

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México



Título de la tesis:

Espacio, tiempo y mimesis

Un acercamiento entre los proyectos de Martin Heidegger
y Walter Benjamin

Javier Toscano Guerrero

Asesor de Tesis:

Dr. Crescenciano Grave Tirado

México 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Para la realización de esta tesis conté con el apoyo de una beca CONACYT entre los años 2006-2010, por lo cual reitero mi agradecimiento a esa institución.

Asimismo, pude llevar a cabo una estancia de investigación en la *Freie Universität* de Berlín, en Alemania, entre 2009 y 2010, con una beca de la DAAD, por lo que también quedo en deuda con esa gran institución alemana.

Introducción

La siguiente investigación involucra a dos de los más importantes pensadores de la primera mitad del siglo XX. Es apenas relativamente reciente que se empiezan a encontrar vasos comunicantes entre sus proyectos –más allá de las obvias referencias temáticas que ambos comparten– y carecemos todavía de un estudio puntual que de cuenta de forma comparada y minuciosa de sus perspectivas y sus métodos de trabajo. Pero incluso en la elección de sus temas, en su tratamiento, palpita ya aquello de mayor profundidad que estaba a la base de lo que estos filósofos buscaban. El análisis del arte y de la tecnología son los motivos comunes para acercarlos. La política en cambio su motivo de divergencia. Con todo, arte y técnica no eran para ellos, hasta cierto punto, sino “argumentos”, excusas para hablar de algún ámbito de representación de otras fuerzas, otras nociones que están a la base de su pensamiento, articulando cada uno de sus proyectos filosóficos. Es en busca de esos fundamentos comunes que esta investigación parte. Pero no se trata con ello sólo de enunciar ciertos paralelismos, de subrayar coincidencias o de encontrar vestigios de algunas semejanzas. Se trata sobre todo de encontrar lo que está en juego, aún, en cada una de sus obras, como una provocación para pensar de nuevo, en los albores de un nuevo siglo, a un individuo que a inicios del siglo anterior se enfrenta a la masificación de la técnica, a la recomposición de las formas del poder, a la parcelación extrema del conocimiento, al simultáneo y esquizofrénico impulso al individuo aislado como figura-tipo que al mismo tiempo pierde toda conexión consigo mismo, con su experiencia, con su más propia posibilidad.

Heidegger y Benjamin son fundadores de tradiciones distintas, pero irónicamente estas tradiciones han construido densos muros entre sus obras. Hoy nos parece que hay muy poco que hacer entre la fenomenología hermenéutica del primero y los inicios de una teoría crítica que funda el segundo. Por si fuera poco, ambos pensadores quedaron divididos por una línea fratricida que insulsamente lastimó a la sociedad germana durante y después de la Segunda Guerra. Así que ha habido hasta hoy motivos políticos

de trasfondo que han influido en la interpretación de sus obras. No es este acercamiento, sin embargo, el que aquí destacamos. Nos interesa más desarrollar una línea de investigación que va de la forma en que se instituyen las nociones de tiempo y espacio (y que a su vez va del ámbito ontológico al epistemológico, y del antropológico al ético) a una noción de lo político, que quiere mentar aquí, en todo caso y a grandes rasgos, la forma en que se estructura la sociabilidad, en que se da el encuentro con el otro, en que se reflexiona sobre lo común. Las ideas de tiempo y espacio aparecerán como fenómenos fundantes, conceptos alrededor de los cuales se estructura una comprensión definida, una comunidad, un mundo. Y para lograr este acercamiento perseguimos las fuentes compartidas de ambos filósofos, la innegable influencia en ambos de Kant, de los románticos alemanes (por quienes, por ejemplo, Benjamin toma conciencia de la cábala judía), o de pensadores más cercanos a ellos como Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Hermann Cohen o Bergson (que llega a Benjamin filtrado por Proust, y a Heidegger apropiado por Husserl), por mencionar sólo algunos.

El objetivo de esta investigación es entonces partir de los conceptos fundamentales del tiempo y el espacio para entender la forma en que se estructuran y construyen, la manera en que la subjetividad y la conciencia del individuo se implica en ellos, para dar con conceptos que no pueden “completarse” ni “definirse” del todo de manera “objetiva”, pues son conceptos de otra índole, que sólo pueden surgir en toda su complejidad al enmarcarlos dentro de una investigación que tome en cuenta la facticidad del hombre en el mundo. Una vez mostrada la estructura de estos conceptos (su comprensión histórica), se pretende vincular los términos de la experiencia existencial en ellos expuesta con la facultad del hombre de apropiarse de esa misma experiencia, para lo cual se hace una revisión de los conceptos de *praxis*, *phrónesis* y *mimesis*. Se busca insinuar que esa apropiación instituye una temporalidad y una espacialidad específicas, una apertura de sentido que funda una significación determinada. Ciertamente, el camino es complejo, porque recorre problemas clásicos de la historia de la filosofía. Y con todo, el

estudio que aquí se presenta no puede ser sino parcial, como lo iremos indicando en donde sea pertinente.

En todo caso, en el camino trazado, decidimos aquí comenzar por el fundamento mismo de la experiencia del individuo que tanto Heidegger como Benjamin tienen en mente. Hacemos así, en la primera parte de este estudio, una indagación por las nociones de tiempo y espacio. La temática es incomparable en ambos, pues Benjamin no estructuró su obra en esa dirección. Ello no implica que el tema le fuera ajeno, pues evidentemente dio cuenta de una experiencia espacial en la figura del *flâneur*, y utilizó políticamente una cierta modalidad del tiempo (el *Jetztzeit*, el instante kierkegaardiano convertido en un momento decisivo en el que el individuo es capaz de afectar el curso de la historia común). Como esta investigación no se organiza como una comparación entre las superficies temáticas de ambos pensadores, sino en los fundamentos implicados, el análisis que aplicamos en un punto a las nociones que Heidegger investigó iluminan en otro a las implicaciones de los conceptos de Benjamin. Nuestro primer intento, entonces, es entender el papel del tiempo y el espacio a partir de lo que se abre en esa obra sin paralelos que es *Ser y Tiempo (SyT)* de 1927, un verdadero acontecimiento en la historia de la filosofía. La grandeza de aquella obra, así lo tenemos, está en lo que permite pensar, no en el logro cabal de sus ambiciones. De hecho, en términos generales, y en lo que respecta a las nociones de tiempo y espacio, *SyT* es un proyecto problemático, por decir lo menos. Pero ha sido también el último gran intento en la historia de la filosofía en pensar esas nociones. Sus problemas son entonces síntomas, anuncios que denotan una época que termina y otra que apenas comienza, argumentos coyunturales en los que se juega, más que una verdad filosófica, una forma de hacer filosofía. Son esos síntomas los que azuzamos, y los cuales nos proponemos indagar.

En este esfuerzo, el primer capítulo se adentra de lleno en la ubicación y análisis del concepto de tiempo. En él llevamos a cabo un recorrido cronológico que va de Aristóteles –quien ubica el concepto en el seno de las ciencias naturales– a Agustín –el primero que lo adjudica y desarrolla como

parte de la conciencia humana—pasando por Husserl —quien lo refrenda como parte del sentido interno, pero lo aleja del mero psicologismo—hasta llegar a Heidegger. En este recorrido, es cierto, puede haber elementos faltantes (notoriamente la idea de Kierkegaard del tiempo, que se abordará como parte de un capítulo venidero en el que se contraste un elemento común del pensamiento de Heidegger y el de Benjamin). Pero de lo que se trata no es de probar un avance o un progreso conceptual, tampoco de apilar un conjunto de tecnicismos, sino de indicar los elementos con los que se estructura la idea heideggeriana en cuestión. Se trata así de aportar elementos para entender el problema, las dificultades de la argumentación, y comprender la manera en que se estructura la idea de tiempo en *SyT*, a partir de sus propias fuentes y recursos.

El mismo planteamiento se sigue en el capítulo 2 con la noción del espacio, aunque esta vez haciendo el recorrido de la mano de Kant, Aristóteles y Platón. En todo caso, el recorrido aquí se da de manera inversa. Estos dos primeros capítulos se conforman en paralelo, pero no son equivalentes. Y es que si en el caso del tiempo la intención es agregar elementos para abrir el sentido de los conceptos de *SyT*, en este segundo capítulo el movimiento es inverso porque se parte de una falla ubicada en el pensamiento heideggeriano, un asunto que, visto a la historia de la filosofía, no ha estado nunca exento de problemas, de puntos de quiebre que han supuesto grandes retos para los que los han abordado, incluso desde su primerísimo aparición, en el punto mismo de la formación de la disciplina. Este tratamiento es un intento de mostrar, por un lado, la complejidad y el lugar fundamental de este concepto —con su efecto desestabilizador— para la filosofía en su conjunto, y por otro, el cómo el tratamiento en *SyT* es también receptáculo —quizá en alguna medida involuntario— de este género de dificultades.

Al tomar estos dos primeros capítulos como un todo, el objetivo es dual. Por una parte, se trata de mostrar la complejidad que abarca *SyT*, ubicar la obra como un archivo de tensiones conceptuales con una historia específica, y su concreción determinada para un momento dado. Por otra parte, se busca

distender los elementos argumentales que conforman los conceptos bajo análisis –tiempo y espacio– con el fin de hacer visible su estructura. Tras este tratamiento opera un presupuesto básico: si es posible mostrar la forma en que se articulan las nociones más fundamentales de la experiencia del hombre, aquellas que la ciencia tiene por “objetivas”, y hacerlo denotando las contradicciones, las dificultades, los sinsentidos, pero también las audacias, los ingenios y las inspiraciones que los atraviesan, entonces es posible pensar en maneras en que esa experiencia puede ser abierta, interpelada y reapropiada por los hombres mismos, en beneficio de una comprensión existencial que se baste a sí misma, que funde un momento singular-en-lo-común, i.e. un momento de significación política. Cumplir con la primera parte de esta hipótesis es en breve la misión de la primera parte del estudio.

A simple vista, la segunda parte de la investigación parece cambiar de tono. No hemos avanzado a una interpretación de estas nociones en el Heidegger que siguió a *Ser y Tiempo* no porque carezca ello de interés, sino por dos razones. Por una parte, consideramos que el Heidegger de la *Kehre*, es decir, el de la obra tardía, no supera del todo los problemas que se aparecen en este respecto ya en *Ser y Tiempo*. Su solución es otra, e implica reiniciar otra brecha de pensamiento que no carece de aciertos, pero que no es más que eso: otra brecha posible. La debacle de *SyT* abre ese, pero también otros caminos, que un estudio más amplio habrá un día de conjugar. Por otra parte, la comparación de los dos momentos de la obra de Heidegger hubieran dilatado el acercamiento con Benjamin, lo que es central a esta investigación. Antes de revisar la “solución” heideggeriana nos pareció fundamental encontrar un vínculo con este pensador del cual era contemporáneo. Y es en ese interés que nos implicamos de nuevo en *SyT* para subrayar otro de sus aspectos fundamentales: el desarrollo de una ontología a partir de una interpretación de la ética aristotélica, notoriamente a partir de las nociones de *praxis* en general y de *phrónesis* en particular. Este aspecto no es menor. Sumergiéndonos en los textos aristotélicos descubrimos la importancia de vincular la *phrónesis* con la *mimesis*, un tema que Heidegger pasó por alto,

pero que para Aristóteles era crucial si se buscaba una operatividad política que pasara por afectaciones de lo común (según se desprende de su *Poética* y su *Política*, como busca mostrarse), y que, sobre todo, da lugar a una interpretación actual de la *mimesis* tal como la elabora Walter Benjamin (incluso si éste opera sin implicarse en el marco aristotélico).

Así entonces, el capítulo 3 se adentra en describir cómo se traducen los planteamientos aristotélicos en la fenomenología heideggeriana. Muy importante aquí es no sólo entender la traducción de los términos del griego al alemán, así como la operatividad que se les otorga dentro del marco de la fenomenología, sino también entender los problemas argumentales y las tensiones que implican algunos de los términos (por ejemplo, la *Eigentlichkeit*, lo propio), en su traslación al marco de una ontología fundamental. Con todo, los problemas que se señalan aquí quieren implicar la necesidad de vincular la *phrónesis* con la *mimesis* cuando se implica el territorio de la acción (la *praxis*) y por ende sus disciplinas asociadas (ética, retórica, política).

Pero el vínculo entre *phrónesis* y *mimesis*, al menos en su estatuto para la filosofía de la antigüedad, se recupera hasta el capítulo 4. Incluso, la primera parte de este último apartado se da a la tarea de reubicar la noción de *mimesis* en las fuentes griegas, con el fin de purgar el reduccionismo de la asociación de la *mimesis* con la estética. Según nuestra investigación, la *mimesis* es un término que aparece en el periodo pre-socrático, en el seno de prácticas mágico-rituales, y que nunca se estabilizó del todo con los inicios de la filosofía. Aludir a él es implicar cierta ambigüedad y un factor de desestabilización, pero también es determinar algo específico: un principio de vinculación con el entorno, y un parámetro de identificación. La segunda parte de este capítulo quiere mostrar cómo éstos eran los términos en los que Walter Benjamin elabora el concepto, lo cual no es una coincidencia menor. Benjamin rescata el término de *mimesis* como resabio de otra época con una resonancia específica para la modernidad. Incluso, este pensador sitúa este concepto de manera operativa dentro de toda su obra, como un concepto crítico, que confluye de manera fundamental hacia una idea del agenciamiento político de los individuos. Sin embargo, hay que admitirlo,

esta investigación se detiene en el punto en que esta relación ha de hacerse clara. No es posible mostrar la utilización política de la *mimesis* en Benjamin sin pasar por la idea del tiempo mesiánico que éste desarrolla, y que aquí no hemos aún analizado. La *mimesis* en Benjamin funciona en el extremo, como posibilidad política, en la apropiación de un instante dado (el *kairós* en la terminología aristotélica, pero a través de la comprensión del instante en Kierkegaard), que puede hacer confluír una historia individual con el devenir de un pueblo. Y entonces, como se puede anticipar, la estructura de esa temporalidad específica puede contrastarse con la que se expone en *Ser y Tiempo*, para cerrar un círculo de interpretación. Dados los límites de este estudio, este capítulo queda como un asunto pendiente, aunque su estructura quede aquí esbozada.

Así pues, en breve, la segunda parte de este estudio regresa a *Ser y tiempo* para tomar de ahí otro camino, una vez que se han reconocido los síntomas problemáticos en la primera parte. Este camino sigue las huellas del planteamiento ontológico heideggeriano de aquella obra, basado sobre todo en una ética aristotélica en la que destacan las nociones de *praxis*, y sobre todo la *phrónesis*. En un primer momento, vemos como la hermenéutica fáctica se deriva de esta noción, y estudiaremos las implicaciones que de ello se siguen. En un segundo momento, destacaremos su conexión con la *mimesis*, e investigaremos la influencia de ésta y un tratamiento más contemporáneo desde la obra de Benjamin. Esta segunda parte complementa entonces la primera en la medida en que trata de mostrar las bases para una apropiación de la experiencia del hombre, una apropiación que pasa por la conciencia del hombre de estar en el mundo, y de sus posibilidades de afectación, de vinculación, de intercambio: el conjunto de las operaciones miméticas. De esta manera, se busca dar respuesta a la segunda parte de la hipótesis arriba enunciada: pensar en maneras en que la experiencia puede ser abierta, intercedida y reapropiada por los hombres mismos, en beneficio de una comprensión existencial que funde un momento singular-en-lo-común, i.e. el camino hacia un momento de significación política.

En última instancia, en esta investigación se trata de acercar con un nuevo enfoque nociones que han estado vinculadas al ámbito ético y estético para dar cuenta de una ontología con tintes de una ontología política, o incluso de una onto-mimetología. ¿No podría decirse que algo así se haya ya presente en Heidegger, o en Benjamin mismo, antes de esta vinculación? Podría decirse, pero no se ha dicho porque el camino para mostrarlo es muy árido, técnico, complejo. En otras palabras, podría decirse, pero no se ha mostrado de una manera tan clara, una manera que quiere ser otra manera, que quiere mostrar ese camino iluminado por dos grandes faros, es decir, un camino que apenas se deja ver cuando entre dos faros distantes y salteados uno ilumina segmentos que el otro no alcanza y viceversa. Esta es pues una investigación que quiere construir ese camino que es un puente.

Primera parte
Las nociones de tiempo y espacio en la obra de *Ser y Tiempo* de Martin
Heidegger

Preludio: el marco del método

“Uno podría decir que la retórica es tal vez algo así
como una *téchne psychagogía tis dià lógon*”

Platon: Sofista (semestre de invierno 1924/25)

Heidegger

Martin Heidegger comienza la más conocida –y una de las más importantes– de sus obras, *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927), planteando la necesidad de recuperar la pregunta por el sentido del ser. Para él, en el momento en el que escribía aquel texto, esa cuestión había caído en el olvido, era una pregunta que había desaparecido del horizonte de la investigación filosófica. Sabemos lo que entonces sucede: tras la estela del *Sofista* de Platón, Heidegger busca convencer al lector de la urgencia de esa tarea, que puede verse como una reacción de oposición al neokantismo de su tiempo¹ que aprovecha la vía inaugurada por la fenomenología husserliana para iniciar un camino de investigación alterno, a la vez crítico y destructor de la tradición que le precedía y posibilitador de una senda diversa, una ruta que Heidegger presenta como la primordial, un camino antiguo que –así lo mostrará su argumentación– había que desbrozar y despejar antes de que pudiera conducirnos a un claro, a una zona despejada, en el andar de nuestro pensamiento. El método que habrá de llevarnos al cumplimiento de esa tarea –lo sabemos– es la fenomenología, pero no aquella de estirpe y pureza husserliana², sino una fenomenología hermenéutica que piensa y descubre “las cosas mismas” como las pensaron y descubrieron muchas de las indagaciones filosóficas que lo antecedieron, de los antiguos griegos a la tradición de pensamiento cristiana, de los escolásticos medievales a los

¹ Para una excelente discusión entre las propuestas de Heidegger y las de Hermann Cohen, ver Peter Eli Gordon, *Resonanzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 2003, especialmente pp. 39-82.

² Para algunas notas que atienden muy puntualmente la diferencia entre la hermenéutica propuesta por Husserl y la de Heidegger, cf. por ejemplo, Franco Volpi, “Heidegger in Marburg: die Auseinandersetzung mit Husserl”, en *Philosophischer Literaturanzeiger* 37, Anton Hain, Meseinheim/Glan, 1984, pp. 48-69. También Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Bewusstsein, Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1971, pp. 12-21, u Otto Pöggeler, *Das Denkweg Martin Heideggers*, Günther Neske, Stuttgart, 1994, p. 67 y ss.

románticos alemanes. Sin ser una reelaboración actualizada de conceptos ya estudiados, la fenomenología heideggeriana lleva a cabo acercamientos novedosos a la comprensión existencial y al entorno del individuo desde perspectivas ancestrales, al tiempo que implica varios horizontes de significación que se intersectan y resignifican mutuamente. Y de esa manera, el resto de la obra se desenvuelve frente a nosotros como un despliegue de la posibilidad y la incisividad de ese método, un mostrarse de su desempeño y una aplicación directa en la tarea para la que se le ha convocado. En las siguientes secciones veremos, a grandes rasgos, cuáles son los principales resultados de esa operación teórica, pero de inicio nos parece imprescindible tomar en cuenta el marco mismo de la operación, y ello porque, de manera simultánea, ahí se inscribe una problemática de perspectiva que habrá de marcar no sólo la obra en cuestión, sino también las obras sucesivas del autor, de una forma de la que él mismo fue relativamente consciente pero que no pudo solucionar del todo.

La perspectiva problemática a la que nos referimos es la cuestión y las implicaciones políticas del pensamiento de Heidegger. Nuestra investigación conceptual, sin embargo, se centra en las nociones de tiempo y espacio según las plantea su proyecto filosófico, y no abiertamente –al menos de inicio– en los conceptos más cercanos al índole de lo político que pueden hallarse en sus textos (por ejemplo, en el existenciario y las implicaciones del *Mitsein*). ¿Cuál podría ser entonces la relación? ¿Habría que articular indirectamente el problema? Justamente al contrario. Heidegger ha querido engarzar la investigación por el sentido del ser en el horizonte de la temporalidad humana con el fin de generar una comprensión más profunda y más asible de la cuestión. Al mismo tiempo, reconoce en varios pasajes que esa misma indagatoria es de una dimensión temporal en sí misma, i.e. tiene una significación epocal³. En otras palabras, Heidegger conoce la delimitación

³ Para Heidegger, el carácter de la historia necesita tomar en cuenta el hecho de que el gestarse histórico transcurre justamente “en el tiempo” (SZ 404) [435]. Cf. también todo el apartado correspondiente en SZ, § 72. Pöggeler, sin embargo, ha señalado la aporía que se sigue de la historicidad, del gestarse histórico, en el núcleo de la temporalidad descrita por Heidegger. (Cf. Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Kart Alber Freiburg, Munich, 1974, pp. 87 y ss.). Sus análisis se seguirán con mayor detalle en el siguiente capítulo, en la sección

temporal de su investigación; y con todo, en términos efectivos, en el discurso que compone poco a poco *Ser y tiempo*, parece construir un proyecto que quiere quedar fuera de los procedimientos de control y delimitación del quehacer mismo de la discursividad. *Ser y tiempo* es una obra prodigiosa que, entre otras cosas, muestra los alcances de una noción de verdad en términos de una *aletheia*, y que eleva un método a la forma más acabada de investigación por la verdad y por los fundamentos mismos de lo humano. Pero la productividad de sus conceptos también genera un punto ciego que se ve encubierto, página a página, y cada vez más –casi al ritmo en el que va esclareciendo las cuestiones sobre las que se ocupa –, por la terminología que esa maquinaria discursiva produce. Muchos años después, tras su encuentro con Nietzsche, Heidegger sería consciente de ello⁴. Pero en el momento en que *Ser y tiempo* sale a la luz, ésta no puede sino leerse como un proyecto de ontología fundamental que expone la riqueza, la fecundidad, la fuerza suave e insidiosamente universal del método fenomenológico. En pocas palabras, la fenomenología entra aquí a escena como un discurso verdadero. Y como nos recuerda Foucault, “el discurso verdadero, al que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa.”⁵

Ahora bien, esa voluntad de verdad que se emplaza en aquella obra se manifiesta sobre todo en algunas de las expresiones reiterativas que el filósofo construye. En esa línea, la cuestión particular del olvido por la pregunta del sentido del ser ocupa un lugar especial. ¿Qué refiere ese olvido? ¿Y sobre todo qué implica? Para Heidegger, ese olvido en la historia del pensar subraya, entre otras cosas, 1) la dificultad de pensar el ser, 2) un desinterés producto de prejuicios teóricos y de opinión por algo que se asume como obvio, 3) una

respectiva a las aporías argumentales de *Sein und Zeit*. Podemos sugerir, sin embargo, que esta situación aporética es la que en esta sección se subraya para destacar una cuestión de método.

⁴ Por ejemplo, en su texto de 1943 “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto” (FNDM)”, Heidegger termina su reflexión con estas palabras: “El pensar sólo comienza cuando hemos experimentado que la razón, tan glorificada durante siglos, es la más tenaz adversaria del pensar”. La razón es aquí esa estructura discursiva que se asume como verdadera. (en *Holzwege* (HW), Klostermann, Frankfurt a/M., 1994, p. 267).

⁵ Michel Foucault, *El orden del discurso*, tr. Alberto González Troyano, Tusquets, Barcelona, 1999, p. 24.

mala comprensión de la pregunta misma, 4) una desvalorización de la estructura del preguntar. Ese olvido aparece, en primera instancia, como parte del proceso de la historia de la filosofía, y en ese sentido, emerge siempre como parte del desarrollo de la investigación por la verdad⁶. El olvido entonces está sobre todo inscrito dentro de los procedimientos de la búsqueda de un saber que quiere –que desea– ser verdadero. Pero Heidegger parece olvidar él mismo que parte de esos procedimientos también aluden al control, a la selección y a la distribución de los enunciados que componen el discurso filosófico. El método fenomenológico propone una rectificación en la tradición del pensar que reivindique e investigue lo oculto, lo encubierto, lo desfigurado, pero poco se habla de la administración y el régimen de saber como estructura contra la cual (o desde la cual) este método habrá de operar. Es cierto, ambos procesos están estrechamente vinculados, y no será aquí el lugar para discernir la pertenencia de cada enunciado a uno u otro aspecto⁷. Lo que en este apartado importa, en cambio, es recuperar un momento de la historia de la filosofía que encubre este “olvido” heideggeriano, y cuya omisión, como veremos, podría ser parcialmente responsable de que el filósofo no haya podido tomar en cuenta las consideraciones políticas ulteriores de su propia búsqueda.

Así entonces, proloquemos brevemente el recuento de los hechos. Estos se circunscriben a la investigación que en la primera parte de este estudio nos concierne, en torno a uno de los conceptos fundamentales en la historia de la filosofía: el tiempo. En los siguientes apartados veremos con el cuidado necesario cuál es el concepto de tiempo que Heidegger desarrolla en *Sein und Zeit* y en sus siguientes escritos. Aludiremos ahí a las influencias decisivas de Aristóteles, San Agustín y Husserl, sobre todo en el desarrollo de sus primeros planteamientos. Pero ahora mismo nos guiamos por una sensación

⁶ Hay muchos pasajes en donde esto se queda expresado claramente. Así, por ejemplo, en FNDM, “La historia del ser comienza, y además necesariamente, con el olvido del ser.” (op. cit. p. 263).

⁷ Esta es una tarea que quizá le parezca superflua a los fenomenólogos que asumen la utilidad y la pertinencia del método, pero es sin duda un análisis posible, que puede llevarse a cabo bajo, por ejemplo, bajo la batuta de la argumentación de Michel Foucault, en su *Arqueología del saber* (original *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969).

de asombro para abrir la brecha de nuestra indagación. Este asombro se puede sintetizar de la siguiente manera: entre las nociones del tiempo en Husserl y en Agustín hay referencias y alusiones precisas, y sin embargo una buena cantidad de siglos los separan. ¿Por qué no hay interpretaciones intermedias? Como Heidegger lee la noción de tiempo de Agustín a través de Husserl, ¿podríamos pensar que la recurrencia directa a los antiguos es parte de una estrategia para rehacerse de los conceptos fundamentales, i.e. para sobreponerse al olvido del que se habla en el marco de su método? Heidegger mismo es un portentoso intérprete, un apropiador de ideas de los grandes filósofos de la historia, y por ello la pregunta podría parecer superflua. No lo es porque subraya su estrategia. Frente a ella, el lector queda vencido, necesita asumir las posiciones que la historia del pensamiento de occidente le ofrece, y que sólo de una manera ingenua podría pretender rehuir. En el caso de la noción de tiempo, este olvido encubre un desarrollo peculiar, del que se desprende una implicación política precisa.

Al articular su noción de tiempo en *Sein und Zeit*, Heidegger denuncia el concepto de la ciencia, específicamente de la física, de estirpe cartesiano-newtoniana, como una noción que matematiza el mundo y al hombre que lo habita. Propone en cambio la temporalidad anclada en la existencia humana, de genealogía agustiniana, como horizonte de sentido incluso de la que es para él la cuestión más importante, aquella pregunta que interroga por el ser. Heidegger lleva a cabo un salto cuántico al pasado para encontrar argumentos que hagan detonar un concepto dominante de la idea del tiempo en nuestra época, pero en esa operación lleva a cabo una reducción que elimina del panorama teórico muchos de los desarrollos, los esquemas de control del conocimiento y los contextos que llevaron a constituir un estado determinado de cosas. En otras palabras, el filósofo busca, con el despliegue de su método, restituir un olvido, pero en el proceso produce una forma distinta de éste; su discurso es de alguna manera ciego al régimen de materialidad, al orden de la institución de la tradición filosófica y a todo aquello que ésta delimita y sostiene. Para nosotros, que buscamos acercarnos a la obra de Heidegger con el fin de propulsar el pensamiento hacia otros

estratos, entender esto es abrir la posibilidad de su reinscripción, su interpretación, su transcripción. Y todo ello a partir de sus umbrales y sus límites. Así entonces, mencionaremos como ejemplo un hecho histórico que parece haber determinado fuertemente la definición de la noción de tiempo en occidente, y que, al no poder ceñirse por completo a lo que Heidegger caracteriza como un mero “olvido”, funcionará como un punto de referencia que acote, localice y explique los alcances de su método, sin que eso implique devaluarlo en lo más mínimo, sino tan sólo situarlo en su justa medida como discurso de un momento histórico, y movilizarlo hacia una posible dimensión política que éste parece negarse a asumir.

I. La referencia de 1277

Pues bien, situémonos pues, por un momento, en el curso de la historia del pensamiento filosófico. En medio de los debates de la escolástica latina de la Edad Media europea, el obispo de París, Étienne Tempier, prohíbe en 1270 la investigación de una serie de argumentos, describiéndolos como “errores que son condenados y excomulgados”⁸ de la tradición filosófica. Esta prohibición se refuerza en 1277 con el apoyo papal, y encauza las discusiones en torno a los conceptos del tiempo, la eternidad, la creación, el cosmos y la capacidad intelectual de los hombres, hasta que se les sustituye por los preceptos de la astronomía renacentista y la entrada de la Modernidad⁹. Dos de los artículos anatémizados conciernen directamente a la investigación del tiempo bajo la directriz de los pensadores antiguos. Las prohibiciones relevantes en este aspecto fueron las siguientes:

⁸ Pierre Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, París, tomo 6, p. 19.

⁹ Contra lo que podría pensarse, la mayoría de los argumentos prohibidos no están en contra de los principios de las ciencias naturales que se desarrollaron a partir del siglo XVI, sino en una relación de continuidad. Aquellos pocos que se mostraron francamente opuestos a estos preceptos fueron, por ejemplo, los sistemas de Copérnico y Galileo en relación con el heliocentrismo y el movimiento de los astros, y sólo mucho tiempo después, las ideas de Darwin, que se cristalizaron en su teoría de la evolución, ya en el siglo XIX. Aún así, falta un estudio que se adentre en estas relaciones y en sus consecuencias para la historia de las ideas. Una selección de los artículos de la Condena de 1277 la encontramos en Hyman y Walsh, *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, Hackett, 1973, Indianápolis, pp. 584 y ss; o en E. Grant (ed.) *A Source Book on Medieval Science*, Harvard, 1974.

Art. 156 – Si el cielo se detuviese, el fuego no ejercería ninguna acción sobre la estopa, porque el tiempo mismo no existiría.

Art . 200 – El tiempo y la eternidad no son nada en la realidad, y no existen sino por nuestra concepción¹⁰.

La condena de estas dos tesis –su negación obligatoria– afirma la independencia del tiempo del movimiento (con el primer artículo, referente a Aristóteles¹¹) y del alma humana (con el segundo, referente a San Agustín¹²)¹³. No es difícil ver que ésta prohibición produce una autonomía sobre la noción del tiempo que lo sitúa en un lugar especial, a medio camino entre el movimiento de la naturaleza y la comprensión humana. Tampoco es difícil ver que esta maniobra es solidaria con la comprensión del tiempo de la ciencia moderna, en donde éste opera como una magnitud objetiva, como un pre-requisito neutro y antisubjetivista en el que se inscriben los fenómenos bajo estudio y al que se ajustan las condiciones de experimentación. Pero para poder afirmar esta consecuencia necesitamos verificar que la prohibición surgió efecto y que, justamente, las tesis y sus implicaciones dejaron de investigarse. En otras palabras, es importante comprobar que, en realidad, las circunstancias institucionales afectaron el curso del pensamiento en occidente. Si encontramos evidencia para ello, también podríamos explicar el acallamiento relativo de Agustín hasta finales del siglo XIX, cuando surgió con fuerza entre los estudiosos de la psicología¹⁴ y en la investigación filosófica, notablemente con Husserl.

¹⁰ Presentados en Duhem, op. cit. tomo 7, p. 368.

¹¹ Aristóteles afirma en varias ocasiones de manera explícita la dependencia mutua del tiempo y el movimiento. Cf. *Física*, 218b21, 218b33-219a2 (dos veces), ó 219a9-10.

¹² Agustín hace explícita la relación del alma y el tiempo sobre todo en *Confesiones* 23, 30, ó 24,31, entre otros.

¹³ En el siguiente apartado nos adentraremos con mayor detalle en las argumentaciones respectivas. Por ahora nos concentraremos en situar las relaciones de la legalidad institucional con respecto a la argumentación filosófica.

¹⁴ Cf. por ejemplo, la obra de William James, *The principles of psychology*, de 1890.

La evidencia no es difícil de hallar entre los textos de un filósofo capital para aquel periodo¹⁵: Duns Scoto (1266-1308). A la sombra de las prohibiciones referidas, Scoto propone un tipo especial de tiempo, que denomina “tiempo potencial”. Aunque no haremos aquí un análisis exhaustivo de esta noción, propondremos algunos apuntes que muestren el apunte crítico que aquí queremos resaltar. Así pues, el tiempo potencial surge sobre todo como respuesta a la hipótesis de la detención del movimiento¹⁶, y se explica de la siguiente manera:

Si el movimiento del cielo se detuviera, Pedro, después de la resurrección, podría pasearse, y este paseo existirá en este tiempo continuo que nos es habitual, y no en algún otro tipo de tiempo. Lo mismo, si el primer movimiento del cielo no existiera, el reposo mismo que tiene el cielo por esta cesación de movimiento sería medido potencialmente por este tiempo, que mediría el primer movimiento si éste existiera de una manera positiva y actual; por este mismo tiempo potencial puede ser medido todo movimiento distinto que exista de una manera actual.¹⁷

El tiempo continúa siendo la medida de todos los movimientos, pero en caso de que el movimiento cesara, el tiempo mediría el reposo universal. De esta manera, el tiempo potencial es una entidad *per se*, con la cual se determina el tiempo marcado por el movimiento diurno en el momento mismo en que este movimiento tiene lugar. El tiempo potencial “existe y es conocido distintamente por el espíritu, independientemente del movimiento y de todo

¹⁵ Tanto como para Heidegger, quien, como se sabe, dedicó a un artículo atribuido a éste (más tarde reasignado a Tomás de Erfurt) su investigación doctoral (“Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, recogido en *Frühe Schriften*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1972.)

¹⁶ Recordemos que para los pensadores medievales, la detención de los cielos no es una simple hipótesis, sino un hecho que la Biblia refiere. En *Josué* 10, 12-13 se dice: “Entonces Josué habló á Jehová el día que Jehová entregó al Amorrheo delante de los hijos de Israel, y dijo en presencia de los Israelitas: Sol, detente en Gabaón/ Y tú, Luna, en el valle de Ajalón./ Y el sol se detuvo y la luna se paró,/ Hasta tanto que la gente se hubo vengado de sus enemigos./ ¿No está escrito en el libro de Jaser? Y el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró á ponerse casi un día entero. (*Biblia*, versión en español de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera).

¹⁷ Citado en Duhem, op. cit. tomo 7, p. 363.

cuerpo, y permite al espíritu medir la duración de todo movimiento como de todo reposo.”¹⁸ La argumentación del tiempo potencial se da claramente como una petición de principio cuyo desarrollo encuentra una buena cantidad de escollos, pero que opera al inscribirse y tratar de justificarse de dos formas. Por una parte, al relacionarse con la noción de un reloj absoluto, un dispositivo conceptual que se pensó en la época para dar cuenta de la precisión de las mediciones en el tiempo, más allá de la relatividad y diversidad propia de la esfera humana¹⁹. Por otra parte, al argumentarse extra-filosóficamente, bajo el funcionamiento de figuras retóricas más propias de la literatura que de la lógica o de la tradición filosófica anterior. En el siguiente pasaje, por ejemplo, se aplica al tiempo una prosopopeya, en la que el tiempo se convierte en agente y testigo:

Como el movimiento implica una sucesión que le es propia, el tiempo *agrega* solamente, desde el punto de vista formal, la razón (*ratio*) de medida; y, desde el punto de vista de fundamento, *agrega* aquellas razones que son requeridas para que la medida se pueda efectuar, y que son la uniformidad o regularidad, y la velocidad²⁰.

En Scoto, la prohibición de los artículos referidos da lugar a la creación de una entidad con razón propia, una entidad intermedia entre el mundo humano y el celeste. Y cuando la argumentación se vuelve insostenible, aquel filósofo recurre una y otra vez al pasaje bíblico del libro de Josué que muestra, “efectivamente”, cómo es posible seguir razonando y contando en ausencia de todo movimiento. Así pues, con Scoto asistimos a uno de los primeros efectos del régimen de saber de la escolástica tardía, en el cual habrá de fundarse la independencia del tiempo tanto del movimiento como de cualquier forma de subjetividad. La tesis escotista postula la existencia

¹⁸ Duhem, op. cit. tomo 7, p. 365.

¹⁹ El reloj absoluto como concepto hacía eco de las escuelas pitagóricas y neoplatónicas que admitían la existencia de un tiempo trascendental al mundo de lo humano, con ayuda del cual se encontraría la medida de todos los movimientos, de todos los cambios de la naturaleza visible. No entraremos aquí en los detalles de este dispositivo, que Duhem explica con claridad en su obra (op. cit. tomo 7, pp. 395-441).

²⁰ Duhem, op. cit. tomo 7. p.366. (Énfasis nuestro).

autónoma del tiempo como un elemento básico del mundo (tal como ya había ocurrido con las concepciones medievales en torno a la posible existencia del lugar tridimensional vacío²¹). Y si bien será en la Modernidad que este cambio conceptual se hará explícito²², han de ubicarse en este periodo las estructuras regimentales del conocimiento posible que impulsaron la investigación en una dirección específica.

II. *Noli altum sapere*

Ahora bien, decíamos que había una dimensión política que la fenomenología heideggeriana no asume del todo. No es sin embargo aún clara la relación entre este argumento, los anatemas expuestos y el caso del tiempo potencial en Duns Scoto. El camino está señalado y sin embargo hace falta recorrerlo. La pregunta que hacia ello nos lanza es, ¿por qué hubiera querido la iglesia condenar, excomulgar, impedir la investigación del tiempo bajo ciertas formas? ¿Por qué detener o entorpecer la investigación de la verdad, de la esencia del ser? No tenemos una respuesta directa y más bien encontramos obras de pensadores a los que les interesó, por cualquiera que haya sido el motivo, confluir con la visión eclesiástica. Sin embargo podemos especular de manera lógica. Y esto con ayuda de algunos documentos también importantes en el curso de la historia.

Vayamos a las fuentes eclesiales para entender el fenómeno desde sus entrañas. En la *Epístola a los Romanos* 11,20 San Pablo invita a los romanos convertidos al cristianismo a que no desprecien a los judíos. El mensaje de Cristo, según el apóstol, es universal, y de ahí la exhortación: “no te ensorbecas, sino teme”. En la versión latina de San Jerónimo, la *Vulgata*, la correspondiente expresión se asienta así: “noli altum sapere, sed time”²³. La

²¹ Cf. también las fuentes de la cita 9.

²² El que marca la pauta más consistente en esta línea es el desarrollo de la ontología tripartita de Newton, en la que el tiempo y el espacio ocupan el lugar intermedio, y fundan la posibilidad de las ciencias duras. Para este desarrollo, cf. Laura Benítez, *El argumento de la simplicidad y los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía de Clarke y los textos científicos no publicados de Newton*, IIF, México, 2007.

