, en dicha medida, se erige como norma y juez de todo pasado; la filosofía de la *Geschichte*, en cambio, se posiciona dentro del acontecer mismo y a lo más que aspira es a entrever en la singularidad de los momentos las señas de un sentido total.

En otras palabras, la filosofía de la *Historie* supera toda singularidad del acontecer viéndolo en función de una culminación que ya se ha alcanzado, pudiendo medir todo momento desde lo cercano o lejano que estaba al estado culminado, La filosofía de la *Geschichte*, por su parte, se concentra en el acontecer mismo pues sólo en él y su singularidad cada vez distinta encuentra la fe en el sentido total.

Dicho de forma más sencilla: la filosofía de la *Historie* ve la culminación atrás mientras que la filosofía de la *Geschichte* la intuye adelante.

Con esto podemos ver que *Historie* y *Geschichte* no son totalmente excluyentes y, con ello, también se ve cómo estos dos sentidos se integran en la palabra 'historia'. Desde aquí podemos decir que la filosofía de la historia siempre se moverá entre los dos sentidos del término 'historia', entre la *Historie* y la *Geschichte*, entre el acontecimiento y el informe, entre la perspectiva desde fuera y desde dentro. Todo esto porque el carácter histórico de lo ente (de lo que es) puede determinarse tanto desde fuera del tiempo como desde dentro de él. Y esta determinación depende justamente de la perspectiva que adoptemos al hacer filosofía de la historia. Una vez más, las obras de Voltaire y Herder son un buen ejemplo de esto.

Por un lado, la filosofía de la *Historie* de Voltaire es un buen modelo de la filosofía de la historia de corte ilustrado. Hace bastante sentido que la filosofía de la historia ilustrada se incline por la perspectiva que se coloca fuera y puede ver el pleno del *ordo temporum* en virtud de que la propia ilustración se coloca como ostentando la Verdad que en otros tiempos estuvo oculta por el velo de la ignorancia. Desde la consecución de dicha Verdad, la ilustración puede adoptar una posición juiciosa con todo lo sido al verlo desde fuera y ver lo lejos que se encontraba de dicha Verdad. En lo que a la historia respecta, el cosmopolitismo ilustrado es medir toda lo acontecido desde el presente como su culminación. Esto lo podemos ver muy claramente en la cita de Voltaire de arriba.

Por otro lado, la obra de Herder está vinculada al *Sturm und Drang*, un movimiento de "insurrección de todos los órdenes de la cultura"²¹, antecedente fundamental del romanticismo germano, que buscó oponerse a los valores ilustrados. Contra el cosmopolitismo y el racionalismo de la ilustración francesa, el *Sturm* buscó revalorar lo singular, lo nacional y lo emocional. Muchos de los elementos del *Sturm* pueden encontrarse en *Otra Filosofía de la Historia* como la reivindicación

²¹ Eugenio Pucciarelli, Introducción a *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad*, Espuela de Plata, Argentina, 2007, p. 12.

del modelo cristiano de interpretación de la historia, pero sobre todo el esfuerzo por rescatar la singularidad de los momentos en la historia. La historia no es vista como una simple progresión hasta la consecución de la total ilustración del hombre en el presente sino como un proceso en que cada momento tiene su aportación singular e inconmensurable. Mostrando este tipo de desarrollo a partir de la analogía entre la historia y las edades del hombre cumple con el esfuerzo del *Sturm de* reivindicar la singularidad. Esto se contrapone claramente a la filosofía de la historia de corte ilustrado que va a medir todo pasado con la regla del presente, visto como la realización ilustrada del hombre.

Con todo esto podemos ver que la oscilación entre la filosofía de la *Historie* y de la *Geschichte* está determinada por el modo de preguntar por lo que es, por la forma que la filosofía que pregunta por la determinación histórica de lo que es adopta. Una filosofía de la Verdad piensa la historia a la luz de la *Historie* mientras que una filosofía de la singularidad lo hará más desde la *Geschichte*.

También podemos ver el carácter reactivo de esta oscilación. La filosofía de la *Geschichte* se abre como “otra” filosofía de la historia, como una contestación al predominio de la *Historie* y sus implicaciones. Si bien sus sentidos no son enteramente excluyentes, hay entre ellos una tensión que se hace patente en la oscilación de las interpretaciones. Tanto más claro es esto cuando la polisemia queda englobada en un solo término como ‘historia’.

La otra filosofía de la historia

Una vez expuesta escuetamente la polisemia del término ‘historia’ (el primer problema de la filosofía de la historia) vale ubicarla dentro del presente trabajo. Este trabajo está dedicado a *la otra filosofía de la historia*, una filosofía del acontecer, del brotar, de la singularidad, de la diferencia. Lo que nos ocupa aquí es un diagnóstico común de diversos filósofos según el cual en la actualidad ha predominado una cierta relación con lo ente que se ha posicionado en el campo de la *Historie*, es decir, fuera de la historia, en su culminación. Podemos llamarle a esta forma de relación “metafísica”, “modernidad”, “occidente” o como se quiera,

pero su fundamental determinación en este respecto es que se posiciona como presente. Y el presente ha creado su propia determinación del carácter histórico de lo ente: *la historia del presente*.

Frente a este diagnóstico de que la relación vigente con lo ente se ha establecido como presente, como culminación y medida de todo lo sido, la otra filosofía de la historia reacciona a partir de la fuerza del brotar, de la singularidad y del acontecimiento, la *Geschichte*. Desde la oscilación del término "historia", esta otra filosofía de la historia busca en la singularidad de lo sido revitalizar el carácter irruptivo del acontecer para encontrar en esto sido la posibilidad de que todavía irrumpa un acontecimiento frente al presente: el futuro. La otra filosofía de la historia busca regresar el tiempo al presente que se ha colocado fuera de él. Regresando a una analogía usada al hablar de la etimología de '*Geschichte*', la otra filosofía de la historia busca devolver el fuego al frío sartén del presente para abrir la posibilidad de que el aceite vuelva a brotar a partir del recordar su brotar sido. Frente a la historia del presente, la otra filosofía de la historia busca revitalizar el acontecer desde una *historia del instante*.

Los autores que nos ocuparán durante este trabajo son muy distintos pero los vincula un diagnóstico y una tentativa de cura que son justamente el objeto de este trabajo: la historia del presente y la otra filosofía de la historia, la historia del instante. Tal vez va llegando el momento de una segunda infancia herderiana de la historia, de otro comienzo. Tal vez...

Pero ¿siempre ha sido así?

Contenido

En este capítulo trataré el diagnóstico que hacen Marx y Nietzsche sobre una tendencia en el pensar de su tiempo, que detectan en la economía política y la filosofía respectivamente, a inclinarse por conceptos simples y atemporales en su labor intelectual. Dicha tendencia implica una incapacidad para pensar lo histórico y cambiante de los acontecimientos y las experiencias. Nietzsche señala el profundo arraigo que tiene esta tendencia ahistórica, que él llama “egipticismo”, en la tradición filosófica, al punto de repercutir en la forma en que se hace la pregunta filosófica por antonomasia: ¿qué es lo que es? Marx, por su parte, señala las funestas consecuencias de este pensar ahistórico, que nos encierra en un eterno presente, sin límites espaciales ni temporales ni posibilidad de cambio futuro.

Marx y el trabajo de Sísifo

A mediados del siglo XIX, era posible atestiguar en buena parte del mundo el nacimiento de una nueva forma de vida. Poco a poco, el mundo de campesinos y artesanos fue abriendo paso a una sombría figura: el trabajador de la fábrica. Los viejos talleres en las ciudades fueron abriendo paso a las fábricas, orbitadas por barrios obreros miserables, escupiendo humo de sus chimeneas y drenando la vida de miles de desposeídos que, al no tener otra forma de subsistir, debían ofrendar 12 o más horas de su vida a un trabajo dolorosamente monótono.

En la manufactura y el artesanado, el trabajador se sirve de la herramienta: en la fábrica, sirve a la máquina. Allí, parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento. En la manufactura, los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica, existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes. "Esa taciturna rutina de un tormento laboral sin fin, en el que siempre se repite el mismo proceso mecánico, semeja el trabajo de Sísifo: la carga del trabajo, como la roca, vuelve siempre a caer sobre el extenuado obrero". El trabajo mecánico agrede de la manera más intensa el sistema nervioso, y a la vez reprime el juego multilateral de los músculos y confisca toda la libre actividad, física e intelectual del obrero. Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierten en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo.²²

En este lúgubre panorama del trabajo enajenado, donde los trabajadores se ven forzados a devenir apéndices de máquinas torturadoras que los despojan de su fuerza de vida, convertida en productos que les son arrebatados ni bien han sido producidos; nos encontramos con una estirpe humana, cada vez más numerosa, sometida al castigo de Sísifo. Condenados, ya no por su ambición como Sísifo sino por la ambición de un patrón, a un trabajo tortuoso que se repite una y otra y otra vez.

El tormento laboral sin fin

Éste va a ser el mundo que va a atestiguar Marx y será esta condena "sisífa" contra la que lanzará su crítica. ¿Qué es lo terrible del castigo de Sísifo? No es tener que empujar una monstruosa piedra hacia arriba de una colina, sino que, una vez que está por alcanzar la cima, el peso hace que la piedra ruede de nuevo

²²Karl Marx, *El Capital, Crítica de la economía política*, Libro primero, Tomo II, Siglo XXI, Distrito Federal, 2009, pp. 515 – 516.

a las faldas de la colina; forzando al trabajador a empezar de nuevo una y otra, y otra, y otra vez.

La crítica de Marx a la economía política comienza por una tendencia que él detecta en ella a *eternizar* las relaciones productivas vigentes.

Según Marx, la economía política de su tiempo tiene una tendencia a, en un intento de generalizar, extraer de *fenómenos actuales* sus *conceptos generales* y aplicables a todo tiempo. Por ejemplo, ellos parten de la *producción actual* y, desde ella, hablan de la *producción en general*. El problema con esto es que les lleva a olvidar el carácter singular de cada forma de producción en la historia; y más aún, “[e]n este olvido reside, por ejemplo, toda la sabiduría de los economistas modernos, que demuestran la eternidad y la armonía de las relaciones sociales existentes”.²³

Puestos frente a la expresión caótica de los fenómenos económicos que les interesa analizar, los economistas decidieron empezar por “la producción en general”, “el cambio”, “la distribución” y “el consumo” en general para, desde estos conceptos en apariencia más simples, poder explicar la producción, el cambio, la distribución y el consumo actuales. Este método busca ir de lo más general y más simple a lo más particular y complejo, de los conceptos generales a los fenómenos particulares.

El problema con dicho método de la economía política es ¿de dónde sacó ésta sus conceptos generales en un principio? Marx acusa que esta génesis parte, conscientemente o no, de una hipóstasis de las relaciones económicas actuales, tomándolas como modelo de toda relación económica posible. Los economistas, buscando analizar las relaciones económicas actuales, intentan comenzar con conceptos más simples y generales pero dichos conceptos no son más que las condiciones que observan en el presente, tratadas como características generales de toda relación económica. Buscando explicar las relaciones presentes a partir de

²³ Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, DF, 2005, p. 5.

conceptos generales, la economía política no ha logrado más que *generalizar* las relaciones actuales.

Más allá del círculo vicioso explicativo que esto implica (si explicamos lo particular en términos de lo general, pero eso general no es más que eso particular generalizado, entonces estamos explicando lo particular en términos de eso mismo particular) este método de la economía política tradicional tiene una consecuencia más oscura. Si, buscando comprender las relaciones económicas, los economistas utilizan generalidades que han hipostasiado de dichas relaciones actuales, conscientemente o no, *terminan descubriendo que las cosas siempre han sido como son ahora*. El problema que implica generalizar sin más las relaciones económicas actuales es que las vuelve eternas. Si las relaciones económicas actuales son convertidas en “la producción” o “el cambio” en general, entonces la producción actual termina siendo el modelo de la producción en todo caso posible.

Este problema de método en la economía política termina extendiendo la condena de Sísifo eternamente. Vuelve las relaciones sociales vigentes las únicas posibles ya que mide todas las relaciones a la luz de las actuales. Si todo el trabajo en general es, sin más, como el trabajo actual, no hay posibilidad de que el trabajador encuentre descanso a su eterna condena de empujar la piedra colina arriba, como apéndice de las máquinas torturadoras de la producción capitalista. Si esta producción actual, es “la producción” en general entonces no hay salida.

Con esto, la crítica a la economía política de Marx implica una crítica a la eternización de las relaciones sociales actuales; un intento de liberar al trabajador del eterno castigo de Sísifo. En la medida en que una crítica a la economía política logre desembarazarse del problema metodológico de partir de conceptos aparentemente más simples para analizar la situación concreta pero que, de hecho, solamente está hipostasiando dicha situación concreta a conceptos universales; podrá vislumbrar la posibilidad de que un día el trabajo no sea el torturador trabajo industrial enajenado.

La crítica y el límite del presente

Para comenzar este proceso de desembarazo, Marx empieza por señalar que el punto de partida de la economía política no puede ser los conceptos generales más simples, sino la situación concreta que desea analizar, por más caótica que se presente de entrada. De ahí, propone que debemos ir analíticamente de lo concreto a conceptos cada vez más simples.²⁴

Ahora bien, en este punto, un lector suspicaz podría preguntar “¿qué no es eso lo que la economía política que Marx critica de hecho, consciente o inconscientemente, hace?”. Justamente la crítica de Marx comenzaba por señalar que los presuntos conceptos simples de los que partía la economía política no eran si no hipóstasis de la situación actual que pretendía analizar. En este sentido, lo que Marx propone es más bien explicitar este paso de abstracción para lograrlo de forma más afortunada.

Marx señala que en este proceso consciente de abstracción desde la situación particular a los conceptos más simples se debe buscar siempre lo *común*. Por medio de un proceso de *comparación* de las distintas situaciones particulares analizadas, se debe llegar a un concepto más general que comparta los puntos que las distintas situaciones particulares tengan en común. Por ejemplo, para hablar de producción en general, es necesario analizar las distintas formas de producción en la historia y ver lo que todas tienen en común, sólo a estos rasgos en común es a lo que podemos llamar producción *en general*.

Esta observación parece algo obvia e insignificante, pero es justo a partir de este reconocimiento de lo que muchas situaciones tienen en común desde donde Marx nos invita a fijarnos no sólo en esto común, sino en lo que le es singular a cada una de estas situaciones. Al ver el conjunto de los casos particulares “[...] lo que constituye su desarrollo es precisamente aquello que los diferencia de estos elementos generales y comunes. Las determinaciones que valen para la producción en general son precisamente las que deben ser separadas, a fin de

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 20-21.

que no se olvide la diferencia esencial a fin de atender a la unidad”²⁵. Lo interesante de esta nueva aproximación al método de la economía política es que, en su proceso de abstracción, busca poner la atención en la diferencia esencial, en la singularidad, y no en la unidad. Mientras la economía política tradicional partió de supuestos conceptos simples, que no eran más que generalizaciones de la situación actual, no logró más que demostrar que la situación actual era la única posible, ya que la producción actual era el modelo de la producción *en general*. En cambio, Marx señala la importancia de abstraer nuestros conceptos simples de la comparación de distintas situaciones particulares; ya que esto nos permite notar no solamente lo que las distintas situaciones y los distintos tiempos tienen en común sino, sobre todo, lo que no tienen en común, lo que las diferencia. Esta diferencia solamente puede ser vista a la luz de la abstracción general de eso que los distintos particulares tienen en común.

“Para resumir: todos los estadios de la producción tienen caracteres comunes que el pensamiento fija como determinaciones generales pero las *condiciones generales* de toda producción no son más que esos momentos abstractos que no permiten comprender ningún nivel histórico concreto de la producción”²⁶. Con este cambio de perspectiva, lo que Marx recupera es el carácter *histórico* de los procesos económicos. Mientras la economía política sólo analizó las situaciones concretas a la luz de la supuesta producción en general, se encontró solamente con las mismas relaciones productivas en los distintos tiempos y latitudes. En cambio, al rescatar desde la generalización de los distintos procesos particulares los elementos en común y, a partir de ellos, pensar la diferencia específica de cada proceso, nos encontramos con la diversidad y la singularidad de cada proceso específico en cada lugar y cada momento.

Mientras el proceso tradicional de la economía política extendía a la eternidad, a todo tiempo y todo lugar, la condena de Sísifo del trabajador actual, haciendo de las relaciones de producción actuales las únicas posibles; la crítica a la economía política de Marx busca ponerle un límite a dicho castigo desde la singularidad y la

²⁵ *Ibid.*, p.5.

²⁶ *Ibid.*, p. 8.

diferencia de cada proceso. Al hacernos notar la diferencia en las relaciones productivas en los distintos tiempos y lugares, Marx circunscribe la tortura del trabajador industrial a un tiempo y lugar específicos, le pone límites al castigo antes eterno.

Como vimos en la cita sobre el castigo de Sísifo, Marx inmediatamente compara el trabajo en la fábrica con el de la manufactura y el del artesano. Con esto nos muestra que hay otros trabajos posibles en otros contextos, tiempos y lugares. Hay más que el trabajo de la fábrica, trabajos menos tortuosos, menos agresivos con el cuerpo y la mente, trabajos menos enajenantes son posibles. *Al “historizar” los conceptos de la economía política, llamando la atención sobre la singularidad de cada proceso concreto, Marx abre la posibilidad de relaciones productivas distintas a las vigentes.*

Ya lo vimos arriba, si la producción actual es tomada por “la producción en general”, no hay más producción posible que ésta. En cambio, si detrás de los elementos comunes de lo que llamamos producción en general hay un montón de diferencias para cada caso, “la producción” se historiza, dando lugar a diferentes formas posibles de producción.

Y, yendo un poco más allá. Si podemos encontrar en esta historización otras formas posibles de producción, podemos concebir que haya otras más, menos tortuosas y enajenantes, que replacen las vigentes. Desde aquí podemos entender por qué a Marx le importó tanto esbozar descripciones de otros modos de producción aparte del capitalista vigente, porque en ellos se puede ver la posibilidad de cambio, de otros modos de producción diferentes por venir.

La posibilidad en lo sido

Por ejemplo, en el primer capítulo de *El Capital*, Marx se enfrenta al misterio de la mercancía. Pero: “[t]odo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras

formas de producción.”²⁷ El misterio de la mercancía, que parece imposible de resolver desde la perspectiva de la forma de producción actual, se esfuma a la luz de la comparación con otras formas de producción.

A continuación, Marx expone una alegoría de los distintos modos de producción a través de la figura de Robinson Crusoe, clásica referencia de Marx a la tendencia a la economía política a pensar al ser humano de forma aislada. En esta alegoría vemos a Robinson pasar por distintos modos de producción y Marx nos llamará a notar cómo en ellos no hay ningún misterio de la mercancía²⁸.

Pero lo que me parece más interesante es que Marx, llevando más allá su alegoría, nos habla no sólo de modos de producción pasados o presentes diferentes al actual; sino que nos invita a imaginar “[...] una asociación de hombres libres que trabajan con medios de producción colectivos y emplean, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social”²⁹. Mientras que para la producción capitalista el misterio de la mercancía (cómo es posible que cosas tan diferentes hechas con trabajos tan diferentes se puedan intercambiar como si fueran lo mismo y sin fallar) se levanta como infranqueable; visto desde la perspectiva de otras formas de producción en otros momentos, vemos el misterio desaparecer en favor de la singularidad de los trabajos particulares. Y más aún, al ver más allá del misterio de la mercancía gracias a la perspectiva que nos da la comparación con otros tiempos, notamos que el misterio de la mercancía no es algo que corresponde a la producción *en general*, sino que se trata de una singularidad de la producción capitalista. Es desde aquí que no sólo podemos ver formas de producción libres de este misterio, sino que podemos concebir formas de producción posibles para el futuro que no adolezcan del misterio de la mercancía.

En fin, Marx da este matiz al método crítico de la economía política distinguiendo de los conceptos de la economía política tradicional, esos simples como “el

²⁷ K. Marx, *El Capital*, Libro 1, tomo I, *op. cit.*, p. 95.

²⁸ Cf., *Ibid.*, pp. 95-96.

²⁹ *Ibid.*, p. 96.

trabajo” o “el valor” de donde partía para su análisis, lo que él llama “categorías”³⁰. La diferencia radica justamente en que la categoría nace de una abstracción desde la comparación de lo que diferentes fenómenos concretos tienen en común para luego, desde la categoría abstracta, volver al concreto que se quiere analizar y poder ver en él, más allá de lo común, lo que tiene de diferente y singular.

Como vimos arriba, es en los conceptos de la economía política tradicional donde radica la condena de Sísifo a que se somete al trabajador, eternizando las relaciones productivas vigentes que hoy lo condenan a ser un apéndice de máquinas torturadoras. Contra ellos, Marx levanta las categorías de la crítica a la economía política como una herramienta para historizar las relaciones productivas antes eternas, poniéndoles límites espaciales y temporales, invitándonos a no prestar atención solamente a lo que toda producción tiene en común, sino a lo que cada instancia tiene de diferente. Esta perspectiva nos permite concebir también un tiempo en que por fin la piedra pueda ser empujada más allá de la cima de la colina. La historización de los conceptos tradicionales de la economía política, transformándolos en categorías, no sólo limita las relaciones productivas actuales hacia el pasado, también abre la posibilidad de otras relaciones posibles futuras.

Marx encuentra en su tiempo una tendencia en el pensamiento, en este caso en la lógica de la economía política tradicional, a construir conceptos simples, que en su generalidad excluyen toda diferencia, toda singularidad, toda historicidad. Estos conceptos implican, con ello, una tendencia a eternizar el presente, midiendo todo lo sido o lo que puede ser con la regla de lo que ahora es.

Es interesante notar que no es Marx el único en dar este diagnóstico. Por una parte, ya vimos la crítica a la filosofía de la *Historie* de Herder como una tendencia a medir todo lo sido como una forma menos desarrollada del presente, ignorando toda singularidad. Pero hay otro autor, contemporáneo de Marx que llega a un diagnóstico similar por otro camino.

³⁰ Cf., Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, op. cit., pp. 21-22.

Nietzsche y el egipticismo

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], -cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió nada vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos [...] La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, - incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no es...³¹

Unos 30 años después de que Marx escribiera los pasajes de *Grundrisse* que arriba nos ocuparon, Nietzsche abre con estas palabras el apartado “La <<razón>> en la filosofía” de *Crepúsculo de los ídolos*. Nos habla de una tendencia que la filosofía ha ido arrastrando a lo largo de su historia: *el egipticismo*.

Nietzsche describe el egipticismo como una tendencia a “momificar” las experiencias vivas, fugaces, temporales, en conceptos que buscan ser imperecederos, pero a la vez, están despojados de toda vitalidad y realidad. Esta tendencia nace de que los filósofos valoran más lo *deshistorizado*, lo que menos cambia, muere o crece, valoran desde la perspectiva de lo eterno. Esta valoración llega al extremo de decir “lo que es no deviene, lo que deviene no es”. El ser, tema central de la filosofía, es buscado del lado de lo que menos deviene, siendo todo devenir o cambio señal de no ser³².

Esta tendencia le cuesta a la filosofía su sentido histórico, o sea, su capacidad de dar razón del devenir, del desarrollo. Va tendiendo hacia la creación de dos

³¹ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 51.

³² Esto se podrá apreciar más claramente adelante, en el apartado sobre Aristóteles “Lo que más es, lo que es más”.

mundos: uno del devenir, la historia, la experiencia y el cambio, y otro de lo eterno, ahistórico; donde se ubican los conceptos. En esta escisión de los mundos, la verdad y el ser se ponen del lado de lo eterno, mientras que el no ser, el engaño y lo falso van del lado del devenir.

Ahora bien, si la verdad está del lado de lo eterno ¿por qué en nuestra experiencia sólo encontramos devenir? Si la verdad está del lado del ser y de lo eterno, y en la experiencia sólo se nos da el devenir; mal por la experiencia. De aquí la tradicional idea de los filósofos de que los sentidos nos engañan³³. Aquí Nietzsche hace una excepción señalando que Heráclito pensaba que los sentidos nos engañan por el motivo contrario. Él pensaba que los sentidos nos engañaban por darnos una idea de duración y unidad³⁴. Nietzsche, en cambio, piensa que los sentidos no nos engañan ni en un sentido ni en otro. “Lo que nosotros *hacemos* de su testimonio, eso es lo que introduce la mentira, por ejemplo la mentira de la unidad, la mentira de la coseidad, de la substancia, de la duración... La <<razón>> es la causa de que falseemos el testimonio de los sentidos”³⁵. Para Nietzsche, los sentidos no mienten ni en un sentido ni en otro. El testimonio de los sentidos es de devenir y, en cambio, la mentira está en que la razón se proyecte más allá de este devenir, que se proyecte en dirección a la eternidad.

Con ello, Nietzsche niega la existencia de ese “mundo verdadero” de lo eterno al que la filosofía aspira. Y negar este mundo verdadero es también negar que el mundo del devenir y la historia sea un “mundo falso”. Reconoce, pues, como único mundo aquel de la experiencia, el cambio y el devenir. Aquí lo preocupante es la tendencia filosófica al *egipticismo*, que lleva a la filosofía a moverse en un mundo de ilusiones creadas por la razón. Es por medio de la razón que la filosofía introduce este mundo de lo eterno por encima del de los sentidos. Es decir, es la razón la herramienta con que la filosofía momifica las experiencias y las convierte en momias conceptuales.

³³ Cf., *ibid.*, p. 52.

³⁴ Cf., *ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

Con todo esto podemos hacernos una idea de lo que Nietzsche entiende por *egipticismo*: una tendencia en la tradición filosófica a deshistorizar las experiencias cambiantes, transformándolas en conceptos eternos. Dicha tendencia irradia de la valoración de lo eterno como verdadero y lo que deviene como falso. Esta valoración puede verse cristalizada en la frase “lo que es no deviene, lo que deviene no es”. Valdría la pena preguntarnos de dónde viene esta valoración, pero sobre eso volveremos más adelante³⁶.

Por su parte, Nietzsche nos invita a tomar una mirada crítica frente a esta tendencia y, sobre todo, frente a la valoración de lo eterno sobre lo cambiante. Nos invita a cuestionar el “mundo verdadero” y la desvalorización del mundo de lo sensible e histórico que éste implica.

Dos autores, un diagnóstico

Una vez más, igual que con lo que vimos sobre Marx, aquí nos encontramos con esa tendencia deshistorizante que, al preferir trabajar con conceptos eternos, pierde el carácter de devenir de los acontecimientos. Sólo que ahora encontramos esta tendencia no en la economía política tradicional, sino en la idiosincrasia filosófica. Por dos caminos diferentes, dos autores llegan a un diagnóstico parecido. Aunque cada uno notará síntomas particulares.

Ambos autores se percatan de una tendencia deshistorizante en las prácticas intelectuales de su tiempo, la economía política y la filosofía respectivamente. Ambos notan que esta tendencia tiene algo que ver con inclinaciones a operar con conceptos. Tras dicha inclinación subyace una valoración de lo simple y duradero de los conceptos por encima de lo caótico y cambiante de los acontecimientos.

Pero, del lado de Nietzsche encontramos cómo a partir de esta valoración se configuran dos mundos: uno verdadero que es eterno y otro de devenir que debe ser el mundo ilusorio. Este cisma entre lo eterno y el devenir termina implicando “lo que es no deviene, lo que deviene no es”. La diferencia entre conceptos y experiencias, entre lo eterno y el devenir, termina siendo la misma que hay entre

³⁶Este es justamente el tema del antes mencionado apartado sobre Aristóteles.

ser y no ser. Y si pensamos, con Aristóteles, que la pregunta fundamental de la filosofía es “¿qué es lo que es?” podemos ver la profunda implicación que el *egipticismo* tiene en la filosofía, delegándole por tarea fundamental justamente este pensar ahistórico de las momias conceptuales y poniéndole una barrera para pensar todo lo que implique cambio y devenir, todo lo que implique experiencia, *lo que implique historia*.

Por su parte, Marx nos hace notar la tormentosa implicación de un pensamiento ahistórico: que extiende eternamente la condena del presente, cerrando toda posibilidad de diferencia o cambio. El mundo deshistorizado que la tendencia *egipticista* configura, es un mundo sin posibilidad de cambio, mutabilidad y surgimiento.

Mientras que Marx percibe las funestas consecuencias de esta tendencia ahistórica del pensar, Nietzsche nota lo arraigada que está en la tradición filosófica. Esta tendencia a olvidar el devenir en favor de los conceptos eternos no es solamente un error metodológico de la economía política, como podría parecer con Marx, es una inclinación vinculada a la pregunta filosófica por antonomasia, la pregunta por lo que es. Sobre esto volveré más adelante.

Por ahora, sólo me interesa hacer notar cómo dos autores contemporáneos, pero por lo demás bastante disímiles, llegan por caminos distintos a un diagnóstico similar sobre una tendencia ahistórica en el pensamiento. Más allá de las perspectivas de ambos autores, encuentran un tema común: la tendencia *egipticista* del pensamiento que lleva a la pérdida del sentido histórico y al congelamiento del presente a la luz de lo eterno. Es sobre este fenómeno, que ambos autores detectan, sobre el que me interesa llamar la atención.

Ya vimos con Herder una crítica al concepto de *Historie* de la filosofía de la historia del siglo XVIII y su incapacidad de dar razón de la singularidad de cada acontecimiento, inclinándose más bien por medirlos todos con la regla del presente. Ahora vemos un diagnóstico más profundo, a la luz de pensadores icónicos del siglo XIX, que encuentra esta tendencia a un pensar ahistórico más arraigada en la tradición filosófica y la lógica de su tiempo en general. Vemos

también en este nuevo diagnóstico las consecuencias funestas de este pensar ahistórico que implica el cierre de toda posibilidad de cambio y singularidad.