²³ *Biblicorum sacrorum nova editio*, preparada por L. Gramatica, Roma, 1951, p. 1066. La traducción corresponde al griego *uselofronei, alla fobou*.

edición latina de la Biblia es una traducción demasiado literal, pero también la versión más difundida en Occidente desde su aparición. Y como apunta Carlo Ginzburg²⁴, a partir del siglo IV, el fragmento en cuestión fue mal entendido: “sapere” no fue ya interpretado como un verbo de significado moral (“sé sabio”, que yace en la raíz griega que corresponde al término: *uselofronein*), sino como un verbo de significación intelectual (“conocer”)²⁵. Pero además, la expresión adverbial “altum” fue entendida cada vez más como un sustantivo denotativo, referido a la arrogancia de los que todo lo saben. Así pues, la condena pronunciada por San Pablo contra la soberbia moral se transformó en un reproche dirigido contra la curiosidad intelectual. ¿Cuál era el motivo de este reproche? Pensando en la época, no podemos sino especular que había un interés en marcar la discontinuidad de todo lo divino y lo humano, Dios en el cielo y el hombre en la tierra, Dios como un valor supremo, altísimo, inalcanzable y el hombre como un ser limitado y finito. Esto no es nada nuevo, pero hay que recordar otro detalle. El simbolismo de “lo alto” se encuentra en todas las lenguas indoeuropeas vinculado con el poder político. Por tanto, el pasaje de la *Vulgata* que sirve para fustigar la pretensión de conocer cosas “altas” está referida a niveles de realidad diferentes, pero conectados entre sí. Ginzburg nombre estos niveles con elocuencia:

Realidad cósmica: está prohibido escrutar los cielos y, en general, los secretos de la naturaleza (arcana natural). Realidad religiosa: está prohibido conocer los secretos de Dios (arcana Dei), como por ejemplo la predestinación, el dogma de la Trinidad y demás. Realidad política: está prohibido conocer los secretos del poder (arcana imperii), es decir los misterios de la política. Se trata de distintos aspectos de la realidad,

²⁴ Carlo Ginzburg, “Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII”, en *Mitos, emblemas, indicios*, tr. Carlos Catroppi, ed. Gedisa, Barcelona, 2008, pp. 129-130.

²⁵ Ginzburg agrega que ya en el siglo III, Lactancio había escrito que “sapere” significaba “buscar la verdad”, en una interpretación que es francamente análoga a las operaciones que lleva a cabo Heidegger varios siglos después. En el siglo IV, Ambrosio considera “sapere” sinónimo de “sciere”, *saber*, y de ahí no hay más que un paso para que en las lenguas romances se traduzca en *saber*, *savoir*, *sapere*. El español tiene dos palabras distintas cuyo sentido es el mismo: *saber/sabiduría*, pero el italiano guarda todavía la distinción semántica en los términos *scienza* y *sapienza* (que corresponden al español *ciencia* y al anacronismo hispano *sapiencia*).

cada uno de los cuales implica una jerarquía muy concreta, distintos, pero comunicados o, mejor dicho, recíprocamente fortalecidos por analogía.²⁶

Sin temor a equivocarnos, podríamos decir que hay una relación estrecha en todas las épocas entre el régimen político, el religioso y el epistemológico. Las prohibiciones de 1277 son prueba de esto, y al negar la adscripción del concepto de tiempo a la significación que le aporta el alma no sólo quieren evitar que se cuestione la omnipotencia divina, sino también el régimen político que en ella se apoya. No estamos, por tanto, frente a un hecho que sea un mero “olvido” del ser, sino frente a una estructura de poder que se articula desde distintos ámbitos²⁷. No es casual que el tiempo y el espacio, los conceptos que nos ocupan en este apartado del estudio, sean nociones que de una u otra manera pueden ubicarse en el seno de las discusiones de cada una de esas tramas. El tiempo y el espacio son el umbral de la habilidad humana de significar, de semantizar su mundo, de dar sentido a lo que sale a su encuentro, llámese Dios, la naturaleza o los otros. Desde este punto de vista, no preguntamos por qué Heidegger no investigó la perspectiva política que claramente se abre a partir de su investigación. Nuestro proyecto trata más bien de contribuir a una restitución, y para ello se interna profundamente en aquellos conceptos para desde ellos tratar de observar y activar las potencias más intrínsecas que le son propias a eso que se ha dado en llamar la condición humana.

²⁶ Ginzburg, op.cit. p. 133.

²⁷ Por otra parte, la retórica del “olvido” del ser puede hacer pensar que el camino que ha de recorrerse es el de un mero recordar, o el de un alumbramiento. Esta ilusión y otros problemas de método han sido ya destacados por Friedrich Gethmann. Éste es muy claro, por ejemplo, al destacar el problema de la fenomenología como método según ésta opera en la filosofía de Heidegger, pues constituye una especie de “descriptivismo pre-crítico” que parece llevar a un resultado en el cual todo otro pensar metódico “resulta superfluo” (Cf. Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974, pp. 93 y ss.

Capítulo I

El concepto de tiempo en el proyecto de *Sein und Zeit*

Primera parte: antecedentes en la tradición filosófica

En el texto de *Sein und Zeit* de 1927 desemboca el primer intento extenso y articulado de Heidegger por adentrarse en el concepto del tiempo en específico y la noción de la temporalidad humana en general. Sin embargo, como es de esperarse, muchos de los desarrollos ahí expuestos se estuvieron gestando durante los años previos a aquella publicación en seminarios y escritos capitales que han ido apareciendo desde hace algunos años en los volúmenes de la *Gesamtausgabe*²⁸. Lo que en *Sein und Zeit* son signos e indicios bien asentados se transforman con los materiales complementarios en evidencias sobre la continuidad de un método. La presente investigación no busca repetir el trabajo que con tanta habilidad han llevado a cabo ya otros, pero sí interesa aquí dar cuenta de algunas discusiones cardinales en lo que a la historia de la filosofía en torno a este concepto se refiere, y ello por dos razones. Por una parte, esta investigación no constituye un trabajo de comparación conceptual entre pensadores de distintas épocas, y sin embargo, una comprensión del problema según se ha desarrollado en la tradición filosófica resulta indispensable. La comparación directa, el enfrentamiento de la interpretación heideggeriana con cada uno de los textos de la tradición, hubiera tenido que sortear los problemas que implica analizar distintas metodologías y búsquedas, contextos y términos operativos. Si esto es un ejercicio común cuando se acercan tan sólo dos visiones entre sí, la

²⁸ La *Gesamtausgabe* constituye la edición completa de las obras de Martin Heidegger. Para reunir los volúmenes que la integran se privilegiaron los parámetros de una recolección exhaustiva de manuscritos y transcripciones más que de una edición crítica de la obra. Una excelente exposición de los materiales que llevaron a la forma de *Sein und Zeit* se encuentra en Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1995. También, de manera sintética, en Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Universidad Iberoamericana/Plaza y Janés, México, 2004.

comparación entre varios autores resulta inabarcable. Resolvemos entonces dar cuenta de primera mano de los textos y los problemas cruciales de un puñado de pensadores ineludibles, los cuales –después lo comprobaremos– han dejado su huella en el pensamiento heideggeriano que ha quedado plasmado en la obra en cuestión. A lo largo de nuestra exposición, dejaremos notas en un segundo nivel que serán retomadas y evocadas en el análisis de los textos heideggerianos, o al menos servirán al lector para ubicar discusiones pendientes.

Pero esta decisión de internarnos en los planteamientos de una historia de las ideas tiene a su vez otro propósito, que pertenece al marco plenamente asertivo de nuestra investigación. Al mostrar las dificultades que los filósofos más prominentes han tenido que enfrentar para tratar de explicar un concepto (o –cuando impliquemos al “espacio” – un *par* de conceptos), estaremos en una posición para emplazar una perspectiva que retome los planteamientos aporéticos, las contrariedades y contradicciones, los argumentos elusivos y circulares, con el fin de comprender estas cuestiones, hacia la segunda parte de nuestro estudio, desde el punto de vista de una respuesta filosófica siempre pendiente, de trasfondo ontológico pero relativa a un contexto histórico y a una *Weltanschauung*, más que como un conjunto de soluciones que pudieran avanzar en progreso, “acercarse” a una claridad cada vez más diáfana, a un par de conceptos de certeza indiscutible. En ese sentido –quizá valga la pena anticiparlo– el análisis heideggeriano en torno a estos conceptos en la obra que ahora nos ocupa se propondrá como el último de los grandes “fracasos” de la historia de la filosofía. Justo nuestra aproximación al Heidegger de la *Kehre* nos mostrará que él mismo anticipó muchos de estos problemas, y que en el curso de la década que siguió a la aparición de *Sein und Zeit* inició un camino para la reflexión bajo supuestos diametralmente distintos. En ese punto –ya en la segunda parte de este proyecto– dejaremos de seguir la estela de este filósofo, pues, como hemos mencionado, hay un trasfondo político que su pensamiento elude, y que quizá no lo haga el más apto para recorrer hasta las últimas consecuencias ese camino que la radicalidad de sus primeros impulsos abre a nuestra consideración.

Así entonces, comencemos nuestra disquisición sólo con una referencia complementaria. Los autores cuyos planteamientos aquí vinculamos de una manera concisa fueron del interés de Heidegger en diversos periodos y en la investigación de distintas temáticas. Pero aunque no haremos aquí el análisis exhaustivo de aquellas interpretaciones, al menos si implicaremos, en el curso de la exposición, los pasajes o las obras en donde los tratamientos heideggerianos aportan a la comprensión y a la tradición filosófica en su conjunto un punto de vista imprescindible.

I. La idea de tiempo en Aristóteles

a) Idea general y definiciones

Para adentrarnos en la idea de tiempo en aquel filósofo griego hay que hacer mención de un elemento fundamental que forma parte de su estrategia de análisis. El estagirita explora el concepto en el marco de un conocimiento posible del hombre en torno a la naturaleza (por lo cual su desarrollo se halla en el libro de la *Física*²⁹), y sobre todo como una de las ideas fundamentales para la comprensión del movimiento, esa noción siempre irruptora, y siempre problemática en su pensamiento.³⁰

²⁹ Según varios autores, este libro, al igual que la *Metafísica*, no corresponde a una única época y tratamiento en el pensamiento del autor, por lo que se dificulta aquí realizar el análisis exegético de un todo. (Cf. Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, tr. Vidal Peña, Ed. Taurus, Madrid, 1984; Düring, *Aristóteles*, tr. Bernabé Navarro, UNAM, México, 2005, Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970). Sin embargo, esperamos aquí tan sólo organizar una explicación concisa en el marco más amplio de nuestra investigación. Para la versión en griego, utilizamos el texto establecido por W.D. Ross, publicado por Clarendon Press, Oxford, 1955. La traducción en español, cuando viene a cuento, se cita de la versión de Ute Schmidt, UNAM, México, 2005.

³⁰ Un autor como Pierre Aubenque piensa incluso que el concepto de movimiento vuelve aporética la unidad de todo su *corpus*. De acuerdo con Aubenque, el movimiento torna inestables a los entes sublunares, introduce en ellos una fisura, los convierte en *ex-tantes*, nunca realmente siendo ellos del todo. Por esta escisión entre la sustancia y sus accidentes, la ontología de los entes sublunares se dispersa entre las categorías. Por otra parte, la idea del movimiento hace que la teología, como ciencia de la sustancia divina, inmutable, autocontenida e inmanente, quede fuera de nuestro alcance. La teología sería tan sólo la única ontología posible para un mundo sin cambio. En una estrategia de tipo wittgensteiniana, Aubenque muestra de manera convincente que una divinidad inmutable escapa al

La primer pregunta entonces que el estudiante de la naturaleza ha de enfrentar es: ¿qué es el cambio o el movimiento? Comencemos por ofrecer algunas anotaciones en torno a su definición. Los primeros libros de que se compone el tratado de la *Física* hablan de dos términos de manera casi intercambiable, *kinesis* y *metabole*. Sólo en los libros VI, VII y VIII la noción de *kinesis* se utiliza en el sentido de un movimiento como cambio de lugar. Pero en un sentido amplio, *kinesis* designa todos los procesos de los entes sublunares: movimiento local, generación –desaparición, crecimiento, degeneración– disminución y modificación cualitativa. Una definición temprana que brinda el autor sitúa esta noción, si bien todavía de manera ambigua, de la siguiente manera: el movimiento es la realización de lo que es posibilidad (3.1.201a10)³¹. El movimiento es un concepto continuo y relacional (Cf. 201b32 y 200b32). Esto explica, por una parte, que el movimiento sea siempre movimiento de algo, por lo que no existe fuera de las cosas y no es posible volverlo un concepto universal supeditado a las categorías. Pero también implica que el movimiento tenga una jerarquía ontológica más elevada respecto al tiempo y al lugar (los elementos de que se compone, que son, éstos también, continuos y relacionales), al grado de ser una especie de la *entelecheia*. En pocas palabras, el movimiento se abre a la posibilidad de una manera impensable para el tiempo y el espacio por sí mismos.

En el primer capítulo de la *Física*, Aristóteles ubica su planteamiento con una discusión frente a los eleáticos. Según nuestro autor, la idea de aquellos sobre un único principio impide el pensamiento de la generación, la destrucción, la pluralidad, y por ende la investigación de lo existente. Para Aristóteles, el movimiento ocurre en el horizonte del ser (Met. 4.2.1003b10) y por tanto todo lo que existe está en movimiento (Fis. 1.185a15). Por eso, su

pensamiento siempre en flujo de los seres cambiantes. Y a fin de cuentas, de acuerdo con este autor, el proyecto aristotélico no se podría leer como el intento de superar en la teología una ontología determinada, sino más bien a la inversa, como la demostración de lo que el movimiento hace de la ontología: una *degradación* de la teología. Pero esta degradación no implica una desvalorización absoluta, pues la ontología se instaure a la vez como la única ciencia posible para investigar las particularidades del ser y la sustancia sensibles. (Cf. Aubenque, (1984), p. 398 y ss.)

³¹ “he tou dunamei ontos entelecheia, hei toiouton, kinésis estin”. Düring traduce como “la actividad de lo movido en tanto puede ser movido”. Wieland traduce “la actualidad del ser según la posibilidad, en cuanto que es tal.”

investigación se construye desde una fenomenología del movimiento, de un movimiento como cambio de apariencia en el conjunto de lo existente, cuya materia o bien mantiene su apariencia sustancial y cambia de modo accidental (locomoción), o bien toma una apariencia sustancial distinta (generación o destrucción).

El movimiento supone la divisibilidad. O más exactamente, la funda, en el sentido de que la revela. Esto se sigue del conjunto de investigaciones en torno a este precepto ubicuo, y tiene también implicaciones precisas. La divisibilidad ya se advierte en la disociación que el movimiento instaura en el seno del ser. Expliquémonos brevemente. Lo que deviene se puede decir de dos formas: por una parte, de aquello que desaparece en el devenir y se elimina en lo que sobreviene; por otra, de lo que se mantiene en el devenir y hace que sea el mismo ser el que se convierte en lo que no era. Este proceso del devenir se puede llevar a cabo por la implicación de una triplicidad de principios (Fis, 1.7.190b30-191a14). Si se nombra *forma* a eso que sobreviene en el devenir, manifestándose como atributo, entonces la forma se opone, de un lado, al sujeto en tanto *materia* del devenir, y de otro, al sujeto en tanto ausencia de esa forma, es decir, como *privación*. Con la articulación de estos principios, Aristóteles refuta a los eléatas, pues muestra una organización que no comporta una contradicción ontológica, sino en todo caso un problema fenomenológico: la generación no se produce a partir del no-ser, sino a partir de un sujeto subyacente al que le adviene un cambio, por el que se priva de algo para realizarse en una nueva forma.

Ahora bien, si uno persigue la imbricación de estos principios, no sólo se explica la pluralidad de la sustancia y sus atributos, sino que también se conforma un esquema que describe la sucesividad en la que el ser se muestra, es decir, la estructura de un ser-en-el-tiempo (4.12.221a1-5). De ahí que sea “el propio ser el que, en cada instante, se desdobra y reduplica, ‘estalla’ –si así puede decirse– según una pluralidad de sentidos, de direcciones, que define la unidad ‘extática’ –podría decirse–, la *palíntonos armonin* de su estructura”³²

³² Aubenque, op. cit. p. 414. En el citado pasaje de la *Física*, la traductora al español fija la partícula *eksistesi* como un deshacer, de tal suerte que la proposición se fija como “el

Los tres principios del movimiento aparecen entonces como la condición de su unidad extática. La forma domina la repetición, pero si el movimiento fuese sólo la sustitución de la privación por la forma, nacería con la aparición de cada nueva forma y cesaría con su desaparición. Por eso, hay que admitir que el devenir procede en cierto sentido del ser que es el sujeto (aquí, la materia) de ese devenir, y en otro también de un no-ser, pero no absoluto, sino el no-ser relativo que es la privación.

Después de esta explicación de lo que es el más importante problema de la naturaleza, viene el análisis de los componentes del movimiento. Y es que para decir qué es el movimiento, se vuelve indispensable elucidar qué es el infinito, el continuo, el espacio (lugar), el vacío y el tiempo (Cf. 3.1.200b20). Todos estos temas tienen una conexión interna, por lo que, como habíamos ya apuntado, son relacionales entre sí, pero también con las cosas del mundo. De su articulación nace justo el carácter más preciso del movimiento.

Tras el análisis de los primeros, toca luego el turno a la idea del tiempo. Se puede decir que en la explicación de esta idea, que toma cuerpo en los capítulos 10-14 del libro 4 de la *Física*, se generan dos paradigmas principales, que se siguen de la manera particular en la que se inscribe la noción del límite para la articulación del tiempo. Un primer paradigma está basado en la mecánica del movimiento extático, y ubica al tiempo como el número del movimiento. En este paradigma, la noción del límite en el tiempo, que se concibe como el “ahora” (*nun*), delimita el cambio y apunta hacia un afuera constante que es del orden de lo infinito. El otro paradigma se esboza desde la analogía del tiempo y la línea, donde el “ahora” es una especie de punto, y la sucesión de estos “ahoras” se establece desde el orden de lo continuo.

Ahora bien, hay dos cosas que necesitamos dejar en claro para comenzar con nuestra interpretación. Por una parte, es preciso entender que la dualidad paradigmática del tiempo no necesariamente se resuelve en una proposición simple y libre de aporías. Justo la tensión del tratamiento

movimiento deshace lo existente”. Aubenque, por el contrario, basado en los diccionarios de Bailly y Liddell-Scott, (y continuando con una lógica de la refutación de los eléatas) afirma que el verbo *eksistánai* nunca ha tenido ese sentido, y le da en cambio el de “hacer salir de” o “poner fuera de sí”. Tras esta precisión, la frase final se acomoda como “el movimiento hace salir de sí mismo a lo subsistente”.

aristotélico es lo que ha marcado la reflexión filosófica a lo largo de los siglos. Pero ubicar esa tensión es primordial para nuestra investigación. Por otra parte, necesitamos recordar que la cercanía referencial entre el tiempo y el movimiento no adjudica ninguna primacía jerárquica a la primera respecto de aquella otra noción del lugar. Aunque Aristóteles puede decir que percibimos juntos el tiempo y el movimiento (219a3-7), también nos apura para evitar la identificación entre ellos (218b21-219a10). La condición de la perceptibilidad del tiempo nos recuerda su carácter siempre relacional, siempre en conexión con la noción del lugar y las cosas que en él se mueven. Esta relación del tiempo con el lugar no se investiga a profundidad en estos pasajes en los que se trata de ubicar la diferencia específica entre el movimiento y el tiempo, y el carácter ontológico de este último. Pero la relación es implícita. Y de hecho, se transfiere a la investigación que luego se hace del “ahora”, en cuanto única realidad del tiempo. Pues el “ahora” será el único fragmento perceptible, que, en otro sentido será fragmentario porque es tan sólo parte de una configuración más compleja, la huella sensible de algo transitorio, por decirlo de alguna manera. Pero dispongamos ahora el esquema del tiempo desde el recurso a esta dualidad paradigmática.

Aristóteles se acerca a la idea del tiempo desde la opinión común que lo mantiene en el nivel aporético entre el ser y el no-ser, como una serie de instantes-“ahora” que fluyen desde el futuro -en donde aún no son- hacia el pasado -en donde ya no pueden ser-. Como una corriente en flujo, el tiempo parece ser un continuo divisible e infinito cuya imagen más próxima es la de una línea. Aristóteles presenta desde este punto los problemas: el no-ser del pasado y el futuro (217b33-18a6) y el carácter paradójico de los “ahoras” (218a6-30), que deben ser idénticos de una manera para ser reconocidos como “ahoras”, pero diferentes al mismo tiempo, en tanto que justo en su paso se marca el paso del tiempo. Con respecto a la división en pasado y futuro, el tiempo se asume como una cosa con partes. Pero desde esta simple asunción, el tiempo no podría ser, pues ni el pasado ni el futuro son. El tiempo, compuesto por supuestos no-seres, no podría nunca ser. Sólo es candidato a ser lo que queda entre ellos, ese *presente instantáneo* que se fuga

constantemente. Con respecto al carácter de los “ahoras”, el autor expone dos esquemas por los que éstos se pueden hacer comprensibles: de un lado, entendiendo a cada “ahora” como el presente y el instante, como algo que emerge, un llenamiento, una parte. De otro, implicando a los “ahoras” en su identidad y diferencia –donde cada uno se muestra como un “ahora” pero, siempre también, cada uno distinto de otro– entendiéndolos como un límite donde se opera un conjunto de transmutaciones desde el sentido más preciso de la contigüidad en la que se afectan mutuamente.

Desarrollemos con mayor detalle las posibilidades de estos dos esquemas, pues es aquí donde se plantean buena parte de las dificultades. El primero de ellos (218a6-8) caracteriza a cada uno de los “ahoras” como ese presente que es una renovación constante y que se da desde la posición siempre cambiante entre el pasado y el futuro. Y como instantáneos, los “ahoras” aparecen como indivisibles, el resultado de una operación previa de división entre pasado y futuro. Pero esta formulación de un presente instantáneo es aún problemática porque parece situar partes para el tiempo, y desde la imagen de una línea es prácticamente imposible pensar que de estas partes se genere un todo, un agregado, una continuidad³³. Si acaso, de cada presente actual se debería derivar una línea a su vez divisible, no un punto más, el cual también aparece como indivisible. El segundo esquema para los “ahoras” (218a8-30) plantea un dilema respecto de su identidad y diferencia. Desde cualquiera de estos, hay una imposibilidad para la identificación de tiempos distintos. Para que haya tiempo, independientemente del no-ser del pasado y el futuro, necesita darse una identidad para cada “ahora”: siempre tiene que haber un “ahora” que esté presente, y en ese sentido cada “ahora” tiene que tener el carácter de una presencia. Pero la diferencia también es necesaria: de nuevo, para que haya tiempo, todos los “ahoras” deben ser diferentes uno de otro, la identidad, el carácter presente de cada “ahora”, debe destruirse para dar paso a un nuevo “ahora”. Por ello, ni la identidad

³³ Aristóteles da una noción de la idea de continuo en 227a9-14, y lo ubica como lo ilimitadamente divisible. Bajo esta perspectiva, un punto podría ser el resultado de una infinita división de una línea, pero, al contrario, el agregado de puntos no produce la línea. Esta es la misma relación que se establece aquí entre los “ahoras” y el tiempo como un continuo.

pura ni la diferencia pura son concebibles para caracterizar el tiempo. ¿Cómo dirimir este género de problemas?

Ya habíamos anotado la cercanía del tiempo con el movimiento, al punto que el filósofo ubica el movimiento como una condición necesaria para nuestra percepción del tiempo. Más precisamente, Aristóteles nos dice que sólo cuando distinguimos un cambio podemos decir que algún tiempo ha transcurrido (218b32). La relación entre el tiempo y el movimiento se establece en este punto como una simultaneidad de sensaciones (219a3-4). A partir de este pasaje, se prepara el argumento que termina presentando una definición plausible del tiempo. Este argumento se presenta en tres pasos. En el primero, Aristóteles muestra que la magnitud, el movimiento y el tiempo se siguen uno de otro, y comparten una continuidad (219a10-15). Como segundo paso, se ubican el “antes” y el “después”, para cada uno de esos registros, aunque reconociendo que éstos se originan desde la noción de lugar, como la precisión de una posición relativa (219a15-21)³⁴. Como tercer paso, en una explicación muy sugerente, el filósofo explica que se aprehende la idea del tiempo a partir de la delimitación del movimiento por un “antes” y un “después”: “comprendemos el tiempo cuando marcamos el movimiento (*horisomen ten kinesin*)³⁵, mediante ‘antes’ y ‘después’. Y decimos que ha pasado tiempo, cuando obtenemos una percepción del ‘antes’ y ‘después’ en el movimiento” (219a22-25). Aristóteles añade que esta determinación es un reconocimiento de la diferencia y de una mediación: “Los marcamos [el ‘antes’ y el ‘después’] al suponer distinciones entre uno y otro, y en medio de

³⁴ El lugar parece así ocupar un tremendo privilegio respecto de todas las cosas, al grado de introducirse en el argumento hacia la definición del tiempo. “La fuerza del lugar sería asombrosa, y estaría ante todas las cosas, pues aquello que existe sin las demás cosas, sin ser algo de las demás cosas, es necesariamente lo primero. En efecto, el lugar no parece al corromperse los objetos contenidos en él.” (208b33-209a2). Sin embargo, la primacía del lugar para Aristóteles no es nunca del todo clara. La *Categorías* proponen la primacía del tiempo (14a27), y la *Metafísica*, la de la naturaleza y la sustancia (5.11.1018b9-19a14). No es éste, por tanto, un asunto que se pueda dirimir en el sistema aristotélico. Lo que sí se puede hacer, en cambio, es notar el énfasis siempre presente de la relacionalidad y co-implicación de las nociones del tiempo y el lugar.

³⁵ La traductora al español propone: “comprendemos el tiempo cuando fijamos límites al movimiento”. Pero la palabra *peras* (límite) no aparece en griego; el *horisomen* se puede entender como un distinguir, en el sentido de delimitar, y como estamos haciendo aquí un análisis del tiempo desde la operatividad de la noción del límite, es necesaria cierta cautela en la designación.

ellos algo diferente" (219a25-26)³⁶. El reconocimiento de la diferencia es en sí la enunciación de una dualidad por el alma: "el alma se refiere a dos 'ahoras'" (a27-28). Y esta enunciación de la dualidad es ya una ordenación relativa, la comprensión del alma que logra la distinción y delimitación del movimiento. De este reconocimiento de *dos* "ahoras" que se suceden, se sigue la definición: "el tiempo es el número del movimiento en relación con lo 'antes' y 'después' (219b1-2).

El desarrollo del argumento es de una lógica portentosa, pero no deja de presentar algunos problemas, de los que Aristóteles mismo es consciente. Por principio de cuentas, el filósofo dice que el tiempo es número. Pero, ¿qué quiere esto decir? "El tiempo es número en la manera que los extremos de una línea lo son, y no como lo son las partes" (220a16-17). Ross analiza esta críptica aseveración de la siguiente manera: "El tiempo es número no como un punto idéntico a sí mismo que tiene un número con respecto al que es tanto un comienzo como un fin; es más bien la respuesta a los extremos de una línea - no a sus partes, porque para obtener las partes de una línea debemos utilizar la parte media de manera dual, de tal forma que una pausa sería necesaria, y porque evidentemente el "ahora" *no* es parte del tiempo, ni la sección transversal del movimiento es parte del movimiento, ni el punto una parte de la línea."³⁷ Aristóteles no mantiene que el tiempo (o para el caso, una línea) sea tan sólo una colección de "extremos" o límites, por lo que la frase apenas citada se explica más bien, como sugiere Ross, por el hecho que contamos las partes del tiempo al contra los "ahora" que las limitan. Al contar un "ahora", se hace una división potencial en el tiempo. El tiempo es un número porque algo se hace con el contable: el cambio. Que el tiempo haga las cosas contables quiere decir que introduce un orden. El tiempo es un orden en el que todos los cambios se relacionan. Esta es, en resumidas cuentas, la definición aristotélica del tiempo. Es también el punto en el que las dificultades comienzan.

³⁶ Traducción ajustada en el mismo sentido que la anterior.

³⁷ Ross, op. cit. p. 387.

b) El ahora, el número y el alma. Dificultades argumentales

Para comprender a profundidad la definición aristotélica del tiempo es necesario dar cuenta de dos elementos que él mismo explica, y una tercera que apenas queda esbozada. Las primeras dos son las nociones de “número” y del “ahora”; la tercera, la relación con el alma que cuenta. La dificultad está también en que al explicar una, otra pide su ingreso, y razonando una tercera, las primeras dos hacen su aparición. En ninguno de los casos la articulación del agregado resulta sencilla. Con todo, parece que podemos plantear al menos el horizonte en que cada una de ellas se implica, así como los problemas que al pasar del tratamiento de una al de otra reclaman su solución.

Comencemos entonces con explicar brevemente la idea de número³⁸. Aristóteles escoge hablar de número (*arithmos*) y no de medida (*metron*) porque parece querer involucrar una idea de número como continuidad y no como algo que sería más cercano a una pluralidad discreta³⁹. Sin embargo,

³⁸ Tenemos que recordar que ésta noción es distinta para el mundo griego. En breve, podemos decir que el número griego (*arithmos*) no tiene existencia separada de las cosas, sino que está en ellas. Es decir, la abstracción aquí no tiene cabida. Al explicar esta concepción, Jacob Klein nos dice que “entendemos un número como *uno* porque contamos una y la misma cosa, porque fijamos los ojos *en una y la misma cosa*. Y así, a la inversa –que las cosas ‘son uno’ las hace contables; de esto se sigue, y sólo de esto, “que ser uno es ser indivisible’ –pues la indivisibilidad le pertenece a las cosas sólo en cuanto *aportan la medida para un posible conteo*”. Jacob Klein, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1968, p. 108. Wieland también hace un apunte al respecto, sobre todo en op. cit. p. 317 y ss.

³⁹ En la Antigüedad, éste fue uno de los cuestionamientos que hicieron comentaristas tan importantes como Plotino (Cf. *Enéada* III.7.9.1-2.). Entre los comentaristas modernos que tratan de defender la postura aristotélica aludiendo a un pragmatismo argumental más que a los textos fuente se ubica el excelente tratamiento de Ursula Coope, en *Time for Aristotle, Physics IV.10-14*, Clarendon Press, Oxford, 2005, sobre todo pp. 88-98. Autores que repasan el argumento de esta manera son también Seeck (“*Zeit als Zahl bei Aristoteles*”, *Rheinisches Museum für Philologie* 130, 1987, pp. 107-24) o Sorabji (*Time, Creation and the Continuum*, Londres, 1983). También Aubenque, quien, aunque sin explorar con detalle el argumento, escribe: “sólo la violencia del discurso humano –él mismo un movimiento– puede mantener disociada, bajo la forma demasiado fácilmente escolar de distinciones de sentido, la tensión original que constituye, en su unidad siempre dividida, el ser del ser-en-movimiento”. (Cf. Aubenque, op. cit. p. 423.). Por otra parte, el mismo Ross (1955), Moreau (*L’Espace et le Temps selon Aristote*, Padua, 1965) o Hussey (*Aristotle’s Physics Books III and IV*, Oxford, 1993) interpretan el pasaje vinculando el número con la medida. En relación con el papel de los “ahoras” y el número, que bajo esta visión van convergiendo hacia una identidad, Ross dirá categóricamente: “De hecho, la noción del ahora como la unidad del tiempo es incompatible con la noción de este “ahora” como generador del tiempo, que es con lo que Aristóteles ha

argumentar la idea de un número en continuidad no es fácil de establecer de manera lógica. En otro lugar, el mismo Aristóteles pone al número como ejemplo de una cantidad discreta⁴⁰. Y como tarea pendiente, todavía queda por explicar en esta vía cómo sería posible contar, es decir, establecer de qué forman podrían ser contables, los “ahoras”. Pues bien, aunque la argumentación queda siempre en términos aporéticos, sobre todo porque no es posible recabar suficiente evidencia en uno u otro sentido, Aristóteles necesita postular la idea de un número en continuidad. Tras esta necesidad, se pueden entonces pensar al menos dos razones para tratar de entender por qué Aristóteles habla de número para el tiempo. En otro lugar (Cat. 5a24-25) el estagirita mantiene que el tiempo no consiste de partes que tengan una posición definida (*thesis*), una con respecto a la otra, como lo tiene una línea, aunque ambas sean continuas. En la línea las partes existen simultáneamente, pero en el tiempo no. Por eso el tiempo se parece al número. Por otra parte, el tiempo tiene un orden (*taxis*), pues uno de sus elementos es anterior y otro posterior. Así también, el número dos es anterior al tres, el tres al cuatro, y así sucesivamente. Este orden es específico del tiempo, pues en la línea se agrega “posición” (ubicación espacial), que para el tiempo es irrelevante. Estas razones hacen que la opción de aludir al tiempo como número haga de éste algo parecido a una línea (en su sucesividad), pero simultáneamente distinto de ella (en su ordenamiento sin posición). El número en continuidad es una especie de número contado (observado en su paso), y no un número para contar (un instrumento de adición). Esto resuelve provisionalmente el asunto, explica la cercanía entre la definición del tiempo de Aristóteles y el paradigma de la línea sucesiva, y nos da la ocasión para investigar la noción y el problema de los “ahoras”

En relación con los “ahoras” aparecen de inicio al menos dos dificultades esenciales. La primera de ellas tiene que ver con la relación de los “ahoras” como número. Si el número es cuenta de algo, es justo de cada uno de estos “ahoras” en sucesión. Pero entonces, el número puede serlo de

venido trabajando. El error está implícito ya en el error original de definir al tiempo como número del movimiento.” Ross, op. cit. p. 601.

⁴⁰ “Las partes de un número no tienen un límite común en el cual se enlacen.” (Cat. 6.4b25).

muchas cosas, y el “ahora” considerado como número, tiene referencia a todo lo que sucede en ese “ahora”. Por eso dice Santo Tomás: “nunc est terminus solius temporis, sed est numerus omnium mobilium quae moventur in tempore.”⁴¹ Se ve entonces la dificultad. *Hay algo de la naturaleza del “ahora” que no se corresponde con la del tiempo*⁴². Eso no se resuelve si el “ahora” se considera como el límite que se percibe de esos “ahoras”. En 220a21 Aristóteles lo había ya dejado ver: el “ahora” en tanto límite no es el tiempo, sino un atributo del tiempo. Hay algo en el “ahora” que no corresponde aquí del todo con la naturaleza de la temporalidad tal como viene explicándose. Pero, de la misma manera, el tiempo sólo puede llamarse número porque hay un “ahora” del tiempo que realmente existe en un momento dado. Este “ahora” es inextenso, indivisible y discreto, y está en un orden de anterior y posterior respecto de otros “ahoras”. Si el tiempo se enumera, es por vía de los “ahoras” indivisibles que el alma o la mente percibe. El movimiento tiene un aspecto numerable que llamamos tiempo sólo porque la mente puede percibir estas fases indivisibles que no existen simultáneamente, sino en cierto orden, y porque se les puede numerar reconociéndolos como “ahoras” discretos⁴³. Así entonces, el momento de aporía que aquí aparece produce una tensión interesantísima que vale la pena recapitular. En la formulación de Callahan ésta aparece así: “el tiempo se constituye por “ahoras”, no como un continuum, sino como número. La mente distingue los “ahoras” indivisibles en el flujo continuo del tiempo y permite a cada uno hacerse de un número de acuerdo con el orden de anterior y posterior en el cual ocurren. Por eso el “ahora” constituye el tiempo, como la unidad tomada una y otra vez

⁴¹ *Commentaria in VIII Libros Physicorum Aristotelis*, Lib. IV, lect. xvii (S. Thomae Aquinatis *Opera Omnia*, II, Roma, Typographia Polyglotta, 1884), p. 203.

⁴² Este problema será uno de los más fuertes argumentos en contra de la definición del tiempo en Heidegger, como lo veremos en el apartado 4 de este capítulo. No obstante, la exploración del “ahora” es justo uno de los puntos clave en el trabajo heideggeriano, pues se conecta con la reflexión sobre el “instante”, tal como ésta se desarrolla a partir del existencialismo kierkegaardiano. También constituye un elemento vital para comprender la idea del *Jetztzeit* en Walter Benjamin, sobre todo en su conexión con la noción de redención, como lo veremos en la segunda parte de esta investigación.

⁴³ Como se ve, para lograr una explicación satisfactoria se ha tenido ya que recurrir a la presencia del alma; y no sólo el alma como observadora, sino con memoria (para contar y para reconocer los “ahoras”), lo que no se explorará sino hasta la formulación de San Agustín, como veremos en el siguiente apartado.

constituye al número; es el tiempo considerado como número, no como medida. Así, el “ahora” se puede llamar el número del objeto móvil, y el tiempo el número del movimiento.”⁴⁴ La tensión está en que, si el “ahora” no se puede considerar por completo una parte del tiempo, la incidencia de la mente, el ordenamiento en el alma, generan que justo esos mismos “ahoras” constituyan el tiempo. ¿Cómo es esto posible? Aristóteles no da todos los elementos para dar con una respuesta, pero hacia el final del pasaje encontraremos una alusión directa, si bien breve, sobre el papel que el alma juega en todo esto.

Hay sin embargo otro problema que merece nuestra atención. Este tiene que ver con la identidad y diferencia simultánea de los “ahoras”, el hecho de que necesitan ser lo mismo para reconocerse como tales, y a la vez diferentes, para entender con ello la sucesión. Los pasajes relativos a este punto en Aristóteles son bastante complejos, y en este tratamiento seguimos el análisis de John Protevi⁴⁵, quien hace un examen original considerando una especie de núcleo en el “ahora”, algo que queda entre los dos límites, y que puede denominarse un punto medio. Así pues, para Protevi el punto medio, esa diferencia entre el ‘antes’ y el ‘después’, no se hace nunca del todo explícita en los pasajes aristotélicos, y sin embargo a partir de él se desarrolla el carácter paradójico de los “ahoras”. Tenemos entonces que el tiempo, ese contar del movimiento por el reconocimiento de los “ahoras” como diferentes, implica también el reconocimiento de ese medio que interviene. “El ‘medio’ es la estructura de auto-afección: debe haber dos “ahoras”, esto es, la unidad del tiempo, el ‘ahora’, debe poder duplicarse, poder ser identificable incluso a

⁴⁴ John F. Callahan, *Four views of time in ancient philosophy*, Greenwood Press, Connecticut, 1978, pp. 57-58. La formulación de Callahan permite ver la analogía entre el “ahora” relativo al objeto móvil, y el tiempo relativo al movimiento. Ello aclara mejor por qué el “ahora” es un atributo del tiempo, pero no él mismo tiempo, ni una parte del tiempo. También deja ver que Callahan evita acercarse a la interpretación del tiempo en tanto número como medida. Desde el punto de vista opuesto (el tiempo como medida) es difícil obtener la interpretación de que el “ahora” genera el tiempo, pues la analogía sería con el punto de una línea, y Aristóteles ha advertido ya que la pluralidad de puntos no constituyen una línea.

⁴⁵ John Protevi, *Time and Exteriority, Aristotle, Heidegger, Derrida*. Bucknell University Press, Londres-Toronto, 1994, pp.... Dos excelentes trabajos sobre la noción del “ahora”, que pueden aclarar la argumentación y apuntar hacia algunos problemas, también se puede encontrar en Paul Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, C.H. Beck, Munich, 1964, pp. 62-117 y en Coope (2005), pp. 113-143.

través de diferentes instancias.”⁴⁶ Esta diferencia implica aquí una visión externa, una exterioridad que fije en retrospectiva que un tiempo ha transcurrido cuando el alma dice “ahora” dos veces. Sólo en la experiencia de un medio que separa dos contiguos se da el tiempo. Pero esta enunciación no se da desde la perspectiva de ese medio, sino desde fuera y a partir de una mirada que recoja lo apenas sucedido, con el punto de vista de un sujeto emplazado, situado, que reconoce la unidad del tiempo, atado a la conciencia, tal como si fuese una díada: en la enunciación por el alma de dos “ahoras.” Y esta enunciación del sujeto emplazado que se halla fuera necesita darse en un tercer “ahora” para que el segundo sea reconocido como segundo. Esta es la base para construir una analogía entre la secuencialidad de los “ahoras” y la línea.

Lo que este medio separa son los “ahoras” que, como hemos visto, de una u otra manera problematizan la concepción del tiempo. Aristóteles sin embargo asumirá la superación de la aporía de la identidad y la diferencia con el esquema de la posibilidad y la actualización (que no se desarrolla como tal en la *Física*, sino que se da por presupuesta). De esa manera, el tiempo se verá conectado por los presentes idénticos actuales y dividido por los instantes diferentes potenciales. Pero, ¿cómo se articula entonces este esquema para dar cuenta del problema de los “ahoras”? Como primer paso, el filósofo elabora con mayor detalle su definición del tiempo en su relación con el movimiento. Aquí se enfatiza que el tiempo no es movimiento, sino sólo en cuanto el movimiento admite enumeración (4.11.219b3). El tiempo se puede entender así como movimiento enumerado. Y así como el movimiento siempre es diferente en su sucesión perpetua, también lo es el tiempo (219b9). Pero hay algo también de idéntico que se revela en lo simultáneo: “el tiempo del todo simultáneo es el mismo.” (219b10). Como motivo de esa diferencia y esa identidad aparece de nuevo el término del “ahora”. Es entonces que se da paso a la explicación del problema: “El ahora es en un sentido lo mismo, en otro no es lo mismo; en tanto que está siempre en otra parte, es diferente (lo cual era el <ser> ahora en él), pero cuando es el ahora es lo mismo.” (219b12-

⁴⁶ Protevi. op. cit. p. 68.

14). Hasta aquí, Aristóteles ha montado su explicación sobre la noción del número y la posibilidad de contar. Para contar, es necesario un momento de identidad, pues es *una* la unidad que debe ser contada. En ese sentido, cada “ahora” debe reconocerse como unitario e idéntico a sí mismo. Pero también se necesita la diferencia, pues el contar se realiza desde el reconocimiento de distintos “ahoras” como diferentes entre sí (uno anterior y uno posterior). Sin embargo, el paradigma del número empieza aquí a traslaparse con el de la línea, y los “ahoras” se empiezan a comparar con un cuerpo que se traslada, lo que da cuenta de la obsesión que tenía Aristóteles por responder al problema que habían planteado los eléatas. Tenemos así que en este punto la argumentación cambia de rumbo, se deja permanentemente el paradigma del “ahora” como un extante, para responder al problema de la sucesión y a la vez dar cuenta del problema de la identidad y la diferencia⁴⁷.

Pero veamos, en cambio, cómo es que el paradigma de la línea se desenvuelve cuando se examina un cuerpo en su traslación. El cambio del número (discreto) por la línea (sucesiva) se da porque en la locomoción se despliega una analogía: un mismo sujeto recibe distintos atributos conforme se mueve en su camino. Aristóteles compara entonces la identidad numérica del sujeto y la diferencia formal de los atributos. De esta forma, la locomoción entra en el esquema que se trata de explicar en tanto el momento de identidad está implícito en el “ahora” que toma el lugar del sujeto material, y el momento de diferencia queda asegurado cuando los “ahoras” anteriores y posteriores juegan el papel de la privación y la forma. Si el movimiento es extático, entonces éste se puede ver también como el rebasamiento de un borde que haría distinguible un estado de otro. El tiempo aparece entonces

⁴⁷ ¿Qué es lo que junto con el paradigma del “ahora” como extante ha quedado fuera? Notoriamente una cosa: en la enumeración se tiene la imagen de un alma que delimita el movimiento; pero esta actividad del alma se vislumbra, como el rodar de la piedra de Sísifo, interminable. El movimiento que es factible de enumerarse no sólo es el que ha pasado, sino el que se antoja que vendrá: es una labor en la que siempre algo queda pendiente, y por eso apunta hacia un afuera constante que es del orden de lo infinito. Si lo notamos bien, hay una expectación por todo aquello que queda por contar. El paradigma del “ahora” como extante discontinuo no se explora en el argumento del estagirita (como se ha visto, este punto de vista sobre el “ahora” aleja la reflexión de lo que ahí importa: la naturaleza del tiempo, cuya clave está en la sucesión) y en él nos perdemos de la dimensión de la vivencia expectante, de la experiencia atemporal, de orden místico, que deja su huella en el alma que experimenta en un segundo el inagotable movimiento del cosmos. Cf, también supra nota 15.

como el marcaje, por el “ahora”, de dos bordes y un medio. El “ahora” anterior marca la fase del movimiento como diferente de la fase marcada por el “ahora” posterior, con lo que surge un espacio intermedio entre las fases del movimiento. El movimiento introduce en ese espacio la diferencia por el cambio, que es una alteración general, pero no es una diferencia absoluta, y por lo tanto no es suficiente para subvertir el carácter identitario que preserva la forma. Y es que la alteración es una operación subyacente de la identificación: lo alterado corresponde a la segunda fase de aquello que se altera; y la primera fase se hace evidente sólo al final del cambio. Esta identificación, de hecho, es necesaria para un ordenamiento de las fases, por lo que, en retrospectiva, la privación está teleológicamente subordinada a la forma. Lo que el filósofo implica aquí es que mientras un cuerpo se traslada, y en tanto se cuentan en él diferentes fases, una como anterior y otra como posterior, el “ahora” se mueve, se despliega, siendo idéntico y subyaciendo bajo todos los cambios. Este “ahora” móvil da cuenta entonces de la continuidad y la división del tiempo: “el tiempo es continuo por el ahora, y se divide según el ahora” (220a5). El “ahora” móvil da cuenta de la unidad del tiempo tanto como un cuerpo móvil da cuenta de una unidad locomotriz. Pero también, el “ahora” móvil da cuenta de la divisibilidad del tiempo tanto como un cuerpo móvil puede también dar cuenta de algo anterior y algo posterior en el movimiento.

Aristóteles menciona que el “ahora” es parecido a un punto, en cuanto que el punto marca la continuidad de una longitud y su delimitación (220a10-11), pero es muy distinto en cuanto que el ahora nunca se detiene. Esta anotación es importante, porque de aquí se deriva la caracterización más acabada del “ahora”. Así como un punto fijo, el “ahora” se puede ubicar como fin de un segmento y principio de otro. Pero con su indetención, el “ahora” es del orden de la potencia (*dynamis*): “El ahora divide en potencia, y en tanto tal, es siempre diferente, pero en tanto que une, es siempre el mismo, como sucede con las líneas matemáticas” (222a14-16). El “ahora” constituye el límite y la unidad del pasado y el futuro, o más específicamente “es un extremo del pasado, más allá del cual no hay nada del futuro y, a la inversa,

es un extremo del futuro, más allá del cual no hay nada del pasado. De él afirmamos por eso que es el límite de ambos” (233b35-234a2) La función en tanto potencia se deja ver porque todo “ahora” es la referencia a una posibilidad, y más en concreto, a un poder-llegar-a-ser-algo-distinto. Y si el “ahora” es potencia es también porque como medio, se puede contar como *uno* numéricamente, pero es siempre dos en fórmula, un medio que divide y limita como *uno*, pero que es siempre dos en *logos*. Y es que a fin de cuentas, en el “ahora” “lo que se mantiene en el movimiento es la mutabilidad presente siempre de lo que se mueve, no tanto una presencia, como aquello en cuya virtud es posible en general una presencia.”⁴⁸

Pero en esta disposición de la potencia en el “ahora”, ¿dónde queda entonces el complemento de la realización, de la *energeia*? La realización es la del movimiento mismo. De hecho, la *energeia atelos*, la realización sin fin intrínseco, es la definición más inmanente al movimiento en sí (Cf. 3.2.201b32), una realización o actualización donde la actualización misma es no estar nunca del todo actualizada. Desde este punto de vista, más allá de su organización productiva y de la analítica que lo muestra por los elementos que lo componen, el movimiento se conecta aquí con lo infinito, con lo que nunca acaba de devenir algo distinto. “El ser en movimiento aún podía pasar por fundamento de sus determinaciones “extáticas”: materia, forma, privación. Pero el movimiento mismo no es más que un fundamento sin fundamento, un infinito, un *aoristo*, un “éxtasis” que se afecta a sí mismo, un acto inacabado porque su acto es el acto mismo del inacabamiento.”⁴⁹ Pero entonces, si el movimiento es infinito, si como *energeia atelos* siempre queda en él algo fuera, no puede entonces ser continuo, pues no podría concebirse como divisible desde algo dado. A partir de esta última consideración, la línea del tiempo no podría entenderse como una línea recta, que en tanto continua debiera detenerse, sino como una línea circular. “Es especialmente claro que es imposible que se dé un movimiento continuo por una recta, porque un cuerpo que da vuelta necesariamente se detiene, no sólo sobre la recta, sino

⁴⁸ Aubenque, op. cit. p. 418.

⁴⁹ Aubenque, op. cit. p. 435.

también si hace un círculo. No es lo mismo trasladarse en círculo y hacer un círculo, pues en un caso el cuerpo marcha sin detenerse, en el otro, llegando al lugar de partida, llega a dar la vuelta" (262a13-17).

Aristóteles nos muestra así no sólo el carácter infinito del tiempo y el movimiento, sino también su carácter circular, cíclico, con el que se logra la concordancia con una cosmogonía específica en la que el movimiento circular de los astros reclama la jerarquía más alta. El "ahora" como potencia se resuelve en su co-pertenencia con el flujo perpetuo del movimiento en tanto realización nunca del todo consumada. Y se muestra así, en toda su consistencia, la unidad de la potencia y la realización en el seno del movimiento, que es lo que, a fin de cuentas, es el tema central en el tratado en cuestión que le interesa a Aristóteles conocer.

Por último, revisaremos la alusión aristotélica al alma, esa que cuenta los "ahoras" y sin la cual no parece verificarse el tiempo. Hemos visto que algunos de los problemas argumentales de los pasajes claves arriba expuestos sólo se explican haciendo alusión al alma. En un momento (4.14.223a21-29), Aristóteles se pregunta directamente si el tiempo podría existir sin el alma, como para resolver una aporía. Su respuesta es lacónica: "si es imposible que algo haga el conteo, también es imposible que nada sea contable, por lo tanto es claro que tampoco habría número, pues el número es lo que ha sido contado o lo que puede ser. Pero si no hay nada que tenga en su naturaleza contar excepto el alma, y del alma ((la parte que es)) el intelecto, entonces es imposible que haya tiempo si no hay alma..."⁵⁰ Por su desarrollo, se puede incluso considerar que el tiempo se piensa como una noción que se presenta

⁵⁰ El argumento no concluye aquí, sino con las siguientes palabras: "...excepto si pudiera haber ese X que es el tiempo, lo que sea que esta X haga que lo haga ser". Todo este pasaje, como podría esperarse, ha sido fuente de múltiples comentarios en la historia de la filosofía. Por tratarse del alma, fue ampliamente citado sobre todo en la Edad Media. Una buena selección de comentarios medievales se encuentra en Udo Reinhold Jeck, *Aristoteles contra Agustinum, Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den Antiken Aristoteles*, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam/Philadelphia, 1994. Entre los comentaristas contemporáneos, ver Coope (2005), quien cita a Mignucci, pp. 164-166. Coope además hace una exégesis de esta críptica formulación de Aristóteles: lo que sea que sea X / *ho pote on X esti*, en un apéndice de su libro, pp. 173-177. Las palabras que concluyen el argumento aristotélico, a nuestro modo de ver, son el síntoma de una definición que permanece siempre abierta y aporética. Es decir, Aristóteles parece descubrir aquí que el alma es indispensable para dar cuenta del tiempo, pero no procede en cambio a investigar lo que es el tiempo en el alma o la mente humana.

al alma cuando ésta comprende el complejo dinámico que lo rodea. Por tanto, aunque la temporalidad no brota aquí del reconocimiento de una interioridad, tampoco resulta, hacia el otro extremo, como una mera condición *a priori* del aparecer, por más subjetiva que esta pueda entenderse. Para decirlo en breve, el tiempo es en Aristóteles la marca de una vinculación radical del hombre con su entorno, con la *phýsis*. Esta tensión habrá de explorarse con mayor detalle en la investigación agustiniana del tiempo, que analizaremos a continuación.

II. La noción del tiempo en Agustín

a) El triple presente y la *distentio*

En el contexto de la tradición filosófica antigua, el método de Agustín representa una fenomenología primera (que no una fenomenología pura: la complejidad de su argumentación trata de dar respuesta a distintas escuelas antagonistas de pensamiento), una lógica significativa que inaugura una reflexión epistemológica alterna. El tiempo no será visto ahí como un elemento a determinar, algo existente de suyo en la naturaleza, sino, en todo caso, como un fundamento de sentido que da el hombre al mundo desde su interior. Para entender a cabalidad la novedosa interpretación que para su tiempo introdujo el trabajo de Agustín, informado profundamente en las antiguas fuentes griegas, pero a la vez diferenciándose con todo cuidado de ellas, cabría hacer desde el inicio dos consideraciones. La primera tiene que ver con los términos en que se discute el tiempo respecto de la eternidad. Es bien conocido el pasaje del libro XI, capítulo 14, 17, donde se formula la pregunta ¿qué es el tiempo? que Agustín responde con elocuencia célebre: “si nadie me lo pregunta lo sé, pero si quiero explicárselo a quien lo pregunta, no lo sé.” No obstante, para llegar a esta primera búsqueda, ya en una abierta indagación ontológica, Agustín ha llevado a cabo una larga introducción donde se presenta una idea de la eternidad. Esta idea específica, sin embargo,

no funciona tanto como una comparación cuanto como un parergon. Es decir, Agustín no parece poder derivar ninguna relación del tiempo respecto de la eternidad (el tiempo no es un fragmento de la eternidad, ni su imagen móvil⁵¹, ni la eternidad es de ninguna manera la adición irrestricta de los tiempos⁵² o algo semejante), y sin embargo su concurrencia genera un contraste que informa todo su concepto. Este contraste no se podrá elucidar por completo hasta no haber articulado la noción de tiempo, por cuanto la eternidad aparece dibujada por vía cuasi-negativa, como el gran Otro del tiempo humano, el marco general de un orden divino –inaccesible al entendimiento– del cual el tiempo ordinario es tan sólo una degradación ontological, cuando no una plena negatividad. Volveremos por tanto a elucidar al carácter de esta oposición hacia el final de la exposición del concepto que aquí perseguimos.

La segunda consideración nos lleva a establecer una interpretación en una dirección inusual. Es característico que los filósofos, al hablar del tiempo, evoquen de una u otra forma también la noción del espacio. Aunque ésta no es una metodología necesaria, la aparente “omisión” agustiniana de este tratamiento debería ser suficiente para llamar la atención en un cierto aspecto. Y es que la articulación de la noción de tiempo en Agustín está infundida por la tradición del arte de la memoria, una práctica que formulaba la construcción mental de lugares (*loci*) para cosas y palabras al entrenar al alma para retener información por medio de su almacenamiento metafórico en “palacios interiores”. Aquí haremos solamente una mención breve de este tema que brinda un trasfondo teórico a la meditación agustiniana, con lo cual se muestre además que el vínculo con cierta modalidad del espacio no está ausente del todo en la meditación del tiempo.⁵³

⁵¹ Como para Platón en el *Timeo*.

⁵² Como lo desarrolla Locke en *An essay concerning human understanding* (1690), sobre todo en el libro II, apartado *Sobre la duración*. (Cf. edición digital eBooks@Adelaide, University of Adelaide, South Australia, 2005, disponible en <http://ebooks.adelaide.edu.au/1/locke/john/181u/>).

⁵³ Esta tradición se continúa también en Kant cuando habla, en otros términos, del “espacio de juego” de la imaginación, que más tarde toma también en cuenta Heidegger, como veremos.

Los inicios de la tradición del arte de la memoria se remontan a la antigüedad griega. Por el espléndido trabajo de Frances A. Yates⁵⁴, hemos podido conocer su historia, cuyas fuentes más importantes apuntan hacia Simónides de Ceos (c. 556-468 a.C) como el iniciador. De acuerdo con las leyendas, este poeta habría asistido en una ocasión a un banquete para entregar uno de sus escritos. En un momento en el que él habría salido del palacio por un instante, el techo se habría venido abajo, aplastando a todos los demás invitados. Se dice que los cuerpos estaban tan desfigurados que ni siquiera los familiares podían reconocer a los suyos. Sin embargo, Simónides recordaba la posición de cada uno de ellos, y con base en esa imagen fue capaz de identificarlos. Este incidente lo hizo reflexionar sobre la necesidad de establecer un ordenamiento espacial de las cosas para poder recordarlas mejor. Esta anécdota, así como las supuestas reflexiones que el poeta derivó de ella, no han sobrevivido hasta nuestros días. Sólo por medio de tres textos latinos es como alcanzó una difusión ya en el mundo romano, y es por esos mismos escritos como hemos podido conocer los sistemas de organización de la memoria desde la Antigüedad hasta el Renacimiento. Estos trabajos son el *De oratore* de Cicerón, el *Instituto oratoria* de Quintiliano, y el anónimo *Ad. C. Herennium libri IV*, que fue utilizado como un libro de texto durante todo el periodo. No es difícil conocer los principios generales de esta práctica de mnemónica, pero es importante recordar que, ante todo, pertenecía en sus inicios a la disciplina de la retórica, como técnica por la que el orador podría perfeccionar su memoria al capacitarse para extraer de ella largos discursos con gran precisión. El primer paso consistía en generar en la memoria una serie de espacios, *loci* o lugares. Dentro de ellos se “imprimían” imágenes que evocaban las cosas o palabras que quisieran recordarse. El sistema más común para albergar esos sitios, ya organizados en cuartos o habitaciones, es el de un edificio arquitectónico. La descripción más clara de este proceso es la dada por Quintiliano:

⁵⁴ Frances Yates, *El arte de la memoria* (1966), tr. Ignacio Gómez de Liaño, ed. Siruela, Madrid, 2005.

Para aprender de memoria algunos buscan lugares muy espaciosos, adornados de mucha variedad y tal vez una casa grande y dividida en muchas habitaciones retiradas. Se imprime cuidadosamente en el alma todo cuanto hay en ella digno de notarse para que el pensamiento pueda sin detención ni tardanza recorrer todas sus partes. Y esta es la dificultad primera, que la memoria no se quede parada en el encuentro de las ideas. [...] Y así todo esto lo ordenan de este modo: el primer pensamiento o pasaje del discurso le destinan en cierto modo la entrada de la casa, el segundo al portal de ella, después dan vuelta a los patios, y no sólo ponen señales a todos los aposentos por su orden o salas llenas de sillas, sino también a los estrados y cosas semejantes.⁵⁵

Es sabido que, como profesor de retórica antes de su conversión al cristianismo, Agustín estaba familiarizado con el arte de la memoria. En el mismo libro X de sus *Confesiones*, por ejemplo, el filósofo escribe: “Más heme ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos [...] Cuando estoy allí pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas preséntanse al momento; pero otras cosas hay que buscarlas con más tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstrusos.”⁵⁶ No obstante, lo que ha sido menos estudiado es la impronta que dejó esta técnica en su trabajo filosófico. Aquí haremos algunas observaciones pertinentes que nos ayudarán a entender con mayor rigor la estructura y la articulación de su concepto del tiempo.

Todo el trabajo de Agustín en torno al tiempo intenta resolver una aporía fundamental. Ésta se sintetiza en un argumento escéptico bien conocido, y que había utilizado también Aristóteles como punto de partida: el tiempo no tiene ser, pues el futuro no es todavía, el pasado ya no es y el presente no permanece. Por ello la pregunta fundamental, de corte

⁵⁵ Marco Fabio Quintiliano, *Institución oratoria*, tr. Ignacio Rodríguez, Pedro Sandier, CONACULTA, México, 1999, p. 524.

⁵⁶ Agustín, *Obras*, Tomo II, Texto bilingüe, ed crítica Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991, X, 7, 12.

ontológico: ¿qué es entonces el tiempo? El primer impulso de Agustín para resistir la tesis del no-ser del tiempo es apoyarse en los usos del lenguaje. “Cuando hablamos de él, sabemos sin duda qué es, como sabemos o entendemos lo que es cuando lo oímos pronunciar a otro”⁵⁷ (14, 17). Pero es aún difícil refutar la tesis en cuestión, pues los cuestionamientos escépticos permanecen. Por si fuera poco, en el capítulo 15 el filósofo incorpora un nuevo problema: ¿cómo se puede medir lo que no es? La paradoja del ser y el no-ser del tiempo engendra directamente la de su medición. De nuevo, el impulso de Agustín es acudir al lenguaje: decimos tiempo breve y tiempo largo, pero el único resultado a que ello lleva en este punto es a ciertas correcciones gramaticales poco factibles: se puede decir del pasado no que “es largo”, sino que “fue largo”, y del futuro que “será largo”. Aunque de nuevo, el pasado no podría ser largo, en tanto ya no es, ni el futuro, en tanto aún no llega: sólo al presente podrían adjudicársele formas de una medida. ¿Pero cuál podría ser ésta? El presente, dice luego en 15, 20 no tiene espacio ninguno (*praesens autem nullum habet spatium*). “¿Dónde está entonces el tiempo que llamamos largo?” La forma de la pregunta, que inquiere por un lugar, entra aún en situación de aporía con lo que la razón parece indicar, pero anticipa ya una solución. Al menos sabemos que no es posible hallar una respuesta en el pasado o en el futuro, pues sólo en el presente es cuando el tiempo puede sentirse, compararse y medirse. ¿Cómo articular entonces esta experiencia con la búsqueda por el “qué” del tiempo?

En 17, 22 Agustín trata de reducir los tiempos pasado, presente y futuro tan sólo al presente, como si hubiera algo ahí de donde emergieran los otros dos. Esta solución –aunque anticipa ya la del triple presente– encuentra también un camino sin salida provisional, pues “en modo alguno puede ser visto lo que no es”, y entonces los que narran cosas pasadas no narrarían nunca cosas verdaderas. Esta es una reducción al absurdo que para Agustín es notoriamente inviable, lo que llama la atención sobre una valoración del filósofo que podríamos frasear de la siguiente manera: las narraciones tienen

⁵⁷ *Ibid*, Libro XI, 14, 17. De esta misma fuente citaré los pasajes de todo el libro XI, de la forma 14, 17; 16, 15, etc.

un carácter de verdad cimentado en la experiencia de quien vive el hecho. El testimonio del testigo necesita ser fiable (o mejor dicho, *con-fiable*, necesita erigirse en una fe común), esa es la única prueba posible de que el pasado fue “para alguien”. De manera paralela, esta prueba se extiende a los posibles hechos del futuro, en la medida en que cada quien puede *envisionar* su propio porvenir (pensar en las posibilidades de nuestro día siguiente, planear un proyecto). Por lo tanto, existen las cosas futuras y las pretéritas (*Sunt ergo et futura et praeterita*). Paul Ricœur hace aquí además una precisión esencial: “Esta declaración no es la simple repetición de la afirmación descartada desde el principio de que el futuro y el pasado existen. Los términos futuro y pasado figuran en lo sucesivo como adjetivos: *futura* y *praeterita*. [...] En efecto, estamos en condiciones de considerar como seres no al pasado y al futuro en cuanto tales, sino a cualidades temporales que pueden existir en el presente sin que las cosas de que hablamos cuando las narramos o las predecimos existan todavía o existan ya.”⁵⁸ En otras palabras, lo que hace Agustín para afirmar un modo de existencia del pasado y el futuro, no como cosas, sino como cualidades temporales, es –en términos heideggerianos– dotarlos de una comprensión existencial.

La siguiente operación consiste en unir esta última afirmación del pasado y el futuro con la de la experiencia del sentir, comparar y medir ya ubicado en el presente. Por eso, en 18,23 inquires, si las cosas futuras y pretéritas son, ¿dónde están? Es muy hábil el cambio de tipología en la pregunta, que ya no indaga por el “qué” o el “cómo” del pasado o del futuro, sino por el “dónde”. Esta pregunta asume la posibilidad de un lugar, ese “dónde” en el que se alude a cierta ubicación. La coyuntura argumentativa parece la mejor oportunidad para dejar entrar todo el contexto de la tradición del arte de la memoria. Veamos cómo. Agustín, decíamos, busca el dónde: “[Si no puedo decir dónde están las cosas], sé al menos que, dondequiera que estén, no son allí futuras o pretéritas, sino presentes.” (18, 23). La forma de estar esas cosas en el presente es por referencialidad, pues “cuando se refieren

⁵⁸ Paul Ricœur, *Tiempo y narración, Tomo I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (TyNI). Tr. Agustín Neira, ed. Siglo XXI, México, 1985, pp.48-49.

a cosas pasadas verdaderas, no son las cosas mismas que han pasado las que se sacan de la memoria, sino las palabras engendradas por sus imágenes, que pasando por los sentidos imprimieron en el alma como su huella. [...] Cuando yo recuerdo o describo [una] imagen, en tiempo presente la intuyo, porque existe todavía en mi memoria.” Como en el arte de la memoria, Agustín asume que de las cosas que pasan se han creado imágenes que se guardan en receptáculos o habitaciones que pueden ser invocadas en todo presente. La diferencia ontológica marca aquí la pauta: no son las cosas (o los eventos) *en sí* las que ahí se encuentran, sino sus imágenes, que se recuperan con las palabras que las mientan. En el libro décimo, el filósofo había sido aun más explícito: “Porque todas estas cosas no son introducidas en la memoria, sino captadas solas sus imágenes con maravillosa rapidez y depositadas en unas maravillosas como celdas, de las cuales salen en modo maravilloso cuando se las recuerda.” (X, 9, 16). El arte de la memoria crea un espacio *virtual* siempre a la mano y en todo presente donde es factible “almacenar” las cosas que pasan. Este mismo esquema de habitaciones que resguardan los recuerdos es replicado como en espejo para los signos que advierten el futuro: “cuando se dicen que se ven las cosas futuras, no se ven estas mismas, que todavía no son [...] sino a lo más sus causas y signos, que existen ya, y por consiguiente ya no son futuras, sino presentes a los que las ven, y por medio de ellos, concebidos en el alma, son predichos los futuros.” (18, 24)⁵⁹. En un sentido, al admitir la existencia del pasado y el futuro desde sus “celdas” en el edificio al que tiene acceso el alma parecería que volvemos a negar la proposición de que el presente no tiene espacio. Pero se trata de un presente bien distinto, también

⁵⁹ La idea de ciertas imágenes-signos que pueden percibirse y con los que se podría anticipar el futuro (en un sentido muy distinto a la quiromancia, por un lado, y a la profetización, por otro) estaba ya en Cicerón (Cf. Cicerón. *Del destino*. Trad. de A. Capelletti, Universidad de Chile, Santiago, 1962), pasa luego a Leibniz en su noción de las *pequeñas percepciones*, y alcanza incluso a Freud, quien lo desarrolla en su texto *Psicoanálisis y telepatía* (Cf. Sigmund Freud en *Obras Completas*, tomo 3, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996). Si observamos con mayor atención, esas imágenes-signos que apuntan al futuro también son referentes que se obtienen desde la percepción en un presente dado, como las imágenes-huella que recogen el pasado. La diferencia concreta sería el carácter de “causa” de otros eventos por venir que se les atribuye. Por tanto, el dispositivo con que Agustín replica los *futura* a los *praeterita* no era difícil de instituir, en tanto ambos entran como datos sensibles en la memoria y por los mecanismos de la tradición mnemotécnica son factibles de almacenarse en los lugares dispuestos para ello.

él convertido en adjetivo plural (*praesentia*), colocado junta a los *praeterita* y *futura* y dispuesto a recibir una multiplicidad interna. Al estar construido con las herramientas aportadas por la tradición del arte de la memoria, este presente muestra una estructura virtual e interna pero no por ello irreal, o siquiera equívoca. Las cosas no están aquí *en sí*, como es evidente, pero la percepción ha creado de ellos imágenes que son el material con el que disponemos nuestras narraciones del pasado y nuestras predicciones o antelaciones del futuro. Las imágenes aseguran la identidad de las cosas y los eventos, para que pueda asignárseles entonces un carácter de verdad, en tanto referentes confiables. Este mismo principio, como veremos, será parte del argumento que afirma la posibilidad de la medición. La solución agustiniana es elegante, aunque aún no deja de plantear ciertas interrogantes, que iremos anotando.

Al menos tenemos en este punto que la arquitectura compartimentada que conforma el espacio virtual para el presente hace posible la convergencia de los tres tiempos, en lo que se ha denominado el triple presente. Así lo describe el filósofo: “[...] tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de las cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación).” (20, 26).⁶⁰ Fuera del alma no existen las cosas de esos tiempos, ha dicho Agustín. La inherencia del tiempo al espíritu humano sólo adquiere todo su sentido al eliminar cualquier tesis que coloque al tiempo dependiendo del movimiento físico (es decir, más allá de las disputas entre Aristóteles y los estoicos), lo que le da al alma una autonomía frente al exterior sin parangón en la tradición. Agustín busca llegar a esta caracterización del tiempo humano

⁶⁰ Ángel Custodio Vega, en la edición crítica de las *Confesiones*, hace notar la semejanza entre esta solución de Agustín y la que se da en la obra *Adversus matemáticos*, de Sexto Empírico. Por nuestra parte, hemos encontrado alguna semejanza con la formulación del tiempo presente, con una parte de pasado y una de futuro, atribuida al estoico Crisipo, antecesor de Sexto Empírico, según la relata Plutarco (Cf. CN 1081E-1082A). Para ambos estoicos, sin embargo, la posibilidad de una tríada temporal se da por la diferencia ontológica entre “lo que subsiste” (el pasado y el futuro) y “lo que es el caso” (el presente), es decir, desde un esquema conceptual relativamente distinto.

al resolver la segunda aporía con la que había complementado el problema central: la de la medida⁶¹.

En 21, 27 se reanuda entonces el tema recogiendo una afirmación anterior: “medimos los tiempos cuando pasan.” Con esta aserción Agustín vuelve a situarse en situación de aporía, pues el tiempo presente no es medible, en tanto no tiene espacio. Y de nueva cuenta, la solución que se apoya sobre un espacio de otra cualidad (que aquí hemos llamado virtual) ronda toda la meditación. El tiempo, dice el filósofo, se mide cuando pasa. ¿A dónde pasa? “Va de lo que aún no es, pasa por lo que carece de espacio, y va a lo que ya no es.” (*ídem*). Pero entonces, “¿qué es lo que medimos, sino el tiempo en *algún* espacio?” (el énfasis es nuestro). Aunado a ello, es posible identificar que todas las relaciones entre intervalos de tiempo conciernen a “espacios de tiempo” (*spatia temporum*). Después de una pausa en la que eleva un himno a la divinidad, Agustín continúa pausadamente, encontrando argumentos (o reducciones al absurdo, más específicamente) para refutar las teorías platónica, aristotélica y estoica. Primer argumento y su refutación: el movimiento del sol, la luna y las estrellas es el tiempo. Pero entonces, ¿por qué no decirlo del movimiento de cualquier cuerpo? Esta pregunta indica que la variación posible, la generalidad del movimiento, anula la especificidad que se busca. Segundo argumento y refutación: si los astros se detuvieran, mientras que el mundo humano continuara, sin duda habría que medir el tiempo por otro referente. Esto anula de igual manera las certezas que se tratan de asentar en la medición del tiempo con referencia a los cuerpos celestes. Tercer argumento: aun si es cierto que los astros son referentes para la medición del tiempo (por ejemplo, para la institución del calendario donde se marcan los años y los días), de ahí no se deduce que ellos son el tiempo mismo. Cuarto argumento (que parece recuperar el segundo, pero en una forma distinta): se postula la posibilidad de la variación en las velocidades de los astros, cuya consecuencia sería no nuestro ajuste de las medidas del tiempo, sino el de los referentes mismos. Es decir, que si por ejemplo el sol

⁶¹ Es claro que Agustín tiene para este argumento a Aristóteles en mente, de quien interpreta, siguiendo a Plotino, el número como medida.

girase más de prisa e hiciese su recorrido en una hora, el día ya no se mediría por el movimiento de este astro (23, 30)⁶². De esta serie de refutaciones, Agustín deriva que el tiempo no puede buscarse en el exterior, sino en el interior: “es una cierta distensión” (*ídem*) Esta primera aparición de la noción de la *distentio* (aunque sin otra calificación) sirve precisamente de sustituto al espacio cosmológico como espacio de tiempo, y anticipa la idea de que sólo puede buscarse en el alma ese espacio “de otra cualidad”, factible de ser medido.

Agustín afirma luego en 24, 31 que el movimiento se da en el tiempo, pero que no son lo mismo. “No es, pues, el tiempo el movimiento de los cuerpos.” Una cosa es el movimiento de un cuerpo, otra aquello con lo que se mide la duración de ese movimiento. ¿No podría ser entonces el tiempo la medida del movimiento sin ser el movimiento? Para que el tiempo exista, ¿no basta con que el movimiento sea potencialmente mensurable? Así parece apuntarlo Agustín. El tiempo, en tanto medida de la duración, aparece aquí como una dimensión añadida al movimiento, un concepto que lo envuelve, sin confundirse con él. Ahora bien, si el tiempo es esta medida, no se puede derivar de otros cuerpos externos, por más monumentales que nos parezcan. Con sus *reductio ad absurdum*, Agustín ha querido mostrar que los cuerpos celestes no son confiables, que por su posibilidad de variación no pueden funcionar como el parámetro de la medida del movimiento de otros cuerpos. ¿Dónde entonces fundar la medida de la duración, i.e., el tiempo? Justo un momento anterior el filósofo había esbozado un condicional: “si pudiéramos notar los espacios de los lugares, de dónde y hacia dónde va el cuerpo que se mueve, o sus partes, si se moviese sobre sí, podríamos decir cuánto tiempo empleó en efectuarse aquel movimiento del cuerpo o de sus partes desde un lugar a otro lugar.” Agustín sabe, por la tradición del arte de la memoria, que

⁶² La variación en la velocidad de los movimientos celestes es un elemento novedoso (quizá por impensable) respecto de los argumentos de la tradición griega. Y con todo, hoy en día se muestra su actualidad. Los días en otros planetas del sistema solar son siempre más largos o más cortos respecto de los de la Tierra. Y sin embargo, siempre se habla de ellos en una operación que toma en cuenta los “días terrestres”. Es decir, el tiempo en otros lugares del cosmos no se mide por el día y por la noche que les son propios, sino por una tradición cultural establecida, o en otras palabras, por una referencia que se vuelve tradición.

el interior se puede constituir como un espacio virtual desde donde ubicar las cosas que han de ser medidas. Por eso vuelve a ser retórica su pregunta: “¿Acaso no te confiesa mi alma con confesión verídica que yo mido los tiempos?” El tiempo, como medida de la duración, se ha de fundar por tanto en el espíritu, pues el interior es capaz de constituirse como un “espacio de tiempo” confiable y certero. Queda saber ahora cómo funciona operativamente ese sutil procedimiento de la medida. O en otras palabras, una vez situados en el terreno del alma para resolver tanto la cuestión del ser del tiempo como la de la medida de su duración, se trata de articular la estructura del triple presente (que pretendía resolver el problema del no-ser del tiempo) con la noción de la *distentio animi* (que pretende resolver el enigma de la extensión de una cosa que no tiene extensión). Veamos entonces la imbricación de estas tesis.

Agustín ya había anticipado que el tiempo no era sino la *distentio*, pero, ¿de qué? inquiere ahora (26, 33). “No lo sé, y maravilla será si no es de la misma alma”⁶³ – responde él mismo. Vienen entonces, en 27, 34 los ejemplos que se construyen a partir del fenómeno de la voz y la dificultad de establecer dónde se mide su duración. Podemos esquivar los detalles de los dos primeros ejemplos que parecen situarnos de nuevo en las dificultades de lo que se examina. El tercero, sin embargo, es decisivo. Se trata de analizar cómo es posible que se puedan distinguir las sílabas largas y las breves de un poema recitado. Esta operación no se puede hacer inmediatamente en tanto las sílabas no son simultáneas. Su sucesión forzosa, i.e. su paso, obliga a que cualquier comparación entre ellas, es decir, cualquier juicio que las determine más breves o más largas, se tenga que realizar una vez que éstas han terminado. Estaríamos en situación de aporía si tratáramos de medir las sílabas que ya no están (porque han pasado en un primer momento de la sucesión). Pero Agustín acude de nuevo al recurso del arte de la memoria para escapar a la aporía: no se hablará entonces de sílabas que ya no existen, o

⁶³ Varios comentaristas, incluido Custodio Vega, coinciden en situar el argumento de Plotino de la *distentio* como antecedente de la solución agustiniana. La diferencia estaría precisamente en que, para Plotino la *distentio* que se postula es del alma de Dios. Cf. también E.P. Meijering, *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit, Das elfte Buch der Bekenntnisse*, E.J. Brill, Leiden, 1979, especialmente pp. 90 y 92; y Callahan (1978) esp. pp. 166-167.

de las que no existen todavía, sino de sus imágenes-huella en el edificio de la memoria. “Luego no son aquellas [sílabas], que ya no existen, las que mido, sino mido algo en mi memoria y que permanece en ella fijo.” En 27, 36 se sintetiza entonces el proceso, y se hace una transición específica: “La afección que en [el alma] producen las cosas que pasan –y que, aun cuando hayan pasado, permanece– es la que yo mido de presente, no las que pasaron para producirla: ésta es la que mido cuando mido los tiempos.” La transición a la que aludíamos es el cambio en el énfasis del verbo pasar (*transire*) al de permanecer (*manet*): las cosas *en sí* quizá hayan cesado, pero la huella que dejan es la que se vuelve entonces significativa.