Ahora quiero llamar la atención sobre cómo este diagnóstico de una tendencia ahistórica en el pensamiento y sus consecuencias encontrará nuevas dimensiones entre autores del siglo XX. De esto me ocuparé en el apartado a continuación.

El reloj y el progreso

Contenido

En el presente capítulo me enfocaré en cómo el diagnóstico sobre la incapacidad actual para pensar la historia incorporará en el siglo XX una perspectiva fundamentalmente temporal. A lo largo de este capítulo veremos con Heidegger la diferencia entre tiempo cuantitativo y cualitativo; cómo éste es fundamental para pensar la historia (en cuanto da lugar a la diferencia y la singularidad) y aquél pone una barrera de principio al pensar histórico (en cuanto implica un tiempo homogéneo). Veremos cómo el tiempo cuantitativo se expande desde el campo de la física a toda nuestro estar en el mundo a través de la imagen del reloj; y cómo el reloj vuelve homogéneo, calculable y disponible al tiempo, haciendo cada hora y cada día iguales. Dicha imagen adoptará una forma diferente a través del cronómetro del récord deportivo (que analizaremos a partir de Jünger) y el reloj checador (que analizaremos con ayuda de Lukács). Ambos dispositivos añadirán a la homogeneidad del tiempo cuantitativo una marca de “más”, de constante autoacrecientamiento.

Después trataré cómo esta marca de autoacrecientamiento es la esencia de lo que llamamos “progreso”. Una expresión radical del tiempo cuantitativo que solamente lo trata como una escala que va del menos al más, donde todo pasado es un “presente -“ y todo futuro un “presente +”. Podremos notar también cómo este tiempo es incapaz de dar razón de lo cualitativo del tiempo de la historia. Finalmente nos aventuraremos junto con Benjamin y Heidegger a pensar la

posibilidad de decir “¡Alto!” al progreso y revelarnos contra la tiranía del reloj. Buscando en las posibilidades no actualizadas de lo sido, en su singularidad, el camino para otro comienzo que inaugure un nuevo “tiempo de los calendarios” con un singular santo para cada día.

Introducción

En las primeras décadas del siglo XX el tema de la historia volvió a estar en boga, esta vez a la luz de una reflexión más amplia sobre el tiempo. Nos encontraremos, en general, críticas a la incapacidad del pensamiento de su momento para dar razón del tiempo, por un motivo u otro. Dicha incapacidad tendrá consecuencias a la hora de intentar pensar lo sido y la posibilidad de futuro.

A lo largo de la obra de Heidegger, por ejemplo, encontramos distintos intentos de apuntar hacia esta incapacidad de pensar a cabalidad el tiempo, sus consecuencias históricas (cristalizadas en la *Historie*, tradicionalmente traducida en su obra como “historiografía”) y cómo esta incapacidad cierra toda posibilidad de futuro, de cambio, atrapándonos en el “y-así-sucesivamente” del progreso.

Vemos también en él una preocupación por volver a pensar el tiempo y liberar su fuerza posibilitante, en su intención de confrontarse con lo sido y desde ahí proyectar la posibilidad de otro comienzo de la historia.

Si bien podemos encontrar el problema de la historia atravesando toda la obra heideggeriana, considero que es más fácil introducirnos en él a partir de las primeras formulaciones de esta cuestión en su obra más temprana. Aparte, desde aquí será más fácil encontrar los puentes con otros autores que pensaron el problema del tiempo y la historia en las primeras décadas del siglo XX; para así seguir en la búsqueda de un diagnóstico común del problema que hasta ahora nos ha ocupado.

Tiempo de la historia, tiempo de la física

En 1915 Heidegger, de 26 años, escribe “El concepto de tiempo en la ciencia histórica” como su prueba de capacitación docente para la Universidad de Friburgo. Se trata de uno de los primeros textos del prolijo filósofo, más de 10

años antes de su famosa obra *Ser y tiempo*. En él nos encontraremos los primeros esbozos de la posición que el autor defenderá a lo largo de su vida.

En este texto, Heidegger se ocupa de analizar la categoría de “tiempo” en la ciencia, intentando comparar su rol en dos ciencias particulares: la física y la historia. Para esta comparación, se pregunta por la finalidad de estas ciencias y qué carácter debe tener el concepto de tiempo para servir a sus respectivas finalidades.

Tiempo de la física

Siguiendo esta estrategia, Heidegger describe la finalidad de la física como “[...] la unidad de su imagen del mundo físico, reducir todos los fenómenos a leyes fundamentales y matemáticamente fijadas de una dinámica general, así como reducir todos los fenómenos a las leyes del movimiento de una masa aún por determinar”³⁷. Dicho en otros términos, “[...] el objeto de la física es el conjunto de leyes que gobiernan el movimiento”³⁸. Vale agregar que la caracterización del objeto de la física es relativamente acertada, al menos en lo que respecta a la mecánica, que suele considerarse la rama más desarrollada de la física y, con ello, modelo de las demás.

Partiendo de esto, Heidegger se pregunta ahora cuál es la función que el tiempo debe jugar en la física a fin de que ésta alcance su objetivo. El tiempo entra al campo de la física en la medida en que los movimientos ocurren en el tiempo. Pero el tiempo sólo es relevante en la medida en que esté en referencia al movimiento. El tiempo sirve como *medida* del movimiento³⁹. Con ello, la función del tiempo en la física es posibilitar la *medición*⁴⁰. El tiempo es sólo una variable independiente que nos permite medir el cambio de posición de un móvil y, de ahí, cuestiones como a dónde va, qué tan rápido y qué tan difícil será detenerlo.

³⁷ Martin Heidegger, *Tiempo e Historia*, Trotta, Madrid, 2009, p. 22.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Esta caracterización es muy parecida a la del libro IV de *Física* de Aristóteles. La diferencia fundamental es que mientras Aristóteles reconoce cuatro tipos de movimiento, a saber, local, cuantitativo (aumentar o disminuir), cualitativo (de propiedades) y según la quiddidad (esencial); La mecánica sólo se ocupa del movimiento local.

⁴⁰ Cf. Martin Heidegger, *Tiempo e Historia*, *op. cit.*, p.25.

Todo es medido con relación al tiempo. Para esto, el tiempo debe devenir una especie de regla uniforme, graduada exactamente y sin ningún cambio o discontinuidad. Esto matematiza al tiempo, en tanto medición, e incluso llega a tratar al tiempo de forma espacial⁴¹. El movimiento se da “en” el tiempo, pero este “en” ve al tiempo como una regla sobre la que se desplaza el móvil del punto t_0 a t_1 , por ejemplo.

Resumidas cuentas, *el concepto de tiempo que se adecua a la finalidad de la física es aquél que ve el tiempo como un “cuánto”*. La física necesita de un tiempo que le diga “cuánto” tardó el móvil en llegar de un punto a otro. Este tiempo es un tiempo cuantitativo, un tiempo uniforme que opera como una regla. La distancia entre t_0 y t_1 es la misma que hay entre t_1 y t_2 o t_x y t_{x+1} en general.

El tiempo en la teoría de la relatividad

Heidegger extiende también esta caracterización del tiempo en la física a la teoría de la relatividad. Curiosamente, cuando sale la cuestión del tiempo a relucir es frecuente que alguno de los interlocutores apele a la “relatividad del tiempo” y el espacio-tiempo como un hito del siglo XX en lo que respecta a pensar la temporalidad. Aunque, normalmente, no se argumenta mucho más sobre cuál es este hito.

Por ejemplo, en la teoría de la relatividad especial se habla de la dilación del tiempo que podría verse como uno de los efectos de la relatividad en lo que respecta al tiempo. Pero, lo que describe la dilación del tiempo es un cambio en la *medición* del tiempo en dos sistemas de referencia distintos.

Normalmente se ilustra este fenómeno proponiendo el siguiente escenario: Imaginemos dos relojes que en vez de péndulo utilizan un pulso de luz que va de un punto a otro. O sea, estos relojes marcan el tiempo con base en lo que tarda el pulso en llegar del punto A al B. Agreguemos a esto que el segundo postulado de la teoría de la relatividad especial es que la velocidad de la luz (c) es una

⁴¹ Cf., *Ibid.*, pp. 22- 24.

constante universal. Ahora imaginemos que uno de los relojes empieza a moverse a una velocidad muy alta con respecto al otro que permanece inmóvil. Teniendo presente que la velocidad de la luz es una constante, entonces la luz tardará más en llegar del punto A al B en el reloj que se mueve a alta velocidad a comparación de lo que tarda en hacer el mismo recorrido en el que está inmóvil. En el reloj inmóvil el pulso de luz se movería en línea recta mientras que si, desde ahí vemos el reloj que va a alta velocidad, veríamos al pulso moviéndose en zigzag entre las cambiantes posiciones del punto A y el punto B. Con ello, cuando el reloj que va a alta velocidad marque un segundo, por ejemplo, en el reloj que, con respecto al anterior, se mantiene inmóvil marcará dos segundos; en virtud de que la luz, cuya velocidad es constante, se ve afectada en su recorrido por los distintos sistemas de referencia (el del reloj inmóvil y el reloj que va a alta velocidad). *Por relatividad del tiempo podríamos entender, entonces, que la medición del tiempo puede variar según el sistema de referencia donde se haga, con ello, la medición del tiempo no es absoluta, sino relativa al sistema de referencia.*

Desde esta perspectiva podemos entender por qué Heidegger considera que el tema del tiempo dentro de la teoría de la relatividad sigue siendo una cuestión de medida. Lo que va a cambiar va a ser el carácter absoluto de la medición del tiempo de la mecánica clásica, o sea, la idea de que el tiempo es el mismo para todos, por uno relativo al sistema de referencia, donde la medición del tiempo depende de desde qué perspectiva se hace. En fin, el tiempo de la física, incluyendo la teoría de la relatividad, sigue siendo el tiempo de la medición, el tiempo del *cuánto*. Y podremos ver este tiempo del *cuánto* expresado por el tiempo del reloj. Sobre esta cuestión volveré más adelante.

Tiempo de la historia

Una vez que hemos visto el papel que juega el concepto de tiempo dentro de la física, podemos dirigir las mismas preguntas a la historia: ¿cuál es su finalidad? ¿Cómo es el concepto de tiempo que le es propio en función de dicha finalidad?

Al tratar sobre la finalidad de la historia, Heidegger nos da varias aproximaciones. Primero que nada, la historia tiene por objeto al hombre “[...] que realiza la idea de cultura a través de sus producciones espirituales y corporales”⁴². Y frente a estas realizaciones de la idea de cultura su objetivo es “[...] representar el nexo de los efectos y el desarrollo de las objetivaciones de la vida humana en su unicidad y singularidad de manera que resulte comprensible en su relación con los valores culturales”⁴³. Finalmente, “[e]l objeto histórico, en cuanto histórico es siempre el pasado”⁴⁴. Esto último puede parecer algo obvio pero lo relevante es qué es el pasado para la historia. “Desde nuestra perspectiva, lo pasado no sólo no es más, sino que incluso *fue* algo *diferente* de lo que somos nosotros y del contexto en el que vivimos hoy en el presente”⁴⁵. A partir de aquí podemos ver el fundamental rol que el concepto de tiempo ha de jugar en la historia.

Si el objeto de la historia es el pasado, entonces el tiempo no es una cuestión tangencial para ella como sí lo es para la física. El objeto mismo de la historia es fundamentalmente temporal. Lo que es el movimiento para la física es el tiempo para la historia, al menos desde la perspectiva del pasado. Con ello, la historia requiere una comprensión más profunda del tiempo, siendo fundamental a su objeto. Mientras que, como vimos, el tiempo en la física se presenta como una magnitud homogénea que sirve para medir el movimiento; el tiempo en la historia se presenta de forma radicalmente heterogénea, se presenta desde la diferencia. La historia nos pone delante de las diferentes objetivaciones de la vida humana, pero justamente en tanto *diferentes*. Más aún, nos confrontamos con estas objetivaciones de la vida humana desde *una* objetivación de dicha vida humana que llamamos “nuestro tiempo”. A la vez que la historia estudia un carácter del tiempo en el pasado, nos sumerge en la temporalidad en tanto que vemos los “otros tiempos” desde “nuestro tiempo”⁴⁶.

⁴² *Ibid.*, pp. 29 – 30.

⁴³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁴⁵ *Ibidem.*

⁴⁶ Cf. *ibidem.*

Así pues, mientras el carácter del tiempo en la física es el del *cuánto*, el de la magnitud homogénea, el carácter del tiempo en la historia es el del *cuándo*, el de los tiempos heterogéneos. La física se pregunta, por ejemplo, *cuánto* tarda un móvil en ir del punto X al punto Y. Para saber esto, se parte del lugar de la línea del tiempo en que el móvil estaba en X, y luego se compara con el lugar que ocupa en dicha línea al estar en Y, y la diferencia entre el lugar en la escala temporal en X y en Y sería lo que el móvil tardó en recorrer la distancia en cuestión. Ahora bien, da igual si el móvil estaba en X el 23 de septiembre de 1911 a las 3:35 am y llegó a las 3:50 a Y o si estaba ahí el 23 de febrero de 2017 a las 2:00 pm y llegó a las 2:15; en ambos casos el intervalo de tiempo “mide” lo mismo, en ambos casos la respuesta a la pregunta “¿Cuánto tardó el móvil en ir de X a Y?” es “15 minutos”.

En cambio, para la historia, el 23 de septiembre de 1911 y el 23 de febrero de 2017 nunca dan igual. El 23 de septiembre de 1911 fue, por ejemplo, *cuando* la junta organizadora del Partido Liberal Mexicano lanzó, desde el exilio, su famoso manifiesto ácrata hacia la revolución mexicana. Por su parte, el 23 de febrero de 2017 fue *cuando* las fuerzas armadas norteamericanas desalojaron a los últimos guerreros defensores del agua del campamento de Standing Rock en Dakota del Norte. Ambos días fueron totalmente diferentes, para un historiador nunca podrían ser intercambiables. Por el contrario, se acentúa lo singular de cada proceso al verlo a la luz del tiempo de la historia⁴⁷.

Con todo esto, vale decir que *la diferencia entre el tiempo visto desde la historia y el tiempo visto desde la física es que el tiempo de la física es cuantitativo y el de la historia es cualitativo*⁴⁸. Esta comparación nos deja con dos formas de tratar la temporalidad: una como un *cuánto*, una medida homogénea, y otra como un *cuándo*, una expresión de diferencia y singularidades en la que nos encontramos inmersos. Vale agregar, antes de continuar, que el tiempo cuantitativo nace de una visión tangencial del tiempo a la luz del movimiento, buscando convertirlo en una especie de regla para medir. Por su parte, el tiempo cualitativo puede apreciarse a

⁴⁷ Cf., *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸ Cf., *ibidem*.

la luz de una disciplina dedicada a estudiar un fenómeno fundamentalmente temporal y, más aún, de estudiar eso fundamentalmente temporal desde una perspectiva también inmersa en la temporalidad.

Ahora veremos que la noción de tiempo cuantitativo se extiende más allá del campo de la física, llegando a ser predominante; poniendo un duro obstáculo a un pensar histórico que, como vimos, requiere de un tiempo pensado de forma cualitativa.

En este apartado he hablado abundantemente del tiempo convertido en regla y objeto de medición desde la perspectiva del tiempo cuantitativo. Podemos preguntarnos ahora ¿cómo nos imaginamos una regla temporal? La regla que mide distancia suele ser un trozo de plástico, madera o metal cuidadosamente gradado con líneas y números en intervalos determinados de milímetros, centímetros, pulgadas y que terminan sumando, 10, 30, 50 o lo que la regla mida. Imaginemos un objeto análogo pero que, en vez de distancia, mida tiempo. Sería una especie de regla gradada con líneas y números en intervalos determinados que cuenten 3, 6, 9 y tal vez termine sumando hasta 12. Qué cotidianas son estas reglas temporales, llamadas normalmente relojes.

El tiempo del reloj

El tiempo cuantitativo y homogéneo de la medición va más allá de la física. Encuentra en el reloj su expresión más cotidiana. Probablemente, lo primero que nos viene a la mente cuando nos preguntamos “¿qué es el tiempo?” es el rostro de un reloj, surcado por sus manecillas o tal vez los números que lentamente avanzan en la pantalla de nuestro celular o en la esquina del monitor de nuestra computadora. Ahora, si lo primero en lo que pensamos al pensar en tiempo es en el reloj, podemos ver que esto nos pone de entrada en desventaja para dar razón del carácter cualitativo del tiempo y, con él, de la historia.

Qué es un reloj

El reloj es una máquina que mide el tiempo o, mejor dicho, que hace del tiempo una medida. Para esto pone intervalos homogéneos que convierten el pasar del

tiempo en 1, 2, 3... Normalmente, para hacer esto se apoya en la relación entre distancia y tiempo que llamamos velocidad. Busca cosas que recorran una distancia determinada a una velocidad determinada y de ahí infiere cuánto tiempo ha pasado. Por ejemplo, cada que un péndulo recorre una distancia determinada decimos que pasó un segundo.

Como vemos, el reloj trae la marca del tiempo cuantitativo e incluso de la perspectiva de la física que se ocupa del tiempo exclusivamente a la luz del movimiento. Hasta la forma en que el reloj análogo despliega sus mediciones está marcada por el espacio y el movimiento, con el desplazamiento de unas manecillas por un plato señalando cada vez el número que corresponde al tiempo medido, la hora que es. No es de extrañar que autores como Bergson pensaran que el problema que tenemos para pensar el tiempo venía de una inclinación a espacializarlo, a pensarlo como espacio. Sobre esta cuestión volveré un poco más adelante.

La existencia y el tiempo

En virtud de que cuando pensamos en tiempo solemos pensar en el reloj y de la forma en que el reloj trata al tiempo desde su propio funcionamiento, ahora vale la pena pensar qué tanto el reloj logra dar cabalmente razón del tiempo o, más bien, qué tipo de tiempo es el del reloj. Pensemos pues, la relación entre tiempo y reloj.

En *El concepto de tiempo*, de 1924, Heidegger regresa al tema del tiempo y la historia, aunque esta vez se deja ver con mayor claridad su peculiar forma de abordar la fenomenología, la descripción de la experiencia, desde la hermenéutica, o sea, desde la construcción de horizontes de sentido históricos.

Heidegger arranca su investigación en este texto haciéndonos notar dos hechos sobre el tiempo:

1. “La vida humana se orienta en su quehacer más cotidiano por el tiempo. La vida humana encierra en sí misma una regulación temporal. Ella tiene su tiempo para trabajar, para comer, para descansar y para divertirse”⁴⁹.
2. “En la medida en que la vida humana investiga el tiempo mismo con el fin de explorar qué cosa sea el tiempo, se ve remitida al <<alma>> y al <<espíritu>>”⁵⁰.

Dicho de otra forma, el quehacer cotidiano se despliega *en el tiempo* y este tiempo en que se despliega el quehacer cotidiano es visto como un componente de eso que creemos que somos nosotros fundamentalmente, con nuestra existencia. Desde aquí no es difícil imaginar la profunda relación que tiene este quehacer cotidiano con nuestra existencia. A nuestra existencia Heidegger le llama “Dasein”. “En las siguientes páginas la palabra <<Dasein>> se usará exclusivamente como término técnico para designar la <<existencia humana>>”⁵¹. Y “Dasein significa: *estar en el mundo*”⁵². La existencia humana es estar en el mundo, en un constante quehacer cotidiano, viéndonoslas con esto o aquello.

En su estar en el mundo, que es también un estar con los otros, el Dasein puede perderse en su quehacer cotidiano, siempre movido de una cosa a otra del mundo que lo rodea y lo mantiene *ocupado*. Está en medio del mundo, pero no se pregunta por dicho mundo y mucho menos por sí mismo, sólo se mantiene en la ocupación con él⁵³.

Frente a esto, Heidegger nos invita a pensar cómo el Dasein sale de la ocupación y pone un alto a su ir y venir para entrar en un *cuidado* del mundo y de sí.⁵⁴ Desde este alto en el interminable flujo de la ocupación es que puede nacer el preguntar no sólo por el sistema de mundo que nos rodea si no por el Dasein, la existencia misma.

⁴⁹ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona, 2008, p. 25.

⁵⁰ *Ibid.*, p.26.

⁵¹ *Ibid.*, p.28.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cf., *Ibid.*, pp. 29 - 35.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, pp. 43 y ss.

En esta descripción de la experiencia cotidiana vemos la raíz fenomenológica del pensamiento heideggeriano, pero también podemos ver su sello en asegurar que la experiencia no se da en un terreno neutral, sino en un mundo ya significado, en el que ya nos encontramos arrojados. Y que es sólo tras un singular proceso que, desde este mundo en que nos encontramos ya siempre arrojados y con el que tenemos que vérselas todos los días, podemos elevar un cuestionar del sentido de mundo y, con él, de la existencia misma.

Heidegger nos ofrece esta descripción fenomenológica-hermenéutica de la cotidianidad y su corte como un contexto para pensar los distintos roles del tiempo en la existencia. Vale recordar que Dasein, existencia humana, es “estar en el mundo”, vérselas constantemente con él; y que este “vérselas” cotidiano es orientado por el tiempo. Si eso que el Dasein es está orientado por el tiempo, no es difícil ver cómo se llega al segundo hecho de pensar que lo que sea que es el tiempo tiene que ver con la constitución fundamental de lo que el Dasein es.

El tiempo y el reloj

En fin, Heidegger sostiene que el tiempo orienta el estar en el mundo, el quehacer cotidiano, y con ello determina el “ahora” adecuado para cada vérselas con el mundo: el “ahora” para trabajar, el “ahora” para comer, el “ahora” para descansar. De entrada, este tiempo parece confundirse con el quehacer mismo, el tiempo para comer es cuando se come y el tiempo para dormir es cuando se duerme.

Pero hay que recordar que el estar en el mundo del quehacer cotidiano es también un estar con los otros. “El <<entonces>> sobre el que se ponen de acuerdo varias personas tiene que estar disponible, es decir, tiene que ser comprensible y determinable para dichas personas. Sólo entonces se puede estar seguro de que el otro puede llegar a *tiempo*”⁵⁵. Si quedamos de vernos a la hora de la comida, por ejemplo, y no tenemos un criterio común de a qué hora se come⁵⁶, puede que

⁵⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁶ Dentro de la tradición fenomenológica el “se” es utilizado para hacer referencia al mundo de sentido compartido en que nos encontramos. Es un mundo donde “se” estudia, “se” trabaja, “se” va a la iglesia; cuando llegamos a este mundo esas cosas ya “se” hacían y probablemente nosotros nos adherimos de

yo coma al medio día y tú al atardecer. Por ello, para que el tiempo pueda responder a este ser con los otros, es necesario que tenga una expresión pública. Es necesario que deje de ser *mi* tiempo y se vuelva *nuestro* tiempo.

A través de los fenómenos celestes se encontraron las primeras expresiones públicas del tiempo. De entrada, podemos vernos al atardecer, o al medio día o cuando las sombras midieran tanto o cuánto. “Cuando el sol esté en medio del cielo, *entonces* nos veremos para comer”, “[...] esta manera de determinar conjuntamente el <<entonces>> significa: *mirar el reloj*”⁵⁷. El reloj marca el tiempo adecuado, acordado conjuntamente, para esto o para aquello. Ahora, el tiempo adecuado para comer es a la hora de la comida, a las 2 de la tarde, no cuando te de hambre. La hora de dormir, igualmente, es a las 10 de la noche, no cuando te llegue el sueño.

Esta determinación del tiempo disponible para todos se va imponiendo sobre la ocupación más inmediata con el mundo. Ya no comes a la hora que te da hambre, sino a la hora de la comida. Y en la medida en que este tiempo disponible va ganando importancia, los relojes que lo miden se van haciendo más y más exactos. Ya no basta vernos al atardecer, hay que vernos a las 16:25 horas. Esta exactitud de los relojes permite normar cada vez de forma más precisa los “entonces” adecuados para cada cosa.

Entre más precisos son los mecanismos que usamos para medir el tiempo disponible, estos nos permiten disponer más y más no sólo de este ahora, sino de todos los “ahoras” pasados y por venir. Justo en esto recae su función de medir. “El medir implica: determinar algo presente por medio de algo presente. La medida numérica hace disponible la frecuencia con la que está presente un segmento en el estar-presente [...] hace disponible este segmento en su plena presencia”⁵⁸. Ya no sólo podemos hablar de la hora de trabajar de hoy, podemos hablar de jornadas de las 9 a las 17 hrs; las de hoy, las de mañana y las de todos los días.

entrada a lo que “se” hace y, en dado caso, sólo desde cuestionarnos estos sentidos dados es que podemos desprendernos parcialmente del mundo del “se”, haciendo más bien lo que nosotros creemos adecuado.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 94.

Así, queda el tiempo plasmado de una forma uniforme y disponible para todos en el reloj.

En este proceso, el tiempo gana publicidad (o sea, su carácter compartido) pero pierde su raíz en la ocupación. Ya no es la ocupación la que determina el ahora adecuado para esto o aquello, es la medida del tiempo en el reloj lo que determina el segmento de tiempo adecuado para cada quehacer. Ya no es tiempo de comer en el momento en que nos da hambre, sino que debe darnos hambre a la hora de la comida.

El reloj vuelve el tiempo público y con ello, medible y homogéneo. Puede variar la hora a la que te da sueño, pero el reloj marca las 10 de la noche igual todos los días. Ahora el tiempo no es tratado como una regla para medir el movimiento, como vimos arriba con el tiempo de la física, sino como una regla que mide y norma la ocupación, el quehacer cotidiano en general. Con el reloj, el tiempo cuantitativo expande su campo de influencia más allá de la física, a todo nuestro estar en el mundo.

Por otro lado, podemos ver el carácter cualitativo del tiempo más primitivo que se pierde en la ocupación. Para este tiempo cada momento es el adecuado para lo definidos para una cosa u otra⁵⁹. Y si tenemos presente el obstáculo que el tiempo cuantitativo implica para pensar la historia, vemos ahora este obstáculo extenderse a todo el campo del tiempo del reloj, que ha devenido la determinación cotidiana del tiempo actualmente. El tiempo del reloj se impone como regla de la existencia, del ser en el mundo, y podemos verlo cristalizado en dos expresiones.

El cronómetro, la ciencia y el récord deportivo

El tiempo devenido regla a través del reloj encuentra su máxima expresión en el cronómetro. El cronómetro es un mecanismo diseñado exprofeso para medir un

⁵⁹ La tradición Zen ha pensado abundantemente este tiempo inmerso en la ocupación. Por ejemplo, el maestro chino Lin-chi dice: "Tal como yo lo veo, no hace falta nada especial. Simplemente actúe de forma ordinaria, ponéos vuestra ropa, consumid vuestro arroz y pasad el tiempo sin hacer nada. Vosotros, que venís de aquí y de allá, tenéis siempre en mente algo que hacer". (Lin-chi, *Las enseñanzas Zen del maestro Lin-chi*, Los libros de la librería de marzo, Barcelona, 1999, p.89.)

Veremos en el capítulo "A veces" como, desde este tiempo instantáneo y cualitativo del zen, podemos de nuevo pensar la historia.

lapso determinado, sin ninguna referencia a un antes o un después. Al cronómetro ya no vale preguntarle cuándo, sólo cuánto, cuánto tardó⁶⁰. En la física, por ejemplo, el cronómetro nos permite medir con mayor exactitud lo que tarda un móvil en ir de un punto a otro. Ya no nos preocupamos por si partió a las 2:10 y llegó a las 2:15, sólo activamos el mecanismo en el punto de partida y lo paramos en el punto de llegada. Así podemos conocer el lapso que tardó el móvil en recorrer la distancia en cuestión, sin más necesidad de cálculo.

Ahora bien, igual que la determinación cuantitativa del tiempo, el cronómetro juega su papel de medición de los lapsos más allá de los laboratorios. Por ejemplo, el cronómetro encontrará su lugar dentro de las instituciones deportivas. Una vez que el deporte deviene trabajo “[...] no sólo es visible el intento por hacer normal un grado superior de salud física, sino también de ir en los récords hasta los límites del esfuerzo posible, e incluso de ir más allá. En el alpinismo, en el vuelo, en el salto de trampolín hay exigencias que superan lo humano y cuyo dominio exige un automatismo al que precede la mortificación. Semejantes récords suprimen de nuevo la norma”⁶¹.

El cronómetro se vuelve un instrumento idóneo para medir el rendimiento, ya no de las máquinas o los experimentos solamente, sino también de los cuerpos. Un cronómetro se activa en la salida y para en la meta. Igual que con el reloj, estos mecanismos de medición son cada vez más y más exactos. En la meta, el cronómetro del récord deportivo dirá con la mayor precisión posible cuánto tardó el corredor o el nadador o el ciclista en recorrer el tramo acordado. Y este récord tendrá siempre una tendencia a buscar superarse; una vez alcanzado queda invalidado y se impone una meta superior. Si en unas olimpiadas, por ejemplo, un corredor logra un récord de velocidad, para las olimpiadas siguientes la meta no será ganar la carrera, ni siquiera alcanzar el rendimiento anterior, sino superar el récord. El cronómetro del récord deportivo no solamente mide el lapso que tarda determinado atleta en recorrer una distancia determinada, sino que le impone una meta de rendimiento cada vez superior bajo la forma del récord.

⁶⁰ Cf., *Ibid.*, p. 95.

⁶¹ Ernst Jünger, “Sobre la línea” en *Acerca del Nihilismo*, Paidós, Buenos Aires, 1994, p. 33.