Para terminar la investigación, Agustín necesita escapar a la imagen de pasividad que podría suscitarse al pensar que el alma simplemente es un testigo inmutable del cambio o del paso del tiempo. A fin de cuentas, es la actividad del espíritu la que lo hace “distenderse”. En un sentido, esto equivale a poner en movimiento las imágenes en el edificio virtual de la memoria, que de otra manera permanecen como en una galería desecada de quimeras. La actividad en la que entran las imágenes-huella y las imágenes-signo se especifica por la nueva descripción funcional del presente, que ya no es un punto, o siquiera un punto de paso, sino una atención presente (*praesens intentio*) (27, 36). La atención (o incluso, según otra posibilidad de traducción del vocablo latín, intención) traslada el futuro al pasado, acortando el primero y aumentando el segundo, hasta que “consumido el futuro, todo sea pretérito.” Esta actividad del alma, que espera, atiende y recuerda, se ve subrayada en 28, 37, donde el filósofo apunta que aquello que espera pasa por aquello que atiende hacia aquello que recuerda. Hay un desencuentro constante y una tensión entre esta espera que por la atención-intención se convierte en memoria. La expectativa lanzada siempre se ve sorteada de alguna u otra manera por la atención, y transfigurada siempre por la memoria. La acción combinada de ellas resulta siempre en un desfase dinámico, que es en sí a lo que alude la *distentio*.

Hasta aquí la exposición central de la temporalidad en Agustín. El esquema de este filósofo permite pensar que las aporías relacionadas al

tiempo pueden ser superadas, pero, como hemos visto, ha sido a costa de ciertos elementos que necesitan ser sopesados. En primera instancia, el análisis ha tenido que desplazar las cosas *en sí* (que en Aristóteles era la marca del ser-en-movimiento) para considerar en cambio su expectativa y su recuerdo (es decir, ciertas imágenes afectivas de los hechos y las cosas). En segundo lugar, la afirmación agustiniana de que no hay un espacio del presente (15, 20) un elemento que parece indispensable para pensar la medición y el transcurso del tiempo, sólo puede atenuarse recurriendo a una tradición cultural que postula un espacio virtual –un espacio de otro género– donde se pueden situar, comparar y medir esas imágenes afectivas. Como tercer punto, hay que considerar que esas imágenes afectivas no son pasivas, sino dinámicas. Estos elementos no alcanzan a dismantelar la argumentación agustiniana, pero sí la acotan en un contexto cultural específico que delimita su aspiración ontológica. Entendidos desde nuestra época, parecen convertirse en ocasión de cuestionamientos que ponen en tensión todo el esquema agustiniano. Y las preguntas que emergen desde su planteamiento no son entonces menos complejas que los problemas que tratan de resolver. ¿Cómo medir la expectativa o el recuerdo sin referencia a una señal externa que delimite el espacio recorrido por un móvil, es decir, sin atención al cambio físico que correspondería a la huella afectiva generada en el espacio virtual de la memoria? ¿Cuál es el tipo de acceso que tenemos a esa arquitectura virtual donde se marcan y miden extensiones? ¿Cuál es el carácter de verdad de esas imágenes-huellas e imágenes-signos, que parecen estar ligadas a un soporte afectivo? ¿Cuál es la cualidad y cuál el género de consecuencias en esa acción dinámica que lleva de la expectativa a la atención y la memoria? Estas interrogantes quedarán tan sólo esbozadas, pero no abandonaremos a Agustín sin terminar de examinar la complementación que implica la noción de eternidad sobre su concepto del tiempo.

Son al menos cuatro las funciones que brinda este contraste tan subrayado entre el tiempo y la eternidad. La primera, quizá la más importante, es colocar toda la especulación sobre el tiempo en el marco de una idea-límite que obliga a pensar a la vez el tiempo y lo otro del tiempo. La

segunda es afianzar la eternidad como lo completamente ignoto, de lo cual es imposible siquiera decir algo con certeza (excepto en sentido negativo). La tercera, siguiendo a las dos anteriores, resulta en una intensificación de la experiencia misma de la *distentio* en el marco existencial, en un desarrollo que tiende hacia la mística. La cuarta y última es obligar a la organización y jerarquización interna de la noción de tiempo en contra de la fascinación por la representación del tiempo rectilíneo, de tipo cósmico, adjudicado desde la antigüedad a los astros.

Como habíamos dicho desde el principio, no hay ninguna relación derivativa entre el tiempo y esa eternidad entendida sólo como una cualidad temporal específicamente divina, y por ello inconmensurable e ininteligible. El trabajo del entendimiento no se refiere en absoluto a saber si la eternidad existe: la anterioridad de la eternidad respecto del tiempo se da como un postulado de fe. Sin embargo, es notorio el trabajo de Agustín en tratar de mostrar cómo en verdad es perpleja esa eternidad y lo poco que de ella podemos saber. Ante lo incognoscible, se acentúa la función de la eternidad como idea-límite. El lenguaje humano, por ejemplo, adscrito a la sucesión y al tiempo, aparece en su degradación ontológica respecto del lenguaje divino. En 5, 7 Agustín pregunta: “¿Cómo hiciste, ¡oh Dios! el cielo y la tierra?” Para enseguida responder: “Tu dijiste, y las cosas fueron hechas y con tu palabra las hiciste.” Pero esa manera como la divinidad habla sigue siendo enigmática. Así, en 6, 8 aparece el “¿cómo lo dijiste?”: el verbo creador no es como la voz humana que pronuncia palabras que huyen y pasan; la palabra divina no es transitoria, permanece, debe ser entonces una simultaneidad que dice todo a un tiempo, “de otro modo, habría ya tiempo y cambio.” (7, 9).

Las tres preguntas del adversario de Agustín sobre el carácter de la divinidad y su realidad eterna se recogen en 10, 12. Estas son las siguientes: (1) “¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra?” (2) “Si estaba ocioso [...] y no obraba nada, ¿por qué no permaneció así siempre y en adelante como hasta entonces había estado, sin obrar?” (3) “Más si la voluntad de Dios de que fuese la criatura era sempiterna, ¿por qué no había de ser también sempiterna la criatura?” La respuesta a estas preguntas, que en primera

instancia parecen sólo de orden teológico, dotan de una comprensión específica a la temporalidad humana, pues se construyen desde el supuesto de que eternidad y tiempo “son incomparables”. Cualquier comparación sería sólo –tal el principio– provisional, para entender lo incompatibles que en el fondo resultan ambos conceptos. Así, la respuesta a la primera formulación es franca y clara: “antes que Dios hiciese el cielo y la tierra, no hacía nada” (12, 14). “Hacer” implica ya un cambio, que nos volvería introducir en el tema del movimiento, y en la necesidad del tiempo que lo mide. La respuesta deja intacta además la suposición de un “antes” en el marco de la eternidad. Pero la réplica no termina sólo en términos de que “antes no hay hacer”, sino que se dramatiza por la calificación de la “nada”. El tiempo, por tanto, existe como rodeado de *nada*.

La respuesta a la segunda formulación simplemente desestabiliza el sentido de la pregunta original. Dios no podía estar ocioso porque no hay un antes de la creación en que pudiera encontrarse un ocio, como oposición a un hacer. “Ni tú precedes temporalmente a los tiempos: de otro modo no precederías a todos los tiempos.” Es decir, para que Dios pudiera calificarse de ocioso, tendría que haber habido tiempo, pero esa no es posibilidad ni siquiera para la divinidad, que se encuentra enmarcada por la eternidad. Y las categorías temporales son del todo impropias para caracterizar un “antes del mundo”.

La respuesta a la tercera objeción tiene que ver con una nueva comparación en el plano ontológico entre Dios y su criatura. En ese sentido, Agustín parece volver al sentido de la plegaria planteada en 9, 11: “Me siento horrorizado y enardecido, horrorizado por la semejanza [...], enardecido por la semejanza [...]”. En este punto, el contraste entre el tiempo y lo otro del tiempo no se limita a entender la eternidad como lo que rodea de negatividad la experiencia del tiempo, sino que atraviesa todo el plano existencial, intensificándolo. La negatividad, que se deriva de la diferencia absoluta, inflama al alma de tristeza, y por la misma razón produce un temblor que horroriza. La *distentio animi* no significa sólo la solución a las aporías de la

medida del tiempo, sino que expresa a su vez el desgarramiento individual por la separación de la estabilidad de lo eterno, de la comunión con un todo.

Agustín resuelve a su manera esas objeciones relativas, pero entonces se le plantea una mayor, que queda fuera de su tratado, pero lo acecha como un correlato permanente al mismo. La eternidad como idea-límite del tiempo produce que, a fin de cuentas (como lo habíamos visto en el desarrollo aristotélico del límite de los “ahoras”), la eternidad sea relativa al tiempo⁶⁴. No es casual que von Herrmann, en su análisis del pasaje, escriba: “En el hecho de que, en la confrontación entre la eternidad y el tiempo, Agustín determine en primer lugar a la eternidad y luego a ella le oponga el tiempo, no debemos pensar que la caracterización del tiempo se desarrolla a partir de la de la eternidad. Más bien ocurre a la inversa.”⁶⁵ Sea cual fuere su caracterización⁶⁶, la eternidad tiene una relación con este concepto que Agustín investiga, y la dependencia del tiempo en el alma lleva muy fácilmente a que, de igual manera, la noción de la eternidad también dependa en última instancia del alma⁶⁷. No sin razón los anatemas de 1277 excluyen la visión agustiniana de la investigación filosófica⁶⁸. Y por ello, tampoco es casual que Agustín no pudiera sino “sentirse enardecido” ante el vislumbramiento de esa cercanía: el alma humana como lugar de significación del tiempo y de la eternidad. Una responsabilidad sin duda vasta para quien lograra en ello entender toda implicación subyacente.

⁶⁴ Incluso, si aplicamos el razonamiento aristotélico, la eternidad como límite sería un atributo del tiempo. Es evidente que Agustín quiere detener esta significación, y por eso critica la visión de la eternidad como un *fin de los tiempos*. Sin embargo, es evidente que la eternidad, como parergon del tiempo, lo envuelve a este mismo, incluso porque la eternidad ha de entenderse como la negatividad absoluta *del tiempo*.

⁶⁵ Friedrich Wilhelm von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt a/M, 1992, p. 46.

⁶⁶ A las que nombramos al inicio de Platón y Locke, se puede agregar ahora la idea de un eterno presente (que se nombrará un *semper stans aeternitas*) que concibe figurativamente Agustín, sobre todo al responder las objeciones apenas expuestas.

⁶⁷ Es notable que los comentaristas de Agustín por lo general siguen la exposición de las *Confesiones* para su trabajo, y el punto crítico de la caracterización de la eternidad en relación con el tiempo y el alma queda descubierto. Incluso von Herrmann, a quien hemos citado, tiene cuidado en transcribir la intención agustiniana, de pensar a la eternidad como lo radicalmente *otro* del tiempo (cf. op. cit. pp. 44-47). Sin embargo, en términos lógicos, la eternidad siempre mantiene en el texto, ya sea como límite, como otredad o como negatividad, una referencia vinculada con el tiempo.

⁶⁸ Tal como quedó expuesto anteriormente. Cf. exergo, nota (10).

Esta es la solución agustiniana para enfrentar los problemas filosóficos que plantea la aporética del tiempo. Es sin duda una aportación notable, a pesar de los cuestionamientos que puedan exponérsele, pues a pesar de todo presenta una estructura consistente. No obstante, su mayor obstáculo está quizá en que, si bien instaura en el interior del individuo el fundamento del tiempo, entendido como las posibilidades de la experiencia de una duración desde un presente densificado (constituido a partir de un espacio virtual), no expone una forma práctica para verificar la simultaneidad entre las experiencias de individuos distintos. En otras palabras, el examen de Agustín carece de un nivel pragmático-cognitivo que el desarrollo aristotélico parece implicar. Su operatividad parece requerir un entorno de máxima *confiabilidad* (en lo que esta palabra significa en el fondo: una fe común).

Y con todo, también es comprensible que la perspectiva agustiniana haya causado tanto rechazo entre los filósofos medievales. Su planteamiento es de un humanismo radical (si es que este término aún puede aplicarse sin miramientos), de una confianza incontestable en el hombre, en la comprensión de sus posibilidades existenciales, y de una convicción y una esperanza pocas veces halladas en la tradición filosófica. Es más escandaloso que la modernidad haya relegado esta perspectiva para sustituirlo por sistemas más apegados a la física dominada por los planteamientos newtonianos. En un sentido casi irónico, los astros, que con tanto fervor había cuestionado Agustín, volvieron a brillar sobre el firmamento como los referentes supremos de la temporalidad, y el esquema agustiniano se mostró impráctico para la búsqueda y sensibilidad modernistas.

Husserl, sin embargo, con su intento de superar el esquematismo epistemológico a partir de la fenomenología, retoma los trabajos de Agustín para proponer un planteamiento integral de la experiencia del hombre en el mundo en que se desenvuelve. En varias secciones de su proyecto filosófico, pero sobre todo en las *Lecciones*, se recogen argumentos puntualmente desarrollados que intentan mostrar una fenomenología de la conciencia

íntima del tiempo. De acuerdo con éste filósofo, sólo a partir del aparecer interno del tiempo podría éste concepto ser aprehendido en cuanto tal, y no presupuesto como mera condición de posibilidad de otros sucesos independientes de nuestra experiencia, como había buscado la tradición modernista. Por eso nos concentraremos ahora en algunos elementos de este trabajo, prestando atención a las inflexiones argumentativas y tratando de situar el sentido más preciso y actual de su notable investigación filosófica.

III. Husserl y el tiempo interno de la conciencia

Para fines de exposición, tomamos aquí principalmente el texto husserliano de las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*⁶⁹, pues nos parece que ahí se sintetizan las visiones más importantes de este filósofo en torno a la noción de tiempo (un tiempo interno, subjetivo). Para seguir más fácilmente nuestra interpretación, dividimos dicho texto en al menos en dos

⁶⁹ Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. Rudolf Boehm, primera parte de Husserliana X, La Haya, Nijhoff, 1966. Traducción en español *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, tr. Agustín Serrano de Haro, editorial Trotta, Madrid, España, 2002. Este texto corresponde a la sistematización de los manuscritos husserlianos llevada a cabo por Edith Stein. Este primer manuscrito fue entregado a Heidegger para su publicación, en 1928, en el tomo IX del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, con el título *Edmund Husserls Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. El trabajo de Edith Stein, aunque sirvió para dar a conocer el trabajo de Husserl, también ha sido ampliamente criticado por introducir sesgos particulares y omitir buena cantidad de materiales fuente. Por eso el editor de la edición alemana, R. Boehm, ha considerado importante agregar un buen número de textos complementarios en el décimo tomo de la Husserliana. Los textos que aquí se citan pertenecen al original y traducción de la edición de Boehm, por lo que señalaré la alemana primero, entre paréntesis, y la que está disponible en español, entre corchetes. Este apartado, como se ha mencionado, se basa fundamentalmente en el estudio de este texto, pero se complementa con adiciones importantes de los *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, aparecido en alemán también como un libro independiente (y conformando la segunda parte de Husserliana X), y sobre todo los *Manuscritos de Berna (1917-1918)*, publicado en 2001 como el tomo XXXIII de Husserliana (*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*), ed. Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001). Según nuestra aproximación, los textos de los *Manuscritos de Berna* no constituyen un cambio de rumbo de lo expuesto en las *Lecciones*, pero hace falta una investigación detallada que haga explícitos los ajustes a la teoría de Husserl. Eso está más allá del espectro de este estudio, pero se harán las anotaciones pertinentes en los temas que aquí se consideran importantes. Nuestro objetivo es que lo que aquí trabajamos puede entregarnos un paisaje suficientemente amplio de conceptos que luego le fueron legados a otros filósofos posteriores, incluido Heidegger.

momentos. El primero tendría que ver con la explicación de los problemas centrales, así como con el desarrollo de un conjunto de nociones que constituyen el núcleo de su propuesta. El segundo comenzaría cuando el filósofo mismo alude a las dificultades explicativas de su formulación, la cual intenta rescatar proponiendo una jerarquía conceptual que, como veremos, parece tener problemas irresolubles en su núcleo. Estas dificultades no son sin embargo una pérdida, y más bien dejan ver una posibilidad. Lo que sobresale en cada etapa es una búsqueda específica que se reconoce en sus propios límites, un cuestionamiento constante que elude toda tentación de constituir un sistema, un borde desde el que se plantea una forma de pensar, de acercarse al sentido más intrínseco del mundo. El proyecto fenomenológico de Husserl, que luego retomará de otra manera Heidegger, buscará aquí establecer el origen del tiempo no tal y como se ofrece en un supuesto instante inaugural del cosmos, sino desde el seno de la experiencia que hace posible la inteligibilidad del mundo, pues el principio buscado no se concibe como una fuerza causal postulada sino como un nexo necesario y apriorístico para la generación del conocimiento. Adentrémonos pues a este proyecto tan sugerente con el cuidado que amerita.

a) Primer momento: el sustento conceptual

Según lo expresan las primeras páginas de las *Lecciones*, el afán de Husserl es realizar una descripción directa sobre el aparecer del tiempo, sobre la duración que le aparece a la conciencia como tal. Este intento está alejado por completo de una búsqueda psicologista en la que cabría examinar las modalidades de una percepción interna del tiempo exterior; se trata en cambio de llevar a cabo una formulación de la pregunta por el origen, esa manera en que se constituye el tiempo del mundo, o en otras palabras, de una búsqueda que indaga por el sentido del tiempo.

Al identificar la conciencia del tiempo con el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia (5) [26], Husserl expulsa (o desconecta (*ausschalten*), según

sus propios términos⁷⁰) el análisis de lo usualmente conocido como tiempo objetivo. Esta operación constituye el marco de referencia de la investigación del filósofo, así que habría que delimitar sus consecuencias más importantes desde un inicio. En primer lugar, la desconexión distancia a la fenomenología husserliana del planteamiento cientificista, pero su autor no articula por completo⁷¹ el carácter de su vinculación con la ciencia⁷², por lo que en última instancia la aludida primacía de la fenomenología en este punto queda siempre en tensión, como si se tratara tan sólo de una metodología distinta pero nunca decisivamente primigenia. En el caso específico del problema del tiempo, esta tensión lleva a una situación permanente de aporía, ya que siempre parecería haber un sistema alternativo, si bien opuesto, para explicar el concepto de tiempo.

En segundo lugar, la función de la desconexión del tiempo objetivo debía servir para facilitar la aparición "pura" del tiempo y la duración. Pero, ¿qué se excluye exactamente cuando se expulsa el llamado *tiempo objetivo*? Para Husserl, éste es el tiempo del mundo, la existencia *en sí* de una duración de las cosas, eso que, según había mostrado Kant, es una presuposición de toda determinación de objeto. ¿Y es posible entonces realmente esta desconexión? Justo ésta es la condición de posibilidad de la fenomenología husserliana, pero ello no impide que el análisis del tiempo inmanente, como veremos, se constituya también con términos prestados del llamado tiempo objetivo. De hecho, más que una exclusión, lo que parece haber hasta cierto

⁷⁰ Para una explicación distinta, positiva, de lo que implica la *Ausschaltung* en el método de Husserl, y sobre todo en el contexto de esta obra, Cf. von Herrmann (1971), pp. 195-201.

⁷¹ Como si lo hará Heidegger puntualmente al ubicar el conflicto en su discusión sobre la noción de verdad como *alétheia*, que sustituye a la de *correspondentia* que predomina en la ciencia.

⁷² En sus *Ideen*, Husserl describe a la fenomenología como un análisis descriptivo de la esencia de la consciencia pura. La fenomenología trascendental o pura queda así definida como una ciencia apriorística (o eidética), i.e. una ciencia esencial del ser. Husserl distingue entre la fenomenología pura y la psicología empírica (y entre una subjetividad trascendental y una psicológica), diciendo que la fenomenología es una ciencia de esencias, mientras que la psicología es una ciencia de hechos de la experiencia (*matters of fact*, a la manera de Hume). Por esto último, el "psicologismo" (la teoría de que el análisis psicológico puede utilizarse como método de resolución de problemas filosóficos) le parece inviable: solo una ciencia que de cuenta de los *apriori* puede acercarse a definir la naturaleza esencial del ser. (Cf. introducción a *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Max Niemeyer, Halle a.d.S., 1913).

punto es una jerarquización entre distintas sistematizaciones temporales. En un momento, Husserl sugiere que “el tiempo objetivo pertenece al orden de la objetividad de la experiencia” (7) [29]; por el contrario, “los datos temporales “sentidos” [i.e. los *data* fenomenológicos] no son meramente sentidos; están también <grabados> con caracteres de aprehensión, y a éstos pertenecen a su vez determinadas exigencias y legitimaciones” (*ídem*). Ambos niveles se mantienen en tensión a lo largo de todo el examen: las aprehensiones expresan caracteres de orden en el tiempo *sentido* que sirven de base para la constitución del mismo tiempo objetivo. Desde el punto de vista fenomenológico, el contenido vivido *es* lo que se objetiva; “la objetividad pertenece a la “experiencia”, y la unidad de la experiencia, al orden legal-experiencial de la naturaleza. Según Husserl, la objetividad se constituye en los caracteres de aprehensión y en las legalidades pertenecientes a la esencia de tales caracteres. Pero entonces, ¿no podríamos preguntarnos si estas aprehensiones no recurren a determinaciones del tiempo objetivo conocidas antes de la desconexión? Y entonces, ¿no sería aquí la familiaridad con las relaciones objetivas las que dan a la reducción fenomenológica el sentido de su propio análisis?

La paradoja de la empresa husserliana es que se apoya en la propia experiencia que pretende subvertir. Y a final de cuentas, el filósofo se verá forzado a admitir la necesidad última de un tiempo objetivo, uno e infinito, donde se establecen todas las simultaneidades (entre las cosas y los acontecimientos, entre los cuerpos y sus propiedades físicas, entre las mentes y sus estados mentales), que se constituyen a partir de la determinación de lugares en el tiempo “por medio del cronómetro”^{73,74}

⁷³ Si hacemos aquí una muy sucinta recolección de Agustín vemos de inmediato por qué, enfrentado con un problema similar, el de Hipona adjuntaba el problema de la medición al del ser del tiempo. Husserl, en cambio, al establecer la necesidad del cronómetro, ha establecido de antemano la primacía del tiempo del reloj (llamado aquí tiempo objetivo) para la medición. Su problema será entonces explicarlo a la inversa, como derivado del tiempo interno.

⁷⁴ Los *Bernauer Manuskripte* también consagran un apartado a repetir este postulado. El hecho de que Husserl nunca quedó totalmente satisfecho con el resultado se atisba en que, en esa sección, una pregunta clausura en pie de página la discusión: “¿Tiempos inmanentes paralelos o un solo tiempo de la inmanencia (la subjetividad solipsista)?” Cf. *Bernauer Manuskripte*, op. cit. p. 132-133.

Pese a estos apuros, las intuiciones de Husserl respecto del tiempo nos dan una perspectiva original –una especie de actualización de la tesis agustiniana– fundada en el desarrollo de ciertos hallazgos notables desde una episteme modernista. El filósofo retoma los trabajos de Brentano, filósofo del siglo XIX, a partir de cuya crítica logra formular el sentido de una pregunta específica: ¿cómo es que tenemos nosotros la idea de pasado? (19) [40]. Para contestar a esta interrogante, Husserl elaborará la descripción del fenómeno de retención –y de su simétrico hacia el futuro, la protensión– así como la distinción entre retención (o recuerdo primario) y rememoración (o recuerdo secundario).

Al indagar por la posibilidad del pasado, por la “existencia” del pasado en el presente, lo que intriga a Husserl es la noción de la duración. Un objeto en el tiempo, que se extiende a lo largo de una duración, puede “llenar” esa duración en continua igualdad o en constante cambio. ¿Cómo saber entonces si el objeto en un instante-ahora ha durado, o más bien se trata de un punto en una sucesión de objetos? Aunado a ello, se tiene que recordar que la percepción de un objeto temporal tiene ella misma temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción y que la percepción de cualquier figura temporal tiene ella misma su figura temporal. De este embrollo de relaciones que habrá de ir entretejiendo, Husserl decide empezar a realizar su análisis a partir de la percepción de un objeto simple, pero temporalmente extenso: un sonido. El filósofo evita entonces considerar un objeto percibido visualmente, para el que su estricta materialidad y locación espacial pueda confundir el análisis. Por ello tampoco admite hablar de una melodía, pues habría ahí que delimitar la *sucesión* de sonidos que la producen. Su elección es por tanto muy cercana a la que había hecho Agustín al tratar de indagar la longitud entre dos sílabas distintas de un poema recitado. Pero a pesar de la cercanía, las búsquedas de ambos en este punto son casi opuestas: mientras el de Hipona indaga por la extensión comparativa de dos sílabas distintas, es decir, por la posibilidad de su medición, Husserl está obsesionado por el carácter de identidad, por la inmanencia, del sonido. Husserl lleva entonces a cabo la desconexión para

este *tiempo-objeto* (*Zeitobjekt*)⁷⁵ y toma el sonido puramente como dato hilético⁷⁶. Su descripción para el sonido así establecido es fascinante:

El sonido comienza y acaba, y a su fin la unidad toda de su duración, la unidad del suceso íntegro en que comienza a ser y acaba de ser, “retrocede” a un pasado cada vez más y más lejano. En este su hundimiento en el pasado yo lo “mantengo” aún sujeto, lo tengo en una “retención”, y mientras la retención pervive, el sonido posee su temporalidad propia, es el mismo sonido y su duración es la misma. (25) [46].

En este pasaje, el recién aludido tiempo-objeto es el personaje principal de una narración que parece atraparlo entre dos fuerzas. Por una parte, “retrocede” (¿y hacia *dónde* retrocede?, cabría preguntar). Por otra, se “mantiene” aún sujeto (¿y cómo se lleva a cabo esta sujeción?). De entre estas dos fuerzas que aún no se explican del todo (pero que postulan, el primero, ya un lugar, y el segundo, una intención), viene a la escena la *retención*, para asegurar la duración del ente, su identidad en el continuo del flujo temporal.

Poco más adelante Husserl introduce dos nociones más y muestra la pauta para responder a una de las preguntas apenas esbozadas:

Una y la misma duración es duración ahora, duración construyéndose en la actualidad, y es luego duración pasada, duración “transcurrida” que es aún inconsciente, o bien que es “cómo” producida de nuevo en la rememoración. El mismo sonido que suena ahora es aquel del que en el flujo “posterior” de conciencia se dice que ha sido, que su duración ha transcurrido. [...] Igual que el objeto conserva su lugar, conserva el

⁷⁵ Siguiendo la anotación de Ricœur sobre la traducción francesa de Gérard Granel, me parece más atinado traducir por *tiempo-objeto* en vez de *objeto temporal*, como hace el traductor al español, y para el que cabrían otras acepciones inadecuadas, por cuanto los tiempo-objetos no se presumen sólo como unidades en el tiempo, sino que contienen también en sí mismos la extensión temporal.

⁷⁶ Un dato hilético es una denominación suplementaria de los contenidos primarios, sean sensaciones o fantasías. No implica ni el sonido como unidad causada y causal dentro de la realidad física (en tanto onda sonora) ni el sonido como objeto percibido (en tanto melodía). Es así el análisis de la impresión bruta de un acto intencional (como la percepción) que hace abstracción de la forma que la anima y le confiere un sentido.

sonido su tiempo; cada punto de tiempo es inamovible, pero huye hacia las lejanías de la conciencia, acrecentando más y más la distancia al ahora que se está produciendo. (25) [47].

Tenemos en primer lugar que hay un intervalo que se construye delimitándose entre la “duración ahora” y la “duración pasada”; el ahora no es entonces un instante puntual sino que implica una *intencionalidad longitudinal*: eso que se mienta cuando se habla del “ahora que se está produciendo”. Por otra parte, tenemos ya la aparición de la *rememoración*, aunque en una caracterización aún esquemática. Por último, podemos entrever una respuesta a eso que indagábamos antes con el *dónde* como lugar hacia el que se fuga el pasado: ese lugar es la lejanía de la conciencia. Para Agustín, el arte de la memoria revelaba que era posible construir arquitecturas virtuales donde resguardar imágenes de sucesos y cosas pasadas. En el horizonte cultural de Husserl, la profundidad de la *conciencia* es el espacio de acopio (también virtual) que provee esa certidumbre⁷⁷.

La retención es entonces la solución que plantea Husserl para resolver el problema de identidad de algo que “aparece retrocediendo”. Es así la formulación más precisa que el filósofo encuentra para vincular lo *mismo* con lo *otro* propio de la paradoja del tiempo. Por tanto, su función es establecer la identidad del presente puntual y del objeto inmanente no puntual. Confrontado con el postulado escéptico del no-ser del tiempo, a Agustín le preocupaba justamente encontrar el sentido ontológico del tiempo; Husserl,

⁷⁷ Hay al menos dos usos del término *conciencia* en Husserl. Por un lado estará la conciencia puntual, ligada a la percepción y a la aprehensión de impresiones. Por otro lado, está el uso de la conciencia como una especie de bodega que resguarda un contenido pasado. A esta se refiere, por ejemplo, cuando habla más adelante de una melodía que rememoramos: “tras haber expirado la melodía, dejamos de tenerla en la percepción como algo presente, pero la tenemos aún en la conciencia.” (36) [58]. Ambas nociones de conciencia se entrecruzan hacia el final del desarrollo husserliano, al entrar en un esquema dinámico, el de los flujos de conciencia. Por otra parte, hay que tener siempre cuidado de no acercar esta noción con la conciencia según se desarrolló en el psicoanálisis freudiano alrededor de los mismos años. Para la fenomenología husserliana, la conciencia siempre es conciencia de algo; por ello mismo no es interna, sino en buena medida externa, pues sólo aparece al lado de aquello de lo que se es conciente. En pocas palabras, la conciencia no tiene un interior: es siempre el exterior de sí misma.

en cambio, informado en la causalidad científicista e influido por Bergson⁷⁸, sabe que la duración se dice de algo que persiste en el cambio. Su búsqueda por atestar la identidad en el seno mismo del cambio, del flujo temporal, resulta no en una identidad lógica, sino en la de una totalidad temporal. Con la retención, Husserl introduce una diferencia fundamental entre el instante puntual y el presente que, como hemos visto, se ha distendido entre “duraciones”. El “punto-fuente” (*Quellepunkt*) que inaugura el “producirse” del objeto que dura es una impresión originaria (30) [51], pero con la retención se logra una especie de distención del presente. Para acentuar la especificidad fenomenológica de la retención habría que subrayar su constitución en continuidad con la percepción. De una forma, la conciencia de un tiempo-objeto se va desplazando hacia la retención. A la conciencia retencional de una impresión originaria que va modificándose le sigue siempre una nueva conciencia de una impresión originaria. O en otras palabras, cuando la conciencia de un tiempo-objeto, de una impresión originaria, avanza hacia una retención, esta retención se convierte en un nuevo *ahora*. Tenemos entonces que el ahora como tal no es idéntico al presente. Husserl llama *presentización* (*Gegenwärtigung*) al acto de percepción, y este acto se constituye por la conciencia de impresiones originarias de un presente corporal (*leibhaftig*), retencionales (pasado reciente) y protensionales (futuro próximo). Y como agrega von Herrmann, “el acto de percepción no es sólo percepción en relación con lo que es justo ahora, sino que se puede llamar como tal porque en él percibimos el *pasado retencional conciente*, no como algo del ahora, sino como un *pasado en constitución*.”⁷⁹

⁷⁸ Nos referimos aquí al autor de *Matière et Memoire* (1896), que hace un análisis explícito de la relación entre percepción y memoria. Nuestra investigación no se adentra con detalle en Bergson porque consideramos que la reflexión de este filósofo francés permanece dentro de las fronteras de la ciencia moderna, para la cual quiere adaptar una idea correspondiente de tiempo y de espacio. Este es uno de los planteamientos que Heidegger quiere superar. (Para un excelente análisis sobre la pocas veces mencionada relación teórica entre Bergson y Heidegger, Cf....) Husserl, sin embargo, mantiene un contacto mucho más estrecho con Bergson, y sus múltiples afinidades y diferencias quedan aún por explorar (para un estudio introductorio al respecto cf. Rafael Winkler, “Husserl and Bergson on Time and Consciousness”, en *Analecta Husserliana*, vol 90, 2006, Section II, 93-115).

⁷⁹ Von Herrmann (1992), p. 167.

Más tarde Husserl habría también que diferenciar la percepción de la rememoración, que en sentido estricto es una no-percepción, aunque con una incidencia afectiva en el presente. Pero ya desde este desarrollo ¿no se reconoce un planteamiento más sofisticado de la noción agustiniana del triple presente? Parece innegable. Por lo pronto ha quedado establecido que no puede marcarse la diferencia entre un presente puntual y lo ya transcurrido, sino en todo caso entre un presente reciente y un pasado como tal. Husserl sin embargo, quizá en un afán de preservar la unicidad específica de la impresión originaria en un instante-ahora, menciona que hay una *modificación retencional*, es decir, una alteración adjudicada a la retención. La retención vincula el instante-ahora con el pasado reciente en un *presente extendido* que garantiza que frente a la aparición originaria del punto-fuente y tras su difusión progresiva hacia el pasado, habrá sin embargo una continuidad en duración. Asimismo, cada punto de la duración será el punto-fuente, un nuevo *ahora*, de una continuidad de modos de transcurso, cuya sucesión continua garantizará la continuidad del proceso entero. La ciclicidad de esta expansión en duración de cada punto-fuente asegura la distensión del carácter originario de la impresión hacia el horizonte de pasado, y vuelve inmanente todo el proceso, excluyendo la necesidad de acudir a la imaginación o la fantasía (como lo hacía Brentano) para explicar la percepción del *continuum* temporal. Por tanto, la retención no sólo vincula el pasado reciente con el presente, sino que transmite (transfigurando sutilmente) una intuición al pasado: el presente se convierte en presente reciente al costo de que la impresión originaria sufre una modificación en la retención.

La degradación paulatina de la impresión originaria es la condición de ese encadenamiento en la serie de retenciones que se conforma. Pero esta degradación no implica alteridad, no estamos aquí frente a una nueva formulación de la paradoja de lo mismo y lo otro; la recolección inmediata de una impresión es una modificación positiva, no su diferencia. Por eso, el punto crucial de la retención es que *fenomenologiza la ausencia*: frente a la puntualidad de la impresión originaria la conciencia desborda el instante-ahora y lo distiende entre un presente pasado y un presente por-venir. La

intencionalidad del presente así extendido responde de manera clara al misterio de un vestigio que sería a la vez una cosa presente y el signo de una ausencia.

La distinción puntual entre la retención (caracterizada como “la cola de cometa que se adhiere a la percepción del caso”) y la rememoración es el segundo desarrollo de este primer momento del planteamiento husserliano. El fenomenólogo ha descrito el recuerdo primario como una especie de pasado que tiene aún un pie en el presente, por eso tiene ahora que dar cuenta del resto de los recuerdos que han perdido su dependencia de la percepción de un instante-ahora. Husserl comenta de nuevo un ejemplo de un ente audible, pero esta vez no se trata de un sonido, sino de una melodía escuchada recientemente. Aunque por sí mismo es problemático, el ejemplo trata de mantener la simplicidad de un tiempo-objeto y evitar las complicaciones ligadas a la reconstrucción del pasado, como sería el caso si aludiera al pasado histórico o a los recuerdos lejanos. De cualquier forma, Husserl sigue adelante introduciendo ciertas modalidades: la melodía ya no es “producida” sino “reproducida”, no “presentada” sino “re-presentada”. Este *re-* (*wieder-*) aparece como nominador de una correspondencia punto por punto entre una emergencia primera y una actualización en la que, por hipótesis, la diferencia no se muestra en el contenido, sino en el modo de realización. Es notorio cómo Husserl describe la misma estructura temporal sucesoria como implícita en la rememoración: “en la rememoración el presente de tiempo es un presente recordado, un presente evocado, re-presentado; e igual que él, el pasado es uno recordado, re-presentado, no un pasado que sea presente de forma efectiva, no un pasado percibido, no uno dado e intuido primariamente.” (36) [58]. La transferencia de esta estructura término a término, pero como *lo recordado*, refuerza a la continuidad sobre la diferencia y amplía el área de juego entre la retención y la impresión, en una especie de percepción que va desvaneciéndose poco a poco, pero por ello mismo se ve siempre dilatada. No obstante, aquí la percepción cambia el acento de su operatividad. Si hasta este punto la percepción era el acto que ponía algo ante los ojos como ello mismo, el acto que constituía

originariamente al objeto, y su opuesto, la evocación, era el que la *re-presentaba*; si hasta este momento la conciencia del pasado no operaba sobre el parámetro de la percepción, ahora se redefine ésta como “el acto en que todo origen se halla.” (41) [63]. *La percepción es ahora el acto que constituye un hecho originariamente. Por tanto, el recuerdo primario es también una percepción. “Sólo en él se constituye el pasado, y no de modo representativo, sino presentativo.”* (*ídem.*). Tenemos entonces que en el recuerdo primario *vemos* (en presente) el pasado, pues si bien no produce originariamente un sentido, lo reproduce, fundando así el acto creador del tiempo. Esta es quizá el punto clave en la constitución de la conciencia interna del tiempo. Y ha sido sólo la contigüidad de la rememoración la que le ha prestado esta nueva dimensión al conjunto de retenciones que ya habían aparecido. Al respecto, Ricœur anota: “la nueva reiteración del pasado en la rememoración es de tal importancia para la constitución del pasado que el propio método fenomenológico descansa en este poder de repetir –en el doble sentido de hacer volver y de reiterar– la experiencia más primitiva de la retención.”⁸⁰

Ahora bien, de esta urdimbre elaborada entre la rememoración y la serie de retenciones surge un nuevo problema. Y es que si la manera en como la rememoración hace presente el pasado difiriera de la presentación del pasado en la retención ¿cómo se podría asegurar la continuidad, la identidad de un evento que se desliza hacia las profundidades de la conciencia? O en otras palabras, ¿cómo garantizar la correspondencia entre un “ahora” presente y un “ahora” pasado? La dificultad es aún mayor por cuanto la rememoración parece implicar un resquicio por donde se admite a la imaginación. El problema, por tanto, ya no tiene que ver con la diferencia entre retención y rememoración, sino entre las cualidades referenciales de ambas y cómo éstas se relacionan para dar una “imagen” continua y verosímil del pasado.

El primer paso para resolver el problema es resolver la segunda dificultad, es decir, distinguir el ámbito de la mera fantasía del de la rememoración. Y en este respecto, Husserl anota: “En la mera fantasía no se da ninguna posición (*Setzung*) del ahora reproducido, ni ninguna coincidencia

⁸⁰ P. Ricœur, *TyNIII*, p.681.

de él con un ahora pasado. La rememoración, en cambio, sí hace objeto de posición a lo que reproduce, y en virtud de esta posición le presta una localización respecto del ahora actual y respecto de la esfera del campo originario de tiempo, al que la propia rememoración pertenece.” (52) [72]⁸¹. La posición *ubica* un evento o un suceso como lo-que-ha-sido (para la conciencia de un presente dado) y por ella la rememoración deja de ser tan sólo un “como si” presente, para operar como un garante de las huellas del pasado. Resolvemos así el problema de origen: a pesar del abismo que parece alzarse entre dos puntos de tiempo, el sentido temporal es la interconexión de dos intenciones, la de la rememoración y la de la conciencia, sin que por ello se cancele la diferencia entre retención y reproducción.⁸² La intencionalidad del recuerdo permite hablar del encadenamiento del tiempo no ya como una determinación objetiva, inmediata, sino como un flujo constante de duraciones que presentan contenidos diferentes cuyo sentido formal está dado a su vez por el flujo constante de la vida de la conciencia.