El tiempo del cronómetro del récord deportivo tiene, evidentemente, un carácter cuantitativo; pero también implica una determinación cualitativa de la temporalidad que podría resumirse como “*más*”. El lema de las olimpiadas, por ejemplo, es “*Citius, altius, fortius*”, o sea, “Más rápido, más alto, más fuerte”. De forma sugerente, la entrada de la Wikipedia sobre el tema explica esta frase diciendo: “Estas tres palabras, “**Citius, altius, fortius**”, es una invitación a dar lo mejor de uno mismo y vivir este exceso como una victoria”⁶². La marca del tiempo del cronómetro del récord deportivo es el más, el exceso vivido como victoria.

El reloj checador

Otra expresión del tiempo cuantitativo del reloj como norma del estar en el mundo actual es el reloj checador del centro de trabajo. Este aparato con un reloj cuidadosamente protegido que marca en una tarjeta identificada con nuestro nombre la hora a la que llegamos a trabajar y, al terminar la jornada, marca de nuevo la hora a la que nos vamos; dándole a los administradores del centro de trabajo una útil herramienta para saber cuánto tiempo neto trabajó cada trabajador en cada jornada.

Sobre dicho reloj nos dice Lukács:

<<Por la subordinación del hombre a la máquina>>, escribe Marx, se produce la situación <<de que los hombres se disipan ante el trabajo y el péndulo del reloj se convierte en metro exacto de la proporción entre los rendimientos de dos trabajadores, igual que lo es de la velocidad de dos locomotoras. Y así habrá que decir que no hay ya una hora (de trabajo) de un hombre equivale a una hora de otro, sino que un hombre durante una hora vale tanto como otro durante una hora. El tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada, como no sea la encarnación del tiempo. Ya no importa la cualidad. La cantidad sola lo decide todo: hora contra hora, día contra día...>>. Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluyente; cristaliza en un

⁶²<https://es.wikipedia.org/wiki/Portal:Juegos_Ol%C3%ADmpicos/Lema_Ol%C3%ADmpico> [Consultada el 22 de noviembre de 2017]

continuo lleno de <<cosas>> exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los <<rendimientos>> de los trabajadores, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana)⁶³.

Igual que el cronómetro, el reloj checador enfatiza el carácter cuantitativo del tiempo del reloj. Es también un instrumento para medir el rendimiento, esta vez del trabajo de los trabajadores. Los más de nosotros no estamos a la altura del récord deportivo, pero eso no nos exenta de ser medidos con la regla temporal del rendimiento. El reloj checador, aparte, pone la hora de un trabajador contra la hora de otro, con las tarjetas de cada trabajador se pone a todos los trabajadores en la misma norma del reloj para comparar su desempeño. Así se puede saber quién trabajó más tiempo y quién, en ese tiempo, produjo más. Los distintos trabajadores son reducidos a datos en una estadística y sus vidas a resultados temporales.

Con el reloj checador, el administrador de la fábrica puede calcular sus rendimientos, comparar qué trabajo le reditúa más y cuál menos. Evidentemente, su objetivo siempre será que el rendimiento sea mayor y mayor. No se aceptará que ningún trabajador quede por debajo de la media del rendimiento esperado y se buscará subir esa media más y más. No sólo se trata de que las horas de trabajo sean más y más, ya que este aumento tiene su límite; sino de que en cada hora el trabajo rinda más⁶⁴. Pero para que los planes del administrador para aumentar el rendimiento funcionen, debe partir de que la semana de trabajo que viene será exactamente igual a la pasada. La norma temporal del tiempo cuantitativo no puede variar para poder decir “lo que la semana pasada hicimos en 60 minutos, que ahora se haga en 40”. El tiempo es una vez más determinado de forma completamente homogénea.

Igual que en el caso del récord deportivo, el espíritu del reloj checador es el del *más*. Sus cálculos siempre apuntan a que el trabajador haga más en menos

⁶³ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México DF, 1969, p. 97.

⁶⁴ Esto lo podemos pensar a la luz de lo que Marx llamó plusvalía relativa.

tiempo. El administrador del centro de trabajo parece infundido del espíritu olímpico al ver los rendimientos y siempre exigir "*Citius, altius, fortius*". El reloj checador nos trata a todos como atletas, corriendo contra el récord del rendimiento de la semana pasada. Continuando la cita de Jünger sobre los récords deportivos que vimos arriba: "El procedimiento es transferido a los talleres; él produce aquellos héroes del trabajo que superan veinte veces el trabajo de un explotado de 1913"⁶⁵. No todos podemos ser héroes del deporte, cumpliendo la norma del *más* del récord deportivo, pero todos podemos ser héroes del centro de trabajo (los empleados del mes, por ejemplo) gracias a la norma del reloj checador, el cronómetro del trabajo.

En estas dos imágenes, la del cronómetro y el reloj checador, podemos apreciar al tiempo cuantitativo en su máxima expresión. Haciendo del tiempo la medida más precisa posible de toda existencia, de todo ser en el mundo, para poder calcularlo siempre a la luz del "más". "*Citius, altius, fortius*" es el espíritu del tiempo de la modernidad.

Tiempo espacializado, tiempo olvidado.

Hemos visto hasta aquí una nueva perspectiva, que se abre en las primeras décadas del siglo XX, del diagnóstico del pensamiento moderno sobre su dificultad para pensar la historia. Esta nueva perspectiva incorpora a la crítica del siglo pasado una perspectiva temporal más marcada. Ya no se señala sólo una inclinación en la filosofía a lo simple y lo eterno que la despoja de su carácter histórico, sino una tendencia epocal a tratar el tiempo de forma cuantitativa, cerrando el paso al carácter cualitativo y singular del tiempo, fundamental para pensar la historia. Si bien vimos este diagnóstico a la luz de la obra temprana de Heidegger, vimos también como Lukács y Bergson coinciden en señalar que en el pensamiento actual existe un problema al momento de tratar con el tiempo.

Pero es necesario hacer notar que, si bien estos autores están de acuerdo en que hay un problema, difieren a la hora de decir cuál es el problema. Por un lado,

⁶⁵ Ernst Jünger, "Sobre la línea" en *Acerca del Nihilismo, op. cit.*, p. 33.

Lukács y Bergson sostendrán que lo que pasa es que el tiempo se ha espacializado, o sea, es pensado como si fuera espacio. La cita de Lukács que vimos arriba, por ejemplo, sigue inmediatamente diciendo: “[...] y que es él mismo exactamente delimitado y cuantitativamente medible: un espacio. Es ese tiempo abstracto, exactamente medible convertido en espacio de la física, que es el mundo circundante de esta situación, presupuesto y consecuencia de la producción científica y mecánicamente descompuesta y especializada del objeto del trabajo, los sujetos tienen que descomponerse racionalmente de un modo análogo”⁶⁶.

Por su parte, Bergson sostiene en *La evolución creadora* que la inteligencia humana está destinada a operar con el mundo inerte de la materia. “Pero de ahí debería resultar también que nuestro pensamiento, en su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo”⁶⁷. Y, “[d]onde quiera que algo vive, hay, abierto en alguna parte, un registro en el que se inscribe el tiempo”⁶⁸. Con ello, cuando el pensamiento lógico intenta llevar el tiempo, propio del campo de la vida, a su campo inorgánico, lo espacializa.

En cambio, Heidegger opina que: “El tiempo físico es una multiplicidad unidimensional irreversible de lo anterior y lo posterior. Cada ahora es irrepetible en su identidad, cada uno tiene su posición unívoca [...] Este es el tiempo del mundo sobre el que todos se ponen de acuerdo. Si este tiempo medido no es el auténtico, Bergson se equivoca al pensar que aquí se espacializa el tiempo. Antes bien, el tiempo es reducido del futuro al ahora”⁶⁹. Desde su perspectiva, el problema no es que el tiempo se espacialice, sino que se vuelva cuantitativo, unidimensional y homogéneo. Pero, para él, éste no es el tiempo auténtico, o sea, el tiempo propiamente dicho.

⁶⁶ Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 97.

⁶⁷ Henri Bergson, *La evolución creadora* en *Obras escogidas*, Aguilar, México, 1963, p. 434.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 452.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Tiempo e Historia*, op. cit., p. 91. Aquí vale la pena aclarar que el propio Heidegger es algo ambiguo en esta cuestión. Por ejemplo, en una entrada de 1931 de *Cuadernos negros* Heidegger dice abiertamente que “El tiempo se hace espacio” (Martin Heidegger, *Cuadernos negros*, R(II), §108).

Mientras Lukács y Bergson piensan ambos que el tiempo se espacializa, explican esta espacialización de forma diferente. Mientras que para Bergson dicha espacialización se da a causa de la incapacidad del pensamiento lógico para dar razón de la vida y su evolución; para Lukács, la espacialización es el resultado del desarrollo y totalización de la producción capitalista que convierte la vida en rendimiento de la producción y la mide con el reloj de la fábrica.

Por otra parte, Heidegger considera que ese tiempo cuantitativo, homogeneizado y unidimensional no es tiempo auténticamente. Al parecer, él considera que ese tiempo que es visto como espacializado ni siquiera puede llamarse tiempo. En lo que respecta a de dónde viene la tendencia a dejar de lado el carácter cualitativo del tiempo, Heidegger parece estar entre el desarrollo histórico como Lukács y la determinación esencial de Bergson. Como hemos visto arriba, si bien el desarrollo del tiempo público de los relojes implica un cierto devenir histórico que decanta en la situación actual, también parece responder al carácter fundamental del ser con los otros y ocupación del ser en el mundo del Dasein.

En cualquier caso, lo que me interesa hacer notar es que, a pesar de la diversidad de perspectivas, los autores terminan llegando a un diagnóstico similar: hay una incapacidad en el pensamiento moderno para captar el carácter cualitativo del tiempo. Y en esta incapacidad recaerá la incapacidad para tratar con lo histórico, lo singular y lo cambiante en el tiempo. Por ahora es sobre este diagnóstico sobre lo que me interesa llamar la atención. Aparte, intentaré en el capítulo siguiente aventurar una de las causas de dicho diagnóstico, en parte histórica en parte esencial. Pero antes de seguir, me interesa agregar algo más al panorama pintado por los autores del siglo XX sobre la incapacidad moderna para pensar el tiempo.

Historia, progreso y futuro

A partir de 1929, Heidegger se embarca en la tarea de buscar lo no pensado en la tradición metafísica de la filosofía occidental. Considera que la filosofía se ha dedicado a preguntarse por lo que es, o sea, lo que se muestra, lo que está presente. En cambio, Heidegger cree necesario dirigir el preguntar hacia el ser

mismo, hacia la propia mostración y el presentarse. Este giro en el pensar lo llevará de nuevo al camino de la historia.

Al parecer de Heidegger, la metafísica se ha desplegado como un proyecto histórico que comenzó con Platón y Aristóteles preguntando “¿Qué es lo que es?” y, desde ahí, ha pasado por varios hitos que han ido determinando el preguntar en una determinada dirección que llega hasta nuestros días. El problema que nota Heidegger es que, en el presente, todas las posibilidades de este primer comienzo del pensar se han agotado, llevándonos a un final de la historia. Frente a esto, él cree necesario ir en búsqueda de lo no pensado en el primer comienzo, las huellas del presenciar mismo, para desde ellas poder proyectar otro comienzo de la historia del pensar⁷⁰. En este contexto, Heidegger regresa al problema de la incapacidad actual para pensar el tiempo y la necesidad de recuperar el carácter histórico del pensar.

Tiempo, nihilismo y progreso

En este regreso sobre el tema, Heidegger ofrece una caracterización más profunda del carácter atemporal del presente. Mientras Nietzsche, pensó que la marca de la presente época de nihilismo es la falta de metas, tanto Heidegger como Jünger pensaron que la característica de esta época de nihilismo es justo la avidez de metas⁷¹. Para ellos, el carácter nihilista del presente está justo en su

⁷⁰ Esta es una reconstrucción hecha a partir de “La resonancia” y “El pase” en Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2006.

⁷¹ Esto puede verse en la correspondencia entre Heidegger y Jünger en *Acerca del Nihilismo, op. cit.* También puede verse en el tomo dos de las lecciones sobre Nietzsche, donde Heidegger dice:

La voluntad de poder pone condiciones de su conservación y acrecentamiento que poseen el carácter de puntos de vista: los valores. En cuanto metas puestas, y por lo tanto condicionadas, tienen que corresponder puramente, en su carácter de metas, a la esencia del poder. El poder no conoce metas «en sí» a las que podría llegar para permanecer en ellas. Detenido, niega su esencia más íntima: la sobrepotenciación. Las metas son, ciertamente, aquello que le importa al poder. Pero lo importante es la sobrepotenciación. Ésta se despliega de modo sumo allí donde hay resistencias. Por lo tanto, la meta del poder tiene que tener siempre el carácter de un obstáculo. Pero puesto que las metas del poder sólo pueden ser obstáculos, se hallan ya siempre en el interior del círculo de poder de la voluntad de poder. El obstáculo, aunque aún no haya sido «superado», está ya esencialmente sometido por el apoderamiento. Por ello, para el ente como voluntad de poder no hay ninguna meta fuera de sí hacia la cual progresar saliendo de sí mismo. (Martin Heidegger, *Nietzsche*, Tomo II, Destino, Barcelona, 2000, p.230)

carácter de autoacrecientamiento del presente. Y justamente en este autoacrecientamiento son fundamentales las metas, metas que siempre tienen la forma de “más”, más del presente.

Visto a la luz de lo dicho antes, el presente no tiene ya otro lugar a dónde ir, en la medida en que ha actualizado ya todas sus posibilidades. Con ello, sólo le queda el autoacrecientamiento, la expansión.

Como vimos con el cronómetro y el reloj checador, el tiempo cuantitativo va adoptando una forma preeminente en el presente que no sólo vuelve el tiempo algo unidimensional, homogéneo y disponible, cada vez más exactamente calculable; sino que lo hace apuntando a una lógica del “más”. El cronómetro del récord deportivo y el reloj checador de la fábrica llevan en sí el imperativo de aumentar los rendimientos cada vez más. Buscan que siempre se alcance lo mismo pero más, mejor y más rápido, "*Citius, altius, fortius*". Es la invitación a dar lo mejor de uno mismo y vivir este exceso como una victoria. Este tiempo olímpico que se expande, más allá de las justas deportivas, a todos los aspectos de la existencia es pensado ahora por Heidegger, a la luz de los procesos de autoacrecientamiento del presente, como *progreso*.

El tiempo de la modernidad ya no es sólo el tiempo del reloj, es el tiempo del progreso. No es ya sólo un tiempo cuantitativo, sino uno de una cantidad determinada: más.

“Porque se aprecia la carencia de indigencia como un “bien”, y ello con derecho por doquier donde rige el bienestar y la felicidad. Éstos se sustentan sólo del ininterrumpido aprovisionamiento de lo utilizable y disfrutable, de lo ya presente ante la mano, que a través del progreso admite su crecientamiento [Sic.]. Pero el progreso carece de futuro, porque sólo “sigue” promoviendo lo vigente en su propio camino”⁷². En la medida en que el progreso es sólo un acrecientamiento de lo vigente, es justamente que carece de futuro. La lógica del progreso busca el acrecientamiento del “bienestar” a través del ininterrumpido aprovisionamiento de

⁷² Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento, op.cit.*, p. 103.

lo utilizable y disfrutable. Esto es, ofreciendo siempre más y más bienes, cada vez más y más útiles. Por ejemplo, cada vez hay celulares con mejores cámaras, más memoria, más batería, más aplicaciones, mejores pantallas, más resistentes para mejorar el bienestar de los consumidores haciendo nuestra vida más fácil, como dicen algunos comerciales, o más divertida, como dicen otros. Hay un progreso en estos bienes para los consumidores en la medida en que cada vez son más, más rápidos, más útiles, más algo. Todo va ininterrumpidamente en aumento para darnos una vida cada vez más “disfrutable”, incomparable a las penurias de nuestros padres o abuelos que se encontraban apenas en los albores del progreso.

La línea del tiempo del progreso es una línea cuantitativa que siempre apunta al más. Ya hoy podemos tener seguridad de que en los próximos meses aparecerán dispositivos nuevos con más capacidad, resolución, rapidez y funciones que los que tenemos ahora, ofreciéndonos una vida más “disfrutable” y volviendo obsoletos todos los utensilios que ya tenemos. Claro, como vimos, es lo mismo que podemos decir del récord deportivo o el rendimiento del reloj checador del centro de trabajo. Igual que un récord siempre apunta a ser superado una y otra vez, volviendo obsoletos los resultados anteriores, o el reloj checador busca aumentar el rendimiento cada vez más haciendo el trabajo más y más productivo; el tiempo del progreso extiende esta norma cuantitativa a todo. Todo debe ser “*Citius, altius, fortius*” y ese exceso es vivido como una constante victoria. El progreso es siempre el presente excediéndose a sí mismo, “el presente +”.

Con ello, el progreso dibuja una línea temporal cuantitativa que va del menos al más y avanza siempre en dirección al exceso. Desde donde nos paremos, todo lo futuro lleva un signo de más y todo lo pasado uno de menos. Hoy ya sabemos que los celulares del futuro tendrán muchas más capacidades que los que ahora tenemos y, en la misma medida, podemos ver lo pobres que eran las capacidades de los celulares de hace uno, dos, cinco o diez años.

El progreso se presenta en la modernidad como rapidez. “[P]ara la rapidez, lo eterno es el mero continuar de lo mismo, el vacío y-así sucesivamente”⁷³. El tiempo del progreso sólo hace todo más rápido, pero se mantiene en el y-así-sucesivamente de un proceso que solamente es más y más y más, pero nunca diferente.

El progreso sólo se mueve entre el más y el menos y por ello no tiene ni futuro ni pasado en el sentido cualitativo. Todo lo anterior es sólo el presente en una cantidad inferior y lo posterior es el presente en una cantidad superior. Así el carácter cualitativo del tiempo se pierde en el y-así-sucesivamente del presente. Sólo hay más y más de lo mismo. Y, como vimos antes, sin tiempo cualitativo no podemos hablar de historia.

Historiografía e historia

Es en este contexto que Heidegger recupera la tradicional distinción de la filosofía de la historia, de la que hablamos antes, entre *Historie* y *Geschichte*. Al traducir estos conceptos al español dentro de la obra heideggeriana, los traductores han optado por usar “historiografía” e “historia” respectivamente⁷⁴. La *Historie* es una vez más la perspectiva que toma lo sido a la luz del presente. En el contexto heideggeriano, la *Historie* o historiografía es la forma en que el tiempo del progreso se enfrenta a lo pasado. Desde la perspectiva del y-así-sucesivamente, no puede haber otro trato de lo pasado que no sea a la luz del presente. Por ello, el único trato histórico posible es el de una historiografía que ordena sistemáticamente los datos de una forma homogénea y los pone disponibles para la *comparación*. En esta comparación lo que se busca en el fondo la historiografía

⁷³ *Ibid.*, p. 110.

⁷⁴ Podemos encontrar esta distinción en la obra de Heidegger desde *Tiempo e Historia* (op. cit., p. 92-93) de 1915 y seguirá siendo un lugar común de su obra al que regresará una y otra vez tanto en la obra publicada durante su vida como en su obra póstuma. De cualquier manera, tal vez la mejor forma de entender esta distinción es a la luz de su papel en la filosofía de la historia anterior. Es más fácil comprender la distinción que Heidegger intenta hacer si tenemos presente, por ejemplo, cómo Herder usó antes dicha distinción.

es *igualar* todo lo pasado; tal vez incluso encontrando tendencias y hasta leyes en el acontecer⁷⁵.

Por su parte, la historia como *Geschichte* apunta a lo singular del acontecimiento, a lo único e incluso no sucedido de lo sido⁷⁶. Esas posibilidades que en el transcurrir del acontecer quedaron sin ser actualizadas y que, a la luz del y-así-sucesivamente del presente y el acabamiento de la historia vigente de la metafísica, son la única posibilidad de otro pensar y, con él, de otro comienzo.

La cuestión de la recuperación de la historia frente a la historiografía es capital para Heidegger justo porque es la posibilidad de decir: “Estamos hastiados del progreso. Queremos detenernos. ¡*Alto!* Y aquí, el límite de la historia no es lo eterno supratemporal y vacío, sino la constancia del arraigamiento”⁷⁷. Para él, como para los autores que hemos visto antes, sólo en un regreso a lo sido se pueden encontrar las posibilidades de un auténtico futuro, algo más allá del progreso del y-así-sucesivamente. En lo más verdaderamente pasado, se encuentra la posibilidad de lo más futuro.

“Para nosotros, el desencadenamiento solo puede ser reiterativo: en cada arranque recoge ya lo <<ente>> dirigiéndose hacia su historia. Por eso, la filosofía es en sí misma -no solo incidentalmente, sino en su hacer- historia”⁷⁸. Heidegger considera, pues, que la tarea de la filosofía es fundamentalmente histórica. Lo es en tanto que implica una confrontación histórica, un devolverse sobre lo sido para encontrar sus posibilidades singulares y no actualizadas; y porque, dese ahí se plantea la tarea de proyectar la posibilidad de otro comienzo de la historia, la posibilidad de futuro.

Para Heidegger la incapacidad de pensar la historia es una consecuencia de un pensar que ha agotado todas sus posibilidades y se encuentra enclavado en el y-así-sucesivamente del progreso moderno y cuya única relación con el tiempo es

⁷⁵ Martin Heidegger, *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento, op.cit.*, p. 131. Podemos ver aquí una vez más aparecer el tema de la igualación de los distintos tiempos criticada por Marx.

⁷⁶ Cf. Martin Heidegger, *Cuadernos negros*, R (II), §27.

⁷⁷ *Ibid.*, §108.

⁷⁸ *Ibid.*, §82.

cuantitativa. Frente a esto, él nos invita a revivir el pensar histórico llamado filosofía, a ir al encuentro de lo cualitativo en lo sido, de las posibilidades singulares, y desde ahí proyectar otro comienzo para una historia, por ahora, acabada, encerrada en el acrecentamiento y sin otro lugar a dónde ir.

El tiempo de los calendarios

En un sentido análogo, Benjamin señala de forma sugerente:

La consecuencia de estar haciendo saltar el *continuum* de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran revolución introdujo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario cumple oficio de acelerador histórico del tiempo. Y en el fondo es el mismo día que, en figura de días festivos, días conmemorativos, vuelve siempre. Los calendarios no cuentan, pues el tiempo como los relojes. Son monumentos de una consciencia de la historia de la que no parece haber en Europa desde hace cien años la más leve huella. Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que dicha consciencia consiguió su derecho. Cuando llegó el anochecer del primer día de lucha, ocurrió que en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó sobre los relojes de las torres⁷⁹.

Contra el tiempo homogéneo y vacío del reloj y del progreso⁸⁰, Benjamin contrapone la irrupción de un nuevo tiempo del calendario. El tiempo del calendario es, a diferencia del reloj, marcadamente cualitativo y singular. Cada día tiene un santo diferente, un día festivo diferente. El 12 de octubre, por ejemplo, es marcadamente diferente al 12 de diciembre al punto que nunca son intercambiables. Cuando, por ejemplo, la revolución francesa se planteó un nuevo calendario, buscaba corresponder a un nuevo tiempo, a otro comienzo.

La contracara de este tiempo de los calendarios es justamente la rebelión contra los relojes, simbolizada por los atentados contra las torres del reloj en París. Esta

⁷⁹ Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid, 1973, tesis 15.

⁸⁰ Cf., *ibid.*, tesis 13 y 14.

rebelión implica una cierta emancipación de la servidumbre impuesta al hombre por la tiranía del reloj⁸¹. Un proceso análogo a la quema de iglesias o el fusilamiento de capataces durante la revolución española del 36, por ejemplo. En su rebelión contra el *continuum* del tiempo cuantitativo de los relojes, Benjamin llama a la irrupción del “tiempo-ahora”⁸² que se da en la acción que funda, o puede fundar un nuevo calendario.

Abrir fuego contra el tirano tiempo de los relojes y hacer irrumpir un nuevo tiempo cualitativo que hace saltar el *continuum* temporal reinante del y-así-sucesivamente en favor de un nuevo calendario lleno de nuevos santos y días festivos singulares para cada día, para cada momento. Ya que cada segundo puede ser la puerta por donde entre el Mesías⁸³. Esta es la invitación de Benjamin.

Pero, antes de aventurarnos en el camino de los nuevos calendarios, permítaseme indagar un poco más a fondo, las raíces de la adolescencia histórica y la atemporalidad del pensar predominante en el presente. Pero, para ello, haciendo eco a Heidegger, es necesario aventurarnos en lo sido, en lo más sido, antes de poder proyectarnos hacia un futuro posible.

⁸¹ V., George Woodcock, *La tiranía del reloj* [en línea] <<https://www.regeneracionlibertaria.org/la-tirania-del-reloj-george-woodcock>> [consultado el 22 de noviembre de 2017]

⁸² Cf., Walter Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia, op. cit.*, tesis 14 y 18.

⁸³ Cf., *ibid.*, tesis 18 B.

Lo que más es, lo que es más

Contenido

En este capítulo expondré la relación entre ser y tiempo en la pregunta aristotélica “¿qué es el ente (lo que es)?”. Me interesa presentar esta relación en este punto de mi argumentación pues me parece que podemos ver en ella cómo se determinó la relación entre el pensar metafísico, su tarea fundamental de buscar lo que primeramente es, y el tiempo. Me parece que esta relación determinó al pensar metafísico de tal modo que los diagnósticos de la pérdida de temporalidad del presente con los que hemos venido trabajando y su repercusión en el congelamiento de la historia son consecuencias de esta relación. Si bien el pensar metafísico, como proyecto histórico, se ha desarrollado durante más de dos mil años, ya en su obra negra, en las primeras obras que determinaron su orientación, podemos ver pistas de ese problema que en el presente trabajo nos ocupa. Sin negar que esto pueda estar presente en otras obras, me pareció que el mejor lugar para rastrearlo era en la obra que le dio al pensar metafísico buena parte de su lenguaje y que, eventualmente, incluso le heredó un nombre. Hablo evidentemente de *Metafísica* de Aristóteles.

También me interesa mostrar un cierto “lado b” del pensar metafísico que fue abandonado por Aristóteles. Un lado relacionado con la posibilidad y la nada que quedó haciendo señas a toda la tradición, oculto a los ojos de todos en uno de los términos más usados del pensar metafísico. Sin más por ahora, me dispongo a comenzar.

Lo que más es

Τί τό δν, ¿qué es el ente? ¿Qué es lo que es?, según Aristóteles “lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda⁸⁴”. Esta es la pregunta más amplia y fundamental de la filosofía. Dentro de este preguntar ve Aristóteles a los “físicos”, aquellos que pensaron en dirección a la *Φύσις*, a Platón, a Espeusipo; pero también se ve a sí mismo y de algún modo la asigna también como tarea para toda la filosofía por venir. La plantea incluso como una pregunta atemporalmente fundamental.

Pero para todo esto, ¿qué es el ente? La respuesta de Aristóteles determinará la dirección del preguntar por el ente y la filosofía que de él nació, de aquí viene aquello que llamamos ‘metafísica’. Para responder esta pregunta, Aristóteles empieza con una aclaración: que el ente se dice en muchos sentidos; en otros términos, que decimos de muchas cosas que son. De muchas cosas decimos que son pero alguna de ellas debe ser la que realmente es, mientras las demás son de forma parásita; este huésped ha de ser pues aquello de lo que propiamente digamos que es. Así, para Aristóteles, decimos de dos tipos de cosas que son: La *quididad* (*τί ἐστι*, literalmente lo “qué es”) y el *algo determinado* (*τόδε τι*, literalmente “este algo”) por un lado, y por otro lado los predicados o atributos (*κατηγορουμένων*, originalmente el término era usado en contextos jurídicos como acusación, lo opuesto a apología en el proceso judicial).

Frente a estos dos posibles sentidos de ente, estas dos cosas que decimos que son, Aristóteles se inclina por la quididad y el algo determinado en virtud de que los predicados o atribuciones siempre son atribuciones de algo. Los predicados o atribuciones tienen una existencia parasitaria, sólo son porque son en algo. “ser” blanco, enfermo, sano (teniendo en cuenta que en el griego no hay distinción entre ser y estar, aunque sin duda esto nos da algo que pensar sobre el sentido de ‘estar’) nunca son por sí solos, siempre es algo lo que anda, lo que está sano o lo que es blanco.

⁸⁴ Aristóteles, *Metafísica*, 1028b.

Aquí Aristóteles introduce un concepto fundamental para la tradición metafísica, al punto de poder verse casi como sinónimo de ella, el concepto *οὐσία* (que viene del participio femenino de *εἶμι*, “ser”, y el sufijo de sustantivo abstracto *-ία*; pudiendo traducirse como “que es” o “la que es”). Este término luego sería parcialmente traducido al latín como *substantia*, volviéndose a partir de aquí básico para la jerga filosófica. Es difícil pensar en la filosofía occidental sin pensar en términos de substancia. Pero volveré sobre esto más adelante, por lo pronto sigamos la argumentación de Aristóteles. Si ya vimos que los predicados son de forma parasitaria, son en segundo término; el sentido fundamental de ente, lo que más es, es lo que es en primer término. Entonces, la pregunta “¿qué es lo que es?” parece ser lo mismo que preguntar “¿qué es lo primero (en ser)?”. La respuesta es justamente *οὐσία*. La *οὐσία* es primero en tres sentidos:

- a) Es primero en cuanto al *enunciado* porque, como hemos visto, el enunciado trata del sujeto o *οὐσία* antes que de los atributos. No decimos “enfermo” sino “un hombre está enfermo”. Referimos siempre al sujeto, aunque sea tácitamente.
- b) Es primero en cuanto al *conocimiento* porque creemos que tenemos un mejor conocimiento si conocemos la *οὐσία* que si conocemos sólo sus atributos. Tenemos mejor conocimiento si sabemos qué está caliente en vez de saber sólo que está caliente.
- c) Es primero también en cuanto al *tiempo* porque sólo la *οὐσία* es separable (*χωριστόν*) a diferencia de los atributos. “hombre” se puede separar de “enfermo” pero no al revés.

Esta tercera forma de prioridad (o sea, de ser primero) me parece la más relevante y a la vez la más compleja. Me parece la más relevante, primero que nada, porque la caracterización que se hace de *οὐσία* como aquello que se puede separar se volverá canónica en la tradición metafísica. Por ejemplo, Descartes caracteriza substancia en *Meditaciones Metafísicas* como: “[...] substancia, es decir, que es

una cosa capaz de existir por sí [...]”⁸⁵. En un sentido parecido, Spinoza caracteriza substancia en la definición III del primer libro de la *Ética* diciendo: “Por *substancia* entiendo aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa”⁸⁶. En ambas caracterizaciones vemos la idea de separabilidad y de ser por sí como aquello que caracteriza la substancia.

Pero ¿a qué se refiere Aristóteles con esta separabilidad de *οὐσία*? ¿En qué sentido puede *οὐσία* separarse de los atributos? Estas preguntas parecen superficiales de entrada por lo normal que se ha vuelto la caracterización de substancia como aquello que puede ser separado. Pero, si bien es cierto que “blanco” no es si no es “la mesa blanca”, cómo puede “la mesa” estar separada de sus atributos. Aquí vale recordar que esta caracterización es ofrecida por Aristóteles para explicarnos por qué la *οὐσία* es primero que los atributos *según el tiempo*. Esto quiere decir que, como en las otras caracterizaciones según el conocimiento y el enunciado, en ésta algo tendrá que ver el tiempo. Esto puede servirnos para responder a la pregunta por cómo separar *οὐσία* y atributos. Si bien ya vimos que “enfermo” no puede ser si no es en “el hombre”, es decir, “el hombre enfermo; lo que permite que “hombre” sea primero y con ello sea *οὐσία* en virtud de su separabilidad es que *“el hombre” se puede aliviar de la enfermedad. La separabilidad es una separabilidad temporal. Lo que distingue a la οὐσία de los atributos es el tiempo, mientras los atributos pasan, la οὐσία persiste.*

Con este carácter temporal de la *οὐσία* la argumentación aristotélica toma un nuevo matiz. Poco después de explicaros las tres formas de prioridad, llega Aristóteles a formular la pregunta que ahora nos ocupa y con la que abrí esta sección: “¿qué es el ente (lo que es)?” pero inmediatamente la reformula en términos de “¿qué es la *οὐσία*?”, una pregunta que luego el canon de traducción convertiría en “¿qué es la substancia?”. Viendo el desdoblamiento de esta pregunta desde la perspectiva temporal de la separabilidad podemos llegar a ver

⁸⁵ Rene Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, S/f, p.40

⁸⁶ Brauch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Nacional, Madrid, 1980, p. 29.

que la pregunta “¿qué es lo que más es (de entre todo lo que decimos que es)?” se desplegó como la búsqueda de aquello que, de entre lo que es, es más y finalmente lo que es más terminó caracterizándose como lo que persiste más, lo que es antes y por más tiempo. Finalmente, justamente a eso que se puede separar porque persiste más (o sea, es antes o sigue siendo después de que sus atributos ya no son, o ambas) se llama *οὐσία*, y la pregunta ahora es qué es eso que se llama *οὐσία*, que es lo que más persiste; y a esto que más persista es justamente el ente, lo que es propiamente, mientras todo lo demás que decimos que es, es de forma parasitaria en él.

Lo que me interesa recalcar hasta aquí con esta reconstrucción de *Metafísica XII, 1⁸⁷* es mostrar que, para Aristóteles, ser tiene un carácter temporal, al punto que lo que más es termina siendo lo que es más, es decir por más tiempo. *Οὐσία* termina siendo lo que más dura o más persiste, mientras que los atributos son tales por durar o persistir menos que la *οὐσία*. Las formas de ser son finalmente formas de tiempo, de grados de persistencia o de duración; los atributos son lo que dura menos y la *οὐσία* lo que dura más.

Dicho en sentido contrario, si las formas de ser son formas de tiempo, la búsqueda del ente en sentido fundamental es la búsqueda de lo que más dura, que se llama *οὐσία*. Pero ¿qué es esto que más dura? ¿Qué es la *οὐσία*? Esto lanzará a Aristóteles y al pensar metafísico tras el rastro de lo que más persiste en el tiempo, lo que más es y ha de ser fundamento de que todo lo demás sea.

Lo que más dura

Siguiendo en busca de lo que más es en términos de lo que es más, es decir, de la *οὐσία*; ahora Aristóteles volverá a desplegar los distintos sentidos, ahora del término ‘*οὐσία*’ o ‘sustancia’ en la traducción. Al inicio de *Metafísica VII, 3* dice:

De la Sustancia [*οὐσία*] se habla, al menos, en cuatro sentidos principales.

En efecto, la esencia [*τὸ τί ἦν εἶναι*, literalmente “lo qué era ser”,

⁸⁷ Cf., Aristóteles, *Metafísica*, 1028 a 10 – 1028 b 7. En la medida de lo posible, me mantuve más apegado al griego que a la traducción en la reconstrucción.

sugerentemente, una vez más vemos un énfasis temporal en la relación entre el infinitivo de εἶναι y el pasado imperfecto de ἦν] el universal [τὸ καθόλου, literalmente, “en general” o “la totalidad”] y el género [τὸ γένος, literalmente, “el linaje”] parecen ser substancia [οὐσία] de cada cosa; y el cuarto de ellos es el sujeto [τὸ ὑποκείμενον, literalmente, “lo que subyace”]⁸⁸.

Aristóteles nos presenta cuatro posibles candidatos para ser la οὐσία y con ello lo que más es en tanto que es más (dura más). Hay que recordar que aquí buscamos eso que, según lo dicho en *Metafísica VII, 1*, tiene prioridad frente a los atributos. Así, Aristóteles arranca la búsqueda reformulando la idea de prioridad según el enunciado diciendo que “[...] hemos dicho ya sumariamente qué es la Substancia, a saber, aquello que no se dice de un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas”⁸⁹. Por esto, de principio se inclina por el sujeto (τὸ ὑποκείμενον) como mejor candidato para ser la οὐσία.

Antes de seguir, vale explicar un poco el concepto de ὑποκείμενον. Al traducirlo como ‘sujeto’ es importante tener presente que se busca expresar algo más que la función de sujeto gramatical aludida recién. Se busca rescatar el sentido del latín *subiectum* también como “substrato”. Como dije antes en la aclaración a la cita de Aristóteles sobre ὑποκείμενον, el término podría traducirse literalmente como “lo que subyace”. Así pues, aquí el sujeto es lo que subyace, la base o los cimientos donde todo lo que participa de ser en sentido secundario, es decir los atributos, es. El mejor modo de explicarlo es apelando a la analogía del alfilerero. Si imaginamos un alfilerero con alfileres, los alfileres podrían ser vistos como los

⁸⁸ Aristóteles, *Metafísica*, 1028 b 33-35. Lamento haber tenido que intervenir tanto la cita, pero me parece que para poder ver más allá de toda la carga conceptual es necesario volver al griego e intentar ver los conceptos desde la perspectiva del momento de su acuñación, como los habría leído un griego en su momento. La *Metafísica* de Aristóteles, como todo gran trabajo filosófico, es una obra poética. Crea metáforas, en sentido Ricoeuriano (V. Ricoeur, *Metáfora Viva*, Trotta, Madrid, 2001), que interceptan el sentido cotidiano de términos para luego redirigir su referencia e inaugurar así nuevos sentidos y un nuevo mundo para esos sentidos. O, usando la otra analogía de Ricoeur, construyendo nuevos sentidos sobre las ruinas del sentido previo. Al recurrir al griego y a los sentidos cotidianos, intento ayudar al lector a ver esas ruinas que sirven de base, para que luego pueda ver cómo Aristóteles construye el nuevo sentido sobre ellas.

⁸⁹ *Ibid*, 1029 a 7-9.

atributos mientras que el alfilerero que los sostiene como el *ὑποκείμενον* o sujeto. Tener presente esto es muy importante para ver cómo sigue la argumentación.

Al investigar un poco más sobre la hipótesis de que el sujeto es la *οὐσία* pronto nos encontramos con un problema. Si el sujeto es como el alfilerero que subyace a los alfileres y le quitamos todos los alfileres ¿qué nos queda? “[...L]as demás cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud y la latitud y la profundidad son ciertas cantidades, pero no substancias [...] Ahora bien, suprimida la longitud, la latitud y la profundidad, no vemos que quede nada [...]”⁹⁰. Si a una casa le quitamos sus atributos nos quedamos con escombros, pero si a esos escombros le quitamos sus propiedades nos quedamos con polvo, pero ¿y si a ese polvo le quitáramos sus atributos también y así sucesivamente? ¿Qué nos quedaría al final? Parece que, efectivamente, no quedaría nada.

Según el esquema hile-mórfico aristotélico, si le quitas a una cosa todos sus atributos, al punto de perder toda forma (como en el ejemplo de los escombros) te quedarías con materia pura, completamente despojada de forma, pura posibilidad (*δύναμις*, que literalmente significa “poder” o “ser capaz”), es decir, con nada. Aristóteles concluye su argumentación en esta vía ya que, si *οὐσία* es sujeto, *οὐσία* termina siendo la materia (*ὑλη*, que originalmente significaba “madera”); es decir, el ente, lo que es primeramente, termina siendo nada. Para Aristóteles esta posible conclusión es inaceptable, aunque no nos explica por qué. En cambio, le parece suficiente para desmentir la hipótesis de que *οὐσία* sea sujeto. Antes de seguir, me gustaría decir algo sobre cómo es que *οὐσία* llegó a interpretarse como substancia y la relación de ésta última con el infructífero camino del sujeto que, como vimos, nos llevó a decir que el ente es nada⁹¹.

Οὐσία, Substantia, Substancia, la traducción latina y el lado B de la metafísica

Hasta ahora he estado usando *οὐσία* en mi argumentación en vez de la traducción canónica de ‘substancia’. Esto puede parecer solamente un exceso de

⁹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 1029 a

⁹¹ Hasta aquí la reconstrucción del argumento en *Metafísica* VII, 3. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1028 b 33-1029 a 34.

minuciosidad que violenta innecesariamente al lenguaje y dificulta la lectura, pero tiene una razón de ser.

En el prólogo a su versión trilingüe de *Metafísica*, García Yebra comenta que si bien '*substantia*' (y de ahí 'sustancia' en español) es la traducción canónica de *οὐσία*, no necesariamente es la mejor. Al parecer, al menos en cuanto a su etimología, '*essentia*' sería la mejor traducción para *οὐσία*. Al parecer, los latinos se inclinaron por traducir *οὐσία* con '*substantia*' por considerar que '*essentia*' (acuñada, según Séneca, por Cicerón) era un barbarismo. Lo más sugerente es que '*substantia*' parece referir sólo a uno de los sentidos de *οὐσία*, a *ὑποκείμενον*⁹². Esto queda muy claro comparando la construcción de '*substantia*' e '*ὑποκείμενον*'. '*Substantia*' es un participio de '*substo*', que a su vez se forma del prefijo '*sub-*', "debajo", y '*sto*', "estar". Por su parte, '*ὑποκείμενον*' es el participio de '*ὑποκείμεναι*' formado del prefijo '*ὑπο-*', "debajo", y *κείμαι*, "estar". Como vemos, '*ὑποκείμενον*' y '*substantia*' se construyen prácticamente igual.

Por buscar evitar un barbarismo, la tradición latina se inclinó por una traducción parcial de *οὐσία* como '*substantia*', una que sólo rescata uno de sus sentidos. Pero eso no es todo, de los diferentes sentidos de *οὐσία* (de los cuales al menos hemos visto cuatro en el apartado anterior) la tradición latina privilegió un sentido que el propio Aristóteles abandona porque, de aceptarlo, el ente termina siendo nada. Y de esta decisión por privilegiar un sentido se acuña uno de los conceptos más importantes de la filosofía que resuena en toda la tradición posterior: 'sustancia'.

Es harto sugerente pensar que, por más de dos mil años, en todo lo que se ha dicho sobre la sustancia se ha llevado la marca de aquél desgraciado sentido de *οὐσία* que lleva a que el ente sea la nada. Y si a esto agregamos que el término 'sujeto', otro término fundamental de la filosofía, viene de '*subiectus*', "poner debajo"; este otro concepto fundamental de la metafísica también lleva en su

⁹² Cf., Valentín García Yebra, Prologo a *Metafísica de Aristóteles*, edición trilingüe, Gredos, Madrid, 1998, pp. XXXII-XXXVII.

acuñación una referencia al *ὑποκείμενον* y, con él al ente como nada; la cosa se vuelve aún más sugerente⁹³.

¿Podría en serio ser que dos términos fundamentales para la filosofía como ‘substancia’ y ‘sujeto’ tengan un antepasado común, y más uno con tan “mala fama” como implicar que el ente es la nada? Tal vez un parentesco oculto entre ser y nada atraviesa toda la tradición metafísica en su lado B esperando a ser tocado nuevamente. Tal vez aquel camino que Aristóteles abandonó en *Metafísica VII, 3* no se ha cerrado, sino se ha mantenido haciendo señas en cambio. Se escondió tal vez en el mejor lugar, a la vista de todos. Tal vez...

En fin, más allá de especulaciones, lo que me interesa ahora es exponer cómo *οὐσία* se tradujo parcialmente como ‘*substantia*’ y cómo esta traducción parcial está relacionada con el sentido de *ὑποκείμενον*. Por ahora, seguiré empleando *οὐσία* al hablar de Aristóteles y ‘substancia’ en todos los casos que ya estén mediados por la traducción latina. Una vez aclarada esta cuestión, volvamos a la argumentación de Aristóteles.

***τὸ τί ἦν εἶναι*, “lo qué era ser”**

Una vez descartada la posibilidad de que *οὐσία* sea sujeto, so pena que el ente sea nada, Aristóteles prueba con otro sentido, el de *τὸ τί ἦν εἶναι*.

Antes de seguir, es importante hacer una aclaración. Normalmente, *τὸ τί ἦν εἶναι* se traduce como ‘esencia’. Incluso García Yebra explica que, en su traducción, terminó inclinándose por traducir *οὐσία* como ‘substancia’ para así poder usar ‘esencia’ para traducir *τὸ τί ἦν εἶναι*⁹⁴. Me parece mejor en cambio, por los objetivos de la presente exposición usar literalmente *τὸ τί ἦν εἶναι* pues me interesa exponer el misterioso carácter temporal que el griego implica. De cualquier forma, con la salvedad que García Yebra hace, me parece que podemos entender *τὸ τί ἦν εἶναι*

⁹³ Esto ya lo atisbó Nishitani e, *La Religión y la Nada*, pero tal vez no se le ha prestado la suficiente atención. (V. Nishitani Keji, *La religión y la nada*, siruela, Madrid, 2003, “6. Śūnyatā e historia”).

⁹⁴ Cf., García Yebra, *op. cit.*, pp. XXXVII – XXXIX.

como 'esencia' siempre y cuando la pensemos como 'esencia abstracta'⁹⁵, lo que se pondría en una definición de diccionario. Esto se hará más claro adelante, pero por ahora, sin dejar de tener presente la forma griega, el lector puede leer en esta parte *τὸ τί ἦν εἶναι* como 'esencia'. Dicho esto, prosigo con Aristóteles.

Partiendo de la hipótesis de que *τὸ τί ἦν εἶναι* es *οὐσία*, es necesario empezar por ver qué es *τὸ τί ἦν εἶναι* de algo. Para Aristóteles "[...] la esencia [*τὸ τί ἦν εἶναι*] de cada cosa es lo que se dice que ésta es en cuanto tal. Pues tu esencia no es el ser músico; pues no eres músico en cuanto eres tú mismo. Lo es, por consiguiente, lo que eres en cuanto tú mismo"⁹⁶. Recordando brevemente el desastre al que nos llevó buscar la *οὐσία* en aquello que está más allá de todos los atributos, parece que lo que sea *οὐσία* debe tener algunos atributos. ¿Pero cuáles? Los que hacen que la cosa en cuestión sea lo que es en cuanto tal. No pueden ser todos los atributos porque muchos van y vienen sin afectar que la cosa sea lo que es. Por ejemplo, siguiendo a Aristóteles, tu esencia no es ser músico en cuanto eres tú mismo porque podrías dejar de ser músico sin dejar de ser tú mismo.

Una vez más nos encontramos con la separabilidad de carácter temporal. ¿En qué sentido puede decirse que ser músico no es parte de mi esencia en cuanto que es un atributo que tengo pero que no me hace ser yo mismo? Pues, justamente, porque hubo un tiempo en que no era músico pero era yo, por ejemplo, antes de aprender. La diferencia entre atributos esenciales y atributos que no lo son es una diferencia temporal. Volviendo a la analogía del alfilerero, ya vimos que el ente no está en el alfilerero desnudo, pero entre sus alfileres hay unos que pueden ir y venir sin afectar el ser de la cosa; pero hay otros que si quitaras, la cosa deja de ser lo que es.

Hay un montón de atributos que tengo que cambian constantemente, puedo ganar o perder estos alfileres sin que pase nada. Puedo cambiar de lugar, de forma de vestir, de preferencias, de filiaciones, de profesión y aparentemente no dejar de

⁹⁵ Cf., *Ibidem*.

⁹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1029 b 13- 16.

ser yo. Pero hay algunos atributos que si perdiera o en cuanto los pierda, dejaré de ser yo. En virtud de esto, parece que efectivamente $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ es lo que es más, lo que más dura y, por tanto la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ y, finalmente, lo que más es, el ente en sentido primario. Antes nos había dicho Aristóteles que lo que es podía ser quiddidad y algo determinado o atributos. En aquella ocasión optamos inmediatamente por la quiddidad y el algo determinado pensando que los atributos eran, pero de forma secundaria, de forma parasitaria en el algo determinado. Ahora resulta que la quiddidad y el algo determinado (o sea, la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$) es realmente un cierto tipo especial de atributos; unos que no puedes quitarme, so pena de dejar de ser lo que soy. Nos quedamos así con atributos sobre atributos, sabiendo que si los quitáramos todos en busca del puro ser nos quedaríamos con nada.

Una vez en este punto, la siguiente cuestión es preguntar cuáles son estos atributos de una cosa que hacen que ésta sea en cuanto tal. Para Aristóteles, eso justo que hace que seas lo que eres en cuanto tal, tu esencia, sería también tu mejor definición. Por ejemplo, recordando la clásica definición de Aristóteles, si el hombre es definido como el animal racional y político, es lo mismo que decir que el hombre puede tener muchos atributos y perderlos; pero si dejara de ser o animal o racional o político entonces dejaría de ser hombre. A la inversa, si estos atributos son los atributos esenciales del hombre, también serían su mejor definición. Con ello, $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ puede caracterizarse como “aquello que hace que algo sea lo que es en cuanto tal, tal que si lo perdiera, dejaría de ser lo que es; es decir, lo que propiamente correspondería a una definición de algo”.

Pero esto mete a Aristóteles en un embrollo con las definiciones pues, si hombre se define como animal racional y político ¿no podrían animal, racional y político definirse también? ¿Y en qué sentido podría definirse un atributo? ¿Esto querría decir que también tiene su esencia? Este tipo de cuestiones de la definición van a ocupar a Aristóteles en el resto de *Metafísica VII*, pero a mí me interesa más bien volver sobre $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ y las implicaciones de que sea el substrato último de ser.

Como vimos, Aristóteles llega a la hipótesis de $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ como sujeto a partir de la primacía de la $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ según el enunciado bajo la forma “aquello que no se dice de

un sujeto, sino de lo que se dicen las demás cosas”. En cambio, al tratar la hipótesis de ούσία como τὸ τί ἦν εἶναι apela a la separabilidad que corresponde a la primacía de la ούσία según el tiempo. Esto es muy claro en el caso del “ser músico” del que hablamos arriba. Parece que no podemos separar el ser músico del “ser tú” si no es de forma temporal, es decir, si no es porque *en un tiempo* fueras tú sin ser músico⁹⁷. Igualmente, τὸ τί ἦν εἶναι parece depender de esos atributos que si en algún tiempo se perdieran ya no se podría decir que eres tú en cuanto tal⁹⁸.

Este carácter temporal es patente desde la propia frase griega. En ‘τὸ τί ἦν εἶναι’, ‘τὸ’ es el artículo neutro “lo”, ‘τί’ es “qué” (o sea, en sentido interrogativo), ‘ἦν’ es el pasado imperfecto de ‘εἶμι’ (“ser”) y ‘εἶναι’ el infinitivo de ‘εἶμι’. Quedando traducido literalmente, como señalé arriba, como “lo qué era ser”. En mi opinión, el “qué” puede leerse en relación al “qué es” (τί ἐστι) de la quiddidad del que hablamos al principio. En este “qué es” podemos ver un intento de señalar eso que hace que algo sea lo que es, lo que contesta a la pregunta “¿qué es?” una cosas. Pero a diferencia del “qué es” (τί ἐστι) de la quiddidad, aquí no se pregunta por el “es” (ἐστι, tercera persona del singular presente de ‘εἶμι’) sino por el “era ser” (ἦν εἶναι). En ambos casos se usa el mismo verbo, sólo que ahora, al tratar de ‘τὸ τί ἦν εἶναι’, el

⁹⁷ Aquí un lector suspicaz podría reprochar que la separabilidad no depende del tiempo sino de la concebibilidad. A esto le respondo que, si bien concebir juega un rol como al decir: “puedo concebir un tiempo en que no fuiste músico o en que deje de interesarte la filosofía”, la separabilidad como carácter temporal sigue siendo importante para evitar decir: “puedo concebir un mundo en que Nixon es un campesino japonés de la época de las guerras feudales y no hizo nada de lo que la historia vigente le atribuye”. Frente a este segundo tipo de enunciados se podría responder: “entonces ¿qué hace que ese Nixon sea Nixon?”. Esta es sin lugar a dudas una respuesta esencialista pero ahora nos encontramos justamente con el nacimiento del concepto de esencia desde τὸ τί ἦν εἶναι en Aristóteles. Para Aristóteles, por más que podamos concebir a un hombre irracional o apolítico, pronto nos contestaría (como dice en el c *Política* 1253a por ejemplo) que eso que concebimos no es un hombre. Parece que para Aristóteles no basta con concebir, si no se requiere tratar con atributos que podría perder o no de hecho. Ahora, cómo distinguirlos será el gran problema de buscar definir según la esencia. Por esto me parece que la separabilidad tiene más que ver con propiedades que según el tiempo tienes o no tienes; siendo atributos accidentales los que van y vienen sin determinar tu ser y el substrato de lo que es aquellas que persisten en el tiempo haciendo que seas tú.

⁹⁸ Me gustaría agregar aquí que, más adelante Aristóteles también cargará la prioridad en cuanto al conocimiento del lado de τὸ τί ἦν εἶναι diciendo: “Así, pues, que cada cosa en si se identifica con su esencia, y no accidentalmente, se ve por lo dicho y porque saber cada cosa equivale a saber su esencia, de suerte que también según la exposición se identificaran ambas necesariamente”(Aristóteles, *Metafísica*, 1031 b 18 – 21). Esto también puede ayudar a entender mejor por qué son tan importantes las definiciones.

presente de 'τί ἐστί' se desdobra en dos tiempos verbales. La diferencia en el sentido entre τί ἐστί y τὸ τί ἦν εἶναι, entre quiddidad y esencia, debe estar en el matizado por este contraste de los tiempos verbales de 'εἶμι'.

Una vez más el fiel de la balanza está en el tiempo. Este matiz debe ser determinante porque si no Aristóteles estaría haciendo una formulación tautológica en que τί ἐστί es οὐσία y, después de una larga argumentación, se concluiría que οὐσία es τί ἐστί. A mi parecer, el matiz apunta a reformular el "qué es" como "eso que que era su ser" o, más claro tal vez, "lo que era y es". Me parece que en la relación entre el infinitivo y el imperfecto subraya un carácter temporal de persistencia. Con ello, el "qué es" de una cosa sería finalmente el "qué es durante un tiempo" o "durante más tiempo" de una cosa. Esta lectura se empareja con la prioridad temporal de τὸ τί ἦν εἶναι de la que hablamos antes. Ayuda también a ver claramente el desarrollo de la argumentación aristotélica en *Metafísica VII*. Si la pregunta original era qué es el ente y de ahí fuimos a buscar el ente en el "qué es" de la quiddidad, luego en la οὐσία para finalmente descubrir que οὐσία es τὸ τί ἦν εἶναι, o sea, lo que es por más tiempo de una cosa, lo que es su ser porque es también lo que era. En cambio, los atributos llegarían a ser de forma parásita en eso que de por sí ya era desde el pasado. Espero hasta aquí haber mostrado el carácter temporal inherente a la idea de ser en Aristóteles. Muchas cosas son, pero el sumo ente siempre estará en aquello que más persista.

Antes de seguir, es importante hacer una aclaración. Hasta aquí Aristóteles, en su búsqueda de la οὐσία, se ha ocupado solamente de las cosas sensibles. En *Metafísica VII*, 2 nos dice que opta por este camino porque en los cuerpos sensibles es donde más claramente se da la οὐσία. Al parecer, fuera de las cosas sensibles es controversial si hay más οὐσία o no. Esto quiere decir, en otros términos, que si bien es controversial que otras cosas como los números, las magnitudes o el alma sean propiamente; todos están de acuerdo en que los

cuerpos sensibles son. Por esto Aristóteles se inclina por empezar su investigación sobre el ente con éstos⁹⁹.

Desde esta perspectiva, toda la argumentación de Aristóteles en *Metafísica* VII está enfocada en buscar la *οὐσία* en los cuerpos sensibles. Podemos ver literalmente un cierto proceso de excavación en los cuerpos sensibles para quitar toda la “tierra” de los atributos que cubre su *οὐσία*. Con ello, el primer intento de buscar la *οὐσία* en el sujeto habría sido desafortunado por haber cavado demasiado profundo en los cuerpos sensibles, al punto de sólo encontrar nada debajo. Por su parte, *τὸ τί ἦν εἶναι* se habría encontrado parando la excavación justo antes del fatídico resultado previo; llegando al resquicio último de ser de un cuerpo sensible, aquello que hace que sea lo que es a través del tiempo.

Pero no hay que olvidar que dos sentidos de *οὐσία* quedaron en el tintero: el universal y el género¹⁰⁰. La cuestión es que estas posibilidades exceden claramente el campo de los cuerpos sensibles y, con ello, el alcance de la reflexión de *Metafísica* VII. Pero hay otro lugar en *Metafísica* en que el preguntar aristotélico va más allá de los cuerpos sensibles y se aventura en dirección a un posible substrato último de ser más allá de la *οὐσία* de los cuerpos sensibles por sí solos.

Lo que es en sumo grado

En *Metafísica* XII, Aristóteles amplía el marco de la investigación, ya no se limitará solamente a la *οὐσία* sensible sino que introduce dos nuevas clases de substancias¹⁰¹. Nos dice: “Hay tres clases de substancias. Una es la sensible, que se divide en eterna y corruptible. Esta es admitida por todos; por ejemplo, las plantas y los animales. La otra es la eterna, cuyos elementos es necesario inquirir,

⁹⁹ Cf., Aristóteles, *Metafísica*, 1028 b 8 – 33.

¹⁰⁰ Vale aclarar que en lo que sigue no me ocuparé de este sentido porque me parece que no contribuye demasiado a lo que aquí me interesa mostrar. Pero no puede negarse que, según las posibilidades tiradas por el propio Aristóteles, también está ahí.

¹⁰¹ A partir de aquí usará ‘substancia’ en vez de ‘*οὐσία*’ en la mayoría de los casos porque se hablará mucho de ‘substancias’ en plural y me pareció más amigable con el lector usar la traducción canónica para el plural que usar el plural en griego o algo como “*οὐσία’s*”. En cualquier caso, basta con que el lector tenga presente lo dicho antes sobre la traducción parcial de *οὐσία*’.

ya sea uno ya varios. La tercera es inmóvil [...] ¹⁰². Estricto sentido, introduce una nueva clase y otra sub-clase junto con las sustancias con que ya habíamos tratado. Para ayudarnos a entenderlas, Aristóteles empezará por caracterizar la clase de las sustancias sensibles para que, desde esta caracterización, podamos tanto entender lo que diferencia a las dos sub-clases de sustancias sensibles, como lo que distingue a las sustancias sensibles de la inmóvil.

Lo que caracteriza a las sustancias sensibles es que son mudables (*‘μεταβλητή’*, “variable”, se usa tanto en sentido de cambiante como de variable matemática) es decir, que están sometidas al cambio ¹⁰³. Vale aquí aclarar que, en el tipo de reflexión que nos ocupa aquí, Aristóteles hablará en el mismo sentido de ‘cambio’ y ‘movimiento. Por ejemplo, en *Física* IV dice: “de momento no hay ninguna diferencia para nosotros entre decir «movimiento» y decir «cambio»” ¹⁰⁴. Esta aclaración parece menor, pero hará más claro lo que viene.