Queda ahora sólo incorporar el sentido de la expectativa o espera, esa función de futuro que emana de todo presente. Husserl ha caracterizado a la espera como una anticipación de percepción: “a la esencia de lo esperado pertenece el que es un “habrá de ser percibido”.” (57) [78]. El fenomenólogo no es pródigo en la descripción de la espera, a lo sumo nos dice que “la intuición de la expectativa es igual de originaria y peculiar que la intuición de pasado” (*ídem.*). En todo caso, las anticipaciones de percepción las denomina protensiones, un término que ya había introducido al hablar de la rememoración para referirse a ciertos procesos originarios “que constituyen vaciamente lo por venir como tal, y que lo atrapan, la traen a cumplimiento.” (53) [73]. No es abstrusa la razón por la que Husserl ha decidido mesurarse en

⁸¹ El problema de la imaginación y la fantasía, sobre todo en la posibilidad de tomar erróneamente a éstas por percepción, acechó a Husserl en todo su desarrollo. Los *Bernauer Manuskripte* le dedican al problema una buena cantidad de secciones. Cf. op. cit. pp. 327 y ss.

⁸² La relación entre el presente ahora y el presente pasado (recordado) se articula desde la conciencia originaria del tiempo, según la posición de donde se opera, para generar la lógica de los tiempos verbales (donde el enunciante opera desde el presente como un punto-límite, pero donde lo enunciado fluye entre el recuerdo que contiene intenciones de espera, cuyo cumplimiento conduce al presente, y un presente que se reconoce como la realización de un futuro rememorado).

su caracterización de las protensiones. Después de todo, el énfasis que ha puesto para recuperar fenomenológicamente el pasado, distendiendo para ello el presente, la percepción y el mismo pasado reciente, le dan un campo mucho menor para funcionalizar la percepción anticipante, al menos sin poner en entredicho todo lo construido. Pues, ¿cómo integrar la percepción de lo por-venir en un esquema donde la percepción retrocede continuamente hacia el pasado? El problema que se avizora es mayúsculo, pero a fin de cuentas éste no encuentra salida en el apartado en discusión⁸³. Tendrá que ser Heidegger, con su idea de tiempo claramente centrada en el cuidado (*Sorge*) y no en la *percepción*, quien ofrezca una respuesta donde se resuelvan de otra manera este género de conflictos.

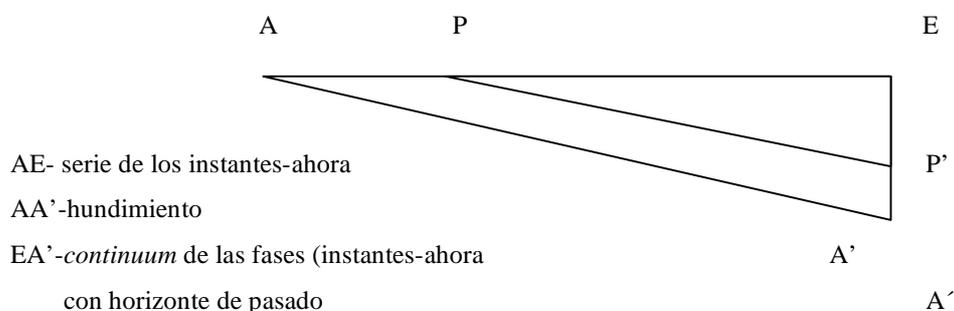
b) Intersticio: los diagramas

Pocas veces es dado ver un proyecto filosófico acompañado de tantos esfuerzos por traducirlo gráficamente. Ese ha sido sin embargo el destino del planteamiento husserliano. De alguna manera, Husserl mismo, matemático de formación, fue responsable de esta tendencia al ofrecer un primer esquema –insuficiente por sí mismo, como lo serían todos los subsecuentes. Sin embargo, a través de estos diagramas se revela un síntoma inexpugnable: la búsqueda por acreditar a la fenomenología como una ciencia en la mayor sofisticación del término. Estos diagramas dejan ver esta intención, aunque también es posible aprovecharlos, situando sus propias limitaciones, para encajar los últimos detalles del alcance teórico del proyecto. De una manera,

⁸³ A pesar del balance entre retenciones y protensiones que busca establecer Husserl, Francisco Varela apunta los siguientes desequilibrios: 1) las protensiones tienden a lo nuevo antes de que llegue su impresión, por lo que sólo puede ser, a lo más, una prefiguración. 2) Las protensiones tienen cierto modo de apertura, de automovimiento indeterminado pero a punto de manifestarse; así como cuando Husserl aduce que “[l]a única cosa definitiva es que, sin excepción, algo vendrá” (106) [127]. 3) Lo nuevo siempre está imbuido de un afecto y de un tono emocional específico que acompaña el flujo. 4) Las retenciones tienen la estructura de un *continuum*, pero las protensiones pertenecen a un terreno más estrecho: mientras las cadenas de retención sitúan la escena para la protensión, las protensiones no pueden modificar las cadenas retencionales retroactivamente. Francisco J. Varela, “The specious present: A neurophenomenology of time consciousness”, en *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, 1999, p.296. Con todo, estos problemas los había anticipado también Husserl; un pequeño artículo en los *Texte* lo corrobora, cf. *Texte*, op. cit. p. 154.

es posible decir que a través de sus dificultades parecen abrirse aún una variedad importante de significaciones críticas.

El primer diagrama propuesto por Husserl desde las *Lecciones* fue el siguiente⁸⁴:



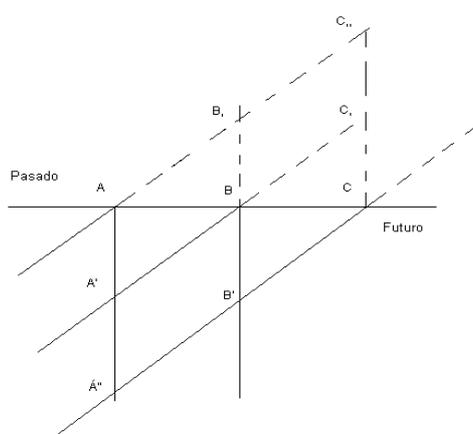
La función del diagrama es mostrar en una síntesis lineal la alteridad de la simple sucesión y la identidad que brinda la retención para operar la duración. Lo importante aquí no es la progresión temporal lineal representada por AE (la única que, por ejemplo, Kant⁸⁵ toma en cuenta), sino que por la vertical EA' se une la sucesión de los instantes-ahora con el hundimiento, con lo que se representa la fusión de ese instante-ahora con el horizonte de pasado en la continuidad de las fases. Ninguna línea representa por sí misma la retención, que sería más bien la función de las tres líneas coordinadas. También hay que recordar que ésta es sólo la retención para *un* tiempo-objeto (un sonido), el ente más simple que pudo encontrar Husserl, pero que para entes más complejos podría admitirse la operación de una multiplicidad de retenciones. Pero mencionemos ahora también las dificultades del diagrama. Por un lado, el esquema lineal que se usa no parece dar cuenta de la constitución no lineal que busca representar. Por otra parte, el esquema es estático, no consigue fijar del todo el carácter sucesivo del tiempo, y en cambio la graficación favorece la emergencia de cuestiones

⁸⁴ Muchos más lo seguirían. Los *Bernauer Manuskripte* incluyen más de dos docenas de ellos, todos a partir del mismo esquema básico.

⁸⁵ Kant es otro de los autores indispensables para entender las nociones de tiempo y espacio, pero su desarrollo se expone en el segundo capítulo de esta investigación, ya que algunas de las consecuencias derivadas de su análisis tienen implicaciones en el argumento que ahí se sigue.

laterales al problema central que desvían la atención⁸⁶. Ricœur encuentra además que “al mostrar una serie de puntos-límite, [el diagrama] no consigue representar la implicación retencional de los puntos-fuente. En una palabra, no logra dar identidad de lo lejano y de lo profundo que hace que los instantes convertidos en otros sean incluidos, de una manera única, en la densidad del instante presente.”⁸⁷

Este primer diagrama fue reelaborado posteriormente por Merleau-Ponty⁸⁸ (y complementado por Lyotard⁸⁹):



La inversión geométrica del esquema no cambia la interpretación general. Lo que sí es evidente aquí es que los hundimientos sucesivos de A hacia A' y luego hacia A'' tienen un efecto sobre el momento siguiente (en B, luego en C, etc.). Además, Merleau-Ponty parece haber logrado destacar dos elementos a partir de su reelaboración. Por una parte, el fenomenólogo francés subraya que cada presente se sobrepasa hacia un futuro y hacia un pasado próximos, tocándolos ahí donde están: en el pasado, en el futuro mismos. Y este acto no

⁸⁶ El diagrama sugiere preguntas derivadas de una mirada geométrica. Alguien podría preguntarse infructuosamente, por ejemplo, por la medida precisa del presente. Pero también por la longitud de una retención o por el límite entre ésta y la rememoración. Lo que se presenta así como lo sentido y vivido se busca insertar en el terreno de lo cognoscible y lo medible. El diagrama, como proyecto matematizable, se vuelve cómplice de ese proceso, pero justo por eso hay que entender sus implicaciones.

⁸⁷ P. Ricœur, *TyNI*, p.673.

⁸⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Ediciones Península, Barcelona, 2000, p. 425.

⁸⁹ J.F. Lyotard, *La fenomenología*, tr. Aída Aisenson de Kogan, ed. Paidós, Barcelona, 1989, p. 123.

necesitaría de una recolección intelectual, cada cambio en el punto de apoyo (de A hacia A'; de A' hacia A'') no implica sólo la retroyección de una impresión originaria que se oscurece (lo que Husserl nomina *Abschattungen*) sino también la conformación de una unidad natural y primordial: a través de ellas, el futuro y el pasado “se anuncian”.

Esto conecta a su vez con otro apunte sustancial. Para que se reconozca A' como retención de A, y A'' como la de A', e incluso para que la transformación de A en A' se experimente como tal, “¿no se requiere una síntesis de identificación que reúna a A, A', A'' y todas las demás retenciones posibles, y ello no equivale a hacer de A una unidad ideal como quiere Kant?”⁹⁰ Esto llama de nuevo sobre el carácter de la síntesis de identidad que busca Husserl en la retención. A pesar de que ésta es necesaria para identificar a A y a todas sus retenciones como un mismo evento-objeto, para obtener el sentido del antes y el después dado por esos deslizamientos es esencial entender el carácter de *ecceidad* reciente, pasada, de cada retención. El diagrama muestra un pasado, un presente, un futuro, como instantes discretos –ya lo habíamos anotado– pero el flujo en que un nuevo presente pasa de un futuro al presente y un antiguo presente al pasado reciente haría que A, A', A'' por una parte, y B y B', por la otra, aparecieran entrelazados no por una síntesis de identificación absoluta, que los envararía en un punto del tiempo, sino por una *síntesis de transición* “en cuanto que salen una de otra, y que cada una de estas proyecciones no es más que un aspecto de la explosión o dehiscencia total.”⁹¹

c) Segundo momento: la deriva de la conciencia

Una de las objeciones más evidentes que puede hacerse al planteamiento de Husserl fue reconocida por él mismo, por lo que puede ubicarse como una dificultad inmanente a su desarrollo. Este argumento es

⁹⁰ Merleau-Ponty, op. cit., p. 425.

⁹¹ *Ibíd.* p. 427. La identidad como *síntesis de transición* es suficiente para asegurarnos, por ejemplo, que al voltear, los objetos siguen estando tras de nosotros, y sin embargo, da también un margen para ciertos lapsos de olvido instantáneos de algo fugazmente percibido que acompañan la cotidianeidad.

central, y Husserl lo plasma de manera clara en éstos términos: “El tiempo es rígido, y, con todo, el tiempo fluye. En el flujo de tiempo, en la continua inmersión en el pasado, se constituye un tiempo que no fluye, absolutamente fijo, idéntico, objetivo. Tal es el problema” (64) [84-85]. En efecto, el tiempo objetivo consiste en el retroceso de una situación fija en el tiempo. Parece que la modificación retencional hace comprender la *recaída* en el pasado, no la *fijeza* de la situación en el tiempo. La identidad del sentido en el transcurrir de las fases temporales no da tampoco una respuesta, pues no se ha buscado establecer ahí (como bien señaló Merleau-Ponty) una identidad absoluta de contenido y lugar, sino más bien la denominada *síntesis de transición*. Husserl intenta una solución simple: “la materia es la misma materia, el lugar de tiempo, el mismo lugar de tiempo, sólo el modo de darse ha cambiado, es donación de pasado. Sobre este material se levanta la apercepción objetivante.” (68) [88]. Pero él mismo sabe que si hay dos modos de darse distinto, los sistemas temporales (el tiempo del mundo, objetivo, y el tiempo de la conciencia, subjetivo) permanecen siempre incompatibles, actúan sobre distintos marcos cognoscitivos.

Por ello, en la siguiente sección, la tercera, Husserl establece una jerarquía (como ya anticipábamos desde un inicio) entre esos modos distintos del darse. De esta manera, un primer nivel correspondería a las cosas de la experiencia en el tiempo objetivo, un segundo plano tendría que ver con las unidades inmanentes del tipo de los tiempo-objetos (alrededor del cual se ha desarrollado todo el análisis) y el tercer nivel, más profundo, se constituiría por “el flujo absoluto de la conciencia constituyente del tiempo.” (73) [93]. Para que este tercer nivel fuera significativo, tenía que renunciar a apoyarse en cualquier identidad, aunque fuera la de los tiempo-objetos. No hay aquí ya nada “que cambie, y por tanto tampoco tiene sentido hablar de algo que dure. Carece de sentido andar buscando aquí algo que, durando, resulte que en un momento dado no cambia.” (74) [94]. Husserl se apoya aquí en la *modificación* en tanto tal, en la continuidad de las *Abschattungen*, que constituyen así un flujo. Y sin embargo, los problemas se multiplican. Si no se entrevé la posibilidad de hacer distinciones para los que el lenguaje no tiene expresión,

entonces ¿cómo nombrar el constituyente –el flujo– según lo que es constituido (fase del presente reciente, continuidad de pasados en la retención) sin caer en una terminología vacía? ¿Cómo extender las metáforas para que palabras como “brotar” “caer” “punto-fuente” mantengan la resonancia de esa profundidad y se manejen con precisión? “Para todo esto nos faltan los nombres”, reconoce Husserl (75)[95]. Por ello, “la cuestión estriba en saber si no estamos condenados a una simple traslación de vocabulario, por el que los mismos análisis, tomados al principio en términos de *aparición*, serían considerados luego en términos de *conciencia*: conciencia perceptiva, conciencia retencional, conciencia reproductora, etc.”⁹² Y es que de otro modo no habría manera de establecer que el tiempo inmanente es *uno único*, que implica simultaneidad, duraciones comparables y determinaciones según el antes y el después (76) [96]. No sólo no se ha explicado aún la relación entre el tiempo objetivo y el tiempo inmanente, sino que ahora tenemos el problema de constituir con el flujo una unidad, establecer la posibilidad de la simultaneidad en él y dar cuenta de la continuidad de los modos de decurso (la posibilidad de la sucesión).

El esquema entra en tensión y no queda más que postular *a fortiori* su consistencia: “Por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad –si es que no absurdo en un principio– así es como ocurre en efecto.” (80) [100]⁹³. Husserl había querido superar la idea de que el tiempo fluía en la conciencia. Por el contrario, buscaba demostrar que era la conciencia la que constituía el tiempo. Pero esta conciencia situada en una jerarquía como el nivel más profundo “sería entonces contemporánea de todos los tiempos, si es a partir de su ahora desde donde despliega el tiempo; una conciencia constitutiva del tiempo sería intemporal. A fin de evitar la insatisfactoria inmanencia de la conciencia al tiempo, caemos en una inmanencia del tiempo en la conciencia, es decir, en una trascendencia de la

⁹² P. Ricœur, TyNIII, p.690.

⁹³ En los *Texte*, este problema se continúa, cf. op. cit. pp. 373 y ss. En los *Bernauer Manuskripte*, hay un refinamiento que hace a la conciencia habitar en un eterno presente, lo que debería solucionar el problema de la simultaneidad y la unidad de su flujo: “El presente se estira por completo (*allüberspannendes*), es decir la conciencia ((es)) omnisapiente de sí misma y de todos sus activos intencionales ((...)) como posibilidad ideal”. Op. cit. p. 45.

conciencia al tiempo que deja inexplicada la temporalidad de tal conciencia.”⁹⁴ Rüdiger Safranski consigue hacer una analogía precisa al evocar la obra *Solaris*, de Stanislaw Lem, para ilustrar el problema:

En la novela, los investigadores han descubierto un planeta constituido enteramente por masa cerebral. Una sola masa oceánica de plasma. Este cerebro solitario que flota en el universo evidentemente está trabajando. En su superficie crecen grandes figuras, ondas y fuentes que conforman vórtices y abismos, una multitud sin paralelo de formas. Los investigadores toman estos procesos como símbolos e intentan interpretarlos. Surgen entonces grandes bibliotecas, descripciones sistemáticas, se inventan nombres y conceptos, hasta que en un punto los investigadores se dan cuenta –en una toma de conciencia terrible para una mente ordenada– que los eventos en cualquier punto de este océano cerebral son irrepetibles e incomparables, y que por tanto es absurdo nombrarlos porque nunca sucederán de nuevo en la misma forma y nunca habrá otra oportunidad de identificarlos. Todos los patrones de conocimiento categorizante son dibujos en la arena que la onda siguiente borra por completo.⁹⁵

Pero incluso si se aceptara la unidad del flujo de conciencia como un postulado, Husserl tendría que dar cuenta de por qué asume que esta conciencia pertenece a una noción consistente y unitaria de sujeto cuya vivencia es la que se examina en primer lugar. O en otras palabras, la postulada unidad del flujo tendría que ser evidente por sí misma, y no implicar, como parece ocurrir más bien, la labor de que un sujeto se reconozca y constituya por ella⁹⁶. Heidegger lo apunta muy bien en sus propios términos cuando intenta buscar el sentido concreto de una forma de

⁹⁴ J.F. Lyotard, op.cit. p.121.

⁹⁵ Cf. Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger*, tr. Ewald Osers, Harvard University Press, Cambridge, 2002, p.78.

⁹⁶ En los *Texte*, Husserl parece reconocer el síntoma cuando describe así el flujo de la conciencia: “Este flujo es algo que *sólo tras su constitución* nombramos como tal, pero no es algo que tenga una temporalidad “objetiva”. Es la *absoluta subjetividad*.” Op. cit. p. 373. Para una excelente crítica de la teoría de la conciencia, con un énfasis especial en el modelo husserliano, cf. Franz-Karl Blust, *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen + Neumann, 1987, pp. 1-12.

preguntar: “[l]a cuestión no puede sonar así: ¿de dónde saca el *Dasein* la unidad del continuo con que acabar encadenando la secuencia que ya se ha seguido y aún se sigue de las “vivencias”?, sino así ¿en qué forma de ser de sí mismo *no se pierde de tal manera que tiene que acabar por empezar, digámoslo así, recogiendo de la disipación para el recoger una unidad que lo abarque?*” (SZ 390) [421]. ¿Cómo es, más bien, que no se pierde el sujeto? Para Heidegger es evidente: el sujeto lógico es sólo una de las determinaciones del *Dasein*⁹⁷ lograda por la mirada científicista, por eso esa forma irónica de preguntar que se mantiene perpleja ante la excesiva delimitación de la subjetividad para una teoría del conocimiento. ¿Por qué no se pierde la unidad del sujeto? ¿Por qué no admitir, con Merleau-Ponty, que “toda percepción se da en una atmósfera de generalidad y se nos da como anónima”⁹⁸? La constitución del sujeto es una certidumbre que Husserl apenas si pone en duda, y sin embargo, su unidad se desvanece a cada paso. ¿No era ya evidente desde el inicio del análisis que la distensión del presente a partir de la percepción requiere de la conciencia de un sujeto que reconstituya toda la continuidad? La anhelada consistencia de la noción de sujeto, esa figura de la filosofía clásica, quizá encuentre en el proyecto husserliano un último intento de emerger a la superficie. Los equívocos argumentativos prefiguran aquí los estertores de un ideal teórico que a pesar de su persistencia en el seno de la tradición, naufraga irremediablemente a la deriva.

Segunda parte: el concepto de tiempo en *Sein und Zeit*

⁹⁷ Cf. Heidegger, SZ, 319, (347).

⁹⁸ Merleau-Ponty, FP, p.230. Así razona el filósofo francés: “la sensación solamente puede ser anónima porque es parcial. Quien ve y quien toca no es exactamente yo mismo, porque el mundo visible y el mundo tangible no son el mundo en su totalidad.” *Ibid.* p.231.

Siempre parece necesario, al abordar *Ser y tiempo*⁹⁹, recordar que ésta es una obra decididamente inacabada por su autor (y por ello abierta en más de un sentido), que se construye de manera principal en torno al estudio articulado de tres temas. Por una parte, encontramos un conjunto innovador de categorías ontológicas de lo humano que habían estado emergiendo con la tradición existencialista inaugurada por Kierkegaard; por otra parte, hallamos también un intento decisivo por vincular la ontología con la filosofía del tiempo, sobre todo en la veta inaugurada por Aristóteles y Agustín, y después continuada por Husserl; por último, descubrimos aquí una concepción novedosa en la comprensión del ser, en un proyecto cuyas raíces se internan de lleno en la filosofía de la antigua Grecia. Nuestra exposición no desarrollará aquí una interpretación de la totalidad de aquella obra, pero nos adentraremos en algunos elementos indispensables para entender la estructura general, y más adelante de manera puntual en aquellos problemas que son centrales en los términos de nuestra investigación¹⁰⁰.

I. El proyecto de una ontología fundamental

a) Terminología primaria y estructura operativa

⁹⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit (SZ)*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, 19a ed. La primera apareció en 1927, como una edición especial del *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, vol. VIII, Halle, Niemeyer Verlag, E.Husserl (Ed.). En este trabajo cito de la edición alemana referida, pero siempre también, en segunda instancia y entre paréntesis, la edición en español traducida por José Gaos, *El ser y el tiempo*, publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed. 9ª reimpr. 2000. Muchos de los términos, sin embargo, los hemos revisado para acoplar mejor la interpretación al original.

¹⁰⁰ De entre la amplia bibliografía, algunos de los mejores libros que abordan *Ser y tiempo* en interpretaciones concisas son, entre otros: William Blattner, *Heidegger's "Being and Time"*, Continuum, Londres, 2006; Albert Chapelle, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Éd. Universitaires, París, 1962; Michael Gelven, *A commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1989; Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Presses universitaires de France, París, 1994; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1985.

Las secciones de las categorías ontológicas o existenciaros¹⁰¹ en la primera parte de *Sein und Zeit* son sin duda uno de los desarrollos más afortunados en la historia de la filosofía de Occidente. El método fenomenológico es aquí elocuente y productivo. Y es que en el proyecto heideggeriano, los existenciaros son vitales para la comprensión del Dasein –ese existente que es en cada caso uno mismo¹⁰²– de su mundo y de todo lo que sale a su

¹⁰¹ Los existenciaros son estructuras ontológicas que se derivan de una interpretación fenomenológica al Dasein y que sustituyen las categorías metafísicas (espacio, tiempo, extensión, etc.) por las que se daba primacía a la mera presencia.

¹⁰² Dasein fue, junto con los términos Existenz y Wirklichkeit (existencia, realidad), resultado de los intentos de Christian Wolff por vertir al alemán el término escolástico *existentia* en el siglo XVIII. Este término se utilizó para significar casi siempre “la existencia real de una cosa” por contraposición a la mera posibilidad, como “el ser en pensamiento.” Esta aplicación usual, que daba lugar a la explicación de la existencia de Dios, fue totalmente demolida por la crítica kantiana, a partir de la cual se demostró que Dasein en su uso lógico es “tan sólo la copula de un juicio” (Cf. KdrV, 500-507). Esta imposibilidad del argumento ontológico para probar la existencia de Dios llevó a pensar de otra manera la existencia humana; el Dasein se convirtió en aquello limitado por una inteligencia que no se puede conocer, algo que es totalmente distinto a Dios: la finitud se opone aquí a la infinitud, lo temporal a lo eterno, y, quizá lo más importante, se interpreta nuestro ser como estando en-el-mundo, y no como su fundamento transcendental. Es esta significación, más humilde y humana, la que permea el pensamiento post-kantiano. Schelling habla del Dasein como “el ser determinado, limitado legalmente” de una cosa, por oposición al ser, la “pura” y “absoluta” esencia de una cosa. Fichte distingue entre un “Dasein finito” y un “ser incondicionado”, y Feuerbach comprendió Dasein como “existencia, en el sentido de un ser-aquí (*Hiersein*) inmediato” con el “significado metafísico” de “la prueba ontológica verdadera del Dasein de un objeto fuera de nuestra cabeza.” Kierkegaard protestó contra Hegel por su intento de hacer del hombre lo que nunca puede ser: el medio para el Espíritu Absoluto. Para la mente finita, incluso la existencia humana se volvía en ese punto opaca. “Hay algo –escribió Kierkegaard– que no permite ser pensado: lo que existe”. Y mientras Schopenhauer confesó que “el problema del Dasein es tan grande que ensombrece todos nuestros problemas y objetivos”, también argumentó que “nuestro Dasein no tiene otro piso y fundamento en el cual basarse que el presente que siempre desvanece.” Como se ve, no hay una sola definición que acople toda la literatura alemana existente, pero existe una larga tradición que el término evoca. Con todo, aún en el siglo XX la palabra mantiene algo de su contexto latino: es algo que emerge en la realidad, por oposición a algo imaginado o supuesto. Y como ser-en-el-mundo, aún contiene la marca de la finitud humana como opuesto a lo desconocido y lo perteneciente a algo más allá del mundo, eso que se implica en la descripción judeo-cristiana de Dios. (Cf., entre otros, Max Appel, *Philosophisches Wörterbuch*, Walter de Gruyter, Berlín, 1930; Paul Thorne Meyer, *Philosophisches Wörterbuch*, B.G.Teubner, Leipzig/Berlín, 1930; Heinrich Schmidt, *Philosophisches Wörterbuch*, A. Kröner, Leipzig, 1934).

En las traducciones al español de la obra de Heidegger, usualmente Dasein se traduce por “ser-ahí”; sin embargo, este último resulta un neologismo poco productivo en español que trata de encajar el término alemán en una cercanía inexistente. Nos parece más interesante conocer la historia del término y de sus traducciones, y en todo caso anotar la cercanía de su fuente latina, más afín al español. Aunado a ello, es conocida la sugerencia de Heidegger para traducir Dasein al francés por *être-le-là* y no por *être-là*, que sería la traducción literal al español de “ser-ahí”. Por estas razones, y para no intentar introducir aún otro término que no utilicen otros intérpretes y nos aleje más del sentido del texto heideggeriano, preferimos mantener el original a lo largo de la discusión, y sólo hablar de un ser-ahí cuando ello contribuya a la interpretación. Lo que perdemos en español con el término Dasein es la

encuentro. Justo en el seno de ese Dasein se ancla la comprensión del tiempo, que a su vez es un paso necesario para dar con la idea de ser¹⁰³. Aquí daremos cuenta de esa estructura en general, así como de algunos de los existencialistas más importantes, pues parece que sin un recurso que los implique, la idea de tiempo que más tarde hace su aparición en esa obra queda desvirtuada de su andamiaje elemental, ese nivel ontológico que le sirve de fundamento.

Decíamos entonces que la analítica ontológico-existencial¹⁰⁴ que se despliega en *Ser y tiempo* tiene como referente al Dasein, este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que en un vistazo inicial se le encuentra en continuo intercambio y negociación con lo que le aparece en el mundo de una manera habitual, cotidiana, promedio. El Dasein tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar (SZ 7) [17]. Y ¿qué pregunta este ente? Pregunta por el sentido del ser, que es el suyo propio (lo cual permite hablar, ya de inicio, de una hermenéutica existencial). Es decir, el término Dasein no alude a la sola significación de un ser humano que existe, sino que se refiere a un ente que percibe su propia existencia; el Dasein no describe un ente ya determinado, sino que lo muestra como un existente que ha de determinarse continuamente, lo marca como proyecto herido de futuro y siempre entreabierto de pasado. En ese determinarse continuo a nivel de la existencia, el Dasein heideggeriano escapa definitivamente a la distinción dualista entre

relación de la partícula “ser” con la de otros existencialistas, así como la indicación permanente del dístico “ahí”. Advertir esas pérdidas es lo que ha suscitado esta nota. Lo que ganamos es una alienación parecida al *Verfremdungseffekt* que perseguía Bertolt Brecht: lo más cercano mostrado bajo la modalidad de un extrañamiento constante.

¹⁰³ La dependencia de la filosofía del ser de la idea de tiempo, que está a su vez anclada en la comprensión del Dasein, la llama Blattner *Idealismo Ontológico*. Blattner encuentra evidencia para esta aseveración en el parágrafo §43c de *Sein und Zeit*, en donde Heidegger declara que el ser, pero no los entes, depende del Dasein. Pero también en los *Grundprobleme*, en el que Heidegger busca hacer dependiente del Dasein la propia diferencia ontológica. Aunque no lo explica con más detalle, Heidegger escribe ahí: “Esta distinción entre el ser y los entes *está ahí* ((*ist...da*)), latentemente en el Dasein y su existencia, incluso si no se le conoce explícitamente. La distinción *está ahí*; i.e. tiene la forma de ser del Dasein, pertenece a la existencia...” (GP, p. 454), William Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, 1999, p. 278.

¹⁰⁴ Heidegger no concibe la tarea de la ontología como la tradicional que se ocupa de los principios y las causas supremas de lo que es en cuanto es, en los parámetros de una ciencia del ser. Antes bien, para él, que no pregunta por el ser (*Sein*) sin más, sino por el sentido del ser (*Sinn von Sein*), se trata “de poner al descubierto las condiciones que hacen posible la apertura a la comprensibilidad o, lo que es lo mismo, la venida a la presencia del ente y el ser, en y con la trascendencia del Dasein.” Alejandro Vigo, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 263.

alma y cuerpo, y a todas las derivaciones que pueden acotar una esencia y que después buscan un “contenido” para esa esencia.

Pues bien, el método fenomenológico-hermenéutico descubre en esta analítica existencial-ontológica sobre el Dasein un fenómeno fundamental y decisivo: el estado de abierto o *Erschlossenheit*¹⁰⁵. A partir de ella todo ha de verse y articularse, es la comprensión misma del Dasein como posibilidad abierta, lo cual es una interpretación que rompe con la tradición metafísica en la que la existencia estaba bajo el dominio de una esencia predeterminada, postulada. La *Erschlossenheit* constituye el fundamento de libertad en el cual el mundo y los entes que en él se hallan adquieren significatividad. Dasein quiere decir que en y con el cumplimiento de la existencia (del ser: *-sein*), el estado de abierto se desenvuelve como un todo (una manifestación situada: *-Da*). Este estado de abierto se estructura de dos maneras: ekstática (del griego *extatikón*¹⁰⁶, con una referencia a Agustín, como veremos) y horizontalmente. En el estado de abierto ekstático, los modos de ser de la existencia se aperturan con los existenciaros. En el estado de abierto horizontal, aquel hacia el cual la existencia ekstática se abre, se dilucida la significatividad del mundo, así como las formas y los caracteres de ser de los entes que no tienen la estructura de ser del Dasein.

Desde este estado de abierto que descubre el sentido ontológico del Dasein, viene la pregunta por el *Da*, el ahí del Dasein. En otras palabras, este Dasein que como forma de ser le concierne su ser, busca la forma en que es ahí. Y la respuesta que encuentra Heidegger con su desarrollo fenomenológico son los ya aludidos existenciaros. Al primero de ellos, el filósofo lo nombra *Geworfenheit*: estar arrojado o condición de arrojado (SZ, §29). El estado de abierto descubre la existencia fácticamente. Este modo de apertura práctico constata la determinación del Dasein en un encontrarse

¹⁰⁵ Del alemán *erschliessen*: hacer accesible, abrir, desarrollar, La *Erschlossenheit* como sustantivo es una apertura, por eso: un estado de abierto. (SZ, §28)

¹⁰⁶ El ékstasis refiere, en el uso de Heidegger, al “estar” o “ponerse” (“stasis”: “estar erguido”, “puesto”), “fuera” (“ek”) propio del Dasein, en tanto existente. El ékstasis enfatiza el carácter esencialmente temporal del “salir de sí” constitutivo del Dasein. Este tratamiento del término se aleja así de toda connotación de trance místico, por lo que mantenemos aquí una grafía también distinta.

(*Befindlichkeit*) propio del caso. El “encontrarse” es un encontrarse afectivamente, y el estar arrojado busca sugerir la facticidad (ese destino por el que el Dasein se liga con el mundo en una multiplicidad de modos, tales como el tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, emprender, imponer, examinar, indagar, definir...) de que el Dasein siempre está entregado a la responsabilidad de su ser, que siempre está ya en un estado de ánimo según las distintas situaciones a las que se enfrenta en su cotidiano.

La segunda modalidad existencial, igualmente fundamental en la que el Dasein existe es el *Entwurf*: el proyecto o proyectarse (SZ, §31). Arrojado como una apertura de posibilidades en tanto ser-en-el-mundo, el Dasein existe sobre todo en un proyectarse-hacia una posibilidad fácticamente abierta. El *Dasein* se comprende proyectándose continuamente, en una posibilidad de ser. El proyectar es un comprender (*Verstehen*) del Dasein de su estado de abierto y su posibilidad; es comprender que éste *es* sus posibilidades en tanto posibilidades. Heidegger argumenta que el proyectar es un comprender que tiene una característica peculiar: es siempre un emplazamiento afectivo (*Verstehen ist immer gestimmtes*) (SZ 142) [160]. Esta caracterización de la comprensión conlleva el reconocimiento de que el *Dasein* está perpetuamente afectado; y la afectividad se halla por tanto en el fundamento de la comprensión (bajo la forma del tedio, la angustia, el miedo, el desinterés, pero también de la alegría, el goce, etc.). En la afectividad, con sus recursos de apertura significativa mucho más amplios que los de la mera cognición, experimentamos los límites de nuestra auto-determinación. El comprender tiene además una relación explícita con el “poder-ser” (SZ 143) [161]. Ello quiere decir que el *Dasein* no es un ente que simplemente pueda algo, sino que es desde su fundamento “ser posible”. El *Dasein* es pues “ser posible” entregado “a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad lanzada (geworfene Möglichkeit)* de un extremo a otro” (*ídem*).

El tercer existencial que deja ver cómo el Dasein en tanto apertura arrojada-proyectada se comporta respecto de la significatividad mundana de los entes, es el existir *siendo-entre-los-entes-intramundanos-que-se-encuentran*

(*Sein-beim-innerweltlich-begegnenden-Seienden*). La estructura existencial del *Sein-bei* / ser entre, ha de tomarse, como las dos previas, de manera ekstático-horizontal. Con ella se marca el vínculo del Dasein con el mundo, sus comparecencias y sus relaciones. En otras palabras, el *ser-entre* mienta el encuentro del Dasein con todo aquello que no tiene su misma estructura existencial, y en este sentido es la forma en que éste descubre a los entes intramundanos. Y como escribe von Herrmann: “El ser-entre ekstático-horizontal es el lugar existencial para la intencionalidad, que, en tanto está determinada por los modos de ser de la existencia, ya no es una constatación de los modos de la vivencia o los actos de la conciencia, sino una estructura del Dasein.”¹⁰⁷

Otro existencial imprescindible que acompaña este desarrollo, y que en este encuentro abierto o desencubridor de los entes juega un rol preponderante, es el del *Auslegung*: traducible como interpretación, y que ya aparece fundado en el comprender como proyectar (SZ, §32)¹⁰⁸. La

¹⁰⁷ Von Herrmann (1992) p. 183. Para una excelente y breve explicación de una forma crítica de la intencionalidad en Heidegger, cf. Vigo (2008) pp.59-60. Para una comparación entre la intencionalidad en Husserl y en Heidegger, cf. von Herrmann (2000) p. 133 y ss.

¹⁰⁸ Aquí se inserta el conocido parágrafo sobre la comprensión y el círculo hermenéutico. La *Auslegung* es un desarrollo del comprender. Pero esta interpretación no implica el tomar conocimiento de lo dado, sino “el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender” (SZ 148) [166]. Como en un círculo, la interpretación se mueve dentro de lo comprendido y se alimenta de ello. El conocimiento, por tanto, es más bien la articulación de una comprensión originaria en las cuales las cosas están ya descubiertas. Dos anotaciones del autor afianzan esta noción de conocimiento. Por un lado, Heidegger entiende el concepto de sentido (*Sinn*) más bien como un existencial del Dasein que como una peculiaridad adherida a los entes: “Sentido sólo lo “tiene” el Dasein en tanto el “estado de abierto” del *ser-en-el-mundo* puede “llenarse” con los entes que cabe descubrir en este estado. *Sólo el Dasein puede, por ende, tener sentido o carecer de él.*” (SZ 151) [170]. Para entender la profunda significación del sentido como existencial en Heidegger, cabría traer a cuento una comparación. Para una corriente como el estructuralismo, de la que ahora no adscribiremos sino a Lévi-Strauss o a Lacan, el sentido es un efecto de superficie. Pero lo que para ellos es superficial (que el sentido lo adjudica el hombre según formalidades culturales) es lo que en Heidegger tiene una significatividad ontológica.

La segunda anotación también es pertinente. Al referirse a la aparente rigurosidad de las ciencias, el filósofo acota que “la matemática no es más rigurosa que la historiografía, sino que tan sólo está basada en un círculo más estrecho de fundamentos existenciales.” (SZ 153) [172]. Esta anotación de Heidegger, que él mismo persigue con tan poco afán, es sin embargo del mayor interés. ¿Qué podría significar que las matemáticas se basen en un círculo más estrecho de fundamentos existenciales? Un ejemplo esclarecedor podría derivarse de un caso específico, que llega a nosotros por vía de Dieter Daniels (en “Duchamp: Interface: Turing: A Hypothetical Encounter between the Bachelor Machine and the Universal Machine”, en *Media Art Histories*, MIT Press, Cambridge, 2007, pp.102-136). Alan Turing, uno de los matemáticos considerados como “padres” de la primera computadora, escribió en 1950 un ensayo llamado

interpretación como modo de ser del Dasein quiere decir una apropiación, una colocación frente a frente, de aquello que en relación con el proyecto arrojado se abre y se comprende.

En el sexto y último capítulo del análisis fundamental previo a la investigación de los problemas de la temporalidad originaria y el Dasein, aparece la exposición fenomenológica-hermenéutica de una unidad del proyectarse, la condición de arrojado y el ser-entre que Heidegger caracteriza como *Sorge*: cuidado (SZ, §41). Por la incidencia de sus tres estructuras, el cuidado se define formalmente como el “pre-ser-se-ya-en (el mundo) como ser-entre (los entes intramundanos que se encuentran)”, *Sich-vorweg-schonsein-in-(der-Welt) als Sein bei (innerweltlich begegnendem Seienden)* (SZ 192) [213]. El *Sich-vorweg-sein* alude al proyectarse. En este *pre-ser-se* (como un *anticiparse a sí mismo*) reside la posibilidad ontológica del ser libre para posibilidades existenciales propias, es decir, es un momento anticipativo. El *schon-in* alude a un momento retro-yectivo, a la facticidad del Dasein que se encuentra

“Can a Machine Think?” En él se describía, por una parte, el proceso para llegar a la consumación de lo que sería la máquina universal, una máquina capaz de hacer todas las tareas requeridas en la cotidianidad del hombre, pero también una prueba primitiva sobre inteligencia artificial que después llegó a conocerse como el *Test de Turing*. El test, en su forma original, consistía en poner a prueba a un hombre y a una mujer en cuartos separados para que respondieran a un interrogador por medio de un teletexto. El interrogador debía descubrir, por medio de las respuestas, el género de cada uno de ellos. En una segunda etapa, la máquina reemplazaba tan sólo al hombre, para así generar una cuota diferencial de “errores” que podrían ser comparados. El intento de todo ello era acercar la posibilidad del reemplazamiento del hombre por la máquina. El criterio de éxito de esta prueba consistía en la habilidad de confundir al interrogador por medio de la identidad sexual de sus contrapartes masculina y femenina. Por otra parte, Daniels descubrió que Turing mismo, abiertamente homosexual, había padecido hacia 1952 la inflexibilidad de una sociedad convencional y prejuiciosa que lo había obligado a tratarse con hormonas inyectadas para “curar” su “desviación”. En esta cercanía entre la biografía de Turing y el carácter de su trabajo matemático, Daniels descubre algo más que una coincidencia. La máquina universal de Turing, que hoy opera efectivamente para llevar a cabo todo tipo de tareas de la cotidianidad humana, no tiene un propósito especial: sus funciones son tan variadas como las posibilidades del quehacer humano. Paradójicamente, el carácter de su origen individual ha quedado inscrito de muchas maneras en nuevas prácticas colectivas. “¿Qué otra cosa – pregunta Daniels – muestra el uso de la computadora en los ejemplos notables del intercambio de géneros (*gender-swapping*) y el cibersexo?” A decir de este autor, el éxito de Turing consistió justamente en su habilidad de expresar su sufrimiento existencial por medio de un algoritmo matemático, mostrando de paso que las matemáticas no pueden tampoco desprenderse del componente de interpretación existencial del cual parten. No es casual que, en otro lugar, Heidegger exprese sobre la lógica matemática: “Habría que mostrar cómo su carácter formal la aleja del problema viviente del sentido del juicio (*Urteilsinn*), de su estructura y su significación cognitiva” (“Die Lehre vom Urteil im Psychologismus”, Leipzig, 1914, p. 97, citado en Otto Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Kart Alber, Freiburg/Munich, 1974, p. 74.)

arrojado. Pero esta posibilidad-arrojada solo es tal porque se trata ya de un ser-en-el-mundo, es decir, una condición de arrojado entre los entes que hacen frente en ese mundo. A pesar de la dificultad terminológica, lo que Heidegger quiere implicar es una característica básica de la existencia para ese ente que tiene la forma de ser del Dasein, y que tiene que ver con un estar, de diversos modos, *junto a... un salir de sí hacia...* Para comprender todo su sentido, la dimensión temporal es fundamental, y quizá la nominación no puede exhibir todas sus implicaciones hasta no dilucidar esa referencia. Por lo pronto entendamos el cuidado como la estructura de un ente que tiene ante sí un horizonte temporal, en el que ha de comprenderse ekstático-horizontalmente, es decir, a partir de tres ékstasis temporales (tres direcciones extensivas) constitutivas de una estructura unitaria de trascendencia: la temporalidad originaria. Al menos así tenemos ya una primera elucidación sobre la estructura tripartita del cuidado, a partir de la cual podemos ahora investigar cómo es que a ésta corresponde una temporalidad también tripartita en la que se fundamenta, de acuerdo con Heidegger, un sentido originario del ser.

b) *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit* (primera aproximación)¹⁰⁹

Con todo, antes de poder dar cuenta del fenómeno de la temporalidad según ésta se ancla en el cuidado, necesitamos remitir a una diferencia fundamental que hará decisivo el análisis de la noción de tiempo. Se trata de la problemática que Heidegger describe por el par de conceptos de lo propio y lo impropio. Con estos conceptos se quiere señalar sobre todo que el acontecer

¹⁰⁹ La dualidad *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* necesita en este punto una aclaración terminológica. Se traduce usualmente en el lenguaje corriente como *propio, verdadero* y sólo en segunda instancia como una expresión que puede mentar *en realidad*. Sin embargo, este “verdadero” no se acerca a la noción clásica de la verdad filosófica ni científica (la *Wahrheit* como *adaequatio*), y se mantiene siempre como un modismo, una transacción con el lenguaje, un modo de decir que mienta lo que el enunciante intenta trasladar como verdadero, auténtico, apropiado. Aquí lo traducimos en general por “propio” (como la tradición interpretativa lo ha hecho), aunque en ocasiones, para reafirmar también su acepción de algo “auténtico” en el sentido de diferenciado y con una potencia distintiva que funda una característica, se sumará también este adjetivo a la traducción. El adjetivo “auténtico”, por lo demás, es el que se ha utilizado en las traducciones al inglés y al francés de la obra heideggeriana.

de la existencia y del cuidado no son parejos y que el gestarse del cuidado de la existencia se acomete sobre todo en dos posibles modos, fundamentales pero divergentes entre sí. Y es que, como el ser que me concierne es el mío propio, éste queda determinado por mí mismo, por eso que me hace ser “yo mismo”. En tanto me comporto de tal manera que elijo mi propio ser, existo como ser propio: me apropio de mi ser; pero si me pierdo en mi ser, entonces existo de manera impropia, como uno anónimo, uno cualquiera. La propiedad es el modo correspondiente al hacerse cargo de sí a partir de una individuación radical, transparente respecto de su propia facticidad y de su propia finitud. La impropiedad es el modo correspondiente a la descarga y la delegación de sí en la uniformidad anónima, que, al menos, transitoriamente permite una confortable, aunque ilusoria, instalación en una suerte de limbo en el que el “sí mismo” se encubre entre los otros, conformando una masa indistinguible.

Esta dualidad entrará en tensión más adelante en el planteamiento heideggeriano¹¹⁰, pero por lo pronto pueden notarse dos motivos importantes. Por una parte, que, a pesar de que Heidegger trata de impedir la conexión valorativa, en el intento de situar una forma de existencia propia se descubre –lo veremos con cuidado– un resabio de una ética ontologizada (sobre todo proveniente de Aristóteles) en extrema vinculación con una indagación de corte existencialista que lleva la marca kierkegaardiana. Por otra parte, que la propuesta de esta distinción es una alternativa asequible para acercarse al problema de la identidad y la unidad radical en el horizonte de la temporalidad de ese ente que es el Dasein. Y es que la identidad propia del “sí mismo” debe pensarse aquí a partir del peculiar carácter de la autoposición que corresponde a cada Dasein, en cuanto caracterizado ontológicamente por la determinación del “ser en cada caso mío” (*Jemeinigkeit*).¹¹¹ La autoposición debe reiterarse repetidamente, en una continuidad de elecciones que regresan la existencia propia. Esta identidad en transición no es tanto una persistencia, una permanencia o una inmutabilidad

¹¹⁰ Cf. capítulo 3 de esta investigación.

¹¹¹ Cf. SZ § 9. Para la *Jemeinigkeit* como fundamento de lo propio y de lo impropio, cf. también *Grundprobleme* §15 pp. 242 y ss. Cf. también siguiente capítulo, apartado II.

de lo mismo (una mismidad cósmica¹¹²), cuanto la continuidad de un flujo que en la consciente elección de sus reiteraciones produce su propio sustrato. Más que de identidad en el sentido clásico, se implica aquí una estabilidad-en-transición, una *autonomía-del-sí-mismo* (*Ständigkeit des Selbst*).¹¹³

Ahora bien, en tanto cotidiano ser entre los entes intramundanos como posibilidad incumplida, el Dasein se haya emplazado en su día a día bajo la modalidad existencial de lo impropio. Y como impropio, el Dasein está alejado de su propio ser sí-mismo, desviado de la gravitación hacia su propio ser, caído. La estructura existencial referente a lo impropio se llama la caída: *Verfallen*¹¹⁴ (SZ § 38). Como modo de cumplirse del cuidado, la caída tiene en el estado de abierto del ser-en-el-mundo un carácter de clausura. Pero lo impropio que se despliega en la caída no es el nombre de una imposibilidad, ni alude a algún derrumbamiento desde un nivel más elevado. Más bien se refiere a un Dasein desenvuelto en un modo incapaz de abrirse

¹¹² Cf. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (LFWS)(SS 1934), *Gesamtausgabe*, tomo 38, 1998, §10, p. 33 y ss.

¹¹³ La determinación del sí-mismo apunta a una constitución básica del Dasein, que Rivera nombra como *singularidad ejecutiva*: un ente que ejecuta su ser prácticamente. Esta ejecución, como proceso de autorrealización, es la última y radical singularidad, porque en ella se pone en juego justamente su ser. (Cf. Jorge Eduardo Rivera, *Heidegger y Zubiri*, Universidad Católica de Chile, 2000, pp. 35-36). En estos términos, la singularidad ejecutiva conecta con otro concepto que aparece más tarde en SZ y en el cual aquí no nos internaremos tan profusamente. La singularidad ejecutiva nos llevaría a nuestro destino individual (*Schicksal*). Con esta expresión, de acuerdo con Heidegger, “designamos el gestarse original del Dasein, ((...)) en el que el Dasein se hace “tradición” de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.” (SZ 384) [414]. Si el Dasein puede ser tocado “por los golpes del destino” es porque tiene ya fácticamente en cada caso su historia, su ser está constituido por su historicidad. Existiendo en un proceso de autorrealización, el Dasein se hace tradición (*überliefern*), se transmite de sí mismo a sí mismo. La herencia (*Erbe*), la traslación, la transmisión, continúan el sentido de la *Geworfenheit*, y se refieren a la configuración única de un conjunto de potencialidades que no son escogidas o constrictivas, sino devueltas, regeneradas, transferidas. La herencia auténtica resguarda la *autonomía-del-sí-mismo*, en tanto asegura la transmisión de la apertura hacia la libertad y la finitud. La herencia así entendida se convierte en el único proyecto plausible para nuestro advenir, constituyendo así nuestro destino.

La cuestión del sí-mismo como una idea sin concepto, es decir, como una noción que permanece indeterminada y que ha de abrirse desde una precomprensión preconceptual de la experiencia, conecta aquí también con la explicación de los vínculos con los otros. El “yo”, el “tú”, el “nosotros” y el “ustedes” se determinan a partir del “sí-mismo”, y no viceversa (Cf. Heidegger, LFWS, §11, p. 37 y ss.), pues el Dasein es siempre “sí-mismo” *estando con otros*. Véase también la excelente discusión de este tema en Vigo (2008) pp. 275-290.

¹¹⁴ Hay una vinculación con la tradición filosófica alemana que se ubica en la nominación y la significación de los existenciales de la *Geworfenheit* y el *Verfallen* que puede rastrearse hasta Lutero y Jacob Boehme, y que de esta manera comparten Heidegger y Benjamin, como mencionaremos más adelante en esta investigación.

verdaderamente a las cosas, y que por tanto no posee esa conformidad con el hecho propio del discurso y la comprensión. Pero de igual manera, como lo cotidiano es la forma habitual de encontrarse del Dasein, sólo desde lo impropio se puede abrir paso el Dasein hacia una forma propia de ser. La angustia, por ejemplo, puede dar con uno de esos momentos en que las máscaras del uno anónimo se quiebran y el ser más auténtico toma su lugar. En un momento así “el mundo pierde su significatividad, aparece como un desnudo “que” contra el trasfondo de la nada, y el Dasein se experimenta a sí mismo como un mendigo, sin guarida, ni guía, ni objetivo. El rompimiento hacia el ser propio tiene lugar como un shock contingente, como la experiencia de que “no hay nada tras de sí.”¹¹⁵ Propio es el Dasein que se apropia de su sí-mismo, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más propia. Pero si lo impropio también es una forma de ser intrínseca e inalienable del Dasein, ¿cómo transitar entonces desde ahí a un sentido propio de la existencia? Lo propio es una relación del Dasein con el mundo a través de sus posibilidades. Hay, por ejemplo, una comprensión propia de un ente cuando el Dasein se lo apropia al relacionarse de manera directa con él. Si la angustia puede dar paso a lo propio es porque en ella el Dasein descubre el sinsentido que rodea la significación de su mundo, lo cual es el preámbulo de su propia toma de responsabilidad en ese respecto. Frente al abismo que abre la angustia, la existencia se intensifica. Otra manera de alcanzar un estado propio de ser es en la anticipación de la muerte. El Dasein es el ser para el que el sentido de la finitud se vuelve manifiesto. Pero mientras que para el Dasein que existe impropriamente la muerte es algo de lo que hay que huir y olvidarse, el Dasein que existe propiamente se deja llenar por la nada que se anticipa en el hecho irrecusable de su propia finitud. La muerte hace visible las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como

¹¹⁵ Safranski (2002) pp. 162-163. Esta experiencia del shock y el despertar es compartida también con Walter Benjamin, si bien las diferencias son importantes. Benjamin tiene presente el contexto de la ideología como falsa consciencia propio del marxismo. Tras el despertar, Benjamin espera la adquisición colectiva de una nueva consciencia, tornando el despertar en un hecho político. Heidegger, en cambio, es más escéptico, y sólo apunta al momento decisivo en que el hombre puede experimentarse a sí mismo como el lugar en donde la nada se torna en algo, y algo se descubre como nada. O en otras palabras, en Heidegger el shock que lleva a lo propio es tan sólo una intensificación de la existencia del Dasein.

tales y así las dispone para el Dasein, que no puede aferrarse a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto de su proyecto propio de existencia. En este acceso privilegiado a la intuición de su propio límite existencial se funda una estructura interna en la que la temporalidad se muestra como unidad primordial de finitud y trascendencia, y a la que sólo una interpretación descubridora, guiada por la anticipación del sentido del ser que somos, y llamada a liberar ese sentido, tiene posibilidad de inteligir. En este punto aparece el existencial del ser-para-la-muerte.

La estructura existencial de lo propio, del poder-ser propio, se elabora en el segundo capítulo de la segunda parte hacia el camino de una analítica existencial de los fenómenos de la conciencia y la culpa. El proyecto arrojado, en ejecución y bajo el modo de lo propio que ahí se descubre es un modo originario del ser-en-el-mundo. Heidegger llama a esta estructura existencial la *Entschlossenheit*: resolución o estado de resuelto¹¹⁶, aun cuando no quiere implicar una resolución de la voluntad, sino el estado de abierto de un ser-en-el-mundo en el modo de su originariedad.¹¹⁷ Tras la exposición sucinta de estas estructuras, no queda más que acercarnos a entender la forma en que Heidegger conceptualiza a partir de ellas la noción de tiempo.

¹¹⁶ Es viable traducir, como se ha hecho hasta ahora en las interpretaciones, el existencial del *Entschlossenheit* como el *estado de resuelto* o *resolución*, pero para fines de este estudio es importante recordar que también hay una significación de fondo que permite entenderlo como *decidirse, animarse a...* o *determinarse*, términos que dejan ver una actitud emocional más expuesta.

¹¹⁷ Heidegger da cuenta de la relación entre la conciencia, la culpa y la resolución de una manera que no hay que dejar de lado, incluso si en este capítulo no sea éste el objetivo central de nuestra investigación. El Dasein está siempre ya en un mundo, pero también en un mundo que no lo integra del todo, en donde se encuentra de manera incómoda, ajena, como deudor, como culpable propiamente. (Recordemos que en alemán el sustantivo *Schuld* tiene el doble significado de deuda y culpa.) Pero al mismo tiempo, “en esa inhospitalidad (*Unheimlichkeit*) coincide el Dasein originariamente (*ursprünglich*) consigo mismo” (SZ 286-287) [312]. La inhospitalidad provoca una irritación que sólo puede apaciguarse con la promesa de que lo originario integrará un orden de otro género. Lo inhóspito nos abre así a lo propio. Pero ese orden heterónimo no es el acceso a lo inmutable o lo “esencial”; es, en todo caso, el desplazamiento provocado por un sentirse ajeno, extraño, una disposición derivada de la atestación de una estructura vital. La *resolución* como existencial muestra así su carácter peculiar, liminal, como posibilidad nacida desde la fisura que siempre abre lo inhóspito, y dependiente en última instancia de una decisión existencial. Cuando ésta se da, entonces “la atestación de la conciencia moral y de la llamada dirigida, por su voz, a nosotros mismos (la conciencia), es lo mínimo que se pueda exigir para restablecer el ser-para-la-muerte al más alto grado de autenticidad.” (Ricoeur, TyNIII, p.727).

II. El concepto de tiempo en el proyecto de *Sein und Zeit*

a) Estructura de la noción de tiempo

Como hemos ya dicho, Heidegger se adentra en una reflexión sobre la noción del tiempo por considerar que en ésta se funda cualquier exploración que tenga que ver con el preguntar por el sentido del ser. Y es que, sintomáticamente, ya la tradición metafísica lo había caracterizado de esa manera. Al comprender el ser como presencia inmutable, lo que se privilegiaba era la inmutabilidad del presente: lo inmutable es lo perpetuo, lo permanente, lo perdurable, y el ser que se entiende bajo esa condición es un ser como presente perpetuo, un ser sin privación; casi podría decirse: una alegoría de la eternidad en el seno del tiempo¹¹⁸. Así entonces, la metafísica occidental implicaba ya, sin saberlo, el horizonte del tiempo en sus perspectivas sobre el ser. La pregunta por el tiempo brota entonces, sin remedio, simultáneamente al mostrarse éste como horizonte de la comprensión de aquél.

El estudio de la noción de la temporalidad del ser comienza propiamente en *Sein und Zeit* en la segunda parte de la obra, después de que se ha hecho explícita la estructura de ese ente al que le concierne su ser que es el Dasein. El sentido más originario del Dasein se descubre en el fenómeno que Heidegger llama la *Zeitlichkeit*, y que, para evitar confusiones con el sentido usual del término, llamaremos temporalidad originaria. Al existir, el Dasein se temporaliza en su temporalidad, su autorrealización implica que la apertura del ser en su totalidad es este estado de abierto que es temporario. O en otras palabras, en la ejecución de esta temporalidad que se temporaliza se extiende el Dasein en la apertura de ser hacia un horizonte temporal, desde el cual se comprende el ser del ente con el que se relaciona, en una

¹¹⁸ Recordemos, por ejemplo, la distinción de la tradición metafísica entre ente eterno y ente corruptible.

determinación temporal¹¹⁹. El horizonte temporal es, pues, el horizonte en el que se da –se ilumina– el ser. Y esta temporalidad existencial-horizonta queda caracterizada como la esencia originaria del tiempo. Esta se vuelve, según Heidegger, la fuente de la comprensión vulgar del tiempo.

Así entonces, la pregunta por el ser como tal, que desemboca en la pregunta por la esencia del tiempo, se desarrolla de una manera distinta que la mera investigación filosófica por el concepto del tiempo. La primera debería abrir una forma del tiempo originario que habría quedado encubierta para todas las definiciones anteriores, de los griegos a Husserl. Y de la misma manera, la pregunta por el tiempo originario debía conducir a una comprensión del ser de una forma radical para la historia de la metafísica, un resultado que *Sein und Zeit*, por razones que se nos esclarecerán en alguna medida en lo que sigue, no alcanza del todo a conseguir. Por lo demás, lo que sí logra esta obra es emplazar la temporalidad existencial-horizonta como tiempo originario, al ubicarla como la base misma de la definición vulgar del tiempo, y mostrar su operatividad, coherente hasta cierto punto, en una unidad que la fenomenología heideggeriana articula entre eso que está al origen y eso que ha de entenderse como originado.

i. La temporalidad originaria del cuidado

Comencemos pues por recapitular brevemente eso que Heidegger ubica como origen, lo que nombra como temporalidad originaria. Para entenderla en todas sus implicaciones, necesitamos recuperar la estructura

¹¹⁹ En Heidegger, la comprensión del ser no puede desvincularse de la del ente, es decir, la dimensión óptica y la ontológica están plenamente vinculadas, sin que por ello se confundan. Pero a esta concepción, a este horizonte posibilitante del acceso comprensivo al ente, es decir, el ser mismo, se agrega un horizonte ulterior, pretendidamente último –el tiempo– desde el cual se abre la posibilidad de acceso significativo al ser como tal. “Como sentido del ser del ente que llamamos Dasein –escribe Heidegger– se muestra la temporalidad originaria (*Zeitlichkeit*)” (SZ 17) [27]. Heidegger integra aquí sus análisis anteriores; en la conferencia de Marburgo de 1924, publicada después como *El Concepto de Tiempo*, expresaba, por ejemplo, que “[e]l Dasein, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que es el tiempo mismo.” (Conferencia en la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924, publicada en español como *El concepto del tiempo* (CT), ed. Trotta, trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, 2ª ed. 2001, p. 47). Para un buen análisis del horizonte de comprensión del Dasein, véase Vigo (2008), pp. 48 y ss.

existenciaria del cuidado, que ya habíamos introducido anteriormente. El cuidado, insistimos entonces, es una estructura compuesta por tres elementos: el proyectarse, el estado de arrojado y el ser-entre. Cada uno de los elementos constitutivos de esta totalidad estructural-ontológica está adscrita a un aspecto de la temporalidad originaria: “El pre-ser-se (*das Sich-vorweg*) se funda en el futuro. El ya-en (*das Schon-sein-in*) conlleva el haber sido. El ser-entre... (*das Sein-bei...*) se hace posible en el presentar.” (SZ 327) [355]. En este sentido, la temporalidad originaria se constituye como la totalidad (*Ganzheit*) de la estructura del cuidado. Una temporalidad que nunca tiene un punto de fijación, que nunca, en sentido formal, *es*. En la extraña, aunque sugerente, fórmula “la temporalidad se temporacía” (*Zeitlichkeit zeitigt sich*) se encuentra no sólo el reconocimiento de la estructura más propia del Dasein como la de un flujo, sino también un desarrollo actualizado de la formulación del triple presente de Agustín dentro de un modelo que lo vuelve dinámico: la sucesión que se atribuye al flujo se integra como constituyente de algo que va siendo mientras cambia. Hay que entender además la manera en que esta totalidad se vuelve tal, la forma en que se cierra. Según Heidegger, la temporalidad sólo encuentra su integralidad estructural en el futuro. ¿Por qué renunciar al cierre, a la determinación de la temporalidad desde la significación del pasado, de la memoria? En un primer momento el futuro es el ámbito de proyección de las posibilidades del Dasein, pero en el futuro ulterior siempre aparecerá con claridad inusitada la finitud. En la anticipación de la muerte, el Dasein es capaz de vislumbrar sus posibilidades como tales, y de tomar posesión de ellas –aunque nunca de manera definitiva– al insertarlas en el horizonte abierto del proyecto propio de existencia¹²⁰.

¹²⁰ Esta “no definitividad” que queda abierta para el Dasein es imprescindible para responder, por ejemplo, a la objeción de Sartre que caracteriza a la muerte por la interrupción de nuestro *poder-ser* más que como su posibilidad más propia. (Cf. Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*, tr. Juan Valmar, ed. Altaya, Barcelona, 1993, p. 560). Pensar la muerte sobre cualquier otra proyección de futuro posible implica la radicalización del sentimiento de finitud para intensificar la temporalidad humana (justo como hacía Agustín al contraponer la eternidad y el tiempo), y no, como piensa Sartre, cancelar las posibilidades de apertura de los “grandes actos” que podemos proyectar para nuestro porvenir. En todo caso, Sartre puede tener razón al objetar que la visión de la muerte que ve una totalidad es el punto de vista de una tercera persona, no del Dasein mismo. Pues, ¿cómo podría realmente anticipar –representarse– el Dasein su propia muerte, eso que es de un orden completamente distinto? En ese caso, habría

Frente a la muerte, el Dasein no se plantea como poseyendo un fin o un límite, sino que se comprende como un ser que *existe finitamente* (SZ 329) [357]. Esto quiere decir que la muerte como punto-límite no representa el cumplimiento de la totalidad del Dasein; concebirlo así sería pensarlo como un ente en presencia continua que persiste hasta el punto en que ya no es. El Dasein estaría así siempre cumplido, siempre como una unidad total, consumada, cumpliendo un destino ya previsto, y a la que a sus otros modos de ser se le podría agregar también la posibilidad de estar muerto (como posibilidad de no ser más). En cambio, para Heidegger la muerte afecta el proyectarse del Dasein al marcarlo por un signo que lo acompaña permanentemente. Heidegger supera así el razonamiento epicureo de que la muerte no le incumbe al hombre¹²¹ y se acerca a otras concepciones existenciales, como la de Kierkegaard o Pascal¹²². El ser-para-el-fin se plantea entonces como el existenciario que lleva el sello del propio cierre interno de toda la estructura del cuidado.¹²³ Y es que si la muerte, como posibilidad que marca la imposibilidad de toda otra posibilidad (SZ 262) [286], ha de clausurar al Dasein, es abriéndole a sus posibilidades del modo más propio. La finitud del Dasein lo abre hacia su modo propio de existir, que puede a su vez conducir a una exégesis ontológica originaria, donde la temporalidad se muestre como el sentido más originario del Dasein. Pero la signación de la muerte puede eclipsarse en la cotidianidad. “En el ser-uno-con-otro

que entender la muerte en Heidegger desde su nivel representativo-simbólico: se trata de una apropiación afectiva de la muerte del Otro desde la estructura del Mitsein, del ser con otros; sólo cuando nos toca la muerte del Otro percibimos de un golpe la finitud de la existencia, y con ella la nuestra misma.

¹²¹ Para Epicuro, la muerte es la privación de la sensación. No es nada para nosotros “porque, mientras vivimos, no existe [...], y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos.” Epicuro, “Carta a Meneceo”, en *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*. Herder, Barcelona 1982, p.94.

¹²² Podría hacerse una comparación, por ejemplo, con el artículo 330 de los *Pensamientos* de Pascal, en el que éste afirma que hay que vivir –intensificando la existencia– como “((si fuera)) seguro que no estaremos largo tiempo, e incierto si estaremos al menos una hora.” Pascal, *Pensées*, ed. Garnier-Flammarion, París, 1973, p.124.

¹²³ El ser-para-el-fin es el existenciario del que el ser-para-la-muerte es para cada Dasein el existencial: “la muerte sólo es en la forma de ser del Dasein en un existencial ser-para-la-muerte (*Sein zum Tode*).” (SZ 234) [256]. Anticipándose a la objeción sartriana (Cf. nota 91), Heidegger sugiere que no habría un análisis completo del Dasein si no se examina la muerte desde el punto de vista de cada uno, en lugar de hacerlo desde la abstracción de una tercera persona. Por eso el análisis del ser-para-la-muerte como existencial toma aquí el lugar fundamental.

(*Miteinandersein*) se dedican los allegados a hablarle y convencerle justamente al “moribundo” de que escapará a la muerte y de que pronto volverá a la tranquila cotidianeidad de aquel mundo en el que se cuida. [...] *El uno no deja brotar el desnudo de la angustia ante la muerte.*” (SZ 253-254) [277]. ¿Cómo garantizar entonces que el Dasein se encuentre en el modo de lo propio, para que en él desencubra la temporalidad originaria propiamente? ¿No es, a fin de cuentas, el modo impropio del Dasein el que encontramos en todo momento de la cotidianeidad? El análisis existencial se tiene que apoyar entonces en el testimonio existencial en este punto. Y es a la conciencia moral (*Gewissen*) a la que se le da el cometido de ostentar la garantía última de una forma propia de existir.¹²⁴ La conciencia como estructura existencial no tiene aquí que ver con descripciones psicológicas o biológicas. Su importancia se da porque a cada Dasein le “da a comprender algo, abre (*es erschließt*).” (SZ 269) [293]. La capacidad de la conciencia moral de comprender orgánicamente el tiempo como totalización de la existencia la sitúa en un punto crítico desde el cual puede acceder a lo originario, tal como éste se logra por el análisis del ser-para-la-muerte. Según el filósofo, la conciencia, para dar a *comprender*, se efectúa como una vocación o interpelación (*Ruf*); tiene así el carácter de una invocación (*Anruf*) del Dasein a su “poder ser sí mismo” más propio. Por tanto, la vocación requiere corresponderse con una escucha, que se da como un “querer tener conciencia”, es decir, una especie de (meta)-voluntad, una elección por ser el sí mismo más propio, que Heidegger ha asociado con el existencial de la *resolución*.

De una manera, en la medida en que el futuro originario, como horizonte hacia el cual se clausura el Dasein, hace posible la relación ontológica del Dasein con el no-ser radical de su propio fin, la temporalidad originaria implica la integración de la nada (*Nichtigkeit*) en el seno del ser. Observamos ahí entonces una especie de desliz estructural por el que la negatividad primera, que es la del ser-para-la-muerte, deviene la negatividad que atestigua la finitud de la temporalidad originaria. Así lo explica el mismo

¹²⁴ “El testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral.” (*Die Bezügung eines eigentlichen Seinkönnens aber gibt das Gewissen*) (SZ 234) [256]. La *Gewissen*, como veremos, tendrá un papel primordial en la segunda parte de nuestra investigación.

Heidegger: “El “advenir a sí” propio y originario es el sentido del existir en el “no ser” más peculiar.” (SZ 330) [357]. La integración de la nada a lo cotidiano aparece como un recurso por el que el Dasein hiere –abre– su propia estructura en tanto Mitsein (pues ante todo, el ser-para-la-muerte es un existencial evocado sólo por la muerte del otro, proyectado hacia mi propia existencia), de término medio, en el momento decisivo en que me asumo, me resuelvo. Aunque parece que Heidegger no parece interesarse mayormente en ello, lo propio que el Dasein consigue en el seno de lo cotidiano al resolverse es un acto fundamentalmente político. Sólo en medio del *uno*, sólo porque conoce y se desenvuelve en lo impropio puede el Dasein acceder a la intuición de lo originario. Al integrar, por su conciencia (*Gewissen*), la comprensión de la nada en lo cotidiano, el Dasein *decide* y *determina* la suerte de su propio mundo. Por la *resolución* que así se logra, la temporalidad del *Dasein* cobra una fuerza existencial y dinámica insospechada, capaz de incidir en las entrañas del ámbito público que enmarca toda su existencia.

a. El triple ékstasis de la temporalidad originaria

Como ya se ve de antemano, Heidegger no se refiere a los tiempos (presente, pasado, futuro) en su nominación habitual. La comprensión abre la temporalidad del cuidado como un “futuro presentándose que va siendo sido” (*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*) (SZ 326) [354]. Hemos visto la preminencia del futuro en el análisis de la temporalidad, por la que el Dasein tiende a venir a sí según sus posibilidades más propias. Pero aquí la relación de esta modalidad del tiempo con el pasado y el presente es fundamental: “El dejarse venir hacia sí (*sich auf sich zukommenlassen*) es el fenómeno originario del por-venir (*Zu-kunft*).” (SZ 325) [353]. En esta formulación parece haber un acercamiento entre las modalidades del tiempo que dejan de lado las implicaciones externas relativas a cualquier “tiempo objetivo”, sobre todo en lo que implica a la sucesividad. Es decir, la modalización de un Dasein a lo largo de su “entre” (su nacimiento y su muerte), no se realiza como sucesiva,

sino que por el contrario lo hace todo a la vez¹²⁵, en un movimiento unitario propio del “salir de sí” de la trascendencia del Dasein. El paso del futuro al pasado, por ejemplo, no es una transición neutra, el *haber-sido* aparece reclamado por el *por-venir*, contenido en él. Así, el haber sido (no el pasado, que como ámbito de lo ya-determinado se opone al futuro, a lo abierto) deriva del por-venir. Y el presente, en vez de dividirse en tres para generar los otros tiempos (como en Agustín) es la modalidad donde lo propio es más endeble: su fugacidad lo vuelve clave, es la oportunidad y la preocupación, pero también la dispersión y la fuga; la temporalidad originaria lo debe de tomar en su sentido de “hacer presente” (*gegenwärtigen*), no de la simple presencia¹²⁶. De esta manera, el *ad-venir* y el *dejarse venir hacia sí* son

¹²⁵ Hemos visto ya cómo el ser-para-la-muerte marca en todo momento –y no sólo en el evento de la muerte– la existencia del Dasein, subrayando su finitud, y que incluso, cuando el Dasein puede apropiarse de su particular ser-para-el-fin, puede abrirse a una forma propia de existencia. Lo mismo ocurre con la *Geworfenheit*, el estado de arrojado del Dasein, que puede ubicarse con su nacimiento. De manera análoga que con el *Sein zum Tode*, aunque de orientación temporal opuesta, el hecho de que el Dasein esté arrojado en el mundo no constituye un acontecimiento que deba situarse al inicio de la existencia y del que sólo se puedan derivar ciertas consecuencias prácticas (edad, vida productiva, etc.). Antes bien, éste es un modo de ser (dentro ya de un mundo) que pertenece a la constitución existencial del Dasein. ¿Cuál es entonces el sentido de la *Geworfenheit*? Para Heidegger, el momento del nacimiento del Dasein implica que éste puede regresar, por su estructura temporal, hacia el antes-de-sí, hacia el evento único de su interrupción en el mundo. Dicho de otra manera, el hecho de haber estado desde siempre en el mundo encuentra su sentido en la modalidad temporal del pasado. La *Geworfenheit* reintegra, para quien está abierto hacia ella de un modo propio, el reconocimiento de la deuda y la responsabilidad con que está marcado el Dasein por aquel momento único, que ad-viene siempre de nuevo por la *Gewissen*, en el momento de la *resolución*. “Pero asumir el estado de arrojado significa que el *Dasein* sea propiamente *como ya siempre era* (*wie es je schon war*).” Y el tomar sobre sí el estado de arrojado sólo es posible “si el Dasein advenidero puede ser su más peculiar “como ya siempre era”, es decir, un “sido”.” (SZ 325-326) [353]. El Dasein sólo puede ser sido en tanto es advenidero, y por ello, como habíamos adelantado, el sido está ya implicado en el advenir.

¹²⁶ Aquí no desarrollamos la distinción entre una temporalidad originaria propia y una impropia por considerar que pertenece a las construcciones aporéticas de Heidegger, que desarrollaremos más adelante. Con todo, la mayor parte de los comentaristas piensan que la temporalidad originaria es simplemente la modalidad propia, y que el tiempo del mundo y la temporalidad pragmática son impropios (para tres ejemplos de esta afirmación, cf. von Herrmann, *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klosterman, Frankfurt a.M., 1974, p.83; Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism*, Cornell University Press, Ithaca, 1988, ch. 6; Daniel Dahlstrom, “Heidegger's Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism”, *Review of Metaphysics* 49, 1995, pp. 100-115). William Blattner (1999), considera sin embargo que la temporalidad pragmática no podría ser impropia, pues en ella se implican todos nuestros actos prácticos con el mundo, lo cual debería quedar reflejado en el ser-entre de la estructura del cuidado. Para Blattner, la temporalidad pragmática es más bien modalmente indiferente. (Cf. op. cit. pp. 143-145). Siguiendo a von Herrmann, Paula-Ludovica Coriando, implica para la temporalidad originaria una *wiederholend- Augenblickliches Vorlaufen*, que aproximadamente puede entenderse como *un precursar repitiéndose-en-instantes*; el modo impropio como *un*

incorporados a la *resolución*, en cuanto que ésta se inserta en alguna situación, haciéndola presente. La caracterización del futuro en este punto es peculiar y sugerente:

“Porvenir” (*Zukunft*) no mienta aquí un ahora que aún no se ha vuelto “real”, pero que “llegará a ser” un día, sino el venir (*Kunft*) en que el Dasein adviene hacia sí en su más peculiar poder ser.” (SZ 325) [353].

Como escribe Henri-Charles Tauxe, “la dimensión temporal del futuro no designa entonces un “ahora” que no sería aún real, un islote de tiempo que esperaríamos al Dasein en algún lugar del advenir, sino, al contrario, una *relación de ser* creada por la venida a sí del existente, que funda su orientación hacia sus posibilidades.”¹²⁷ Pero ello no explica todo el sentido de la proposición. Ésta necesita la elucidación de otro elemento: hay que entender que Heidegger llama a la unidad del ad-venir, el haber sido y el hacer presente el *ékstasis de la temporalidad*, en el sentido en que ésta no comienza como un ente que luego “salga” de sí, sino que, desde siempre, su esencia es “la temporalización en la unidad de los ékstasis” (SZ 329) [356]. Esta unidad es una unión en diferencia, que implica la co-originariedad (*Gleichursprünglichkeit*) de los tiempos (aunque el modo más inmediato de lo propio sea el futuro). La temporalidad, por tanto, reúne dispersando, ostenta el paso del futuro al presente y luego al pasado como unificación y diversificación. El concepto de ékstasis indica que el tiempo es un “fuera de sí” (*Außer sich*) originario. El Dasein, en efecto, va “hacia” sí en el futuro, regresa “a” sí en el pasado y se muestra “al encuentro” de los entes en el presente. Estas tres proyecciones son los ékstasis que la temporalidad

vergessend-gegenwärtigendes Gewärtigen, un estar a la expectativa olvidándose-en-presencias. Esta notación sigue el espíritu heideggeriano sin duda, pero no es tan evidente que resuelva los problemas derivados de su tratamiento, según lo que examinaremos en los siguientes apartados. Coriando, *Der letzte Gott als Anfang, Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)”*, Wilhelm Fink, Munich, 1998, p. 74.

¹²⁷ Henri-Charles Tauxe, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Ed. L’Age d’Homme, Lausanne, 1971, p. 78. En la explicación de la noción del tiempo vulgar como el tiempo del mundo volverá a aparecer la noción de una secuencia de “ahoras” que Tauxe aquí refiere como contrapunto.

originaria no cesa de hacer posible en su surgimiento *unitario*, lo que hace posible, como tal, la trascendencia del Dasein¹²⁸.

Una vez que se han esbozado aquí las características más elementales de la temporalidad originaria, pasaremos a caracterizar el tiempo mundano, que, de acuerdo con Heidegger, es originada por aquella. Sólo después de esta exposición será posible, primero, ver cómo las dos concepciones se conectan entre sí, y después, ver con detenimiento las dificultades conceptuales que hacen difícil el simple tránsito de una a otra.

ii. El tiempo del mundo y el origen de la noción vulgar de tiempo

El tiempo del mundo es el flujo del tiempo sucesivo que el Dasein experimenta de manera promedio, cotidiana. Como tal, se conforma de secuencias de momentos o lapsos cualitativos que el Dasein encuentra en su quehacer diario. Por este principio, hay dos formas en que el Dasein trata con el tiempo así entendido. Por una parte, como *vorhanden*, se lo topa de manera que podríamos describir como pre-teórica, preliminar, pero de todos modos temáticamente expresable –con arreglo a las convenciones teóricas y culturales de la época– como “flujo de tiempo” y sucesión de “ahoras”. Por otra parte, como *zuhanden*, también lo encuentra de manera inexpresable y pretematizado, en relaciones que se dan por una comprensión ejecutante, práctica, más que por un acercamiento frente a algo definido.