Ahora que nos ha dicho que las sustancias sensibles se caracterizan no sólo por ser sensibles, sino por cambiar ¹⁰⁵ llega el momento de indagar en qué sentido cambian. Hay, pues, cuatro tipos de cambio:

- a) En el sentido de la quiddidad (*τί ἐστι*), donde la cosa cambia su “qué es”. Aquí se incluyen la generación absoluta y la corrupción. Si lo pensamos desde lo dicho antes, estos son casos en que la cosa cambia de tal modo que deja de ser una cosa para volverse otra. Por ejemplo, cuando un hombre muere o una planta nace de una semilla. Visto desde la perspectiva de *τὸ τί ἦν εἶναι*, el hombre es un animal racional y político y eso lo hace ser lo que es; pero si deja de ser animal, es decir, de tener vida, cambiará de tal modo que ya no podremos decir que es hombre si no cadáver.

¹⁰² *Ibid*, 1069 a 31 – 34.

¹⁰³ Cf., *ibid*, 1069 b 3-4.

¹⁰⁴ Aristóteles, *Física*, 218 b 19-20.

¹⁰⁵ Sería interesante preguntarse si es casual que todas las sustancias que percibimos cambien o si hay alguna relación entre que sean sólo las que cambian las que percibimos o que las que percibimos sean las únicas que cambian. Por ahora en *Metafísica* no se ha dicho nada sobre la relación entre estas dos características de la sustancia sensible.

- b) En el sentido de la cualidad, donde la cosa cambia, pero sin vulnerar su “qué es”, aquí contamos la alteración. Por ejemplo, si el hombre deja de ser músico no deja de ser hombre por este cambio como ya mencionamos antes.
- c) En el sentido de la cantidad, donde contamos el aumento y la disminución, Por ejemplo, si el cabello crece o es cortado y no por eso deja de ser cabello.
- d) En el sentido del lugar, donde contamos la traslación. Normalmente pensamos en este tipo de cambio cuando pensamos en el movimiento.

También, todas las cosas que cambian tienen materia en cuanto todo cambio implica ir, en cierto sentido, de un contrario a otro (por ejemplo, del no-corto al corto en el caso de cortar el cabello) y esto sólo se puede desde la potencialidad o posibilidad inherente a la materia. Pero no toda la materia es igual ni permite las mismas posibilidades de cambio.

Ahora bien, la gran diferencia entre las dos sub-clases de substancias sensibles, la eterna y la corruptible, es que, aunque ambas participan del cambio en tanto son substancias sensibles, las eternas no participan más que del cambio según el lugar (la traslación) por la materia que las compone. Mientras las substancias corruptibles participan de todo tipo de cambios, incluido el cambio según la cualidad que las hace justamente corruptibles en cuanto que pueden dejar de ser lo que son, las substancias eternas no tienen su propio ser en riesgo, sino que sólo se mueven¹⁰⁶.

Como advirtió antes Aristóteles, mientras que las substancias corruptibles (las que están sometidas a todo tipo de cambio) son aceptadas por todos, no es muy claro cuáles son esas cuya materia excluye de algún modo la corrupción. Adelantándome un poco en *Metafísica* para responder esta pregunta, las substancias eternas son, para él, los astros del primer cielo. Ellos se encuentran en un movimiento de traslación circular constante y tienen un tipo de materia que

¹⁰⁶ Cf., Aristóteles, *Metafísica*, 1069 b 6- 1070 a 27.

impide que sufran cualquier otro cambio, sea cualitativo, cuantitativo y, en especial, según la quiddidad.

Vale decir que, al menos en la parte que ahora nos ocupa, Aristóteles nunca aclara cómo es que hay tipos de materia tales que unos sólo permitan movimiento local y otros permitan toda clase de cambios¹⁰⁷. En otros términos, ¿cómo es que los planetas pueden cambiar y seguir siendo eternos? ¿No sería el cambio local indicio suficiente para inferir que, por más que no lo percibamos, los astros son susceptibles de cambio en general y, con él, de corrupción (de dejar de ser lo que son)? Estas preguntas quedan por ahora incontestadas.

Con esta caracterización de la substancia sensible como susceptible de cambio sobre la mesa, queda pronto claro por qué la otra clase de substancia debe ser inmóvil, es decir, no sometida a ningún tipo de cambio. Ahora bien, antes de seguir con la segunda clase de substancias me parece importante hacer una aclaración. Hasta ahora, toda esta discusión sobre el cambio puede parecer una digresión sin mucho sentido con respecto al objetivo original de exponer la relación entre el tiempo y el ser en Aristóteles. ¿Qué figuran en una discusión sobre el tiempo los astros y el cambio? Justamente me interesa ahora, antes de pasar a la substancia inmóvil, y como condición necesaria para hacer patente lo que quiero mostrar de ella, exponer cómo es que hablar del cambio en Aristóteles es justo estar en el seno de la cuestión del tiempo y el ser.

Cambio y tiempo

Antes, al seguir el argumento de *Metafísica* VII, parecía que el hecho de que algo fuera en mayor grado que otra cosa (como la *οὐσία* y los atributos) dependía de que fuera por más tiempo según la primacía temporal indicaba. En cambio, ahora parece que el ser tiene más que ver con el cambio o no que con el tiempo. En este apartado me interesa evidenciar que, para Aristóteles, estas dos cosas son finalmente dos caras de lo mismo. Para ello, hay que ver qué entiende Aristóteles

¹⁰⁷ ¿Cómo puede haber “tipos” de materia? Un “tipo” de materia ya tendría algunos atributos y no sería pura materia sino ya un compuesto de materia y forma. Si a la materia se le quitan posibilidades, como la posibilidad de cambiar según la quiddidad, ya no sería pura materia, ya sería un ente.

por cambio o movimiento y por tiempo, y qué relación hay entre ambos. Esto también ayudará a dar una nueva dimensión a lo que es la substancia inmóvil. Empecemos por el movimiento:

En el libro III de *Física*, Aristóteles se ocupa del movimiento. Define el movimiento en términos de *actualización* es decir de pasar de la potencia o posibilidad al acto. Movimiento es pasar de poder ser a ser, no está ni del lado del puro poder ser ni del puro ser, cambio o movimiento es justamente lo que pasa entre potencia y acto¹⁰⁸. En cuanto al movimiento local, por ejemplo, un auto estacionado en el punto A no se mueve, uno que ya llegó al punto B tampoco, el movimiento local es justamente que el automóvil pase de no-B (o sea A) a B. Lo mismo se puede decir de las demás formas de movimiento. El movimiento siempre es el pasar del no-B en acto, de la posibilidad de B, a B actualizada.

Por otra parte, un poco más adelante definirá el tiempo como “número del movimiento según el antes y después”¹⁰⁹. Desde el principio del apartado 11 del libro IV, dedicado a definir el tiempo, Aristóteles advierte que hay una misteriosa relación entre tiempo y movimiento. Por un lado, sin cambio no hay tiempo, al punto que si no percibimos cambio tampoco percibimos que haya pasado el tiempo. Pero, a su vez, el tiempo no puede ser lo mismo que el movimiento porque hay muchos movimientos y el tiempo es sólo uno. También, el movimiento puede ser más rápido o más lento pero el tiempo no. De hecho, sólo podemos decir que un cambio es más rápido o más lento con relación al tiempo. Por ello, el tiempo no puede ser el movimiento pero debe ser algo relacionado a él, algo que lo sigue, que lo determina y a su vez es determinado por él. Así llega Aristóteles a definir el tiempo como el antes y después del movimiento y, con ello, como su magnitud o número.

La mejor prueba de este hermanamiento entre tiempo y movimiento es que, las más de las veces, cuando pensamos en tiempo lo hacemos con relación a una forma de movimiento: el movimiento de traslación de los astros. La hora, el día, el

¹⁰⁸ Cf., Aristóteles, *Física*, 201 a 27-28.

¹⁰⁹ *Ibid*, 219 b 1.

mes y el año, por ejemplo, son formas de ver el tiempo como una magnitud del movimiento de la tierra, de la luna o el sol.

El tiempo se presenta finalmente como ahora, como continuidad, límite y enlace entre el antes y el después, siempre en una sucesión uniforme de “ahoras”. Todo lo que cambia está en el tiempo. Aunque el cambio no es lo mismo que el tiempo, donde hay cambio hay tiempo y viceversa.

Hasta ahora, todo lo que hemos visto que es cambia, es en el tiempo. En el caso de las substancias sensibles, todas cambian al menos de lugar y con ello son en el tiempo. Incluso los planetas que sólo cambian de lugar, cambian y con ello se encuentran en el tiempo. A tal punto están en el tiempo que sirven como símbolo del tiempo en los días, los meses y los años, por ejemplo. Por ahora, da la impresión de que todo lo que es, cambia y, por ello, es en el tiempo. Unas cosas cambian más, poniendo su propio ser en la línea dentro del tiempo, y otras cosas salvan su ser de algún modo.

Aquí encajan muy bien las conclusiones que sacamos de la lectura de *Metafísica* VII de que ser más (durar más) quería decir más ser. En este esquema, “[...] si el Universo es como un todo”¹¹⁰ y podemos buscar en él lo que es el ente propiamente como hicimos antes con los entes sensibles, la respuesta sería que son los astros. De todo lo que es, hasta ahora al menos, son lo que es más en virtud de que salvan su ser del cambio en cualquier sentido que no sea local. Hasta aquí, a la pregunta ¿qué es lo que es? habría que contestar “primeramente, los astros”. Todo lo demás es en un tiempo que es simbolizado por su eterno movimiento y, en el tiempo, ellos son los únicos que persisten. Parece que el círculo se cierra aquí pero no hay que olvidar que sigue en el tintero otra clase de substancia.

Ser fuera del tiempo

Al volver ahora sobre la substancia inmóvil nos encontramos con algo sorprendente. Si esta substancia, a diferencia de las otras, es completamente

¹¹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, 1069 a 19.

inmóvil (ajena completamente al cambio) quiere decir que está también fuera del tiempo, ajena a él. Pero ¿qué es eso que está fuera del tiempo?

Si todo lo que es fuera corruptible, eventualmente dejaría de ser y ya no habría más cambio y, con él, tampoco tiempo. Pero ¿cómo podría haber un tiempo en que no hubiera tiempo, un tiempo “después” del fin del tiempo? Para evitar esto, el tiempo debe ser siempre. Pero, si es medida de movimiento, el tiempo depende de que el movimiento sea siempre también.

Tiene que haber pues, piensa Aristóteles, un principio de movimiento constante que garantice, la continuidad del movimiento y el tiempo. Este principio no puede nunca no ser, no puede haber nada de posibilidad en él, debe ser actualidad solamente. Como ya vimos, el movimiento es la actualización (el paso de la posibilidad a la actualidad); entonces, si algo es acto puro, quiere decir que no participa de ninguna forma de cambio, es inmóvil. He aquí la substancia inmóvil que se presenta ahora como principio de movimiento¹¹¹. *Yendo más allá, el famoso motor inmóvil de Aristóteles es a la vez fuera del tiempo y principio del tiempo, en virtud de la relación tiempo-movimiento*. Sin embargo, reformulando la pregunta de arriba, ¿hay algo que pueda ser acto puro?

¿Y si todo viniera de la noche?

Aristóteles señala que, de principio, parece que no pues todas las cosas que son pueden ser, pero no todo lo que puede ser es. En este sentido, parece que la posibilidad es anterior a la actualidad. Pero si este fuera el caso, entonces todo vendría del caos y de la noche¹¹², de la pura posibilidad, del puro poder ser surgiría el ser. Una vez más nos encontramos el problema que nos asaltó en libro VII al tratar con el sujeto. Una vez más, si no ponemos al ser a la base, nos queda puro poder ser, materia informe, noche, nada. Una vez más, a Aristóteles le parece que esta consecuencia es lo suficientemente absurda como para descartar el camino que lleva a ella. ¿Por qué Aristóteles le tiene tal recelo a la nada y a la

¹¹¹Cf., *Ibid*, 1071 b 5 – 20.

¹¹²Cr. *Ibid*, 1072 a 8.

posibilidad? Si el acto no antecede a la potencia, no hay forma de evitar el caos y la noche¹¹³.

Debe haber algo ya en acto siempre, tal que sea principio de movimiento porque si no, piensa Aristóteles, nada se movería. Si el ser, en general, no tuvo un comienzo desde el no ser, o sea, la Noche y la posibilidad; entonces todo lo que es siempre ha sido en algún sentido. No quiere decir que las cosas tal como son ahora siempre han sido, eso negaría el cambio en general, sino que las cosas no empezaran a ser desde el absoluto no ser¹¹⁴. *Dicho sencillamente, para Aristóteles la gallina siempre es antes que el huevo*. No porque esta gallina no haya sido huevo sino porque nunca hubo un huevo que no viniera de una gallina ya totalmente actualizada. Siempre ha habido algo en movimiento, a saber, los astros del primer cielo. Pero siempre ha habido algo que los mueve y a su vez no participa del movimiento¹¹⁵.

El principio inmóvil del movimiento

Encontramos aquí una relación interesante entre el primer motor y el primer cielo. Ya habíamos visto que el primer cielo está conformado de astros eternos cuyo único movimiento, debido a una cualidad misteriosa de su materia, es el de traslación. Ahora vemos que su movimiento eterno debe estar soportado por algo más que mueva sin moverse, que es pura actualidad. Este es el primero motor como garante permanente del movimiento y, con él, del tiempo. Pero, como comenté antes, concediéndole a Aristóteles que si todo fuera corruptible esto haría del tiempo corruptible también y esto no puede ser; podemos preguntar si esta función de garante del tiempo no la cumplen ya por sí solos los astros en su eterno movimiento. ¿Para qué necesitamos entonces agregar una nueva clase de substancia completamente sustraída del movimiento? La respuesta tiene que ver con la materia.

¹¹³ Cf., *Ibid*, 1071 b 23 – 31.

¹¹⁴ Cf., *Ibid*, 1072 a 6 – 10.

¹¹⁵ Cf., *Ibid*, 1072 a 23 – 26.

Al caracterizar al primer motor, Aristóteles dice en aparente contradicción a lo dicho antes sobre las substancias sensibles eternas que: “Además, es preciso que estas substancias sean inmateriales; pues, si hay alguna cosa eterna, deben ser eternas precisamente ellas. Son, por consiguiente, acto”¹¹⁶. Parece que para que una substancia sea eterna, ésta no puede tener materia. Esto tiene sentido de entrada, pues la materia es condición necesaria del cambio en cuanto el cambio es actualización, de la posibilidad a la actualidad y la materia es el substrato de la posibilidad, al punto de que lo que no es pura materia no es nada por ser sólo posibilidad. Pero ¿qué pasó en este caso con la materia especial de los astros, esa que permitía el cambio local pero no ningún otro? Aristóteles no da una respuesta clara aquí pero puede inferirse que lo señalado antes tenía algo de razón, tal vez la posibilidad de cambio local le abre la puerta a otras formas de posibilidad incluyendo el cambio de quiddidad que implica en algún momento no ser¹¹⁷. No puede haber ni una pisca de no-ser en el principio del cambio y del tiempo porque todo lo que es, es por él; y si él no fuera nada sería. El Caos y la Noche habrían durado tiempo infinito¹¹⁸.

Este principio de movimiento inmóvil mueve como lo amado, en términos aristotélicos, como causa final. Por ejemplo, si amamos a alguien, este amor puede movernos a hacer toda clase de proezas sin que la persona amada de hecho nos mueva como una bola de billar mueve a la otra.

Finalmente, Aristóteles nos deja con un motor inmóvil que es principio del movimiento y del tiempo estando a su vez fuera de ellos. Antes dijimos que lo que más es es lo que es más, lo que dura más. Parece que en el primer motor encontramos aquello que es en sumo grado, algo que dura más que el tiempo, por así decirlo, en cuanto que es su condición de posibilidad. Por más interesante que es lo que sigue en *Metafísica* XII sobre el carácter pensante y auto pensante del primer motor o su carácter divino, creo que con esto llego a lo que me interesa mostrar.

¹¹⁶ *Ibid*, 1071 b 20 – 22.

¹¹⁷ Cf. *Ibid*, 1072 b 5-7.

¹¹⁸ Cf., *Ibid*, 1072 a 8.

¿Es el tiempo?

Antes de concluir el presente capítulo me gustaría abordar la relación que hasta ahora nos ha ocupado, entre ser y tiempo, desde la perspectiva opuesta. Ya vimos la profunda relación que tiene el tiempo, como medida de duración con la noción aristotélica de ser, ya sea desde la perspectiva de la *οὐσία*, del *τὸ τί ἦν εἶναι* o del primer motor. Pero ahora vale preguntar a la inversa: ¿qué es el tiempo? Ya vimos la relación del ser con el tiempo, ahora pensemos la relación entre tiempo y ser.

De entrada, ya vimos la caracterización que hace Aristóteles en *Física* del tiempo como “número del movimiento según el antes y después”¹¹⁹, que parece responder a la pregunta “¿qué es el tiempo?”. Pero de inmediato vale hacer notar que, si seguimos la argumentación de *Física* en torno a este punto nos damos cuenta que se trata solamente de una caracterización y no una definición. Lo que nos hace notar es una relación entre nuestra percepción de movimiento y del transcurrir del tiempo. Más que una definición, Aristóteles nos da una herramienta para detectar o quizás tratar el tiempo dentro de nuestra explicación más amplia de lo que es.

Ya sabemos, por ejemplo, que por más que el tiempo y el movimiento tengan una relación, se diferencian en que el movimiento es diverso y el tiempo es único. Pero, aparte de esto, no sabemos mucho más sobre lo que el tiempo sea en sí mismo.

La razón de esto la aborda Aristóteles justamente en el apartado anterior al que hemos venido comentando. La principal dificultad para responder a la pregunta “¿qué es el tiempo?” es que antes hay que responder a la pregunta “¿es el tiempo?” La discusión sobre el tiempo en *Física* se abre listando las dificultades para abordar la cuestión del tiempo, y la primera es justamente “[...] si hay que incluirlo entre lo que es o entre lo que no es [...]”¹²⁰.

El estatus de ser del tiempo está en duda porque “[...] una parte de él ya ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía [...] parece imposible

¹¹⁹ Aristóteles, *Física*, 219 b 1.

¹²⁰ *Ibid*, 217 b 32

que lo que está compuesto de no ser tenga parte en el ser”.¹²¹ El tiempo estaría dividido en tres partes, de las cuales una, el pasado, ya no es; y otra, el futuro, todavía no es. El tiempo no es en dos terceras partes y, más aún, cómo decir que la parte restante de hecho es.

“[...S]i ha de existir algo divisible en partes, entonces será necesario que, cuando exista, existan también las partes [...] Pero, aunque el tiempo es divisible, algunas de sus partes ya han sido, otras están por venir y ninguna <<es>>”¹²². No solamente el tiempo no es en dos terceras partes, sino que esta falta de partes existentes pone en duda el estatus ontológico de la tercera. El pasado no es porque ya ha sido, el futuro no es porque está por venir y el presente no es porque no tiene partes.

Este argumento puede sonar algo extraño pero veámoslo de un modo diferente: el tiempo no es porque no dura, no persiste. Mejor dicho aún, el pasado ya no es, el futuro todavía no llega y el presente no persiste. Y si, como vimos arriba, el criterio aristotélico de ser es la persistencia, la duración, cómo va a ser algo que de ninguna manera persiste.

Pero esta cuestión es todavía más profunda. El tiempo no se trata de algo que casualmente no persiste y, por ello no es; sino que *el tiempo no persiste porque es él mismo la medida de la persistencia*.

Recordemos brevemente la caracterización del tiempo como número o medida del movimiento según el antes y el después. El tiempo mide el antes y el después del movimiento, mide cuándo empieza y cuándo acaba, cuándo se da y cuándo no, cuándo es y cuándo no. Ahora, hay que recordar que, aquí cuando hablamos de movimiento hablamos de los cuatro tipos de cambio antes listados. El tiempo es medida del movimiento local, pero también del movimiento según la cantidad, la calidad y la quiddidad. El tiempo mide el antes y el después de un móvil que pasa del punto No-B a B pero también mide el crecimiento de una planta o que el hombre se haga músico o se enferme o incluso que sea hombre.

¹²¹ *Ibid*, 217b 34-218a 2

¹²² *Ibid*, 218a 2-6

Si el tiempo es medida del movimiento, o sea, del cambio, lo es también del no cambio, de la persistencia y ya sabemos que la persistencia es aquí el criterio de ser. No es de extrañarse que no podamos decir si el tiempo es o no. ¿Cómo el tiempo va a medir el tiempo?

Por otro lado, es necesario hacer notar lo profundamente arraigada que está la noción de tiempo cuantitativo, tiempo como medida, en la idiosincrasia filosófica. Desde Aristóteles el tiempo es, como en la mecánica moderna, medida de movimiento; pero, más que eso, es medida de ser. Lo que es, es lo que persiste y todo lo instantáneo no puede ser. ¿Qué lugar podía dejar a la historia semejante idiosincrasia?

Conclusión: ser sin tiempo y la herencia de la metafísica

En este capítulo he intentado exponer el carácter temporal del ser en Aristóteles. Vimos cómo al buscar lo que propiamente es, es decir, el ente, busca lo que más es de entre lo que decimos que es. Así llega a la *οὐσία* y finalmente a *τὸ τί ἦν εἶναι* como aquello que en un ente sensible es el substrato último de ser. Para esto, Aristóteles recurre a buscar lo que más es en lo que es más, es decir en lo que de un ente persiste o dura más; eso que cuando pierde simplemente deja de ser lo que es. Vimos también de paso la aversión que le tiene Aristóteles a que, al final, detrás de lo cambiante del ente no haya nada y cómo debe haber siempre un substrato de ser que no pueda ser removido por el tiempo, so pena que lo que es venga de la posibilidad, del caos, de la noche y de la nada.

Revisamos luego el esquema de “lo que más es ha de ser lo que es más” aplicado ya no a los entes sensibles sino al universo como un todo. Al aplicarlo, el substrato último del ser terminó estando más allá del movimiento, al punto de poder ser condición de posibilidad de éste. Si en los entes sensibles la *οὐσία* es *τὸ τί ἦν εἶναι*, eso que hace que sean lo que son tal que cuando lo pierden (en el cambio según la quiddidad) dejan de ser lo que son; lo que hace que todo sea, debe ser algo que no pueda cambiar nunca y con ello que esté más allá del tiempo (en tanto éste es medida del movimiento). De no ser así, si no hay algo que no pueda no ser a la

base de todo lo que es, resultaría que (igual que arriba) todo vendría de la noche y el no ser.

Con todo esto podemos intentar explicitar la relación entre ser y tiempo en Aristóteles diciendo: Todo lo que es tiene algo que ver con el tiempo, lo que más persiste en el tiempo es lo que más es. Los atributos son pero son menos que la *ούσία* porque ésta dura más. Existe una relación entre tiempo, cambio, posibilidad, materia y no ser. Entre más son las cosas, más ajenas les son estas afecciones. Esto al punto de que lo que es el ente primera y propiamente es algo que no tiene materia, ni no ser, ni cambio, ni tiempo, ni posibilidad; pero no por esto deja de estar en relación con ellos. Lo que es en sumo grado, el primer motor, sigue determinándose con relación al tiempo en tanto que no sólo se infiere desde él sino que deviene condición de posibilidad de él (el primer motor no tiene movimiento ni tiempo, pero es principio de movimiento y tiempo).

Finalmente, si hubiera que decirlo en una frase podría ser: “¿Qué es lo que es (el ente)? Aquello a lo que más ajeno le es el tiempo, lo que es más, lo que más dura”. Por más que lo que más es, es aquello a lo que más ajeno le es el tiempo, se sigue determinando temporalmente, pues es justamente eso que se determina desde su enajenarse del tiempo. El tiempo sigue siendo la medida del ser.

Puede parecer que esta exposición ha sido demasiado extensa y que está hasta cierto punto fuera de lugar en relación con los autores vistos antes. Pero me pareció fundamental ver cómo se determinó la relación con el tiempo en los comienzos del pensar metafísico. Como hemos visto, es en la obra de Aristóteles que se va construyendo la obra negra de lo que sería el pensar metafísico posterior. Esta relación tan particular entre ser y tiempo determinó la forma en que la tradición metafísica preguntó su pregunta fundamental “¿qué es el ente?”. Desde esta perspectiva podemos ver la inclinación del pensar metafísico a buscar lo que es, desprendiéndolo de su carácter temporal pero sin poder renunciar totalmente al tiempo, ya que éste sigue siendo un carácter determinante de lo que es al menos en contraposición. Todo esto dejó al pensar metafísico con un “tiempo

sin tiempo”, como visto desde fuera, desde el ser en sumo grado. Vemos aquí el nacimiento de aquella idiosincrasia filosófica del “egipticismo”.

Los autores que hemos visto hasta ahora se encuentran del otro lado del itinerario del pensar metafísico, viendo el desenlace histórico de esta relación con el tiempo que tiende a lo atemporal. La crítica a la *Historie* como *ordo temporum* de Herder, la crítica a la economía política burguesa que vuelve las categorías del presente conceptos atemporales, haciendo del ahora la norma de todo pasado y cerrando la posibilidad de todo futuro en Marx, el “egipticismo” de Nietzsche que momifica las experiencias en conceptos, el reloj del tiempo cuantitativo de Heidegger, el cronómetro de Jünger y el reloj chegador de Lukács apuntan a diferentes perspectivas del mismo problema. En la medida en que, en favor del ser, hemos perdido el carácter posible de la temporalidad, nos quedamos con una historia uniforme en que todo pasado es una expresión poco desarrollada del presente, el “presente –“ y con un futuro que ya está determinado de antemano como una nueva forma del presente, el “presente +”, sin posibilidad de ser de otro modo. A lo mejor no era una idea tan descabellada dejar que todo viniera de la Noche, más en un presente tan hambriento de posibilidad.

A continuación, me ocuparé de otra forma de pensar la relación entre ser y tiempo. Buscando un nuevo lugar para la posibilidad y para devolver a la historia su carácter instantáneo, buscando así liberar la fuerza de la posibilidad y el acontecimiento también hacia el futuro. Buscando la latente fuerza de la noche y el caos, enterradas hace tanto en la substancia.

A veces

Contenido

En el presente capítulo me enfoco en la exposición de la relación entre tiempo y existencia en *Uji* de Dogen. Para ello hago una breve presentación de Dogen y el contexto del tema. Luego, presento mi propuesta de traducción del concepto de '*uji*'. Y después, hago una glosa de algunos de los argumentos de Dogen sobre la relación entre tiempo y existencia en el texto en cuestión.

Esta glosa divide el texto en tres puntos: a) la relación entre *existencia y tiempo* donde a cada momento le corresponde una existencia y un yo, b) la relación entre *tiempo y existencia* según la cual cada momento con su correspondiente existencia no se interpone en el camino de otro y la existencia en su totalidad es el flujo de los "ahoras" y c) la *simultaneidad* según la cual a cada momento se manifiestan todos los momentos y todas las existencias.

Finalmente intento mostrar las diferencias entre el planteamiento de Dogen y la idiosincrasia filosófica, empezada por Aristóteles, sobre la relación ser y tiempo y las consecuencias de esta nueva perspectiva en lo que respecta al problema que nos ocupa sobre la pérdida de sentido histórico del pensamiento moderno y su lógica de progreso.

Introducción

El primer día del invierno (17 de octubre) de 1240, en el templo Kōshōhōrin-ji (en la actual ciudad de Uji, al sur de la prefectura de Kioto), Dogen escribió: "La frase <<*uji*>> [有時, "a veces"] significa que cada tiempo es, en sí mismo, lo que la

existencia es y que la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo es"¹²³. Así arranca un breve texto que era entregado de forma escrita a los discípulos del templo para favorecer su práctica del camino del zen. *Uji* implica que la existencia es el tiempo y el tiempo es la existencia. Qué lejos se encuentra este planteamiento, en todos los sentidos, de la determinación metafísica de la relación entre ser y tiempo que acabamos de ver en Aristóteles, o tal vez no tanto.

En este capítulo me interesa ver la relación entre ser y tiempo desde un horizonte distinto al metafísico. Concretamente, me ocuparé de esta relación en Dogen, patente fundamentalmente en el concepto de *uji*. Me parece que en la confrontación con un horizonte, una forma de decir lo que es, diferente a la del pensar metafísico (inaugurado por Aristóteles y determinante de la historia occidental), podemos encontrar nuevas posibilidades frente a la crisis del mundo vigente; en este caso, con respecto a la relación entre ser, tiempo e historia que hasta ahora nos ha ocupado. Si el horizonte metafísico nos ha heredado un tiempo sin tiempo, un ser atemporal y una historia congelada; otro horizonte con otro ser y otro tiempo pueden ayudarnos a pensar vías para descongelar la historia y liberar la posibilidad del acontecer. En fin, antes de entrar de lleno a la relación ente ser y tiempo, creo que es prudente hablar un poco sobre Dogen.

Dogen

Dogen (1200-1253) se ordenó en la escuela budista Tendai (abocada al estudio de las escrituras budistas) después de quedar huérfano a los 7 años. En aquella época, en el monte Hiei (cabeza de la escuela Tendai y capital intelectual de la revolución en el budismo japonés del siglo XIII) estaba en boga la idea de la iluminación original, es decir, que todos los seres, incluidos los humanos, ya están

¹²³ Para esta traducción me base principalmente en: Dogen Eihei, *Shobogenzo Thetreasuere house of the eye of the true teaching*, "Uji", Shasta Abbey Press, California, 2007, p. 109. El original en inglés dice: The phrase 'for the time being' implies that time in its totality is what existence is, and that existence in all its occurrences is what time is. Pero confronté también con la versión de *La Filosofía Japonesa en sus textos* que dice "Este <<momento existencial>> significa que cada momento es, en sí mismo, una existencia y que todas las existencias son momentáneas" (Raquel Bouso, et al. (eds), *La Filosofía japonesa en sus textos*, Herder, Barcelona, 2016, p. 174). Más Adelante explicaré por qué uso 'a veces' para traducir *uji*, lo que se traduce en el inglés como 'for the time being' y en la versión en español como 'momento existencial'. Raquel Bouso, et al. (eds), *La Filosofía japonesa en sus textos*, Herder, Barcelona, 2016, p. 174.

iluminados por naturaleza. Frente a esta idea, despertó en Dogen la pregunta sobre el rol de la práctica. Si todos los seres ya estamos iluminados ¿para qué practicar?

Al no encontrar respuesta a esta pregunta en la escuela Tendai, Dogen (a los 23 años) decidió cruzar el mar rumbo a China, el referente en cultura budista para Japón, para encontrar la respuesta. Ahí encontró una nueva forma de budismo cuyo énfasis no estaba en el estudio de las escrituras tanto como en prácticas como el koan (Formulaciones verbales crípticas que utiliza un maestro para favorecer la práctica de su discípulo. Se supone que, por un lado, la indagación de la pregunta ayuda al discípulo a profundizar su práctica y, por otro lado, las respuestas tentativas que ofrece a la pregunta – que pueden ser tanto verbales como performativa – sirven al maestro para diagnosticar el avance de la práctica del discípulo. Un ejemplo clásico es: “¿cuál es el sonido de la palma de una mano?” de Hakuin.), la meditación y, sobre todo, el extender la práctica a todas las dimensiones de la vida, al trabajo por ejemplo.

Esta forma de budismo se le llamaba ch’an en China y en Japón se tradujo como zen¹²⁴. Después de la muerte de su maestro, Dogen volvió (a los 27 años) a Japón al monasterio donde había estado ordenado. Pero en ese momento, la escuela Tendai estaba intentando eliminar los nuevos movimientos que nacían en su seno: el shin y el zen. Por esto, Dogen abandonó el Tendai y la ciudad de Kioto para establecerse en un monasterio abandonado en la ciudad de Uji¹²⁵. Justo en este periodo escribe el texto con el que ahora nos ocupa.

¹²⁴ Vale aclarar que no fue Dogen el primero en hablar de zen en Japón. Tal vez el antecedente más importante es Eisai, otro monje ordenado en el monte Hiei que también emprendió una serie de viajes a China de donde trajo las enseñanzas del ch’an a Japón, unos 10 años antes de que Dogen naciera. De hecho, mientras Dogen es considerado el fundador de la escuela Sōtō de zen, Eisai es considerado el fundador de la escuela Rinzai, las dos escuelas más importantes de zen. Esto, por una parte, ayuda a entender las suspicacias que se fueron gestando en el monte Hiei ante el zen, incluso antes del regreso de Dogen de China. A pesar de no ser el primero en hablar de zen, sí va a ser Dogen el portador de una forma de Zen muy particular en sus énfasis. Aparte, fue quien principalmente impulsó la formación del zen como una escuela autónoma, separada del Tendai.

¹²⁵ Este ‘Uji’ no ha de confundirse con el ‘uji’ que traduje antes como ‘a veces’, aunque se transliteran igual con el abecedario, en japonés se escriben con caracteres diferentes. A saber, 宇治市 y 有時 respectivamente.

Diez años practicó desde Uji y desarrolló una nueva forma de budismo y de zen en Japón llamada Sōtō. Debido a tensiones con las otras escuelas budistas se mudó al norte de Kioto a otro monasterio llamado Eihei-ji donde practicaría y llevaría la escuela Sōtō de zen hasta su muerte en 1253 (a excepción de un viaje a Kamakura cuando el recientemente instalado Shogun lo invitó para recibir su enseñanza). Eihei-ji sigue siendo uno de los templos titulares de la escuela Sōtō a la fecha.

Dogen fue un prolífico escritor que, a diferencia de los cánones que dictaban que los textos budistas debían escribirse en chino, plasmó la mayoría de sus trabajos en japonés buscando hacerlos más accesibles. Su obra más reconocida es el *Shōbōgenzō*, una colección de trabajos de 95 fascículos que abarca escritos desde 1231 hasta su muerte en 1253.

El texto fue escrito en japonés e incluye sermones y pequeños textos dirigidos a la práctica recopilados por Dogen y sus discípulos. *Uji*, el texto que en el presente apartado nos ocupa, es un texto escrito por Dogen en 1240 que buscaba ayudar a sus discípulos a avanzar en su práctica. Por ello, en varias ocasiones parece llevarnos a callejones sin salida o a puntos inconexos, invitándonos a seguir meditando sobre dichas cuestiones.

A grandes rasgos, Dogen reformó el budismo básicamente en dos puntos: la naturaleza del Buddha y la práctica. Partiendo de la idea de la escuela Tendai de que todos los seres ya están iluminados, Dogen fue más allá diciendo que todos los seres como son, son ya la naturaleza búdica, la naturaleza iluminada. Esto va a revolucionar el budismo rompiendo totalmente la distinción entre el plano del despertar (*nirvana*) y el plano de rueda de muerte y resurrección (*samsara*). Ya este mundo tal como es, con toda su muerte y sufrimiento, es a la misma vez el mundo liberado de todo apego y sufrimiento; el mundo de la pura “talidad”, donde las cosas son tal cual son. Esta afirmación del mundo tal cual es y la horizontalización de todos los seres, va de la mano de una transformación de la práctica.

Desde la llegada del budismo a Japón, existía la idea de que nos encontrábamos en una era en que el *Dharma*¹²⁶, las enseñanzas del buda que pueden llevarnos a la liberación del sufrimiento, se ha depotenciado. A esto se le llama, la era del *mappō*. Quiere decir que, mientras que en la época inmediatamente posterior a la prédica del Buddha las personas podían liberarse del sufrimiento por medio de la práctica, actualmente ya somos tan corruptos que nuestra práctica ya no logra liberarnos del sufrimiento. Frente a esto y a partir de la nueva interpretación de la naturaleza del Buddha, Dogen reinterpreta la práctica como la constante actualización de la naturaleza del Buddha. Para Dogen la práctica ya no es una actividad determinada enfocada a un fin, sino que se amplía a todos los rubros de la vida y es la constante actualización de la naturaleza del Buddha. Una de las prácticas fundamentales de la escuela Sōtō es el *zazen*, la meditación sentado frente a la pared. Es una forma de meditación que busca la concentración en el instante, más allá de la distracción de los pensamientos¹²⁷. Aunque el *zazen* es fundamental para el Sōtō de Dogen, es parte integral de una vida que es práctica en todas sus facetas, desde levantarse, comer, cocinar, trabajar en el campo o en el jardín, etcétera. Cada momento es la actualización de la naturaleza del Buddha. Una vez expuesta brevemente la figura de Dogen, es momento de pasar al concepto de *uji*.

¹²⁶“*Dharma*” es una palabra interesante del sánscrito, usada en todas las tradiciones intelectuales nacidas de la India. Puede traducirse como “atributo” o “determinación”. Se usa normalmente en tres sentidos. Puede usarse para referirse a las cosas. También se usa para determinaciones de los humanos, cosas que hacemos y nos caracterizan o determinan. Por ejemplo, puedes tener el *dharma* de ser padre, ser esposo, ser estudiante, ser soldado. Se requería de las personas que adoptaban la vida monástica que no tuvieran *dharmas* pendientes. Esto nos lleva al tercer sentido que es el que aquí nos ocupa. Cuando ‘*Dharma*’ se escribe con mayúscula suele referirse al camino o las enseñanzas de Buddha por ejemplo. Parece que entre todo eso que podemos hacer o nos puede determinar, la determinación capital es la que nos lleva a liberarnos del sufrimiento.

¹²⁷Ueda agregará que hay un cierto componente “de-antropomórfizante” en el *zazen*. Si lo característico del ser humano es caminar erguido, el *zazen* nos hace sentarnos. Si lo característico es hablar, el *zazen* nos hace guardar silencio. Si lo característico es pensar, el *zazen* se enfoca en pensar el no pensamiento, si lo característico es intervenir el mundo por medio de nuestras manos, volcadas siempre hacia las cosas para ocuparse con ellas, el *zazen* nos hace recogerlas de vuelta hacia nuestro centro. Así, podría pensarse también como un dejar de ser humano por un tiempo. Cf. Ueda Shiuizeru, *Zen y filosofía*, Herder, Barcelona, 2004, p. 37

'Uji'

'Uji', 有時, es la pronunciación japonesa del chino *you-shih*. Está compuesto por dos caracteres: 有 que significa "existir", "tener" y "poseer"; y 時 que significa "tiempo", "estación" y "era". Por esta composición, autores como Masao Abe se sintieron tentados a traducir 'Uji' como 'ser-tiempo'¹²⁸. Esta traducción sirvió como una herramienta para poner el concepto a dialogar con autores occidentales como Heidegger pero no necesariamente le hace justicia al sentido de *Uji*. Para empezar, vale señalar que, como vimos arriba, 'U', 'you' o 有 no significa precisamente "ser", al menos no en el sentido técnico que la tradición occidental le dio. Se requiere forzar el campo semántico del término para traducirlo como 'ser', dejando de lado el matiz de "tener" o "existir". Más aún, traductores críticos han señalado que 'U' era todavía más semánticamente lejano a "ser" en el tiempo en que escribió Dogen de lo que es ahora.

Por este motivo, tanto en *Japanese Philosophy a sourcebook* como en *La Filosofía Japonesa en sus Textos*, los traductores se inclinaron por traducir 'Uji' como 'momento existencial'. De entrada, esta traducción no requiere de la violencia semántica de 'ser-tiempo', manteniéndose más fiel al sentido de los componentes. Pero, como señala el reverendo Huber Nearman en la introducción a su traducción al inglés del texto que nos ocupa; a diferencia de 'ser-tiempo' y 'momento existencial', 'Uji' [有時] es una locución cotidiana del chino y el japonés. Esto quiere decir que no se trata de un término técnico elaborado por Dogen, sino de una frase que significa cotidianamente "a veces", "ahora y entonces", "hay un tiempo cuándo" y "sólo por el tiempo que es" (inglés: *just for the time being*, en el español es difícil reflejar el sentido de esta frase)¹²⁹. Justamente, el argumento de Dogen partiría de explorar el sentido profundo de un término cotidiano, mostrando cómo en él se manifiesta una intrínseca relación entre las existencias y la temporalidad.

¹²⁸V. Masao Abe, *Study on Dogen, his philosophy and religion*, State University of New York, Albany, 1992, p. 77 y ss.

¹²⁹ Cf. Hubert Nearman, *Shobogenzo Thetreasuere house of the eye of the true teaching*, "Translator's introduction: Uji..." ,*op. cit.*, p. 106.

Al traducir el texto al inglés, el reverendo Huber Nearman optó por traducir '*Uji*' como '*for the time being*'. Esta traducción busca rescatar tanto el sentido de los caracteres chinos como su carácter cotidiano. Tanto literal como coloquialmente, esta frase en inglés suele referir a algo que es temporalmente¹³⁰. A partir del inglés, podría traducirse al español '*uji*' como "mientras tanto" o "por ahora", haciendo énfasis en mantener el carácter cotidiano, pero no quedaría clara la relación entre existencia y tiempo. Podría también optarse por traducir literalmente como el inglés "sólo por el tiempo es" pero me parece que esta traducción ya pierde todo el sentido coloquial y pasa a ser una construcción técnica una vez más.

Por ello, me inclino por proponer que (al menos provisionalmente) traduzcamos '*Uji*' con una de sus traducciones coloquiales que, a mi parecer, logra reflejar también el sentido profundo que Dogen enfatiza, a saber: 'a veces'. Por un lado, esta traducción salva el carácter coloquial de '*Uji*'. Pero dónde quedó la relación entre existencia y temporalidad. Aquí vale pensar brevemente sobre la polisemia de 'vez'. Por un lado, tiene una clara acepción temporal, refiriendo a una ocasión. Por ejemplo, "he visto el mar tres veces" se refiere a ocasiones en que vi el mar. Pero las ocasiones son algo más que temporales, son también instancias. Por ejemplo, podemos "hacer las veces de mecánico" o "hacer las veces de madre". Aquí nos referimos a ocasiones en que jugamos un rol, en que *fuimos* una cosa u otra. Normalmente este tipo de expresiones las usamos para referirnos a funciones que tuvimos o tenemos temporalmente, *lo que fuimos en un tiempo*.

En fin, *Uji* o "a veces" es el concepto en torno al cual gira la argumentación de Dogen en el texto que a continuación nos ocupa. Veremos justamente el despliegue de sus sentidos e implicaciones. Con las observaciones anteriores presentes, es momento de entrar ya al texto.

¹³⁰ Por ejemplo, "My car is broken, so I'm using my Bicycle for the time being".

Uji, a veces

El “Uji” de Dogen comienza con un poema de un Buddha del pasado (Yakusan, un monje ch’an del siglo VIII) que dice:

Estar parado en la cima de la montaña más alta
a veces
Y sumergirse al abismoso suelo del océano
a veces;

A veces, ser un *asura*¹³¹ de tres cabezas y ocho brazos
Y ser una figura dorada de Buddha que se levanta
con dieciséis pies de altura o descansa a ocho pies de altura,
a veces;

Ser el bastón de viaje de un monje o su *hossu*¹³² ceremonial,
a veces
Y ser un pilar sosteniendo el templo o una linterna de piedra
antes de la sala de meditación a veces;

Ser un vecino de al lado o un hombre en la calle,
a veces
Y ser la totalidad de la gran tierra y
el espacio ilimitado, a veces.¹³³

¹³¹ Figuras demoniacas de distintas tradiciones de la India, caracterizadas por estar atrapados por la ira, la vanidad y el orgullo.

¹³² Es una vara con pelo en la punta (como un pincel, pero con las cerdas más largas) usada originalmente para espantar moscas. Se supone que ayuda al que lo porta a espantar los deseos y también permite despejar un área de moscas sin matarlas.

¹³³ Dogen, *Shobogenzo*, “Uji”, *op. cit.*, p. 108. El inglés dice:

Standing atop a soaring mountain peak is for the time
being
And plunging down to the floor of the Ocean’s abyss is
for the time being;
Being triple-headed and eight-armed is for the time being
And being a figure of a Buddha standing sixteen feet tall
or sitting eight feet high is for the time being;
Being a monk’s traveling staff or his ceremonial *hossu* is
for the time being
And being a pillar supporting the temple or a stone
lantern before the Meditation Hall is for the time
being;
Being a next-door neighbor or a man in the street is for
the time being
And being the whole of the great earth and boundless

Curiosamente, la glosa de Dogen del poema comienza diciendo: “La frase <<uji>> [有時, “a veces”] significa que cada tiempo es, en sí mismo, lo que la existencia es y que la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo es”, el enunciado que vimos al principio. Para un lector budista, debió parecer extraño que, con todo el contenido metafórico del poema, Dogen dedicara su análisis a una palabra cotidiana como *uji*. El *hossu*, el bastón, el pilar del templo, la lámpara de piedra, el Buddha de pie o sentado o el *asura* con tres cabezas y ocho brazos pueden ser todos leídos como metáforas de distintas formas o momentos de la práctica budista. Por ejemplo, la lámpara suele usarse como metáfora de un moje que se queda en un templo para guiar a los que ahí llegan a practicar; el bastón se usa para hablar del apoyo de un moje en sus viajes de un lugar a otro, en la incansable búsqueda del verdadero *Dharma* y su disposición a hacer lo que sea para ayudar a todos los seres sintientes; el *asura* de tres cabezas y ocho brazos se relaciona con las figuras que protegen los templos y a los que ahí practican, suelen simbolizar la convicción de permanecer en la práctica hasta alcanzar el despertar; y lo mismo se puede decir de las otras figuras. Probablemente, la mayor parte de los lectores habrían concentrado su atención en estas figuras y su relación, pero Dogen se interesa más en enfatizar que todas ellas se dan “a veces”.

space is for the time being.

También me apoyé en las traducciones tanto de *Japanese Philosophy, a sourcebook*, como de *La Filosofía japonesa en sus textos*; aunque en ambos casos sólo se traduce un fragmento del poema de la siguiente forma:

An existential moment: I, standing on top of the highest mountain,

An existential moment: I, moving on the deepest bottom of the sea

An existential moment: I, an *asura* with three hands and eight arms

An existential moment: I, a buddha with a sixteen-foot golden body.

(James Heisig, et al. (eds.), *Japanese Philosophy, a sourcebook*, University of Hawai'i press, China, 2011, p. 148)

Un momento existencial, yo, permanezco sobre la cima de la montaña más elevada,

un momento existencial, yo, transito el fondo más profundo del mar,

un momento existencial, yo, un *asura* de tres cabezas y ocho brazos,

un momento existencial, yo, un buda con un cuerpo dorado de dieciséis pies.

(Raquel Bouso, et al. (eds), *La Filosofía japonesa en sus textos*, op. cit., p. 174.)

Existencia y tiempo

A Dogen le interesará señalar que ser un Buddha de dieciséis pies de altura se refiere a un tiempo y ser un *asura* de tres cabezas y ocho brazos también se refiere a un tiempo. “Ya que nosotros los humanos estamos continuamente ordenando los fragmentos y piezas de lo que experimentamos para confeccionar ‘un universo completo’, debemos tener cuidado de ver a esta mezcla de seres vivientes y objetos físicos como ‘a veces’ cosas”¹³⁴. Según él, los seres humanos tenemos una cierta propensión a configurar un todo, un universo, con los elementos de nuestra experiencia. El problema es que esta tendencia nos puede llevar a olvidar que las cosas son “a veces”, es decir, con referencia a un tiempo. Cuando vamos al refrigerador, por ejemplo, tratamos a la leche que sacamos de él como si fuera la misma que hace un par de días compramos en la tienda. Confeccionamos un universo único a partir de la experiencia de la leche en la tienda y de la experiencia de la leche que hoy sacamos del refrigerador. El problema es que, si tratamos a la leche que sacamos del refrigerador como si fuera, sin más, la misma que compramos en la tienda; corremos el riesgo de que un día la saquemos y esté ya echada a perder. Al confeccionar nuestro “universo completo” no podemos olvidar que cada una de las experiencias que lo configuran es en un tiempo particular. Las cosas transtemporales de nuestro “universo completo” no son sino un compuesto de un conjunto de ocurrencias “a veces”.

Esto es curiosamente parecido a lo decía Nietzsche sobre el egipcismo, donde el concepto es una momia que busca conservar transtemporalmente una suma de experiencias instantáneas; perdiendo, con esto, la vitalidad de la experiencia en su instantaneidad.

Yendo más allá, “[d]e forma similar, nosotros estamos continuamente acomodando fragmentos y piezas de lo que experimentamos para confeccionarlas en eso que llamamos ‘un sí mismo’, que tratamos como ‘yo mismo’; esto es lo mismo que el

¹³⁴Dogen, *Shobogenzo*, “Uji”, *op. cit.*, p. 109. En el inglés: Since we human beings are continually arranging the bits and pieces of what we experience in order to fashion ‘a whole universe’, we must take care to look upon this welter of living beings and physical objects as ‘sometime’ things.

principio de ‘nosotros mismo somos sólo por un tiempo’¹³⁵. Igual que buscamos construir un todo con los retazos que nos da la experiencia instantánea, lo mismo hacemos con “nosotros mismos”. No sólo construimos un universo de cosas transtemporales por esta tendencia, también construimos una cosa que llamamos “sí mismo”. En este caso, también corremos el riesgo de olvidar que esta cosa que llamamos ‘sí mismo’ es también una confección de momentos, es “a veces”. Igual que debemos cuidarnos de no olvidar que la leche del refrigerador no es, sin más, la misma que compramos en la tienda, porque ahora ya es otro momento; hay que cuidarnos de no pensar que ese “Emiliano” que ahora escribió este pasaje es, sin más, el mismo que comenzó la carrera o el que, eventualmente, revisará este texto una vez que esté terminado. Si no fuera otro en cierto sentido, qué habría ganado este sujeto con estos años de estudio o qué esperanza podría tener de que, en una revisión del presente texto pueda ver algo que al tiempo de escribir no vio. Esa cosa que llamamos ‘Emiliano’, igual que las otras cosas de nuestro “universo completo” también son “a veces”, compuestos confeccionados de experiencias instantáneas.

Pero algo más pasa con esta cosa que llamamos ‘sí mismo’ y es que la tratamos como si fuera ‘yo mismo’. No sólo es el ‘sí mismo’ un compuesto transtemporal confeccionado de experiencias instantáneas, una cosa “a veces”; sino que es una cosa que tratamos como si fuera “yo”. No sólo construimos esta cosa como un compuesto de experiencias, sino que tratamos a esa cosa como si ella fuera a quien le pasan estas experiencias. Se trata de una cosa muy particular pues se construye desde una experiencia reflexiva. O sea, una experiencia que apunta hacia aquel que tiene la experiencia. En esta cosa tan particular, esta cosa reflexiva que llamamos ‘sí mismo’ y que tratamos como “yo mismo”, es doblemente relevante tener presente que es “a veces”; pues la reflexión la coloca como telón de fondo de toda experiencia.

¹³⁵ *Ibidem*. En inglés. In a similar manner, we are continually arranging bits and pieces of what we experience in order to fashion them into what we call ‘a self’, which we treat as ‘myself’: this is the same as the principle of ‘we ourselves are just for a time’.

Dogen lo resume en que “[...] todo lo que existe en la totalidad del universo, sin importar lo que sea, es una serie de instancias de tiempo. Ya que todo es a veces, nosotros también somos a veces”¹³⁶.

Éste es el primer punto a tener presente sobre el texto de *Uji*. Las cosas que existen, existen en un tiempo. Cuando hablamos de una cosa transtemporal, hablamos de un compuesto que confeccionamos a partir de experiencias que se dan en un momento. Esto quiere decir ‘*Uji*’, que las cosas son a veces, incluida la cosa que tratamos como si fuera “yo”. *En el corazón de Uji hay un emparentado fundamental entre tiempo, experiencia y existencia. Las cosas existen, se hacen presentes a la experiencia, en un tiempo. Y este tiempo es la existencia de las cosas que, a partir de nuestra propensión humana a confeccionar un “universo completo”, convertimos en cosas transtemporales.*

Esto nos ayuda a comprender mejor la frase “<<*uji*>> significa que cada tiempo es, en sí mismo, lo que la existencia es”. La existencia, entendida como el manifestarse en la experiencia de las cosas, se da en un tiempo. Cada tiempo, cada momento es una existencia.

“En el tiempo en que [...] una montaña estaba siendo escalada y un río estaba siendo cruzado, hubo un “yo”, y ese era el tiempo de ese “yo” en particular”¹³⁷. A cada existencia le corresponde un tiempo en particular, tanto a la existencia de las cosas que no son “yo” como las que sí lo son. En el momento de escalar la montaña, nace “el yo que escala la montaña” y, cuando bajamos la montaña, nace “el yo que baja la montaña” y a cada uno de esos “yoes” le corresponde su momento. Lo mismo pasa cuando compras la leche en la tienda y nace “la leche de la tienda”, o “la leche del refrigerador” cuando la sacamos del refrigerador, o “la leche descompuesta” cuando se echa a perder; a cada una le corresponde su momento. Cada cosa nace, viene a la presencia, en su momento.

¹³⁶*Ibid.*, p. 112. En el inglés: “...everything whatsoever that exists in the whole universe is a series of instances of time. Since everything is for the time being, we too are for the time being”.

¹³⁷*Ibid.*, p. 110. En inglés: “At the time when...a mountain was being climbed and a river was being crossed, an I existed, and it was the time for that particular I.”

Más aún, “[l]as cosas no se interponen la una en la existencia de la otra más de lo que un momento en el tiempo se interpone en el camino de otro”¹³⁸. Cada existencia se da en su tiempo particular y nada más, igual que un momento no se da en el tiempo de otro; ambos tienen un carácter de singularidad.

Tiempo y existencia

“Si el tiempo no tuviera la característica de ‘ir y venir y estar continuamente fluyendo’, el tiempo en que este yo estaba escalando a la cima de la montaña habría permanecido para siempre [...] Pero, ya que el tiempo tiene la característica de ‘ir y venir y estar continuamente fluyendo’, hay un flujo de ‘ahoras’ siempre presentes, comprendidos todos de un tiempo en que un yo existe”¹³⁹. Poco a poco se va delineando una cooptenencia ente tiempo y existencia. A cada momento le corresponde una existencia pero, igualmente, a cada existencia le corresponde un momento. Esta cooptenencia se manifiesta justamente en el carácter de flujo que tiene el tiempo. Si el tiempo no fluyera, una existencia se encimaría en otra, un momento se encimaría en otro. Cada existencia tiene su singularidad porque cada momento tiene su singularidad y viceversa. Esto nos permite entender mejor la frase con que arrancamos: “[...] y que la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo es”. El tiempo es la suma de las ocurrencias de la existencia, “ahoras” siempre presentes que se suceden en un flujo que es justamente el carácter del tiempo en su totalidad.

A esto hay que sumar lo que vimos antes sobre cómo cada tiempo, cada momento, es lo que la existencia es. En cada “ahora” se da una existencia y ni este “ahora” ni esta existencia se interponen en el camino de otras. Las cosas transtemporales, son el resultado de una propensión humana a confeccionar un universo completo, transtemporal, con los “ahoras” singulares que se dan a la experiencia. Y, finalmente, el tiempo es el flujo entre “ahoras” a los que a cada

¹³⁸ *Ibid.*, 109. En inglés: “Things do not go about hindering each other’s existence any more than moments of time get in each other’s way. “

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 110 y 111. En inglés: “If time did not have the characteristic of ‘coming and going, being continually in flux’, then the time when this I was climbing atop the mountain’ would have remained forever... But, since time retains the characteristic of ‘coming and going, being continually in flux’, there is a flow of ever-present ‘nows’, each comprised of a time when an I exists.”

uno, a su vez, les corresponde una existencia, una cosa (o conjunto de cosas) y un “yo”. Todo esto es lo que, para Dogen, significa *Uji*: que todo es *a veces*.

Dicho de otro modo, todo es “a veces” porque lo que existe, existe en un “ahora” y a cada ahora le corresponde una existencia que inmediatamente fluye a otra existencia y a otro “ahora”; y este flujo de existencias “a veces” es lo que el tiempo es en general. Lo mismo se puede decir del “yo”. Somos “a veces” porque cada vez *hacemos las veces* de un “yo” al que le corresponde un “ahora”. Nuestra propensión humana es lo que nos lleva a confeccionar a todos estos “yoes” que se manifiestan en cada instante en un gran “yo” transtemporal.

A partir de esto, podemos ver el tiempo en dos sentidos: Uno es el del momento, el “ahora” o el instante. Esto es, el darse mismo de la existencia, el aparecer de cosas en la experiencia. Por otro lado, podemos hablar del tiempo como un todo, un conjunto de “ahoras” que se dan en un constante ir y venir, un flujo de momentos en que, cada vez, la existencia se manifiesta. En este sentido justamente es que Dogen sostiene que la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo como un todo, un flujo de “ahoras”, es.

Profundizando en este carácter de flujo del tiempo entendido como un todo, Dogen nos cuestiona si, en el flujo de un “ahora” existencial a otro, creemos que el momento anterior “vomita” al siguiente o si creemos que “se lo come”¹⁴⁰. Esto va justo en el sentido de lo dicho antes sobre cómo un momento no se le interpone a otro, igual que una existencia no se le interpone a otro. Decir que un momento vomita a otro es como decir que es su causa, que es del momento A de donde nace el momento B, siendo el momento B una consecuencia del A. Por otro lado, si el momento A se come al momento B, esto implicaría que el momento A continúa sobre el B, podríamos tener esta impresión debido a nuestra propensión a confeccionar cosas transtemporales a partir de la experiencia “a veces”. En ambos casos, un momento se interpondría en el lugar de otro. Por ejemplo, si en un momento, después de comer, me siento satisfecho, cómo podría volver a

¹⁴⁰ Cf., *Ibid.*, p. 111.

comer. La única forma es que el momento en que estoy satisfecho no interfiera con el momento en que, de nuevo, tengo hambre.

Probablemente algo parecido podría decir Dogen sobre el “yo”. En la medida en que confeccionamos un “yo” transtemporal por una cierta inclinación humana, hacemos como si el “yo” que nace en el momento en que, de niños, la mostaza sabe desagradable o las alturas dan miedo se le interpusiera al “yo” de este momento. Mientras no notemos que el “yo” es también a veces no permitiremos que libremente se dé el momento en que la mostaza ya no sabe mal o las alturas ya no dan miedo.

“Ya que el flujo continuo es una función del tiempo, tiempos pasados y presentes no se apilan uno sobre otro ni forman una línea acumulativa”¹⁴¹. En el sentido de lo dicho antes, un momento no se le encima a otro. Lo curioso es que, para Dogen, esto también implica que no hay una línea *progresiva* en el tiempo. Esto será sobre manera importante cuando volvamos a tratar el tema de la historia. Por ahora, es interesante ver cómo una línea acumulativa de tiempo implicaría justamente que un momento se expandiera al campo de los otros. En este caso, el momento B no sería sino el momento A +, un agregado al momento anterior, y esto va claramente en contra de la idea de que un momento no se le interpone a otro. Y, justamente es esta idea lo que Dogen entiende por la función de constante flujo del tiempo.

Ahora bien, igual que el fluir del tiempo no permite que los momentos se acumulen, tampoco permite que “se vayan”. Si el tiempo se fuera, el tiempo ido dejaría un hueco¹⁴². Podemos imaginar este carácter de flujo como el flujo de un río. Si fijamos nuestra atención en un punto de la corriente, no vemos ni que el agua se junte ni que, en su paso, el agua seque al río para dejar paso al siguiente caudal. En cambio, el flujo es justo ese constante pasar. Un litro de agua no se interpone en el camino de otro, tampoco deja un hueco para que el litro siguiente

¹⁴¹*Ibid.*, p. 112. En el inglés: “Because continual, continuous flow is a function of time, past and present times do not pile atop each other nor do they form an accumulative line.”