La primera modalidad, como sucesión de horas, se verifica sobre todo en el uso del reloj, en la elevación del instrumento de la medición del “tiempo objetivo” a símbolo de un tiempo preciso¹²⁹. Como dice von Herrmann: “en el

¹²⁸ Heidegger intenta mostrar esto analizando en concreto cómo las modalidades fundamentales del trato con el ente, esto es, ya sea el trato práctico-operativo, o el trato teórico, involucran siempre, de una u otra forma, una peculiar realización y concreción de la unidad ekstática de la temporalidad originaria. Para esto véase particularmente SZ § 69, donde se analiza la temporalidad propia de la “ocupación de lo que queda en torno” (*umsichtiges Besorgen*) con el ente, característica de un trato práctico con lo que es “a-la-mano” (*Zuhandenheit*), y del descubrir teórico (*theoretisches Entdecken*), propio del trato puramente teórico con el ente “ante-los-ojos” (*Vorhandenheit*).

¹²⁹ Rosenzweig hace una defensa apasionada de las formas del hombre de medir el tiempo, pero su análisis nunca deja el nivel de lo *vorhanden*. Con todo, ese mismo camino le permite encontrarse con una noción práctica que, atravesada de una implicación teológica, se acerca,

uso del reloj se me muestra, en mi comportamiento con el entorno natural, el tiempo en una cierta expresividad. Sigo la caminante manecilla del reloj y cuento en ello lo que la manecilla ha recorrido. En el seguimiento contado de la manecilla digo también sin ninguna entonación “ahora aquí, ahora aquí”. En cada respectivo decir-ahora estoy comprendedoramente abierto para el horizonte del ahora-no-más, es decir, del antes, y para el horizonte del ahora-aún-no, eso quiere decir, del después.”¹³⁰ Esta es la disposición de la concepción aristotélica del tiempo, el modelo de una línea que sigue en una sucesión. Heidegger la llama *Jetzt-zeit*, tiempo-ahora, y la describe como “una serie de horas constantemente “presentes” a la vez que transcurrientes y advenientes.” (SZ 422) [454]. El tiempo así encontrado es consecutivo, homogéneo, sin principio ni final, irreversible, matemático, vacío¹³¹.

Ahora bien, decíamos que hay otra modalidad en la que el Dasein se encuentra con el tiempo, una forma atemática, pero práctica y ejecutante que primero Husserl y luego Heidegger exploraron de una manera fenomenológica. Lo que de esta manera se descubre es lo que Heidegger llama tiempo del mundo. El tiempo que así se encuentra no es la mera sucesión de momentos en el reloj, sino un tiempo para... (*Zeit zu*), es decir, un tiempo que el Dasein se toma para hacer esto o aquello. Es así una modalidad en la que el Dasein se comporta con el tiempo, con el que se encuentra comprendido. El Dasein no se dirige aquí al ahora, al ya-no-más-ahora ni al ahora-aún-no, sino a un *ahora es el tiempo de*, el entonces fue tiempo y el luego será tiempo¹³². El en qué me tomo el tiempo es un trato correspondiente con el

en la idea de la redención, a lo que Heidegger aquí describe como temporalidad originaria. El análisis de ese concepto temporal se llevará a cabo en la parte final de este estudio, en relación con la utilización específicamente benjaminiana. Cf. Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (1921), Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

¹³⁰ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “El concepto de tiempo según Heidegger”, tr. Oscar Espinoza Mijares, en *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, Año 35, mayo-agosto 2003, México, p. 92.

¹³¹ La comparación con la noción de *Jetztzeit* de Benjamin es inminente. Ambos filósofos utilizan el mismo término de manera radicalmente opuesta, aunque su concepción del tiempo es más cercana de lo que a primera vista parece. El análisis comparativo de este punto se lleva a cabo en la parte final de este estudio.

¹³² Esta concepción podría verificarse en un estudio antropológico-lingüístico sobre el uso que distintas culturas hacen de los vocablos y los adverbios en los que se comprenden con el tiempo. Es el caso, por mencionar algunos ejemplos, del “ahorita” en México, que mienta una ambigüedad extendible, del “hasta ahora” en España, que quiere decir “nos vemos luego”, o

ente de mi mundo circundante, el ente intramundano¹³³. En esta comprensividad, se descubren las siguientes características del tiempo: databilidad (*Datierbarkeit*), distención (*Gespanntheit*), su hacerse público o *publicidad* (*Öffentlichkeit*) y su significatividad (*Bedeutsamkeit*).

La significatividad es quizá la caracterización heideggeriana más refinada del tiempo mundano. Con ella se mienta el tiempo que me tomo, el “ahora” que se vuelve apropiado o inapropiado para algo, de acuerdo con mi propio trato con el tiempo. A partir de que un momento se vuelve significativo se rigen y delimitan también las siguientes estructuras.

La databilidad es la estructura relacional de una representación lineal de “ahoras”, “entonces” y “luegos”, de un modo en el que el presente difiere del pasado sobre todo porque los eventos en ellos fechados también difieren entre sí. La databilidad surge de la signación (la significación) del Dasein de un evento en un presente dado, y por eso está asociado al acto de la enunciación. El enunciar es el fundamento del acontecimiento, que es lo factible de ser datado, y que por tanto es en sí lo identificado en relación con un “ahora” determinado, fechado. Al enunciar un acontecimiento, el enunciante no se refiere a un “ahora” abstracto, sino a un “ahora que” a través del cual se expresa, en cuanto que hace suyo. La databilidad es imprescindible, porque al hablar del tiempo como un sistema de fechas ordenadas respecto a un punto del tiempo tomado como origen, “olvidamos sencillamente el trabajo de interpretación por el que somos “pasados” del hacer-presente –solidario de todo lo que espera y de todo lo que recuerda– a la idea de un “ahora” cualquiera.”^{134/135}

de “gleich” en alemán, que se traduce literalmente como “igual”, y que quiere decir “de inmediato” cuando se utiliza en un contexto de una dimensión temporal implícita.

¹³³ Lo que Heidegger llama ontológicamente la condición respectiva de un ente intramundano es su modo de ser primario en el que se me muestra inmediatamente antes de que, en una relación teórica de conocimiento, la simple cosa llegue a darse en su coseidad. El trato con el ente intramundano es guiado por una comprensión de las referencias “para algo”, o relaciones de la condición respectiva. El mundo, en el planteamiento heideggeriano, es un existencial del Dasein, y refiere al todo de esas “relaciones-para-algo” (y no el mero agregado de entes) dotadas de respectividad.

¹³⁴ Ricœur, *TyNIII*, p.753.

¹³⁵ William Blattner hace una breve objeción al fenómeno de la databilidad. Y es que de acuerdo con él, parecerían requerirse demasiados acontecimientos que pudieran ser

La distención es la prolongación, la consideración del lapso, la comprensión de que un “ahora” dura, que no es efímero, que es *entre tanto*. En esta estructura de genealogía claramente agustina, se explora el “ahora” aristotélico como no-instantáneo, y como extendiéndose del “antes” al “después”.

La última característica es la de su *publicidad*. El tiempo no es público por sí mismo, la forma del *ser con* (*Mitsein*) del Dasein es el fundamento que da sentido al hacer público de cada Dasein que expresa un “ahora” particular *con-juntamente*. El tiempo público se manifiesta en primera instancia como el tiempo de los entes intramundanos. Pero la publicidad, el hacerse público del ahora, sólo es posible por la estructura del Dasein del ser-uno-con-otro. Hay dos aspectos que Blattner también agrega¹³⁶. Por una parte, que la sociabilidad del *Mitsein* se implica en prácticas que se instituyen comunitariamente, y que se estructuran en torno a normas que rigen la significación. Por otra parte, que las prácticas de los agentes se dan coordinadamente. Esto implica que el hacerse público del tiempo es ya una forma de comprensión común de la temporalidad del *nosotros*.

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, si el Dasein es capaz de experimentar y comprender el tiempo del mundo es porque él mismo es una entidad de temporalidad originaria: la temporalidad originaria se encuentra, como hemos visto, como fundamento del existenciar del cuidado¹³⁷. Esta aseveración implica tres supuestos que necesitan cumplirse para que el acoplamiento se lleve a cabo. Primero, que el Dasein entiende el tiempo del mundo al habérselas con el tiempo, al conducirse en él. Segundo, que el conducirse en el tiempo depende de una temporalidad pragmática. Tercero,

experimentados por el Dasein para fechar de esta manera el tiempo, lo cual resulta infactible. Cf. Blattner (1999) p. 130.

¹³⁶ Cf Blattner (1999) p. 134.

¹³⁷ Es notorio que el argumento para acoplar lo originario y lo originado en Heidegger esté fundado sobre una analogía. El desarrollo posterior no sigue la mera argumentación de un “paralelismo”, pues, como veremos, Heidegger busca hacer transparente el mecanismo de superposición. Con todo, y frente a los problemas que analizaremos en el siguiente punto, habremos de considerar después esta analogización en los términos de nuestra investigación, en la segunda parte de este estudio.

que la temporalidad pragmática depende de la temporalidad originaria.

Encontrar evidencia para sostener el primer supuesto es relativamente sencillo, baste recordar que, para Heidegger, ya la medición del tiempo por el reloj es una forma de habérselas con el tiempo. Entender que a las 11am es *demasiado temprano* para comer en un día de trabajo no tiene que ver con la imposibilidad de comer *per se*, sino del hecho de que los demás comen *más tarde*, que las actividades de otros se detienen también para esa actividad, y de que probablemente un día de trabajo se comenzó con un desayuno más *temprano*, también estructurado en torno al tiempo del reloj.

Veamos la condición del segundo supuesto. La temporalidad pragmática es lo que Heidegger llama la *ocupación de lo que queda en torno* (*umsichtiges Besorgen*), y tiene que ver básicamente con la manera en que el Dasein se las ve con el “ahora”. Esta temporalidad tiene la forma de un *gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen* (un presentar reteniendo y estando a la expectativa), que se construye en el hábito en el que el Dasein enfrenta a los otros y a los entes intramundanos. La conformación de esta familiaridad con el entorno se realiza por un “permitir-ser” existencial hacia los entes (Cf. SZ 354) [383], y un hallarse en actividades coordinadas con los otros. Así entonces, la temporalidad pragmática hace posible la comprensión del tiempo del mundo, porque el tiempo del mundo está basado en la comprensión del Dasein del “ahora” más pragmático. Por esta correlación es que el tiempo del mundo “tiene sentido” y las manecillas del reloj no son un mero movimiento mecánico. La interpretación fáctica –el uso– de la estructura fundamental del “ahora” se elabora así hacia la secuencialidad de “ahoras” del tiempo del mundo¹³⁸.

Nos queda pendiente un tercer supuesto. Heidegger menciona la forma en que la temporalidad pragmática se deriva de la temporalidad originaria de la siguiente manera:

¹³⁸ Es notorio que este tiempo del mundo (*Weltzeit*) no necesariamente implica la noción de “mundo” como existencial del Dasein, y se conforma por dar un nombre a la medición usual, “objetiva”, y simbolizada-emplazada en el tiempo del reloj.

Si, por ende, se demuestra que el “tiempo” accesible a la comprensibilidad del Dasein *no* es originario, y más bien surge de la temporalidad propia, se justifica con arreglo al principio *a potiori fit denominatio* que denominemos a la *temporalidad* que acabamos de poner de manifiesto el *tiempo originario*. (SZ 329) [356]

El argumento de Heidegger es llanamente que la temporalidad pragmática surge de la temporalidad originaria, que es la temporalidad propia. Es decir, que tenemos una comprensibilidad del tiempo en el que nos conducimos porque nuestra estructura fundamental ekstática-horizontal de interpretación es temporaria. ¿Podemos aceptar esta tesis sin embalajes? Este y otros problemas son los que abordaremos a continuación.

iii) Problemas argumentales de la noción de tiempo en *Sein und Zeit*

a) Sobre la derivación, la originareidad y la modalidad propia

Estamos entonces por explicar las dificultades de la derivación de la temporalidad pragmática de la temporalidad originaria. William Barrett plantea una objeción a esta derivación que habría de establecer la primacía para esta última. Según él, el triple ékstasis de la temporalidad originaria es tal porque el tiempo fluye, pero si el tiempo no fluyera, el triple ékstasis no se construiría de esa manera¹³⁹. Hoffman hace una objeción más puntual que apunta a una diferencia interpretativa al nivel existencial. De acuerdo con él, el enfrentamiento del Dasein con su propia finitud, en la estructura del ser-para-la-muerte que se revela en la temporalidad originaria, debería de ser tan fuerte como para demoler toda la significatividad de mundo en torno,

¹³⁹ William Barrett, “The Flow of Time”, en *The Philosophy of Time*, ed. Richard Gale, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J. 1968, pp. 363-4. El argumento de Barrett, bajo esa forma, parece decir que el Dasein no puede ser el origen del tiempo, si origen se entiende en el sentido de causa. Es claro que Heidegger no le atribuye al Dasein la causalidad del movimiento, pero hablar de la “significatividad” puede ser justamente una forma de traducir ese movimiento, para el horizonte de comprensión del Dasein, como tiempo. En ese sentido, el origen del tiempo que es el Dasein no habría de entenderse como el de primera causa, sino como el de la significación de un fenómeno frente al que se enfrenta en su vida fáctica.

derivada supuestamente de aquella, y por lo tanto para mostrar y derruir la significación común, mundana, del tiempo del mundo¹⁴⁰. Parece en cambio que hay otra cuestión que es más difícil de explicar en este supuesto heideggeriano. Recordemos que la temporalidad originaria está fundada en la totalidad *ekstática y unitaria* del cuidado. El tiempo del mundo, por su parte, está estructurado por una secuencia anónima, homogénea e infinita de “ahoras”¹⁴¹. Esta última se emplaza así porque implica una funcionalidad extrema del concepto ordinario o vulgar del tiempo: al establecerse del lado de los entes intramundanos, el tiempo del cronómetro da cuenta de su movimiento. Esa “objetividad” del tiempo ordinario alude a una autonomía externa al *Dasein* que excede la adjudicación de sentido del ser-en-el-mundo. En otras palabras, el movimiento, como marca de lo ajeno que escapa a la significatividad del *Dasein*, no ha quedado explicado, no puede ser explicado, desde la temporalidad originaria que emana del mismo *Dasein*. Pero, de la misma manera, no hemos terminado de comprender en este recorrido cómo es que la temporalidad originaria podría relacionarse con el movimiento. Vemos que este problema no lo tuvo en cuenta Heidegger cuando al caracterizar a temporalidad pragmática no agrega, junto a la significatividad, la databilidad, la publicidad y la distención, la secuencialidad. Como bien anota Blattner, la sucesionalidad (y no sólo la distención elongada de los “ahoras”) es necesaria para que la temporalidad originaria tenga una relación

¹⁴⁰ Piotr Hoffman, *Doubt, Time, Violence*, University of Chicago Press, Chicago, 1986, p. 78. El argumento de Hoffman recuerda los argumentos del medioevo que cuestionaban, por una parte, la posibilidad de la representación de la experiencia mística, y, por otra, los que se ocupaban de las dificultades vivenciales que trataban de la readaptación a la cotidianidad de los individuos, los místicos, tras su experiencia extraordinaria. (Cf...) Como quiera que sea, el argumento de Hoffman no invalida el heideggeriano, sino que lo pone en perspectiva.

¹⁴¹ De hecho, la característica que hace más patente la diferencia entre ambos niveles es la tesis de que el tiempo es secuencialmente infinito. Desde una serie ininterrumpida de “ahoras” puntuales, sin dirección ni significación, el tiempo del mundo se representa hacia el pasado y hacia el provenir como interminable. En este tiempo aparentemente ilimitado, el *Dasein* puede fugarse del sentido de la finitud originaria impresa en el advenir por el ser-para-la-muerte. El *Dasein* cadente se arroja en la temporalidad impropia, se olvida de sí en la infinitud del flujo. En este sentido, la infinitud no es más que la decadencia de la finitud del futuro que prefigura la inmortalidad. Pero el único que no muere nunca, porque no *puede* morir, es el *uno*. La angustia frente a la muerte en la modalidad de lo impropio parece absorberse en el tiempo común, distribuirse sin rastro, compartirse en un tiempo que pertenece a todo el mundo, y por lo mismo a nadie.

completa de derivación respecto al tiempo del mundo¹⁴². Y aunque sería posible restituir de alguna manera una forma de secuencialidad en el seno de la temporalidad originaria¹⁴³, hay que reconocer que ésta se modela en torno a una noción del “ahora” aristotélico como un número extante¹⁴⁴, irreducible a la línea, a la continuidad, y amparada en la idea de una unidad que, en todo caso, se ex-tiende. La tensión entre ambos motivos es constante.

Con todo, las dificultades de la argumentación heideggeriana del tiempo no se detienen en el asunto de la derivación entre la temporalidad originaria y la pragmática. Los problemas se acentúan al considerar la separación entre la modalidad propia y la impropia de la temporalidad originaria y pragmática. En lo que sigue expondremos brevemente sólo

¹⁴² El análisis de Blattner es exhaustivo en este respecto (cf. op. cit. pp. 164-177). Incluso muestra cómo es que la diferencia básica entre el tiempo del mundo y la temporalidad pragmática es simplemente el agregado de la estructura de secuencialidad. Es decir, que el conjunto de la databilidad, la significatividad, la distención y la publicidad al que se agrega la secuencialidad se torna precisamente en el conjunto de características que describen el tiempo del mundo.

¹⁴³ Por ejemplo, con la repetición o re-iteración (*Wiederholung*), que es el nombre de un proceso “por el que, en el plano derivado de la historicidad, la anticipación del futuro, la reasunción de la *Geworfenheit* y el instante (*Augenblick*) dirigido al “propio tiempo” reconstituyen su unidad.” (Ricœur, TyNIII, p.742). La repetición era ya un tema implícito cuando se hablaba de la relación de los tres *ek-stases* de la temporalidad del Dasein, de su suerte, así como cuando se trataba de elucidar la relación del sido y el advenir, y sin embargo, en este punto, al integrar la noción de destino, el análisis de la historicidad necesita hacer explícita la forma de la transmisión de posibilidades heredadas que son, al mismo tiempo, escogidas. “El destino colectivo en forma de destino individual puede abrirse expresamente a la repetición como destino adherido a la herencia transmitida.” (SZ 386) [417]. Sobre el carácter de lo que se repite, sin embargo, Heidegger es muy escueto. Tenemos una idea cultural de la repetición. Así, por ejemplo, de acuerdo con Roberto Calasso, “[r]especto a cualquier acontecimiento tenemos que preguntarnos: ¿qué, quién quería repetirse?, ¿a qué se daba aquí respuestas?”, y además “las repeticiones inadvertidas, las coincidencias “perturban en la medida en que aluden al destino, a una red de significados que nos preceden, nos acompañan, se ríen de nosotros” (Roberto Calasso, *La ruina de Kasch*, tr. Joaquín Jordá, ed. Anagrama, Barcelona, 2001, pp. 197 y 191). La neutralidad de Heidegger, en cambio, busca tan sólo rescatar la noción de la repetición para equilibrar el dominio temporal del *haber-sido* y otorgar a la *resolución* esa réplica que abre en el pasado potencialidades inadvertidas, abortadas, pasadas por alto. Como él mismo escribe, reformulando una proposición anterior: “El Dasein ni siquiera se vuelve histórico en la repetición, sino que por ser temporal en cuanto histórico, puede tornarse sobre sí, re-iterándose en su historia.” (*idem.*) En última instancia, para Heidegger, la repetición “pone el sello de la temporalidad sobre toda la cadena de conceptos constitutivos de la historicidad: herencia, transmisión, reasunción – historia, co-historia, suerte, destino—y lleva la historicidad a su origen en la temporalidad.” (Ricœur, TyNIII, p.743.) Pero así como la aportación al considerar la repetición es amplia, puede seguirse dudando de que realmente ésta provea el sentido faltante de la secuencialidad al tiempo del mundo, porque la reiteración puede seguir un modelo discreto, es decir, no necesariamente continuo. Para un análisis ulterior sobre el concepto de repetición y su relación con la *Jemeinigkeit*, cf. también el análisis que se integra en el capítulo 3, sección V.

¹⁴⁴ Cf. arriba, nota 13.

algunas de esas dificultades, aquellas que son más relevantes para el curso de nuestra investigación¹⁴⁵.

El tratamiento de la temporalidad originaria y la modalidad de lo propio, como ya habíamos hecho notar, es, en el mejor de los casos, ambivalente¹⁴⁶. Heidegger explica esta relación así:

Fenoménicamente se tiene la experiencia originaria de la temporalidad en el “ser total” (*Ganzheit*) propio del Dasein, en el fenómeno de la resolución. (SZ 304) [330]

Esto indica que la temporalidad originaria se manifiesta *originariamente* con la *resolución*. La temporalidad originaria y la propia tienen la misma estructura, pero no pueden ser idénticas, por una cuestión. La temporalidad propia es la ejecución existencial de la temporalidad originaria a través de un Dasein que existe propiamente. Pero al mismo tiempo, la temporalidad originaria tiene que hallarse en el seno de cada Dasein, y por eso también de todo Dasein que existe impropiamente, pues ésta se explica como el origen de la noción de tiempo del mundo, y el Dasein existe ante todo impropiamente. ¿Quiere esto decir que la temporalidad originaria es modalmente indiferente? No podemos aportar evidencia al respecto, porque Heidegger evidentemente busca que la temporalidad originaria sea una modalidad propia, aunque su postulado de originareidad absoluta del tiempo necesita que no lo sea, para dar cuenta del fenómeno de lo impropio. Así que, por mor del argumento, necesitamos aceptar por lo pronto una estructura dual y paralela.

Siguiendo con el argumento entonces, es fácil ver que el futuro originario (el ser para el poder-ser más propio) puede explicar la teleología del futuro pragmático, y el pasado originario (el retrovenir (*Zurückkommen*) de lo sido más propio) el sentido del pasado pragmático (Cf. SZ § 65) .En

¹⁴⁵ Una exposición de algunas de estas dificultades, amplia y a la vez detallada y puntual, se encuentra en Margot Fleischer, *Die Zeitanalysen in Heideggers “Sein und Zeit”, Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991. Aquí no seguimos más que algunas de las intuiciones de aquella autora.

¹⁴⁶ Cf. nota 98. Un autor como von Herrmann trata de encontrar la consistencia en la formulación heideggeriana, y su tratamiento es un intento por resolver las dificultades que después el mismo Heidegger reelaboró. Cf. entre otros, Von Herrmann (1992) pp. 191-197.

ambas formas ekstáticas encontramos modalidades distintas, existencialmente factibles, de habérselas con el tiempo. ¿Qué pasa sin embargo en el presente? Aquí la tensión es más fuerte. Para comprender el problema, recordemos que, para Heidegger, el presente propio es el precursar del instante¹⁴⁷; es decir, el Dasein resuelto precursor se realiza existiendo como un ser-entre-los-entes-intramundanos con los que se encuentra, o, aún de otra manera, es el fáctico ocuparse de lo que le queda en torno, según a lo que cada situación le abre. En el presente propio, el Dasein entra en una negociación –un intercambio– presencial, que es un permitir-ser de los entes y que, temporalmente interpretado, es un apresentarse. Pero, ¿no es esta misma descripción, en su sentido más específico, válida para el presente pragmático, ese descrito por la databilidad, la significatividad, la distención y la publicidad? Veámoslo en la formulación misma del filósofo. Para admitir la sutileza del argumento, citaremos en el original alemán y sólo después incluiremos la traducción. El presente originario se había descrito precisamente así:

Das entschlossene Sein bei dem Zuhandenen der Situation, das heisst das handelnde Begegnenlassen des umweltlich *Anwesenden* ist nur möglich in einem *Gegenwärtigen* des Seienden.

El resuelto ser-entre lo a-la-mano de la situación, es decir, el dejar hacer frente, actuando, lo *presente* en el mundo circundante, sólo es posible en un *apresentar* de estos entes. (SZ 326) [353]

Por su parte, la caracterización del presente pragmático, en el que el Dasein se ocupa con un útil, es la siguiente:

Das *Gewärtigen* des Wobei in eins mit dem *Behalten* des Womit der Bewandnis ermöglicht in seiner ekstatischen Einheit das spezifisch hantierende *Gegenwärtigen* des Zeugs.

¹⁴⁷ La relación entre el presente propio y el instante en su raíz kierkegaardiana se estudiará en la última parte de este proyecto.

El *estar a la expectativa* del por-el-qué unido con la *retención* del con-el-qué de la motivación, hacen posible en su unidad extática el presentar el útil, que es específicamente un *apresentar* manipulando. (SZ 353) [382] (sólo el último subrayado es nuestro)

Cómo se puede apreciar, no hay una diferencia sustancial entre la modalidad del presente originario, y el presente pragmático. En ambos, el Dasein, en tanto permite-ser a los entes, los *apresenta*. Este panorama nos acerca entonces a la idea de dos modalidades diferenciadas de existencia temporal en el pasado y en el futuro, que cuando se reintegran al presente se aplanan en una sola, indistinguible, en el que el Dasein está en acción / negociación con lo que le rodea. Y esta cuestión sólo podría explicarse, no sin problemas, por uno de dos caminos. Por una parte, si queremos salvar aún la diferencia entre la temporalidad originaria del presente y el presente propio, podemos ver el problema del lado de la existencia misma de la temporalidad originaria fundada en el presente: en breve, bajo este supuesto no podría haber una temporalidad originaria que pudiera derivarse para el presente¹⁴⁸. Por otra parte, si queremos salvar una forma de temporalidad originaria para el presente, necesitamos aceptar que la temporalidad propia del instante, es,

¹⁴⁸ El argumento es, aproximadamente, el siguiente. La *Geworfenheit* es un modo de presionar hacia adelante, hacia una forma de ser del Dasein; pero esta forma no es el desplazamiento hacia el futuro, en tanto impropio: no es algo que vendrá después. Por otra parte, sólo se puede nombrar pasado, como forma también impropia de lo que fue, a lo “presencial” que ya no es. El Dasein *es* siempre, en tanto propio, un *sido*. Y sólo puede ser *sido* en tanto es advenidero. El Dasein no tiene un presente ejecutante, porque nunca realmente “se encuentra” sino como *factum yecto* (*geworfenen Factum*). ¿No es éste una radicalización del planteamiento agustiniano del *praesens autem nullum habet spatium*? Esta forma de reintegrarse hacia un presente propio parece la de un Dasein que, más que dar sentido al tiempo del mundo, de fundar su originareidad, se abstrae de él, se vierte en sí mismo, fuera del mundo, y el triple ékstasis del presente propio se vuelve, de hecho, una forma de arrebató místico. Una formulación de Heidegger nos dice: “En el encontrarse se sorprende el Dasein a sí mismo como el ente que, siendo aún, ya era, es decir, *es* constantemente *sido*.” Y más adelante, radicalmente: “el *presentar* en el que se funda primariamente la caída en lo a-la-mano y lo ante-los-ojos de lo que se ocupa, resulta *incluido*, en el modo de la *temporalidad originaria*, en el advenir (*Zukunft*) y el *sido* (*Gewesenes*) (SZ 328) [355-6]. Para esquivar la trampa metafísica de la presencia, la seducción de lo impropio, Heidegger habría llevado por esta vía al Dasein a desplazarse *en* esa estructura extática en que desde el advenir siempre va siendo *sido*, es decir, en donde nunca hay una explicación originaria para el presente, y éste sólo puede vivirse propiamente como una unidad ekstática en la que la secuencialidad es inoperante. ¿Cómo conciliar la presencia de lo cotidiano, el intercambio con los entes a-la-mano, con esta aspiración a una temporalidad radical que asuma su propia convivencia con la nada más propia y más alejada de la acción con el mundo?

en efecto, una modalidad del tiempo, pero una excepcional, de la cual no se deriva otra, más pragmática, i.e. la temporalidad propia no es originaria. Pero además, la temporalidad originaria así recuperada se elabora como temporalidad pragmática. En otras palabras, que aun si el presente originario debe ser la condición de posibilidad del ser entre, el ser entre no se deriva hacia el presente pragmático, sino a la inversa, el presente pragmático es también condición de posibilidad del ser entre¹⁴⁹. Este encabalgamiento de la temporalidad originaria y la temporalidad pragmática se da porque ambas se entienden en el presente como una ocasión “para”:

Existiendo por mor de sí en un abandonamiento a sí mismo en cuanto arrojado, es el Dasein en cuanto ser entre... al mismo tiempo presentando. El esquema horizontal del *presente* queda definido por un *para* (*Um zu*). (SZ 365) [394-5].

A través de este *para*, el presente originario está implicado con todas las dimensiones de la temporalidad pragmática.

Con todo, aunque los dos caminos que aquí presentamos contribuyan a trabajar el problema en una dirección específica, son antitéticos entre sí, y no necesariamente destacan lo que Heidegger busca con su desarrollo simultáneo. El planteamiento de *Sein und Zeit* permanece así con una tensión permanente. Cuando se agrega además –como veremos en el siguiente capítulo– el horizonte de la espacialidad existencial que se verifica ante todo en la dimensión temporal del presente, el planteamiento completo parece resquebrajarse. Pero antes de abandonar los análisis del tiempo en esta obra, daremos cuenta de un último problema, que resulta también pertinente a nuestra investigación.

b) Sobre la historicidad

¹⁴⁹ Es por ello que Blattner subraya que la dependencia de la temporalidad pragmática en la temporalidad originaria no opera solo en una dirección, sino que es bidireccional, es decir, que la temporalidad originaria solo se puede construir como tal porque está montada sobre la experiencia mundana de la temporalidad pragmática. Blattner (1999) p. 154.

Como último argumento de análisis, en lo que sigue presentaremos otro problema de una dimensión temporal que no hemos implicado hasta ahora, la historicidad (*Geschichtlichkeit*). La cuestión de la historicidad se ve inscrita en una pregunta que recupera la búsqueda por el sentido de la totalidad del *Dasein*: “¿se ha hecho entrar realmente el carácter de totalidad del *Dasein* en el tener previo (*Vorhabe*) del análisis existencial, en lo que respecta a su auténtico ser-un-todo (*Ganzsein*)? (SZ 372) [403]. Habíamos visto cómo el ser-para-el-fin cierra de alguna manera el sentido de la existencia del *Dasein*¹⁵⁰. Pero recordemos que ése es sólo uno de los fines, el otro extremo pertenece al comienzo, al nacimiento. “Únicamente el ente que es entre nacimiento y muerte representa el todo buscado.” (*ídem*). Así pues, no se trata de buscar el sentido del ser del *Dasein* entre dos acontecimientos localizables, al inicio y al fin, sino de comprender la constitución del marco temporal que le da a éste todo su sentido. En última instancia, el *Dasein* “no llena un intervalo de tiempo sino que constituye, estirándose, su verdadero ser como este estiramiento mismo que envuelve su propio comienzo y su propio fin y da sentido a la vida como entre-dos.”¹⁵¹ El alargamiento (*Erstreckung*) es este entre-dos, esta distensión misma del *Dasein* que marca al unísono un desplazamiento y una relación en dispersión. Y es que el *Dasein* heideggeriano no existe como una suma de vivencias sucesivas que, o bien desaparecen después de haber sido reales un momento, o de alguna forma van llenando paulatinamente un recipiente. Tampoco existe a través de sus fases “presenciales” de vida, sino que él mismo se prolonga: El *Dasein* fáctico existe naciendo, y naciendo muere en el acto (SZ 374) [405]. O como escribe Derrida en su interpretación sobre este aspecto en *Sein und Zeit*: “La *Erstreckung* es una de las posibilidades determinadas de la dispersión (*Zerstreuung*) esencial.”¹⁵²

¹⁵⁰ Cf. nota 97.

¹⁵¹ Ricœur, *TyNIII*, p.736-7.

¹⁵² Jacques Derrida, *Heidegger et la question*. “Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)”, Flammarion, París, 1990, p. 164.

A este alargamiento a partir de la temporalización ordinaria del Dasein, Heidegger lo nombra el gestarse histórico, el *Geschehen*, que no es sino la específica mutabilidad (*Bewegtheit*) del *prolongado prolongarse* (*ídem*). El término alemán *Geschehen* comparte la raíz semántica con el sustantivo *Geschichte* –historia– por lo que la asociación ineludiblemente conduce al plano de una cuestión epistemológica: “El análisis de la historicidad del Dasein trata de mostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser.” (SZ 376) [407]. Con la noción del gestarse histórico, la historicidad heideggeriana otorga una dimensión original a la temporalidad, pues permite pensar el sentido de la identidad y la diferencia, de la movilidad y la permanencia del sí mismo, alejados de las categorías antinómicas del cambio y la permanencia. Así, la historicidad se inserta en el plano ontológico al incorporar de lleno la relación entre el *alargamiento* (el entre-la-vida-y-la-muerte), la *mutabilidad* (la facticidad que existe naciendo y naciendo muere en el acto) y la *autonomía-del-sí-mismo* (derivada de la *resolución* que se asume en la culpa y la responsabilidad) en toda la problemática de la temporalidad.

Son varias las posibilidades de repensar el sentido de la historia y la historiografía a partir del desarrollo heideggeriano¹⁵³, pero el filósofo centra su atención en dos problemas fundamentales. Por una parte, se encuentra la cuestión de cómo el destino individual se entrecruza con, o da lugar a, el destino colectivo. Este problema luego se extiende a la pregunta de cómo concebir la historia, de cómo el gestarse histórico de un Dasein puede abrirse a la interpretación de un fenómeno público. Ambos problemas están profundamente imbricados entre sí, y lo que de ellos se desprende tiene que ver con la posibilidad de conectar el pasado con el futuro (el *sido* con el *ad-venir*), que generalmente se omite en el pensamiento histórico, pero que justamente abre el sentido de la historia como un destino¹⁵⁴.

¹⁵³ Una perspectiva crítica de las consecuencias políticas de esta noción puede verse en la buena discusión de Arendt, “Concern with politics in Recent European Philosophical Thought”, en *Essays in Understanding 1930-1954*, Harcourt Brace & Company, Nueva York, San Diego / Londres, 1994.

¹⁵⁴ Para explicar el paso del destino individual al destino colectivo, Heidegger recurre al existencial del *Mitsein*, pero esta vez con un énfasis en la co-existencia temporal con los

La originalidad de este desarrollo tiene sin embargo una objeción de la que hay que dar cuenta. En palabras de Otto Pöggeler, el argumento es el siguiente¹⁵⁵. La historicidad se presenta como una temporación (*Zeitigung*) propia del tiempo y por tanto como “principio” de diferenciación del conducirse del Dasein; también, sin embargo, es el medio en el que se mueve la investigación ontológica. Por tanto, una cuestión no queda del todo clara: ¿es esta historicidad de la comprensión del ser una estructura suprahistórica en sí misma? ¿O es la que le aparece así al hombre de nuestro momento histórico, i.e. no necesariamente la que le hubiera correspondido al hombre de épocas más tempranas? En otras palabras, ¿no es esta historicidad una secularización de la escatología cristiana? ¿No es, por utilizar el ejemplo de un desarrollo fenomenológico en *Sein und Zeit*, la *Zuhandenheit* misma un producto de la técnica de nuestro tiempo? Pöggeler es cáustico: si la historicidad es el medio en el que se mueve la pregunta por el sentido del ser, entonces esta pregunta no podría conducir a que la historicidad fuera el principio último para el despliegue del sentido, de la idea, del ser¹⁵⁶.

Aquí no seguiremos esta discusión hasta sus últimas consecuencias, y en cambio nos moveremos a analizar esa otra concepción que en *Sein und Zeit* tiene un desarrollo peculiar: el espacio.

otros más que en la notable degradación del Dasein en el anónimo *uno*. Así, en cuanto el *Dasein* es un *Mitsein*, “es su gestarse histórico un “gestarse con” (*Mitgeschehen*) y se constituye como destino colectivo (*Geschick*)” (SZ 384) [415]. El filósofo se apoya además en el nombre alemán del destino colectivo –*Geschick*– como un sustantivo semánticamente cercano al de suerte o destino individual –*Schicksal*. Pero el destino colectivo no se traduce en la suma de los destinos individuales; antes bien, el destino individual está ya trazado desde su *Mitinandersein*, su *ser-uno-con-otro*, al que el Dasein sólo puede complementar con su *resolución* para determinadas posibilidades. La imbricación es así total. El destino colectivo es una co-historicidad que se agrega a la historicidad del Dasein. La complicidad de una generación se construye en la posibilidad de compartir un sentido del mundo, de los entes “manejables”, de ser co-partícipes de un *alargamiento* con preocupaciones semejantes, una lucha común. Es éste el sentido más profundo de ser *con-temporáneos*. Por lo demás, el filósofo restringe aquí la extensión de su análisis y se limita al final a construir una homología entre destino común y suerte individual, y a trasladar características parecidas entre ambos planos, notoriamente la de la herencia de un fondo de potencialidad que se transfiere a cada destino común advenidero.

¹⁵⁵ Cf. Pöggeler (1974) pp. 86-89.

¹⁵⁶ Más tarde, Heidegger también daría una respuesta a esta objeción, en su trabajo hacia la *Kehre*, del cual daremos cuenta en la segunda parte de este proyecto.

Capítulo 2

El concepto de espacio en (y desde) el proyecto de *Sein und Zeit*

Primera parte: ubicación del concepto y una a(e)lusión

Hablar de la noción de espacio en *Ser y Tiempo* implica una triple dificultad. Por principio de cuentas, para Heidegger éste no es, en la obra aludida, uno de los conceptos claves de la investigación. Es, podría decirse, un concepto menor, al que se le dedican apenas un puñado de pasajes. Si no se aplica el cuidado necesario, esta jerarquía podría enmarañarse con la metodología del proyecto, y en principio podríamos dudar de la pertinencia específica del concepto, pues parecería que hablar de un ámbito espacio-temporal es aludir a un orden cognitivo de oposición *objetivo-subjetivo*, un esquema que *Sein und Zeit* definitivamente busca dejar de lado. En ese sentido, nuestra investigación por el concepto del espacio tiene que partir del supuesto metodológico de que la espacialidad siempre es para un Dasein, y que ésta no consiste en que el mundo (en tanto existenciarario de ese Dasein) esté *en* el espacio, sino, antes bien, a la inversa, que el espacio surge del mundo¹⁵⁷. En otras palabras, el

¹⁵⁷ La noción de mundo habrá de estudiarse más tarde en este mismo proyecto, pero por lo pronto vale la pena dejar anotadas algunas de las características de esta importante noción. El mundo no es para Heidegger lo que está simplemente frente al Dasein; tampoco es un conjunto pretendidamente ontológico que se refiera al ser de esos mismos entes. El mundo, en un sentido óntico, es el lugar que habita el *Dasein*. Y en un sentido ontológico, es una forma de ser del *Dasein*, nunca de los entes, que por ello son siempre pertenecientes al mundo o "intramundanos" (Cf. Heidegger, SZ, 64-65 (77-78)). El mundo es así un *existenciarario* del Dasein. "En cuanto *ser-en-el-mundo*, el *Dasein* ha descubierto en cada caso ya un mundo" (SZ 110) [126]. Para Heidegger "[n]i el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio" (SZ 111) [127]. Antes bien, el espacio es *en* el mundo, pues el *ser-en-el-mundo*, constitutivo del *Dasein*, ha abierto ya un espacio. El espacio no se emite, encuentra o produce desde el Dasein, ni éste contempla el mundo *en* un espacio. Más bien, el Dasein es espacial. Si el espacio es *a priori*, esto no significa una pertenencia previa a un sujeto que emite un mundo donde el mundo es contenido, *aprioridad* quiere decir más bien que el Dasein, situado ya en un mundo, reconoce el espacio (como región) donde emergen el resto de los entes del mundo.