¹⁴² Cf. *Ibid.*, p. 111

lo ocupe. Lo mismo pasa con el caudal del tiempo, los “ahoras” ni se enciman ni se desprenden, se presentan en un flujo. Si prestamos atención al tiempo no vemos una alternancia de instantes, vemos un flujo como el de la corriente del río.

Ahora bien, si recordamos que cada “ahora” es una existencia y que la totalidad del tiempo es lo que la existencia es, podemos ver que, para Dogen, la totalidad de la existencia es el flujo constante de “ahoras”, la corriente del tiempo.

Hasta ahora, hemos visto que Dogen considera que a cada momento le corresponde una existencia y que el tiempo en su totalidad es un flujo de “ahoras”. Es desde aquí que podemos intentar comprender el tercer punto que Dogen intenta señalar en *Uji* y que es, a mi parecer, el más misterioso.

Simultaneidad

“Así pues, toma un momento para mirar alrededor y considerar si es que hay alguna forma de ser, esto es, algún ‘mundo’ que encuentre o no expresión en este mismo momento”¹⁴³. O, en otras palabras, “[e]l tiempo de un “yo” ‘siendo de ocho o dieciséis pies de altura a veces’ también ha pasado, pero a pesar de que ahora parece algo distante de nosotros, es de hecho parte del ahora siempre presente. Por esto, hablamos del pino y también del bambú como analogías del tiempo”¹⁴⁴. A este tercer punto que Dogen busca ilustrar le podemos llamar la simultaneidad del tiempo y la existencia. Con lo dicho hasta ahora suena raro decir que todos los tiempos y todas las existencias encuentran expresión en un mismo momento. Si el carácter del tiempo es el flujo y ni un momento ni una existencia se interponen en el camino de otra, cómo pueden todos los momentos estar presentes a la vez.

Para empezar a dilucidar este punto, podemos apoyarnos en la analogía del bambú a la que Dogen apela. El bambú muestra a cada momento todo su desarrollo en los nudos que va dejando el crecimiento en su tronco. Y, a la vez, su

¹⁴³ *Ibid.*, p. 110. En inglés: “So take a moment to look around and consider whether there is any form of being, that is, any ‘world’, that does or does not find expression at this very moment of time”.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 111. En el inglés: “The time of an I being ‘eight or sixteen feet tall for the time being’ has also passed, but even though it now seems to be something distant from us, it is indeed part of the everpresent now. Thus, we speak of the pine as an analogy for time, as we also do of the bamboo”.

tronco señala hacia dónde seguirá creciendo. En cada momento, el tronco del bambú manifiesta su futuro y pasado en su presente. Sin encimarse, cada nudo es una existencia del bambú que, a su modo, está presente en esta existencia. A cada momento, todos los “ahoras” manifiestos en este “ahora” también cambian. Con el paso del tiempo, los nudos van cambiando su color y su ubicación. Igualmente, cada nudo al crecer va modificando el rumbo en que el siguiente va a crecer. En cada momento se despliegan nuevos pasados y futuros que se hacen manifiestos en este “ahora”.

Lo mismo podemos decirlo sobre esa existencia a la que llamo “yo”. A cada momento nace un “yo” con ese momento pero, en cierto sentido, todos los demás “yoes” encuentran su expresión en este mismo momento. A cada momento el “yo” existente se despliega un pasado y un futuro. Por ejemplo, en el “yo” que ahora escribe hallan manifestación también el “yo” que presentará esta tesis a su asesora o que deberá defenderla en un examen profesional. También se manifiesta ese “yo” que enfrentó un examen de licenciatura, un “yo” que en la primaria desarrolló cierto miedo a lo que otros podían pensar de sus trabajos y otros tantos más.

Pero claro, también estos “yoes” que simultáneamente encuentran expresión en este “ahora” y esta existencia son a veces. Igual que el bambú, en ese “yo” con el que me identificaba cuando era niño se desplegaban un pasado y un futuro diferentes a los que ahora se manifiestan en este “yo” en este momento. Ese “yo” se proyectaba a futuro como un paleontólogo y se daba un pasado bastante distinto al del “yo” de este momento; recordaba cosas y se identificaba con experiencias muy vívidas que al “yo” de este momento le cuesta recordar. Pero claro, como vimos antes, tenemos una tendencia a confeccionar un “yo” transtemporal desde todos estos “yoes” que son a veces. Con ello buscamos también embonar todos los tiempos que a cada momento encuentran manifestación.

La simultaneidad de los tiempos y existencias será importante para Dogen ya que implica una transformación en la forma de entender la práctica budista. Primero

que nada, la propia idea de ser *a veces* un vecino de al lado y *a veces* un buddha ya implica un cambio. En la medida en que a cada “ahora” le corresponde una existencia y, dentro de ella, un “yo”, podemos pensar que en un momento ese “yo” puede ser un hombre en la calle y en otro un buddha. Con esto, se rompe con la idea de que las personas normales no pueden ser buddhas, o sea, liberarse del sufrimiento de la existencia.

Pero, yendo más allá, la simultaneidad de los “ahoras” sirve para cuestionar que dichas personas normales puedan *llegar a ser* buddhas. O sea, cuestiona el carácter teleológico de la práctica budista. Mientras el emparejamiento de tiempo y existencia evidencia la posibilidad de que las personas normales sean buddhas, la simultaneidad de los “ahoras” y las existencias agrega que, en cierto sentido, todas las personas ya son buddhas. El momento en el que un “yo” escribe, o camina por la calle o es un vecino de al lado es también un momento en que ser buddha encuentra expresión.

Al principio, al hablar de Dogen comentaba cómo una de sus innovaciones en la interpretación del budismo tenía que ver con pensar la práctica no como un medio para alcanzar un fin sino como una constante actualización de un estado de “buddheidad” ya siempre dado para todos los seres. Mientras el budismo tradicional pensó la liberación del sufrimiento como un fin a alcanzar a través de innumerables y penosas prácticas, Dogen cree que ese estado de liberación, de naturaleza “búddhica” o *Busshō* es una condición ya dada para todos los seres y que la práctica solamente la hace patente en todas las dimensiones de la vida. Por esto, como vimos, toda actividad y faceta de la vida es un lugar propicio para practicar y actualizar dicha naturaleza liberada.

Este innovador planteamiento dentro de la tradición budista va a encontrar su expresión temporal y existencial en la noción de simultaneidad presentada en *Uji*.

Vemos también esta noción aparecer en otro apartado del *Shōbōgenzō*, titulado *Busshō* o “Sobre la naturaleza búddhica”. Este texto será justamente donde Dogen buscará mostrar que todos los seres, tal cual son, son la naturaleza “búddhica” o

liberada. En un punto justamente abordará una posible interpretación de la doctrina budista que piensa que uno debe esperar que, a través de la práctica del camino del Buddha, en algún futuro llegará el momento adecuado en que la naturaleza búddhica se manifestará espontáneamente.

Contra esta visión, Dogen sostiene:

Debes darte cuenta que la frase “cuando el momento adecuado llegue” significa que no debemos estar ociosos en ningún momento del día. Su dicho “cuando él llegue” es como si hubiera dicho “él ha llegado ya” [...] En suma, no ha habido todavía un tiempo cuando el momento adecuado no haya llegado ya, ni mucho menos hay una Naturaleza Búddhica que no sea la Naturaleza Buddhica manifiesta frente a nuestros ojos en este momento¹⁴⁵.

Vemos aquí desde otra perspectiva la oposición de Dogen a una interpretación teleológica de la práctica budista y cómo dicha visión se sostiene en que el momento adecuado ya siempre encuentra expresión en este mismo momento.

Podemos, a la luz de esto, leer el poema con el que comienza *Uji* como una presentación de los distintos momentos de la práctica. Lo que Dogen estaría buscando mostrar es que todos los momentos de la práctica, desde ser una persona en la calle hasta ser una figura dorada de buddha, son *a veces*. Esto implica tanto que cada uno es en un momento, es decir, que no se es un buddha ni una persona en la calle ni un demonio de una vez y para siempre; como que en cada momento de la práctica todos los demás momentos encuentran expresión.

Recapitulando brevemente sobre lo visto hasta ahora sobre *Uji*, podemos englobarlo en tres puntos:

¹⁴⁵Dogen, *Shobogenzo*, “Busshō”, *op. cit.*, p. 249. El inglés dice: “You need to realize that the phrase “when the right moment arrives” means that we should not idle away any moment within a day. His saying “when it arrives” is as if He had said, “It has already come.” ...In sum, there has not yet been a time when the right moment has not come, nor is there a Buddha Nature which is not Buddha Nature manifesting before our very eyes right now.”

1. *Existencia y tiempo*: Dogen sostiene que las cosas son *a veces*. A cada momento le corresponde una existencia y estas existencias no se interponen en el camino de otras. A cada momento se manifiesta a la presencia un mundo y, con él, un “yo”. Los seres humanos somos quienes tenemos una inclinación a confeccionar un mundo completo con las experiencias instantáneas de cada ahora. Nosotros hacemos como que de este mundo y este “yo” se extendieran un mundo y un “yo” transtemporales a través de los distintos momentos. Dogen no necesariamente cuestiona esta inclinación humana a confeccionar una realidad transtemporal, sólo nos invita a que recordemos que todas esas cosas que vemos como transtemporales son, realmente, *a veces*.
2. *Tiempo y existencia*: También, nos señala que el tiempo en su totalidad es el flujo de los “ahoras” y las existencias. Un momento no se interpone en el camino de otro, pero tampoco hay un espacio entre momentos. El flujo de la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo, en su totalidad es.
3. *Simultaneidad*: Finalmente, Dogen apunta que a pesar de que los momentos no se interponen uno en el camino de otro, todos los momentos y todas las existencias encuentran expresión en este momento. A esto llamamos simultaneidad. Vimos también cómo esta última cuestión mantiene una profunda relación con la novedosa interpretación del budismo que Dogen introduce a Japón.

Substancia, instante y nada

Ahora bien, ya que vimos la perspectiva de Dogen sobre la relación entre ser y tiempo, podemos contrastarla con la visión de la metafísica occidental fundada por Aristóteles que se encuentra en el concepto de substancia. Ya vimos antes cómo Aristóteles, al intentar responder a “¿qué es el ente?” lo hará siempre con una referencia temporal. Ya sea al intentar mostrar la primacía de la *οὐσία* sobre los atributos a partir de que aquella es separable de estos en tanto que persiste más en el tiempo. Ya sea cuando avanza de determinar lo que más es en algo como *τί ἐστι* (qué es) a determinarlo de forma temporal como *τὸ τί ἦν εἶναι* (lo que era y es), apelando a que eso que la tradición llamó después ‘esencia’, es el conjunto de propiedades que algo mantiene por más tiempo, tal que cuando las pierde deja de

ser lo que es. O ya sea cuando coloca el rol de ser en sumo grado en un primer motor que más que principio de movimiento es principio de tiempo; ya que, al no cambiar, puede garantizar que el tiempo se mantenga constante y único.

Vimos pues, cómo Aristóteles, conscientemente o no, va a dar un rol preeminente al tiempo en la determinación de lo que es. Hablar de ser requiere siempre una referencia al tiempo, aunque sea velada. Aquí podemos ver una cercanía interesante con el emparejamiento fundamental entre existencia y tiempo que Dogen encuentra en el concepto de *uji*.

Lo interesante es ver a dónde va Aristóteles con esta relación fundamental. Como vimos en el apartado anterior, podríamos resumir la forma en que Aristóteles desarrolla esta relación diciendo: “¿Qué es lo que es (el ente)? Aquello a lo que más ajeno le es el tiempo, lo que es más, lo que más dura”. *Para Aristóteles lo que más es, a lo que más propiamente debemos llamar ser, es lo que es más, lo que menos susceptible está a cualquier tipo de movimiento o cambio que es, a su vez contracara del tiempo.* Vemos esto tanto en la primacía de la *οὐσία* como en *τὸ τί ἦν εἶναι* y el primer motor. Lo vemos también en las dificultades que tiene Aristóteles en *Física* cuando intenta invertir su aparato explicativo e intentar responder a la pregunta “¿qué es el tiempo?”, siendo que su noción de “es”, como vimos, depende de una referencia al tiempo.

Si hubiera que interpretar la ruta adoptada por Aristóteles desde la perspectiva de Dogen, la crítica de éste seguramente iría en el sentido de recordarle a Aristóteles que todo lo que es, es *a veces*. Podemos ver en la posición de Aristóteles un reflejo de esa propensión a confeccionar un universo completo transtemporal de la que habló Dogen. La búsqueda del ser en Aristóteles va siempre por lo que, en el tiempo, más persiste, más transtemporal es. Mientras tanto, Dogen va a llamar la atención sobre el otro extremo de la relación entre ser y tiempo, no busca la predominancia del ser a través del tiempo, sino la instantaneidad del aparecer a la existencia de un mundo a cada momento. *Mientras Aristóteles busca lo que más dura, heredando esta inclinación a la tradición metafísica, Dogen busca lo que menos dura, el “ahora” de la aparición a la existencia.* Uno enfatiza la persistencia,

hasta llegar a la eternidad del primer motor, mientras otro enfatiza el flujo del tiempo y la existencia hasta llegar al instante, al ahora.

Ambos autores determinan su noción de ser desde la de tiempo, para uno el ser será lo menos temporal, lo que más dura en el tiempo; mientras para otro ser será lo más temporal, el surgir nuevo a la presencia en la experiencia a cada momento. Desde aquí podemos ver una nueva dimensión de por qué es problemático traducir 'uji' como 'ser-tiempo', *uji* implica toda otra noción de ser diferente a la occidental, una forma de ver el venir a la presencia que sólo puede llamarse ser en analogía con la forma en que esta venida a la presencia fue interpretada en occidente.

Estricto sentido, *si juzgáramos uji desde la perspectiva metafísica no podríamos decir que es "ser-tiempo", sino más bien "nada", la noche, la pura posibilidad, el puro darse a la presencia sin más duración. Uji* es lo que menos dura, el ahora de cada existencia; y, por ello, igual que nos preguntamos en *Física* sobre la cuestión del tiempo, ¿cómo decir que *uji* es si por todos lados participa del no ser? Desde la perspectiva de Dogen, *uji* es "a veces", el darse instantáneo a la presencia de lo que es cada vez de nuevo de forma singular, pero para la metafísica *uji* no es nada.

En fin, podemos ver en Dogen otro pensar sobre la relación entre ser, existencia, experiencia, presencia y tiempo, una relación determinada no desde la persistencia y la duración, sino desde el instante y el flujo. Esta forma de pensar el ser a la luz del instante nos puede servir para pensar en una dirección diferente frente a la crisis de congelamiento del tiempo y la historia que vemos en la modernidad a partir del diagnóstico de los autores que hemos visto al principio. Permítaseme cerrar este apartado con un ejemplo.

Instante y modernidad

Arriba vimos, en el apartado dedicado a la relación entre tiempo y existencia, cómo Dogen criticaba la idea de pensar el tiempo como una línea o un progreso. Según él, esto era negar el carácter de flujo del tiempo, haciendo que un momento

se expandiera sobre otros, haciendo que el momento C no fuera sino B+ y el momento A no fuera sino “casi B” o “B –“. Pero, cómo hemos visto, es justamente esta visión del tiempo como progreso la expresión moderna del congelamiento de la historia. Podemos ver también cómo este énfasis en pensar lo que es transtemporalmente tiene una fuerte inspiración aristotélica.

En cambio, Dogen nos invita a recordar que todo lo que es, es *a veces*. Nos invita a prestar atención no a la persistencia sino al flujo y a la instantaneidad. Por más eterno que nos parezca el progresivo proceso de la modernidad, él también es *a veces*. En este regreso al instante encontramos la nueva apertura de posibilidades. A cada momento le corresponde un mundo y ese mundo también es *a veces*, siendo parte de un flujo de “ahoras”, mundos y “yoes” que no se interponen uno en el camino de otro. Y, siguiendo lo que vimos con Benjamin, no sólo es cada instante el instante propicio para el advenimiento del Mesías, para gritar “¡Alto!” a la modernidad; sino que ese instante ya siempre ha advenido.

En palabras de Bashoo:

Río Mogami,
arrastras a este día, y
lo metes al mar.

Por más duro o complejo que sea un momento, el río siempre lo arrastra en su corriente al mar.

Ahora, como veremos, no será sólo en Dogen donde encontremos esta estrategia de rebatir al estancamiento de la historia en la modernidad desde un regreso al instante y a la apertura de posibilidades que éste implica.

Conclusión: Historia del presente, historia del instante

La belleza de la velocidad

“El Tiempo y el Espacio han muerto ayer. Vivimos ya en lo absoluto, puesto que hemos creado la eterna velocidad omnipresente”¹⁴⁶. Esta sentencia, epígrafe del presente trabajo, figura en el octavo punto del *Manifiesto futurista* de Marinetti, que circuló por Francia e Italia en 1909 y dio nacimiento al futurismo.

El futurismo fue un movimiento artístico que se desarrolló en la primera mitad del siglo XX. Buscó romper con el peso de la tradición que, particularmente en Italia, pesaba tanto sobre los jóvenes artistas. El peso del renacimiento, de las costumbres, de la moral, de los museos que para ellos no eran más que cementerios (“¡Museos, cementerios!”), debía ser dejado atrás. Los museos sólo debían ser visitados una vez al año, como se va anualmente a ver a los muertos queridos, y no más.¹⁴⁷

En cambio, para el futurismo, el potencial poético debía cantar “[...a] las grandes multitudes agitadas por el trabajo [...]", “[...] el amor al peligro, el hábito de la energía y la temeridad”. “Puesto que la literatura ha glorificado hasta hoy la inmovilidad pensativa, el éxtasis y el sueño, nosotros pretendemos exaltar el

¹⁴⁶ Filippo Tommaso Marinetti, “Primer Manifiesto Futurista” en *Manifiestos y textos futuristas*, Cotal, Barcelona, 1978, p. 130.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid*, p. 132.

movimiento agresivo, el insomnio febril, el paso gimnástico, el salto peligroso, el puñetazo y la bofetada”¹⁴⁸.

Para ellos el mundo moderno presenta “[...] una nueva belleza: La belleza de la velocidad” que es justo lo que ellos intentan captar y expresar en su obra. “Un automóvil de carreras que parece correr sobre metralla, es más hermoso que la *Victoria de Samotracia*”¹⁴⁹.

La ruptura con la tradición del futurismo, su rimbombante deseo de demoler los museos y las bibliotecas, venía de una correspondencia a una nueva forma de belleza propia de la modernidad: la belleza de la velocidad. Sus labores poéticas no eran más que intentos de decir esta nueva belleza frenética y violenta; y de expresarla en un lenguaje igualmente frenético y violento al nuevo público de la modernidad: las grandes multitudes agitadas del trabajo. Los futuristas sólo intentaron corresponder, desde el arte, a su tiempo. Con ello, intentaron llevar al lenguaje, con sus distintos medios artísticos, el evangelio de la modernidad: la velocidad.

Fue justo la velocidad el tema que más buscaron abordar. Desde un poetizar sobre las máquinas, las fábricas, los aeroplanos, los tranvías, las guerras, la destrucción o las revoluciones, siempre buscaban enfatizar el carácter veloz de cada proceso.

Esta nueva poesía requiere de un poeta con “[...] fervor entusiasta de los elementos primordiales”¹⁵⁰. El fervor y el entusiasmo tienen una tradicional carga religiosa. ‘Entusiasmo’ viene de ‘*ἐνθουσιασμός*’, “poseído por la *οὐσία* de dios”. Pero el poeta futurista está poseído por los elementos primordiales, está poseído por la velocidad. Y, como la sibila griega que era poseída por los dioses para dar

¹⁴⁸ Para dejar que se escuche la tan peculiar voz del futurismo, he usado pasajes del *Manifiesto futurista* para esta descripción. Las citas breves de este párrafo pueden encontrarse en los puntos uno al once del *Manifiesto*. *Ibid*, pp. 129-131.

¹⁴⁹ *Ibid*, pp. 129-130.

¹⁵⁰ *Ibid*, p. 130.

sus oráculos, el poeta futurista es poseído por la velocidad moderna para decir su oráculo. Un oráculo del devenir del proceso moderno¹⁵¹.

El oráculo de las sibilas del futurismo, que se dejaron poseer por el espíritu de la velocidad de la modernidad, profetizó la muerte del tiempo y el espacio, dejando lugar a la eterna velocidad omnipresente. Ahora que se acerca la conclusión del presente trabajo, prestemos atención a la profecía de la eterna velocidad omnipresente que es también, la profecía de la guerra, la revuelta, el patriotismo, la metralla, las lunas eléctricas, el insomnio, el paso gimnástico, el movimiento agresivo y el hombre que reta a las estrellas. ¡Todas imágenes tan familiares hoy en día!

Antes de seguir me gustaría aportar un ejemplo más. Una ocasión consulté un libro de texto de las vanguardias sobre el tema de la pintura y la fotografía futuristas. El libro, que no era más que una ligera introducción, describía el esfuerzo de los futuristas por pintar la velocidad. Mostraba algunos ejemplos de técnicas empleadas para ilustrar la velocidad y remataba diciendo que, hoy por hoy, dichos ejemplos podrían parecer poco sorprendentes. Pero, según dicho texto, que parecieran poco sorprendentes se debía a que estas técnicas se habían normalizado con los años y eran ahora muy comunes en los comics, por ejemplo. Lamento no haber encontrado de nuevo tan sugerente cita pero no podría ilustrar mejor lo que quiero decir aquí. La velocidad de la modernidad, que arrebató a los futuristas y los llevó a intentar pintarla, se ha normalizado, al punto de que ya no podemos percibirla como algo extraordinario.

¹⁵¹ En sus palabras introductorias al *Manifiesto Futurista*, Marinetti describe un curioso proceso arrobó en su automóvil con un tono algo religioso:

“Nos aproximamos a las tres máquinas refunfuñantes para acariciar sus petrales. Yo me tendí sobre la mía como un cadáver sobre un ataúd, pero resucité súbito bajo un volante [...] La gran escoba de la locura nos saca de quicio y nos impele a cruzar las calles escarpadas y profundas como torrentes desecados”. *Ibid*, pp. 126-127.

Este episodio recuerda a la imagen folclórica de las brujas, usando sus escobas para favorecer su posesión demoniaca. Ya no es Marinetti quien vive, pues calló tendido en el asiento de su auto como un cadáver, sino la veloz máquina la que vive en él, sacándolo de quicio y llevándolo a cruzar las calles a toda velocidad. Es ya poseso de la eterna velocidad omnipresente.

Pongamos el tema de la velocidad omnipresente de lado por un momento que pronto será más claro por qué lo he sacado a relucir en este momento del trabajo.

Historia del presente

En el presente trabajo hemos ido tras la pista de un diagnóstico epocal que se extiende ya por tres siglos y por varios de los autores más relevantes de su momento: el diagnóstico de pérdida de sentido histórico de la modernidad. Este diagnóstico nos llevó a Herder y su velada crítica a la filosofía de la *Historie* ilustrada de Voltaire, en un intento de reivindicar lo inconmensurable de cada momento espacio-temporalmente singular de la historia entendida como *Geschichte*, de manera irruptiva y eventual. Vimos una historia que se cuenta desde afuera, la *Historie*, viendo el devenir histórico desde su culminación y sentándolo en el tribunal del *ordo temporum* para juzgarlo por lo lejos que estuvo de la presente culminación. A ésta se contrapone una historia vista desde dentro, *Geschichte*, una historia de lo discontinuo en que cada momento da singular testimonio de algo nunca antes alcanzado; y en este testimonio da señas un orden ulterior de los singulares momentos.

Con Marx vimos cómo la falta de sentido histórico de la economía política burguesa, que cree que la producción actual es la producción en general para todo tiempo y lugar, condena al trabajador de la fábrica a una tortura como la de Sísifo: un trabajo que no sólo lo somete a ser apéndice viviente de las máquinas, lo despoja de toda su capacidad creativa, de su fuerza vital y lo hace repudiar todo trabajo; sino que además es un trabajo que se extiende eternamente, sin posibilidad de cambiar. Para Marx, la pérdida de sentido histórico se convierte en una condena a un presente que se vuelve eterno y omnipresente. Una condena que sólo puede apelarse desde la potencia posibilitante de la diferencia y la singularidad en el devenir histórico que nos abren una ventana para al menos soñar con un mundo no sometido a la producción vigente.

Con Nietzsche vimos lo arraigado de esta pérdida de sentido histórico en la tradición filosófica. Lo que con Herder o Marx podía parecer una moda o un simple error metodológico, es visto por Nietzsche como idiosincrasia de la filosofía. Esta

tendencia a valorar lo eterno como lo verdadero y lo fugaz como lo falso está arraigada en la cuestión fundamental de la filosofía, la pregunta por lo que es. Se ha vuelto idiosincrasia en la filosofía la idea de que lo que es no deviene y lo que deviene no es. Esto ha cerrado a la filosofía el paso en lo que respecta a dar razón de la experiencia que se nos presenta como devenir y nos ha dejado como único recurso la momificación de la experiencia para valorarla desde la perspectiva de lo eterno. Esta valoración de lo eterno ha llevado a la filosofía a padecer de *egipticismo*: una tendencia a momificar toda experiencia fugaz para convertirla en conceptos eternos. Pero esta tendencia ha llevado a la filosofía a tratar con puras momias conceptuales, donde ya no queda nada de la vitalidad de la experiencia. Nietzsche nos llama la atención sobre que esta falta de sentido histórico moderno no es casual, sino que está profundamente arraigada en la forma en que la filosofía ha formulado su pregunta fundamental “¿qué es lo que es?” valorando lo eterno sobre lo que deviene al punto de identificar eternidad con ser y devenir con no ser.

Junto con Heidegger, Benjamin, Lukács y otros autores contemporáneos descubrimos que esta pérdida de sentido histórico estaba arraigada en una comprensión sesgada o limitada del tiempo. Al ser la historia algo fundamentalmente temporal, la falta de sentido histórico es el síntoma de una limitación más profunda para entender el tiempo. Esta limitación se puede ver en la preeminencia que ha ganado la interpretación cuantitativa del tiempo, aquella que ve el tiempo como una medida uniforme, como un “cuánto”. Esta interpretación se ha generalizado desde sus usos en la física hasta los campos del trabajo, el deporte y la vida cotidiana en general bajo la figura del reloj. El reloj se ha vuelto la medida de todo nuestro quehacer, midiendo y parcelando el tiempo, disponiendo tiempos adecuados para cada cosa. Y el reloj ha ido además adoptando una lógica peculiar en la modernidad, la del “más”. No se conforma con disponer el tiempo adecuado para cada parte del trabajo, del estudio, del transporte o del deporte, sino que lo ha hecho en función de siempre hacer “más”. El cronómetro del record deportivo y el reloj checador expresan esta lógica usando la medición del tiempo como una herramienta para aumentar el rendimiento. Este

tiempo moderno está infundido de un espíritu olímpico que siempre busca "*Citius, altius, fortius*". Esto va a dar una peculiar marca cualitativa al tiempo cuantitativo: la del progreso. El tiempo no sólo será una medida, sino una medida siempre en función del "más". La línea del tiempo cuantitativo deviene una escala progresiva que mide, desde el presente, todo pasado como "presente –" y todo futuro como "presente +". En cambio, la historia requiere de un tiempo cualitativo que pregunte por el "cuándo", por la singularidad de cada momento; pregunta que para el tiempo cuantitativo del progreso no tiene sentido. Con ello toda relación con la historia ha devenido historiografía, *Historie*, buscando sólo la igualación de todo lo sido, buscando tendencias y hasta leyes en su desplegarse.

Frente a este panorama no quedará más que intentar recuperar el carácter revolucionario del tiempo en el devenir histórico para, desde la recuperación de la singularidad del acontecer sido, abrir la posibilidad de quiebre, de discontinuidad en el y-así-sucesivamente de la línea del tiempo cuantitativo del progreso; un quiebre en que el pasado sea pasado y no "presente –" para posibilitar que el futuro por venir sea realmente futuro y ya no "presente +".

En fin, con todos estos elementos para el diagnóstico podemos intentar caracterizar eso que he llamado "historia del presente": Entiendo por *historia del presente* una falta de sentido histórico en el pensamiento moderno que se manifiesta en la tendencia a ver todo lo pasado desde la perspectiva del presente, a igualar todo lo pasado con las circunstancias actuales. Esta tendencia implica una negación de la singularidad y discontinuidad del acontecer histórico e implica un cierre de posibilidades de que acontezca de nuevo discontinuidad ante el presente, es decir, que acaezca algo futuro. Dicha tendencia parte de una interpretación cuantitativa del tiempo que lo trata como una línea homogénea y que se ilustra con la imagen del reloj. Está también fuertemente emparentada con la noción de progreso, en tanto esta noción requiere de una temporalidad homogénea que tiende *ad infinitum* al aumento calculable y progresivo. Finalmente, se trata de una tendencia arraigada en la forma en que la tradición

metafísica ha preguntado por lo que es. Y es justo en este punto donde entra lo que vimos sobre Aristóteles.

Como vimos, fue Aristóteles el primero en afirmar que el tiempo es medida del movimiento, el primero en abordar el tiempo cuantitativo. Y vimos también que este tiempo cuantitativo no sólo es medida del cambio, sino también del no cambio, de la persistencia y la duración. Con ello, el tiempo es también medida de ser. Lo que más es, es lo que es más, lo que más dura y persiste en la regla de tiempo cuantitativo. Siguiendo el diagnóstico de Nietzsche, el tiempo cuantitativo está tan arraigado en la tradición filosófica como lo está la idea de que lo que es no deviene y lo que deviene no es. Como vemos, la incapacidad para comprender el carácter cualitativo de lo histórico, su singularidad y discontinuidad, es un problema de origen de la metafísica; relacionado con su forma de preguntar por lo que es. En la medida en que la metafísica busca lo que más es en lo que más persiste, y ha legado esto como tarea a la tradición, se ha cerrado el campo de lo que menos persiste, de los instantes, de los acontecimientos discontinuos que rompen con el antes y el después, se ha cerrado el campo de la historia. Es en la historia donde vemos lo cualitativo del tiempo y es en la metafísica donde vemos su carácter cuantitativo. Así pues, la metafísica renunció a lo histórico en favor de lo eterno y legó esta valoración a la tradición occidental.

Pero, antes de seguir vale la pena preguntarnos ¿qué relación hay entre esta inclinación a lo eterno de la metafísica y la avidez de novedades de la lógica del progreso moderno? ¿Cómo la época de mayores y más frenéticos cambios, la época de la velocidad, puede tener algo que ver con esta tradición eternizante de la metafísica?

La eterna velocidad omnipresente

Modernidad y velocidad

Cualquier lector suspicaz podría reprocharme, con toda razón, que he hablado muy laxamente de “modernidad” en el presente trabajo sin aclarar a qué me refiero. Permítaseme ahora aclarar esta cuestión. Marshall Berman abre su ya

clásico libro, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, ofreciendo la siguiente caracterización de la modernidad:

Hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y de los peligros de la vida— que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la <<modernidad>>. Ser moderno es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y el mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. [...] la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser moderno es formar parte de un universo en que, como dijo Marx, <<todo lo sólido se desvanece en el aire>>¹⁵².

Martinetti y los poetas futuristas vaticinaron una nueva época absoluta en la que ahora estamos viviendo, una época que se levanta sobre el cadáver del tiempo y el espacio, así como de toda tradición anterior: la época de la eterna velocidad omnipresente. Desde la perspectiva de Berman, la época de la eterna velocidad omnipresente no sólo es moderna, *sino que es la modernidad misma*.

La modernidad es la época de la vorágine, del constante cambio. Es una época que siempre tiene algo nuevo que ofrecernos pero nunca puede ofrecernos algo permanente. Es una época que, como vio Marx en el *Manifiesto*, tiene la fuerza de barrer con todo lo establecido, con los cimientos de piedra de la sociedad anterior, una época para la que todo lo sólido se desvanece en el aire.

La modernidad siempre nos ofrece nuevas aventuras pero, a la vez, va destruyendo todo lo que dejamos atrás. Si se me permite una analogía, ser

¹⁵² Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, siglo XIX, Buenos Aires, 1989. p. 1.

moderno es andar como el personaje de *Super Mario bros.*, corriendo siempre hacia adelante, con una nueva aventura o un nuevo desafío siempre por venir desde el lado derecho de la pantalla. Pero, al mismo tiempo, todo lo que vamos dejando atrás es destruido al llegar al borde izquierdo de la pantalla, sin dejarnos a dónde regresar. Siempre nos promete algo que viene delante pero nunca nos deja nada detrás.

Es también una forma de experiencia vital que abarca todos los rubros de la existencia (tiempo, espacio, uno mismo, los demás, las posibilidades, los peligros) y nos dota a todos de una unidad paradójica, estamos unidos en la constante desintegración. Con ello la modernidad, como la velocidad, es omnipresente.

La modernidad es el tiempo de la velocidad omnipresente, ser moderno es estar en esta veloz vorágine del constante cambio. Tal vez lo que es más difícil de ver es cómo, en este mundo devenido *side scroller*¹⁵³, puede haber algún lugar para la eternidad. Cómo puede este proceso frenético donde “todo lo sólido se desvanece en el aire” ser visto desde la perspectiva de lo eterno. Si en este trabajo he sostenido que la falta de sentido histórico de la modernidad, la época de la velocidad, viene de la inclinación metafísica a la duración y la persistencia; no puedo dar por cerrada la argumentación sin tocar este punto.

El eterno cambio

Ya vimos que la modernidad es la época del cambio, del cambio constante. No puede prometernos nada estable que no sea justamente esta inestabilidad. La lógica del progreso, de la que ya hemos hablado, dicta que en cuanto acaba la espera por un nuevo dispositivo más potente, más veloz, más fuerte o más lo que sea, empieza inmediatamente la espera por ese otro aparato que volverá a éste obsoleto. Hacemos largas filas afuera de las tiendas de tecnología para tener la nueva computadora o el nuevo celular que excede todo lo antes alcanzado. Pero, en cuanto ponemos un pie fuera de la tienda, la sombra de la obsolescencia pesa ya sobre nuestro flamante dispositivo.

¹⁵³ Es un tipo de videojuego en que tomamos una perspectiva lateral y el personaje en cuestión se mueve de un lado a otro de la pantalla, tradicionalmente de izquierda a derecha.

Aquél frenético cambio del progreso moderno está, a fin de cuentas, gobernado por la línea homogénea del tiempo cuantitativo, que en un extremo apunta al menos y en otro extremo apunta al más. Esto facilita la tarea de los futurólogos que pueden proyectar las nuevas tecnologías de 20 o 50 años en el futuro simplemente a través de un proceso de adición. Si la memoria hoy es de 8 gb, mañana será de 16, si ayer se medía en megabites, pasado mañana se medirá en terabites¹⁵⁴.

Como ya vimos antes, el progreso es una nueva expresión del nihilismo. Mientras para Nietzsche el nihilismo se presenta como una falta de metas, para Heidegger en cambio, el nihilismo ha adoptado la forma de la avidez de metas. Siempre hay algo nuevo que alcanzar pero siempre se alcanza lo mismo: el autoacrecimiento del presente.

El nihilismo, para Nietzsche, se manifiesta en la crisis de la interpretación moral cristiana del mundo; una interpretación que dotaba al mundo de sentido y a la vida humana de valor. Dentro de esta interpretación podemos incluir la valoración de lo más eterno como lo más verdadero. Dicha interpretación se autodestruyó porque en su propia valoración de lo verdadero estaba la ruina de toda interpretación¹⁵⁵. El nihilismo, como crisis de la interpretación moral cristiana, en apariencia abriría la puerta a una “mayor dosis de azar” y de devenir. “Pero las posiciones extremas no son sustituidas por posiciones moderadas sino por posiciones igual de extremas, pero *inversas*”¹⁵⁶. La crisis de la interpretación “lo que es no deviene, lo que deviene no es” no abrió lugar al devenir; sino que fue sustituida por una posición igual de extrema: “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

¹⁵⁴ Imaginemos, por ejemplo, una película de ciencia ficción que nos pintara un escenario tan raro como el siguiente: Unas personas viajan en el tiempo hacia el año 2500 o alguno parecido y, al llegar, se sorprenden de ver que la gente sigue usando computadoras con un terabite de memoria, siguen usando iphone 6 y todas las tecnologías de nuestro tiempo. Y cuando, sorprendidos por no encontrar autos voladores, cyborgs, inteligencia artificial, computadoras cuánticas, impresoras 3D y todos esos prodigios que el futuro promete, alguno de nuestros viajeros preguntara a un loca “¿Por qué no tienen computadoras y celulares más potentes, autos más veloces, personas más felices?”; el local le contestara “porque con lo que tenemos es suficiente, no necesitamos más memoria, ni más megapixeles, ni más aplicaciones, ni más velocidad, con ésta estamos bien”. ¿Qué clase de futuro sería ese?

¹⁵⁵ Cf. F. Nietzsche, *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, volumen IV, Tecnos, España, 2008, pp. 464- 465.

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 465.

La actual avidez de novedades, la frenética vorágine de la moderna velocidad omnipresente, no es sino la contracara de la idiosincrasia *egipticista* de la tradición metafísica. Es la misma posición extrema pero en sentido inverso. En la época en que todo cambia lo único constante es el cambio. Esto llega al punto de que el progreso se vuelve predecible.

El mundo moderno es un mundo de constante cambio, pero sin discontinuidad, sin irrupciones inesperadas. Esta época frenética ha devenido la culminación de aquella aspiración metafísica, por eso la velocidad es, como el dios cristiano, eterna y omnipotente.

Metafísicos hasta en la alcoba

Esta relación entre la eternidad metafísica y la velocidad moderna puede parecer extraña pero permítaseme ilustrarla con un ejemplo, muy sentido en la experiencia moderna. Pensemos por un segundo en el mito del amor romántico del “para siempre”. La cultura occidental ha establecido a través de sus productos culturales al amor romántico como modelo preeminente de afectividad. Este modelo gira alrededor de la monogamia y el matrimonio y establece varias determinaciones a cómo debe amarse la gente. Es un amor exclusivo, incondicional, que implica sacrificio de la propia persona, que tiene siempre un inicio súbito y apunta a encontrar una “media naranja” que nos complemente y a crear una simbiosis irrompible. Pero sobre todo, está marcado por la condena de cuento de hadas de ser “para siempre”. ¡El Sísifo del amor!

Hasta el tradicional matrimonio católico moderaba sus pretensiones de eternidad dando el salvoconducto de que este amor duraría “hasta que la muerte los separe”. Pero en la tradición mormona, por ejemplo, esta idea fue llevada al extremo metafísico de sostener que el matrimonio es un lazo que trasciende la muerte y se extiende toda la eternidad. ¡Con qué temor vi, en alguna ocasión, a una mujer divorciada escuchar esta idea de boca de unos misioneros mormones! Ella estaba totalmente convencida hasta que le dijeron que pasaría la eternidad con su ex marido.

Este amor romántico es un amor muy metafísico, justamente porque es un amor que perdura, que se resiste al cambio. No falta la nota de color en el periódico de la pareja que lleva 60 o más años de casados, y tampoco falta el gracioso que, al leer la nota, dice “eso sí es amor del bueno”. El amor es más entre más dura. Y no vaya a ser que una pareja se separe a los pocos años de haberse unido porque entonces, su amor seguramente no era verdadero. Medimos el amor como medimos todo ser, con la regla de la duración.

Y este amor metafísico está en aparente contradicción con las formas modernas de amor. Tal vez no hay mejor expresión de la vorágine del progreso que su relación con lo erótico. Ahora saltamos de cita en cita, alimentados por una aplicación de celular llamada “Tinder” que nos ofrece siempre más posibles encuentros sexuales o afectivos. Nunca podemos decir “ya es suficiente”, ni bien hemos regresado de la última cita, ya estamos recorriendo la pantalla buscando nuevos prospectos. El *side scroller* del afecto¹⁵⁷. Con la misma ansiedad que buscamos el nuevo celular o la nueva computadora, con más y mejores capacidades, buscamos el siguiente *match* con mejores características físicas, con historias más interesantes, y que se encuentre más cerca. Y qué raro se siente que alguno de esos “*match'es*” espere que, tal vez en un gesto nostálgico al amor romántico, pongamos un alto a nuestro proceso frenético de búsqueda de nuevas aventuras eróticas, cerrando nuestra cuenta de Tinder. ¿Cómo poner alto al proceso frenético? Estamos atrapados en una vorágine de “amantes” y aventuras al alcance de un *scroll* de pantalla pero, después de cada encuentro, volvemos al centro del remolino a buscar la siguiente novedad. ¡Hemos encontrado el amor eterno, el amor al constante cambio de “amantes”!

Y, si se me permite agregar algo a este largo ejemplo, hasta las relaciones sexuales son medidas con la norma de la duración. A los cuerpos les imponemos

¹⁵⁷ Con una sensibilidad entrenada por los videojuegos, esta vez surcamos la pantalla de izquierda a derecha en búsqueda de la nueva aventura erótica que, como antes esperábamos que nuestro avance hiciera que la siguiente plataforma a saltar o el siguiente enemigo a vencer apareciera del borde derecho de la pantalla, hoy esperamos que el scroll en la aplicación haga aparecer al siguiente amante, a la siguiente aventura del borde derecho de la pantalla.

la implacable regla del cronómetro para saber si son eficientes y “viriles” “amantes”. ¿Cuánto duras en la cama? ¿Cuánto tardas en tener una erección? ¿Cuánto tardas en tener un orgasmo? ¿Cuántos puedes tener? ¿Cuánto tardas en reponerte antes de tener sexo de nuevo? Y el buen “amante” es (como la buena impresora o la buena lavadora) el que más dura, el que puede dar más. Y si el que tienes ya no rinde, es momento de remplazarlo por uno más moderno.

Literalmente, nos llevamos a la cama las normas metafísicas occidentales de “ser es persistir”. Llevamos en nuestros cuerpos el peso de la duración, la compulsión del frenesí del constante “más” del progreso. No es letra muerta en los manuales y los libros de filosofía de las bibliotecas. Con ello, en su debacle está también la de nuestro estar en el mundo. Preguntar por lo que es es siempre también ponernos a decisión hasta en lo que nos parece más íntimos. La pregunta ¿qué es? es también la pregunta ¿Quiénes somos? ¿qué hacemos? ¿Cómo queremos? ¿Cómo vivimos nuestra sexualidad?

Historia del instante

Ya en nuestra caracterización de la *historia del presente* vimos señas de los intentos que los distintos autores han hecho de sobreponerse a ella y vislumbrar otra posibilidad de historia. La *historia del instante* es el volver al “cuándo” del tiempo, a la singularidad, a la discontinuidad, a la experiencia que deviene, al acontecimiento revolucionario irruptivo, es volver al *uji*.

Vimos en Herder la afirmación de lo singular e inconmensurable de las distintas edades. Vimos con Marx la afirmación de la diferencia en el devenir histórico como condición de posibilidad de ruptura con el presente y de imaginar un futuro diferente. Vimos con Heidegger y Benjamin la rebelión al reloj que desde un instante revolucionario funda un nuevo tiempo discontinuo, un tiempo cualitativo con un nuevo calendario en que cada día es el momento propicio para el advenimiento del Mesías.

Ya hemos evidenciado que la *historia del presente* es resultado de la idiosincrasia metafísica que, desde Aristóteles, ha visto el tiempo como medida de duración y

de persistencia, y con ello, de ser. Frente a esto, la *historia del instante* no hace más que seguir el consejo de Dogen y recordarnos que esta moderna velocidad eterna y omnipresente del progreso frenético es también a veces. El instante es el quiebre cualitativo de la línea de tiempo cuantitativo del progreso.

Cuando hacemos *historia del instante* hacemos historia de lo diferente, de lo singular, de lo que ya no es, de un momento que ya no se expande sobre este momento pero que, a la vez, encuentra su manifestación en este momento como los distintos nudos del bambú. La *historia del instante* nos permite reconocer lo sido como auténticamente sido, no como una forma rupestre del presente. Y en este reconocimiento de lo sido como sido, como diferente al presente es que liberamos su potencial de futuro, la posibilidad de que esto sido limite nuestro presente y abra la posibilidad de nuevas discontinuidades en la línea del tiempo, que abra un tiempo revolucionario que ande a saltos. Un pasado que no es menos que el presente nos permite imaginar un futuro que no es simplemente “más”.

Esta *historia del instante* es algo por pensar frente a la debacle del presente pero, sobre todo, es algo por hacer. Ya podemos ver algunos episodios, aparte de los ya mencionados, de esta historia.

Nishitani: el karma y la acción de la no acción

Nishitani Keiji en el capítulo sexto de *La religión y la nada* titulado “Śūnyatā e historia¹⁵⁸” nos ofrecerá una interpretación fenomenológico-hermenéutica (es decir, una interpretación que lee los textos desde la perspectiva de la experiencia y el sentido que ésta genera) de la noción budista de “karma”. Para Nishitani, la idea de karma implica que sobre la existencia pesa una carga infinita. Sobre cada momento y cada acción pesan todas las acciones pasadas y lo que sea que hagamos pesará sobre todo lo por venir. A esto hay que sumar que la tradición budista deconstruyó la noción india tradicional de karma despojándola de su carácter personal. Esto quiere decir que, en la medida en que los budistas no creerán en el sustrato substancial del agente, sobre cada acción que haces no

¹⁵⁸ Cf. Nishitani Keiji, *La religión y la nada*, op. cit., pp. 283 y ss.

pesa sobre ti solamente el karma o residuo de las acciones que tú has hecho en el pasado, sino el peso de todo lo que se ha hecho en general. Sobre cada acto, por ejemplo, pesa todas nuestras acciones anteriores pero también pesan las negligencias de nuestros padres en nuestra crianza, los traumas que los amigos de la infancia nos generaron, las presiones de la sociedad, e infinidad de actos anteriores y contemporáneos que se extienden infinitamente. Esta experiencia de karma pone sobre cada momento el peso de todos los momentos, el peso de la eternidad.

En cambio, Nishitani piensa que la acción sin karma, la acción que se libera del peso, sólo se logra con la gran muerte del agente. Mientras el agente sigue centrado en su yo, pesará sobre él toda la tradición. En cambio, cuando se rompe con la acción autocentrada se abre en cambio, desde la experiencia de la destrucción del yo en la nada a través de la profundización del nihilismo, la acción desde la nada, la acción desde la fuente de la existencia, la acción de la no acción. Esta acción es el propio tiempo como surgir momentáneo, sin un agente que lo quiera hacer de este modo o de aquél. Cuando el yo renuncia a su posición autocentrada y logra ser como medio de la manifestación de lo que es, deviene señor de todas las cosas porque todas las cosas son de acuerdo con él. Contra el tiempo infinito del karma, Nishitani afirma la espontánea acción instantánea de la nada, la acción sin agente, la acción de la no acción.

Los pensadores de la aceleración, el instante y la duración

Por otro lado, Luciano Concheiro en su reciente libro *Contra el tiempo, filosofía práctica del instante*¹⁵⁹, va a confrontar el proceso de la modernidad como un proceso de aceleración. Y esta aceleración, si no puede ser subvertida, al menos podemos librarnos de ella a ratos por la ruta de escape del instante. El instante es visto por él como resistencia tangencial, un “sacarle la vuelta”, a la aceleración del turbocapitalismo. El instante para él, aunque pueda manifestarse como revuelta (*riot*), corresponde siempre a la esfera privada. Se abre como un tiempo radical, que abre un umbral a otra forma de temporalidad distinta a la aceleración.

¹⁵⁹ V. Luciano Concheiro, *Contra el tiempo, filosofía práctica del instante*, Anagrama, Barcelona, 2016.

Concordaría con él justamente en que el instante es una apelación a la aceleración aunque tal vez difiramos sobre en qué sentido lo es.

Otro pensador contemporáneo de la aceleración es Byung-Chul Han. En *El aroma del tiempo, un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*¹⁶⁰ Byung contrapondrá el tiempo de la aceleración con el tiempo aromático de la duración. Para él, detrás de la aceleración hay una “desintegración” del tiempo, una pérdida de fuerza gravitatoria temporal desperdiga el tiempo en todas direcciones. El tiempo deviene un intervalo entre la situación actual y el objetivo a alcanzar, un obstáculo a superar, un obstáculo superado por la aceleración que rompe toda lejanía¹⁶¹. Frente a este panorama Byung nos invita a demorarnos y a pensar la demora. Esta demora es pensada desde la perspectiva de *En busca del tiempo perdido* de Proust y desde la perspectiva y el *hsiang yin*, el reloj aromático chino que mide el tiempo con una barra de incienso. Desde estas imágenes, Byung busca pensar de nuevo el tiempo no como obstáculo destruido por la aceleración, sino en su propia demora, de vuelta en su centro. Otra vez, encontramos una estrategia parecida a la que hemos seguido aquí.

Finalmente, no ha sido sólo en el campo de la letra impresa donde la *historia del instante* ha hecho su aparición en los últimos años. Permítaseme cerrar este trabajo con un ejemplo de la *historia del instante* haciendo futuro hoy por hoy.

Chrerán, pasado futuro

El 15 de abril de 2011, al no poder más con el terror y la devastación del crimen organizado en complicidad con el Estado, mujeres de Cherán convocaron a una reunión vecinal en la iglesia de la comunidad. A la mañana, los vecinos organizados ya habían parado a los primeros talamontes pero pronto las fuerzas policíacas, acompañadas de sicarios, llegaron a imponer el “orden”. Esto llevó a la comunidad a montar barricadas en sus calles para cerrar su comunidad y resistir. En estas barricadas, por la noche, se hacían fogatas que se convirtieron en el

¹⁶⁰ V. Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo, un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona, 2015.

¹⁶¹ Típico tema heideggeriano, la pérdida de toda lejanía.

centro neurálgico de la coordinación vecinal por calle, donde todos se conocen, hablan frente a frente y, por medio de la discusión, llegan a acuerdos para actuar.

Al descubrir que no quedaban instituciones gubernamentales que no tuvieran algún nivel de complicidad con las fuerzas del crimen que habían devastado los bosques y la comunidad, se desconoció a las autoridades y a los partidos del Estado.

Pero si la única forma de relación política posible en el presente es por medio del Estado y la única forma de gobierno posible es la democracia representativa, qué iban a hacer estos renegados que rompían con todo el legado de la política moderna. Sobre esto, un miembro del Consejo Mayor de Gobierno de Cherán comenta: “Tuvimos que recurrir a la historia de nuestras raíces Purépechas tuvimos que documentarnos cómo se gobernaban cómo elegían a las autoridades antes de que empezaran los partidos políticos, su forma de cómo hacer gobierno y que les funcionaba y así se mantenían unidos¹⁶²”. Así, Cherán ha construido un gobierno comunitario por usos y costumbres, gestionado de abajo a arriba, para buscar la seguridad, la justicia y la reconstitución del bosque destruido por los talamontes. En Cherán ya no se permite la entrada a partidos políticos, a elecciones ni a representantes del gobierno central que están tan proscritos como las drogas y las armas. Sólo es bienvenida la gente de buena voluntad.

Este ejemplo me parece particularmente aclarador pues, cuando ya no quedó más posibilidad de presente en Cherán, cuando ya no tenía sentido esperar otros 6 años para otra elección, para otra reforma, para otro programa de apoyo, no hubo otra ruta para un futuro que volver al pasado. En las formas tradicionales de organización del pueblo Purépecha, la comunidad de Cherán encontró una posibilidad de diferencia, de otra forma de sociedad.

Sobra decir que la comunidad de Cherán no es, sin más, una comunidad Purépecha tradicional. Sobre esto, una vocera del Consejo de Jóvenes comenta:

¹⁶² Transcripción sacada de la cápsula “Cherán, el pueblo purépecha en rebeldía” [en línea] <https://www.youtube.com/watch?v=DqI9_kKBwws> [consultado el 18 de noviembre de 2017].

Se ha logrado esta mirada que nos sirve a retomar nuestras costumbres, pero a decidir también los usos desde nosotros ahora [...] En algún momento, hablando como jóvenes, a nosotros nos asustó la idea de usos y costumbres porque muchos desplegados, noticias y demás decían: “una comunidad que va a volver a sus formas y que quieren retomar totalmente usos y costumbres en este tiempo de modernidad, no, ¿cómo va a pasar?”. Pero también era decirlo: “pues lo vamos a retomar pero no vamos a retomar todo”. Creo que el claro ejemplo es que el Consejo de la mujer está incluido, que eso rompe esa parte de decir que las mujeres no podían tener esta capacidad para participar y estar en este tipo de funciones¹⁶³.

Desde su pasado son ya futuros, son otros del pasado, otros del presente, son discontinuidad y con esa discontinuidad nos invitan a soñar con un mundo sin partidos, sin crimen organizado, un mundo en comunidad con los bosques, un mundo horizontal en que no seamos sólo espectadores del teatro político.

En pocas palabras, el acto histórico de Cherán, de volver al pasado para liberar la posibilidad instantánea de futuro, nos ha recordado una vez más que este presente de la velocidad eterna y omnipresente, de la guerra, de la devastación de la naturaleza, del miedo, de las campañas políticas y las promesas de cada 6 años que cambian todo para quedar igual; que este acelerado, eternizante, torturador y destructivo mundo moderno es también a veces.

¹⁶³ Transcripción de la exposición de una vocera del Consejo de jóvenes de Cherán, presentada el lunes 27 de noviembre en la mesa redonda “Megaproyectos y catástrofe ecológica” en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.

Bibliografía

ANAYA. José Vicente, *Breve destello intenso, el haiku clásico de Japón*, Coordinación de difusión de cultura UNAM, DF, 1992.

ARISTÓTELES, *Física*, versión y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.

_____, *Metafísica*, edición trilingüe, versión y notas de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.

ARNAU. Juan, *Cosmologías de India (Védica, samkhya y budista)*, Fondo de cultura económica, DF, 2012.

BENJAMIN. Walter, *Tesis de filosofía de la historia*, Taurus, Madrid, 1973.

BERGSON. Henri, *La evolución creadora en Obras escogidas*, Aguilar, México, 1963.

BERMAN. Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, siglo XXI, Buenos Aires, 1989.

BOUSO. Raquel, *et al.* (eds), *La Filosofía japonesa en sus textos*, Herder, Barcelona, 2016.

BYUNG-CHUL. Han, *El aroma del tiempo, un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*, Herder, Barcelona, 2015.

_____, *Filosofía del budismo zen*, Herder, Buenos aires, 2015.

CASTRO. Emiliano, *El Curso de un Dracma, el Curso de Cincuenta Dracmas: el proyecto entorno a la perfección de los nombres de Pródico y su vínculo con el*

Crátilo, Tesis inédita para obtener el grado de Licenciado en Filosofía, UNAM, 2014.

_____, “La época de la subjetividad” en *Memorias del Primer Coloquio del Seminario Permanente de Estudios sobre Kant* [en edición], Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2016.

_____, “Manual de Filosofía Portátil de Juan Arnau como reflejo de occidente” reseña de *Manual de Filosofía Portátil* de Juan Arnau [en dictamen], 2015.

_____, “Ontología de la Resistencia, entre oriente y occidente” en *Ontología e Historia*, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 2016.

CONCHEIRO. Luciano, *Contra el tiempo, filosofía práctica del instante*, Anagrama, Barcelona, 2016.

DESCARTES. Rene, *Meditaciones Metafísicas*, Gredos, S/f, p.40

DOGEN, *Shobogenzo The treasure house of the eye of the true teaching*, version y notas de Hubert Nearman, Shasta Abbey Press, California, 2007.

HEIDEGGER. Martin, *Aportes a la Filosofía, Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2006.

_____, *Cuadernos negros (1931-1938)*, Trotta, Madrid, 2015.

_____, *Die Kehere*, Alción Editora, Córdoba, 2008.

_____, *El concepto de tiempo*, Herder, Barcelona, 2008.

_____, *Nietzsche*, Tomo II, Destino, Barcelona, 2000.

_____, *Posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental, ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938*, Herder, Barcelona, 2011.

_____, *The event*, Indiana University Press, Indiana, 2013.

_____, *Tiempo e Historia*, Trotta, Madrid, 2009.

HEISIG. James *et al.* (eds.), *Japanese Philosophy, a sourcebook*, University of Hawaii press, China, 2011.

HERDER. Johann Gottfried, *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad*, Espuela de Plata, Argentina, 2007.

JÜNGER. Ernst, *La emboscadura*, Tusquets editores, Barcelona, 1988.

JÜNGER. Ernst y HEIDEGGER Martin, *Acerca del Nihilismo*, Paidos, Buenos Aires, 1994.

KOSELLECK. Reinhart, *Futuro Pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Paidos, Barcelona, 1993.

LAZARIN. Michael (ed.), *Time and nothingness*, Ryukoku University, Kioto, 2007.

LIN-CHI, *Las enseñanzas Zen del maestro Lin-chi*, Los libros de la librería de marzo, Barcelona, 1999.

LUKÁCS. George, *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, DF, 1969.

MARTINETTI. Filippo Tommaso, "Primer Manifiesto Futurista" en *Manifiestos y textos futuristas*, Cotal, Barcelona, 1978.

MARX. Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Siglo XXI, DF, 2005.

_____, *El Capital, Crítica de la economía política*, Libro primero, Tomo I y II, Siglo XXI, DF, 2009.

MASAO Abe, *Study on Dogen, his philosophy and religion*, State University of New York, Albany, 1992.

NAZARO. Battista y LAMBIASE. Sergio, *Martinetti entre los futuristas*, Fondo de cultura económica, DF, 1986.

NIETZSCHE. Friedrich, *Crepúsculo de los Ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

_____, *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*, volumen IV, Tecnos, España, 2008.

_____, *Más allá del bien y del mal*, Edaf, Buenos Aires, 2006.

NISHITANI Keiji, *La religión y la nada*, siruela, Madrid, 2003.

_____, *The self-overcoming of nihilism*, State university of New York Press, Albany, 1990.

PRASAD. H. S. (ed.), *Essays on time in Buddhism*, Indian Books Center, India, 1991.

RENDALL. Stendal, *et al*, *Diccionario of Untranslatables, a philosophical lexico*, Princeton university press, Nueva jersey, 2006.

RICOEUR. Paul, *Metáfora Viva*, Trotta, Madrid, 2001.

SPINOZA. Brauch, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Nacional, Madrid, 1980.

UEDA Shiuzteru, *Zen y filosofía*, Herder, Barcelona, 2004.

VOLTAIRE, *La Filosofía de la Historia*, Imprenta de David, París, 1825, p. 202 [en línea]<https://books.google.com.mx/books?id=_uxT47y5tAEC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false> [Consultado el 20 de noviembre de 2017].

WOODCOCK. George, *La tiranía del reloj* [en línea] <<https://www.regeneracionlibertaria.org/la-tirania-del-reloj-george-woodcock>> [consultado el 22 de noviembre de 2017]