De esta imbricación tan precisa entre el Dasein, su mundo y los entes que en él le hacen frente, se sigue que esa cuestión de saber si un mundo *es*, si puede probarse su ser, i.e. el principio de la filosofía modernista-cartesiana, en tanto cuestión planteada por el Dasein como un *ser-en-el-mundo*, no tiene sentido. El Dasein hace tal tipo de conjeturas siempre ya desde un mundo, por lo que ese tipo de presuposiciones resultan más bien un problema imposible. Lo "real" sólo puede ser descubierto sobre la base de un mundo ya abierto. En este

espacio no puede verse aquí como un concepto geométrico-cientificista, un receptáculo en el que los objetos se encuentran; más bien el espacio es eso que se abre cuando el Dasein se descubre estando dentro ya de un mundo.

En segundo lugar, el espacio aparece aquí como una noción subordinada al tiempo, es decir, una noción inteligible sólo desde la apertura fenomenológica de aquella primerísima cuestión¹⁵⁸. Tendrán que venir nuevas consideraciones de nuestro autor, que se inician a partir de la década que siguió a la publicación de *SZ*, para que ambos conceptos se consideren equiprimordiales, y ya veremos más adelante en qué medida esto se logra y con qué consecuencias. En tercer lugar, la forma en que se inserta la noción de espacio en *SZ* parece haber abierto la hendidura definitiva que marca una falla estructural –que ya se deja ver en los análisis del concepto de tiempo– por la que se muestran los límites del planteamiento inicial y la necesidad de una reformulación decisiva. Esta consideración nos dará la pauta para comenzar nuestra análisis a partir de reflexiones tangenciales del mismo Heidegger, elaboradas años más tarde, i.e. posteriores a la búsqueda tan peculiar que se llevaba a cabo en dicha obra.

sentido, que una proposición sea verdadera significa que ésta “descubre al ente en sí, propone, muestra, “permite ver” (ἀπόφανσις) el ente en su “estado de descubierto”. El “*ser verdadera*” (la *verdad*) de la proposición ha de entenderse como un “ser descubridora” (*SZ* 218) [239]. A final de cuentas tenemos que la *verdad* escapa al dualismo sujeto-objeto, que sólo la hay hasta donde y mientras exista un Dasein, y que no por ello es subjetiva: más bien, sólo en cuanto el “estado de abierto” y el comprender constituyen al Dasein, es posible decir que el ser de la verdad está en una relación originaria, vinculante existencialmente, con ese Dasein.

Por último, para precisar el carácter de los entes intramundanos, es importante dar cuenta de una distinción fundamental en el planteamiento heideggeriano. La tradición metafísica que el filósofo impugna sitúa los entes como objetos “presenciales”, “ante-los-ojos”, es decir, mantiene el concepto del mundo en un nivel óptico. Esta categoría (*das Vorhandene*) se puede sostener, según Heidegger, pero sólo se utiliza de manera adecuada si se tiene en cuenta que siempre refiere a entes considerados desde un nivel teórico e independientes de las prácticas y la experiencia humanas. No obstante, la forma que ésta categoría ha ocultado a lo largo de la tradición filosófica de occidente es la de los entes “manejables”, “a-la-mano” (*das Zuhandene*). Con este nombre se designa a los entes que como útiles no son aprehendidos teóricamente, y que en cambio adquieren su especificidad bajo el manejo fáctico del Dasein en su mundo. No hay un *en sí* de los entes intramundanos, su forma de ser es una referencia de la obra a la que se les destina: “El martillar mismo es el que se descubre como la específica “manejabilidad” del martillo.” (*SZ* 68) [82]. Pero no son sólo objetos los que se pueden adherir a esta distinción, también las señales y los signos son útiles “manejables”, comprensibles en la cotidianidad del Dasein.

¹⁵⁸ Heidegger es explícito: “también ha de basarse en la temporalidad la específica espacialidad del *Dasein*” (*SZ* 368) [397].

I. La estructura de la noción del espacio (con una nota al margen)

El ser-en-el-mundo es la manera como el Dasein existe. Existir es habérselas con el propio ser, y esto implica tener una comprensión de ese propio ser. El ser-en-el-mundo se mueve y cambia en el mundo encontrando a otros a su paso, así como también “permitiendo ser” a los entes intramundanos. En esa forma de desenvolverse en el mundo, Heidegger descubre dos caracteres constitutivos del Dasein –dos existenciaros– relativos a su espacialidad característica, así como dos rasgos constitutivos de las cosas usuales con las que se encuentra. Las características espaciales del Dasein son así la des-alejación (*Ent-fernung*) y la direccionalidad (*Ausrichtung*). Los rasgos de las cosas con las que se encuentra son su región (*Gegend*, que como veremos, debe entenderse como su área, su zona) y su lugar (*Platz*).

Así pues, tomando en cuenta la espacialidad del Dasein, es fundamental hablar de su posibilidad de *des-alejar* (*Ent-fernen*), es decir, de la acción por la cual desaparece la lejanía de algo, i.e. se constituye un acercamiento. “El Dasein es esencialmente des-alejador (*ent-fernend*): en cuanto es el ente que es, permite que en cada caso hagan frente entes en la cercanía. El des-alejamiento descubre la lejanía” (SZ 105) [120]. La lejanía se presenta ya aquí de manera insinuada, se distingue como un vínculo entre los entes con relación al Dasein. Sólo en cuanto estos entes son “acercados”, “apresentados”, por el Dasein, se vuelven accesibles como entes intramundanos que adquieren una relación mediada de alejamientos y distancias. Y por sobre todo, al Dasein como ente se le asigna una especificidad característica en este sentido, pues “[n]i dos puntos, ni en general dos cosas están en rigor alejados entre sí, porque ninguno de estos entes puede, por su forma de ser, “desalejar”. Se limitan a estar a una distancia que se encuentra delante y es posible medir en el des-alejar.” (*ídem*).

El otro existenciaro relativo a la espacialidad del Dasein es la direccionalidad, en su sentido de orientación. “Todo acercamiento ha tomado ya por anticipado una dirección hacia una región de la cual se acerca lo des-

alejado para encontrarse respecto de su sitio.” (SZ 108) [124]. El Dasein que es en-el-mundo está orientado (o desorientado), se mueve con puntos de referencia en un mundo que está estructurado por regiones o zonas, en las que se establece el arriba y el abajo, la izquierda, la derecha e incluso los caminos que llevan hacia algún lugar. En pocas palabras, la direccionalidad se refiere al Dasein que se ubica (o desubica) en el plexo de sus relaciones en el mundo. Ahora bien, a pesar de las apariencias, ni el problema del des-alejar ni el de la orientación se pueden reducir a la espacialidad, y más bien atraviesan toda la fenomenología ontológica. En sus *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, Heidegger ya lo había sugerido: “La posibilidad de mostrar se funda en la constitución de la orientación.”¹⁵⁹ Por tanto, todo lo que se muestra como tal, todo fenómeno, está orientado. La constitución del des-alejar, por su parte, podría entenderse como otro nombre del existencial del comprender.

Sobre los rasgos característicos de los entes del mundo, hemos mencionado su lugar característico y su región. El lugar es el sitio en que se halla lo a-la-mano dentro de su peculiar contexto pragmático, es decir, el lugar de encuentro con el útil del que hacemos uso. O como dice Rivera sobre este rasgo: “El lugar (...) es el lugar de la cercanía dentro del mundo circundante.”¹⁶⁰ El Dasein acomoda los utensilios según las necesidades de la obra que se lleva a cabo, les impone lugares en la que la distribución no es arbitraria, sino una función de conexiones referenciales. “Ello implica: a) que un lugar se determina relativamente a otros con relación a los que está orientado; b) que un lugar no es sustituible a otro. En virtud de su finalidad, cada utensilio posee su lugar.”¹⁶¹ La región es un concepto más complejo que regresará en los textos posteriores a SZ con más fuerza. Por lo pronto basta ubicarlo como un espacio funcional, no indiferente, que se abre para el Dasein en su existir mismo. Heidegger lo caracteriza de esta manera: “Comprendemos (la región) como el adónde de la posible pertenencia del

¹⁵⁹ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs*, GA 20, p. 319.

¹⁶⁰ Jorge Eduardo Rivera, *Heidegger y Zubiri*, Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2000, p. 90.

¹⁶¹ Didier Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les éditions de Minuit, Paris, 1986, p. 68.

plexo de útiles a-la-mano que debe poder comparecer en cuanto direccionalmente desalejado, es decir, en su lugar.” (SZ 110-11) [126].

Con estos rasgos se cubre la caracterización de la espacialidad existencial del Dasein. En pocas palabras, se puede decir que si con el elemento de la existencia se había determinado ya al Dasein como un rebasamiento que trasciende la realidad en dirección de la posibilidad, por la facticidad, por su habérselas con los entes intramundanos que ocupan un lugar y una región, en un continuo desalejamiento y una orientación, el Dasein ha de comprenderse como posibilidad situada, siempre en un sitio que puede serle o no propio (i.e. en un modo ubicado o desubicado), arrojado y abierto, pero siempre ahí, como ya lo señala el dístico *Da (ahí)*. Con todo, este tratamiento un tanto esquemático de la noción de espacio parece insuficiente. Varios años después, el mismo Heidegger lo haría explícito. En su célebre conferencia de 1962, sugerentemente nombrada *Tiempo y ser*, el filósofo aduce: “El intento, abordado en *Ser y tiempo*, §70, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener.”¹⁶² Su pensamiento no tendría que esperar tantos años para manifestarse en ese respecto. Antes bien, la noción de espacio como se emplaza en *Ser y tiempo* empieza a causar una incomodidad agreste apenas acabada la obra. La dificultad no estriba solamente en la subsunción jerárquica del espacio al tiempo, que en todo caso puede verse como una consecuencia del esquematismo con el que se ha caracterizado al espacio en aquel texto. Puede decirse en cambio que hay al menos dos problemas clave que suscitan un resquebrajamiento, y que entre otras cosas llevarán a la reformulación de los conceptos de espacio y tiempo en la llamada *Kehre* heideggeriana, que en lo que toca a estos temas desemboca de manera importante en la obra *Vom Ereignis* de 1936. Nuestra investigación se adentrará más adelante en los resquicios de aquel trabajo posterior, pero aquí nos abocaremos justamente a elucidar dos de las complicaciones que llevan a ella, pues éstas dan cuenta de un proceso

¹⁶² Martin Heidegger, *Tiempo y ser* (TS), Ed. Tecnos. Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuelo y Félix Duque, Madrid, 2006, p. 43.

estructural que, por sus consecuencias para la historia de la filosofía, no pueden dejarse pasar de largo.

Nuestro recorrido en este punto será en alguna medida tan sólo indicativo, pues más que una dirección marcada por el filósofo, se recogen aquí indicios y fragmentos a partir de sus lecciones en la época, en algo que podría describirse como signos o detritos que fueron generándose como suplemento del proceso de pensar. Se propone así abrir la interpretación en torno a indicaciones que aparecen en algunos textos inmediatamente posteriores a SZ¹⁶³. Con todo, nuestra pregunta guía será aquí una anotación al margen que el mismo Heidegger deja asentada en su copia personal de la obra en cuestión. En la página 105 de SZ, el filósofo anota de su puño y letra: “¿de dónde viene la lejanía que se desaleja?”. A esta nota se suma otra: “¿Hasta dónde y por qué? El ser *qua* presencia constante tiene la primacía: presentación.” Es indudable que Heidegger deja este asunto pendiente de varias maneras, y estas glosas tangenciales son pistas que nos regresan una y otra vez al problema. Lo que sigue, por tanto, es una forma de tomar hasta las últimas consecuencias esta obsesión.

II. Una elusión: la encarnación, la mano y el habla

Heidegger se pregunta entonces por la lejanía. El Dasein es el ente que desaleja, y en ese su des-alejar descubre la lejanía que originariamente le precede. Aunque aún no podamos precisar del todo su sentido, sabemos una cosa: la lejanía pre-existe al Dasein, pero éste la descubre por primera vez cuando se pregunta por la estructura de sí mismo, que es la estructura del ente des-alejador. Cuando el Dasein se pregunta por lo que es de suyo más propio se pregunta por su ipseidad, su si-mismidad, su “ser en cada caso mío” que es quizá una forma de traducir ese vocablo alemán que Heidegger

¹⁶³ Sobre todo en los volúmenes 3, 24, 25 y 26 de la *Gesamtausgabe*, en los que Kant y Leibniz ocupan posiciones fundamentales.

utiliza: la *Jemeinigkeit*¹⁶⁴. La sí-mismidad está estrechamente ligada a la existencia, pues el ser del ente que yo mismo soy no puede ser mío sino a condición de que yo me relacione con él, que no me sea indiferente ni que permanezca originariamente cerrado, como sería el caso para una piedra. La sí-mismidad es esa relación del Dasein con su ser que hace posible al pronombre *yo*. El *yo* deriva de la sí-mismidad (y no a la inversa) pero también el *tú* y el *él*, porque la sí-mismidad es el punto de partida para el análisis del ser, y éste sólo puede emprenderse porque el Dasein está siempre ya en un mundo, en el que coexiste con otros¹⁶⁵. Así entonces, el peso y la función de la sí-mismidad son considerables. En ella se funda, como hemos sugerido ya anteriormente, la distinción entre una existencia propia (como una afirmación, una reiteración del propio ser) o impropia (una desviación de la gravitación del ser más propio). En su encuentro consigo mismo, en la relación que se abre en la ipseidad entre el Dasein y el ser que es siempre el suyo propio, se constituye la posibilidad misma de la ontología fundamental.

Con todo, en el análisis de la sí-mismidad un elemento queda constantemente suspendido. A pesar de que Heidegger describe varias de las posibilidades fácticas del Dasein (lo que lo implica como un ente espacial), así como también el nexa característico en el encuentro que se abre en la estructura del *Mitdasein*, nunca da cuenta en detalle de un elemento constitutivo que puede considerarse como el lugar, el *topos*, de buena parte de

¹⁶⁴ Cf. También capítulo I, nota 83.

¹⁶⁵ El Dasein, habíamos dicho, jamás se da sin un mundo. Pero tampoco existe un Dasein aislado de los otros. Heidegger es escrupuloso al hablar de los otros, pues a fin de cuentas es en ese momento donde se perfila un encuentro por el que el Dasein queda existencialmente marcado. Pero también es parco en este punto. Así pues, “[l]os otros” no quiere decir lo mismo que la totalidad de los restantes fuera de mí de la que se destaca el yo; los otros son, antes bien, aquellos de los cuales regularmente no se distingue uno mismo” (SZ 118) [134]. Este *ser-ahí-también con ellos* (*Auch-da-sein mit ihnen*) no implica una contigüidad de dos entes “ante-los-ojos” dentro de un mundo. El *con* y el *también* se tienen que entender como existenciaros; el *con* es algo que tiene la forma del ser del Dasein, y el *también* alude a una igualdad del ser. El mundo del Dasein siempre es un mundo del *con* (*Mitwelt*), al que se alude con la partícula del alemán *Mit*. La partícula *con* en español muestra algo que el *Mit* alemán omite –y que la traducción del *ser-ahí-con* es incapaz de recuperar—: la etimología del existenciaro *con* en español remite a las partículas latinas *con-*, *com-*, *cum-*, que son la base de palabras como *común*, *comunidad* o *comercio*. En esos vocablos está ya inscrito algo del encuentro y el intercambio de un Dasein con otro. Más adelante, en este mismo estudio, ahondaremos en esta relación, que pertenece de lleno al terreno de lo político.

los intercambios ahí inscritos: el cuerpo¹⁶⁶. La razón, según nos parece, habría de ser triple. La más evidente es que la admisión del cuerpo en la discusión del nivel ontológico abriría de nueva cuenta la oposición dualista de la metafísica tradicional entre éste y el alma. Y a fin de cuentas, el filósofo no lo ha olvidado: *el Dasein es siempre ya espacial*. El cuerpo no podría ser un existenciario, sino, en todo caso la forma de ser de la espacialidad del Dasein. Hablar del cuerpo en este sentido sería incorporar un vocablo cargado y orientado en un sentido que el filósofo ha estado evitando a lo largo de su exposición.

La segunda razón es la impugnación del filósofo a la tradición del pensamiento metafísico que funda sus supuestos sobre el predominio de la presencia. El párrafo §70 de *SZ* explora un argumento explícito en este respecto: “sólo sobre la base de la temporalidad horizontal-extática es posible la irrupción del Dasein en el espacio”; pero al mismo tiempo, la constitución temporal-extática de un individuo que se halla en un intercambio con el mundo, manejando los entes intramundanos, “absorbido en su tarea”, en una praxis en la que constantemente los des-aleja hacia sí (hacia su cuerpo), es la de un presente caído, impropio, en el que rige el olvido y el mero estar a la expectativa. En *SZ*, el espacio se analiza notoriamente bajo la modalidad de lo impropio. Pero al abrirse esta noción desde la estructura del Dasein, se produce una tensión que el filósofo necesita resolver. El resultado es aporético y termina por recurrir, por vía de la alusión a un pretendido sentido común, a una noción tradicionalista que limita la comprensión fenomenológica¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Incluso, al tratar este conjunto de temas, Husserl argumenta su conexión implícita en la 5ta de las Meditaciones Cartesianas.

¹⁶⁷ En forma breve, el argumento que lleva a esta tensión aporética es el siguiente. En el §70 Heidegger comienza por negar categóricamente para el Dasein cualquier posibilidad de comprenderlo como un ente meramente presencial: “el Dasein no es nunca, ni siquiera “inmediatamente” nunca, “ante-los-ojos” en el espacio. No llena como un útil o cosa “real” un trozo de espacio, de tal forma que su límite relativamente al espacio circundante se reduzca a ser él mismo una determinación espacial del espacio.” (*SZ* 368) [397]. En segunda instancia, el filósofo reelabora la ya aludida espacialidad existencial del Dasein: “El Dasein se toma –en sentido literal– un espacio. No es en manera alguna tan sólo “ante-los-ojos” en el trozo de espacio que llena el cuerpo vivo (*Leib-körper*) correspondiente. Existiendo se ha “espaciado” en cada caso ya un espacio libre”. Parte de esta segunda operación consiste en marcar la diferencia radical entre el Dasein y un ente cualquiera del mundo: el Dasein posee un mundo, que, en tanto existenciario, es imposible para cualquier otro ente que no tenga esta estructura. Este desarrollo culmina en la operación final, en la que el filósofo propone la

La tercera razón de la elusión del análisis del cuerpo es metodológica. Al eludir la corporalidad, se trata en principio de evitar las perspectivas de orden antropológico, psicológico o biológico que pueden desviar el énfasis de la investigación. Es lo que se explica en el párrafo §10 de *SZ*, y que se detalla aún más en sus lecciones inmediatamente posteriores, hacia 1928. En aquellas, el filósofo apunta: “La *neutralidad* específica que se intitula “Dasein” es esencial porque la interpretación de este ente debe llevarse a cabo antes de toda concreción fáctica. Esta neutralidad significa también que el Dasein no es ninguno de los dos sexos. Pero esta asexualidad no es la indiferencia de la nulidad vacía, la negatividad impotente de una nada óptica, indiferente. El Dasein en su neutralidad no es indiferentemente todos y ninguno, sino la positividad y la potencia originaria de la esencia.”¹⁶⁸ Por tanto, el Dasein neutro no es nunca tal o tal existente encarnado *de facto*, sino la posibilidad de toda existencia encarnada que se pertenece a sí misma. La neutralidad sustrae al Dasein del dominio antropológico, ese ámbito que engloba al hombre en tanto ser espiritual, religioso, psíquico y carnal, por lo cual se diferencia de otros seres vivos –o se acerca a ellos. Si habíamos sugerido que en la relación entre el Dasein y su comprensión del ser se funda la posibilidad de la ontología fundamental, ¿cómo poder desarrollar esta ontología sin asegurar la neutralidad esencial de este Dasein?

Los tres supuestos para eludir el análisis del cuerpo en *SZ* son claros, pero ciertamente problemáticos, y no dejan de producir una tensión conceptual que permea la obra en aspectos adyacentes. Consideremos, por ejemplo, la relación con los entes intramundanos. Recordemos que se ha mostrado que un “utensilio” es ontológicamente imposible (Cf. *SZ* 353) [382]; ningún ente posee una finalidad propia, de ninguno se puede decir que es

especificidad radical del Dasein en su *ser espiritual* (*geistes*) sólo por el cual “puede ser el Dasein espacial de un modo que resulta esencialmente imposible para un simple cuerpo extenso”. La alusión a esta espiritualidad es, evidentemente, una forma de recurrir a la vida interna del Dasein, a su fundamento temporal-extático, bajo la cual queda subsumida la espacialidad en *SZ*. Es claro que la falta de autonomía de la espacialidad produce esta noción un tanto *des-presentizada*, casi bastarda, que para experimentarse como tal ha de vivirse *espiritualmente*.

¹⁶⁸ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (MAL, 1927), GA 26, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1978, pp. 171-172. Este libro recoge las lecciones de Heidegger del verano de 1928.

una cosa a parte, que tenga su propia razón (*Bewandtnis*). Un ente se abre para un Dasein en su relación con él, en una praxis significante; pero ésta se concretiza en una acción determinante en la que la mano tiene un papel fundamental. Pensemos tan sólo en esas descripciones tan puntuales que son lo *Vorhandene* y lo *Zuhandene*: el vocablo *Hand* –mano en alemán– se inserta en ellas con una lógica precisa, anuncian la intervención del Dasein en la extensión de su cuerpo, de esa peculiar parte de su cuerpo. Como escribe atinadamente Didier Franck, “la mano detenta una “finalidad propia”, invalida la distinción –constitutiva de la finalidad– entre un *con-lo-que* (el martillo) y un *para-lo-qué* (el martillar) puesto que, si la mano maneja y manipula, la manipulación no es otra que la de la mano misma.”¹⁶⁹ Más adelante, en sus lecciones del invierno de 1951/52 recogidas en el *texto ¿Que significa pensar?*, Heidegger recupera la mano de otra manera, redimiéndola del papel de mero telón de fondo que parecía haber tenido en SZ: “Pensar es tal vez simplemente como construir un cofre. Es en todo caso un trabajo de la mano. La mano tiene su propia razón (*Bewandtnis*). Según la representación habitual, la mano pertenece al organismo de nuestro cuerpo. Pero el ser de la mano no se deja jamás determinar como un órgano carnal de agarre, ni esclarecerse a partir de ahí. El simio, por ejemplo, posee órganos de agarre pero no tiene mano. La mano está separada de todos los órganos de agarre: patas, pezuñas, garras, infinitamente, es decir, por el abismo de la esencia. Sólo un ser que habla, es decir, que piensa, puede tener manos y en su manejo realizar el trabajo de la mano.”¹⁷⁰ Aquel Heidegger está muy cerca del antropólogo Leroi-Gourhan, para quien la mano, y no el cerebro, es quien lleva la batuta de la evolución biológica: “Estar de pie, cara corta, mano libre durante la locomoción y posesión de útiles movibles son verdaderamente los criterios fundamentales de la humanidad (...) Podría sorprendernos que el volumen del cerebro no interviene sino después.”¹⁷¹ Pero en el panorama de

¹⁶⁹ Franck (1986) pp. 53-54.

¹⁷⁰ Heidegger, *¿Qué significa pensar?* (WHD) p. 89-90.

¹⁷¹ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Albin Michel, París, 1964, p. 33. Leroi-Gourhan es consciente de la radicalidad de su postura, que no deja de ser especulativa. “No hay – agrega – una relación de prioridad de la evolución del cerebro sobre la evolución del dispositivo corporal que éste controla” (p. 59). Para enfatizar su posición, el antropólogo

SZ, ni la mano ni el cuerpo en general pueden venir al encuentro, presentarse, porque el dejar encontrar (*Begegnenlassen*) está temporalmente fundado en el hacer presente (*Gegenwärtigen*), con los conocidos problemas e implicaciones de la temporalidad en el presente que ya hemos sugerido. Esta proposición en Heidegger es estricta: “La expresión *presentar* implica siempre el presente impropio, no-instantáneo, irresuelto” (SZ 338) [366]. En SZ, la mano y el cuerpo no pueden manifestarse en el mundo porque la estructura del aparecer intramundano supeditado a la primacía de la temporalidad se los impide.

Ahora bien, incluso si la neutralidad es necesaria para partir hacia el desarrollo de una analítica existencial, la esencia del hombre es la esencia de su propio hecho (*un factum yecto*), y por eso mismo incluso el Dasein neutro ha de constituir la posibilidad de la existencia fáctica. En ese sentido, el Dasein no puede estar sino encarnado, y sexuado¹⁷². Si en SZ las posibilidades del cuerpo se mantienen al margen, las lecciones sobre lógica de 1928 reconsideran el problema. Apenas unos meses tras la conclusión de SZ, la perspectiva heideggeriana se matiza, repasa la dificultad. El Dasein aparece aquí ya como un ente encarnado, el cuerpo, en tanto cuerpo vivo, i.e. carne (*Leib*), como un existencial. La formulación es eficaz: la encarnación se presenta como una dispersión (*Zerstreuung*)¹⁷³. “El Dasein recela la posibilidad intrínseca de la dispersión fáctica en la corporalidad (*Leiblichkeit*) y, con ella, en la sexualidad. La neutralidad metafísica (...) es el aún-no de la

vincula su proyecto con un epígrafe esclarecedor que remite a Gregorio de Niza y su *Tratado de la creación del hombre*, del año 379: “... así, es gracias a esta organización que el espíritu, como si fuera un músico, produce en nosotros el lenguaje, y que somos capaces de hablar. Este privilegio no lo tendríamos jamás sin duda si nuestros labios debieran de asumir, para el bien del cuerpo, la carga pesada y penosa de la alimentación. Sin embargo, las manos han tomado sobre sí esta carga, y han liberado a la boca para el servicio del habla.”

¹⁷² Ya Derrida hacía notar que en SZ la noción de la diferencia sexual había de deducirse o derivarse del resto de las estructuras originarias del Dasein. “¿Qué sería –pregunta el filósofo francés– un discurso “sexual” o “sobre la sexualidad” que no apelara en sí al alejamiento, al por-dentro y por-fuera, a la dispersión y la proximidad, al aquí y al allá, al nacimiento y la muerte, al entre-nacimiento-y-muerte, al *ser-con* y al discurso?” Jacques Derrida, *Heidegger et la question. “Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)”*, Flammarion, París, 1990, p. 171. Derrida localiza en esa operación necesariamente deductiva una neutralización que niega una negatividad, en este caso desde el sustrato sexual.

¹⁷³ La dispersión es aún consecuente con la formulación de SZ, pues es una forma de entender la caída en la modalidad del presente, pero en las lecciones de 1927 se deja de hablar de esa dispersión bajo la mácula de lo impropio, como se hará claro aquí mismo.

dispersión fáctica. El Dasein es, en tanto que fáctico, entre otras cosas fragmentado en un cuerpo y de la misma manera dividido en una sexualidad determinada.”¹⁷⁴ La fragmentación, la división, la dispersión parecen aquí tener, en primera instancia, un cariz negativo, pero con ello Heidegger quiere aludir más bien a un hecho concreto: el Dasein fáctico está disperso en y por los modos de su preocupación, y no “se comporta jamás con relación a un solo objeto”, sino “por abstracción de otros entes que siempre co-aparecen anterior o simultáneamente”. (SZ 67) [80]. Es decir, que la dispersión no depende de una pluralidad pre-disponible de los objetos, sino a la inversa, que esa multiplicidad se funda sobre el originario estar-disperso del Dasein. Y si “a la esencia del Dasein en general, conforme a la neutralidad metafísica de su concepto, pertenece ya una diseminación (*Sreuung*) originaria, que, desde el punto de vista determinado, es una dispersión (*Zerstreuung*)”¹⁷⁵, es la diseminación originaria y neutra –que Heidegger nombra comúnmente como la dispersión trascendental– lo que hace posible su propia modalidad en tanto caída: la dispersión fáctica. Ahora bien, en tanto la caída es un concepto relativo a un movimiento ontológico del Dasein en cuanto ente arrojado en su ser, la dispersión fundamental toma su fundamento en el estado de arrojado que asegura finalmente la posibilidad existencial de la encarnación sexuada.

Aquí podemos complementar el análisis con un atisbo de Franck: “El trato fundamental que autoriza a pensar la carne como relevante del estar-disperso es la división sexuada, y es por la sexualidad, formalmente reducida a la des-multiplicación, que la carne se relaciona con la dispersión fáctica del Dasein a fin de fundarse sobre el estado de arrojado. Esta interpretación exige que la sexualidad sea ella misma comprendida de manera existencial.”¹⁷⁶ A Heidegger ello no podía pasarle inadvertido. Por ello sus lecciones de 1928 lo sugieren fuertemente. ¿Y dónde habría de hacerlo sino al profundizar en el existenciarío del *ser-con*, el *Mitsein*, en el acercamiento entre un Dasein y otro? La cita es explícita: “el ser-con es una determinación metafísica fundamental

¹⁷⁴ Heidegger, MAL, p. 173.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ Franck (1986) p. 37.

de la dispersión.”¹⁷⁷ Así entonces, el ser-con es un modo de la dispersión trascendental supuesto en toda existencia fáctica y en toda encarnación sexuada. Este es un giro importante que, si bien parte de los planteamientos fundamentales de SZ, también profundizan en una dirección que terminan por desestabilizar la trama conceptual de aquella obra, pues hay un conjunto de implicaciones que se vuelven difícilmente sostenibles en el marco que ésta emplaza. Por principio de cuentas, si la espacialidad se subsumía ahí a la temporalidad, ¿cómo podría sostenerse esa reducción después de hacer explícito el vínculo entre la espacialidad y el cuerpo vivo, i.e. la carne? Si la ontología fundamental requiere de la radical neutralidad del Dasein, ¿debía entonces decirse que el problema del espacio necesita situarse fuera de toda ontología? ¿La escisión del espacio a la luz de la perspectiva que sitúa el ser como fundamentalmente temporal no restringe la profundidad, la vastedad, la originariedad de la cuestión del ser? Así planteado, podría decirse incluso que la *cuestión* del espacio juega un rol determinante en la interrupción definitiva de *Ser y Tiempo*. Sólo así puede verse aquella alusión del mismo Heidegger que habría de formularse muchos años después, ya en perspectiva: “El intento, abordado en *Ser y tiempo*, §70, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener.” Y por ello, como escribe Franck, “la incompletud de SZ puede asignarse indiferentemente a la lengua de la metafísica o a la irreductibilidad del espacio”¹⁷⁸, lo que podríamos todavía transliterar: a la irreductibilidad de la carne.

La inestabilidad que inmiscuye la carne en las consideraciones de una ontología fundamental es notoria, y a este existenciarío eludido/ocluído en un primer momento se debe en buena medida la reformulación de la perspectiva heideggeriana, en los términos que habremos de ver más adelante. Por lo pronto podría decirse, de otra forma, que la carne demanda, concita, solicita su propio lenguaje. O bien, que el lenguaje de la tradición metafísica es un lenguaje descarnado, anterior a las consideraciones de lo humano, de su facticidad, y --¿por qué no decirlo de una vez?-- en realidad

¹⁷⁷ Heidegger, MAL, pp. 175.

¹⁷⁸ Franck (1986) p. 59.

des-cabellado. ¿Cuáles son sin embargo las consecuencias de la *reincorporación* de la carne? ¿Qué sentido abre, qué implica? Ya veremos cómo reinterpreta Heidegger la unidad tiempo-espacio, sobre todo en el momento de la *Kehre*, pero por ahora cabe hacer esta consideración, que permite vislumbrar la profundidad del asunto desde una perspectiva fenomenológica en la que se enlazan irremediabilmente varias aristas^{179/180}.

¹⁷⁹ La investigación fenomenológica en Husserl y en Merleau-Ponty implicó al cuerpo de una manera decisiva, aunque éste nunca dejó de ser una noción problemática. Con todo, la propuesta de Merleau-Ponty es ciertamente más directa. Para este fenomenólogo francés, el cuerpo es el *quicio* del mundo, puerta de acceso y posibilidad de intercambio: “precisamente porque puede cerrarse al mundo, mi cuerpo es asimismo lo que me abre al mundo y me pone dentro de él en situación. El movimiento de la existencia hacia el otro, hacia el futuro, hacia el mundo, puede reanudarse al igual como un río se deshíela.” (Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Ediciones Península, Barcelona, 2000, p.181.) Bajo esta perspectiva, el cuerpo no sería tan sólo la forma de ser de la espacialidad del *Dasein*, ni un espacio atravesado por un tiempo originario, sino genuinamente una temporalidad encarnada, un espacio *en* tiempo, que es lo mismo que decir un espacio vivo, en donde el futuro se emplaza desde el deseo y el pasado se recoge en signos-cicatrices que llevan hacia el envejecimiento. Es decir, que el cuerpo no escapa a la consistencia del tiempo, pero tampoco tiende con él hacia una equivalencia que desplace su propia espacialidad. Hay una cita precisa de Merleau-Ponty que merece citarse *in extenso*: “Cada presente puede pretender fijar nuestra vida, y es esto lo que lo define como presente. En cuanto se da para la totalidad del ser y llena un instante la consciencia, nunca logramos deshacernos totalmente del mismo, el tiempo nunca se cierra completamente en sí mismo y sigue como una herida por la que se derrama nuestra fuerza. A mayor abundamiento, si una vida individual puede recobrar y asumir el pasado específico que es nuestro cuerpo, solamente puede hacerlo en cuanto no lo ha trascendido nunca, en cuanto lo alimenta secretamente y le dedica una parte de sus fuerzas, en cuanto sigue siendo su presente, como puede verse en la enfermedad en la que los acontecimientos del cuerpo se convierten en los acontecimientos del día. Lo que nos permite centrar nuestra existencia es también lo que nos impide centrarla absolutamente, y el anonimato de nuestro cuerpo es inseparablemente libertad y servidumbre. Así, para resumir, la ambigüedad del ser-del-mundo se traduce por la del cuerpo, y éste se comprende por la del tiempo. (*Ibid.*, p.104). El cuerpo es una persistencia visible en torno al presente, pero con imágenes-huella del pasado e imágenes-signo que apuntan al futuro. Este cuerpo implica entonces la concurrencia del tiempo y el espacio, un encuentro dinámico cuya colisión desencadena la miríada de posibilidades que es la existencia. E incluso si en sí mismo no daría lugar a un existenciario (en tanto es la forma de ser espacial del *Dasein*), sí hace posible una comprensión más profunda del resto de los existenciaros desarrollados por Heidegger. (La *comprensión*, por ejemplo, podría complementarse por la *comprensión erótica*, que no sería tanto la interpretación de un ente ya descubierto en el mundo como la *vinculación en goce* de un cuerpo a otro dentro del mundo.) Merleau-Ponty refina aún más su análisis del cuerpo hacia el final de su obra, y en un texto póstumo e inconcluso lo revela como un *quiasmo*, es decir, bajo la forma de esa figura retórica que consiste en la disposición cruzada de los elementos que constituyen dos sintagmas o dos proposiciones ligadas entre sí. (Cf. Angelo Marchese y Joaquín Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Ariel, Barcelona, 1991. s.v. quiasmo. Como ejemplo de un quiasmo podríamos citar un poema del poeta griego Athenaios, quien hacia el siglo II a.C. escribiera en su *Stichus*: “ego tu sum, tu es ego” (“yo soy tu, y tu eres yo”). En el punto liminal, el cuerpo que toca es tocado por el mundo; y la carne, que no es materia, ni espíritu ni sustancia, se muestra como un borde cuyo límite es confuso –y casi diríamos intercambiable– por el que el cuerpo se adscribe al orden de los entes y el mundo se afirma como dermis universal. Casi como si del cuerpo y del

En resumidas cuentas, la reincorporación de la carne en la analítica del Dasein refiere e implica dos problemas fundamentales. Por un lado, la carne es sexuada, y en esa medida, ya lo hemos dicho, presupone al *ser-con*. Esta vinculación tiene a su vez dos consecuencias. Pues si de una parte el *ser-con* es el fundamento de la política, con lo que habría de establecerse el alcance de la relación entre política y deseo¹⁸¹, de otra, la inserción de la carne en la estructura ontológica del Dasein impide la conformación de una ipseidad propia (la sexualidad hiere al Dasein de una incompletud ontológica), anula – o al menos vuelve irrelevante – la diferencia entre propio e impropio y limita, por excepción, el cuadro conceptual más amplio de la ontología fundamental al invalidar la partición entre existencia y ser a-la-mano.

Por otro lado, si la carne desestabiliza la ontología fundamental, también alumbraba un camino para reencontrarse cabalmente con los términos de una analítica existencial de otra manera. Dos habrían de ser los pilares de ésta. El primero de ellos hace eco de las investigaciones de Wilhelm von Humboldt, quien advertía ya que algunas lenguas sustituyen el “yo” por el “aquí”, el “tú” por “ahí” y el “él” por el “allí”, o en otras palabras, los pronombres por adverbios de lugar. En un momento en *SZ*, Heidegger desestima esta investigación: “El “aquí”, “allí” y “ahí” no son primariamente puras determinaciones de lugar de los entes intramundanos ante-los-ojos en puntos del espacio, sino caracteres de la espacialidad original del Dasein. Los presuntos adverbios de lugar son determinaciones del Dasein, tienen primariamente una significación existencial y no categorial. Pero tampoco son pronombres, su significación es anterior a la diferencia entre adverbios de

mundo se tratara de dos círculos, dos torbellinos o dos esferas concéntricas, sutilmente descentradas una por su relación con la otra. “El cuerpo nos une directamente a las cosas por su propia ontogénesis, soldando uno a otro los dos esbozos de los que está hecho, sus dos labios: la masa sensible que él es y la masa de lo sensible de la que nace por segregación y a la cual, como entreviendo, permanece abierta.” (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l’invisible*, Gallimard, París, 1964, p. 177).

¹⁸⁰ La razón por la cual Heidegger no privilegia la percepción a la manera de Merleau-Ponty es porque la estrategia ontológica de *SZ* lo hace imposible. Como bien indica Maria Vilella-Petit, aislar y concentrarse en la percepción sería abandonar la concreción del ser-en-el-mundo en favor de un sujeto dividido en una multiplicidad de facultades y capacidades. Esto no sería necesariamente erróneo, pero no es el camino que se recorre en *SZ*. (Cf. Maria Vilella-Petit, “Heidegger’s conception of space”, en *Critical Heidegger*, ed. Christopher Macann, Routledge, Londres, 1996, p. 139).

¹⁸¹ Lo que llevaremos a cabo en la última parte de este estudio.

lugar y pronombres personales.” (SZ 119) [135-6]. El problema con esta aproximación, empero, es que la estructura del Dasein a partir de la cual se determina la espacialidad existencial se reduce después a la temporalidad. Si detenemos esa reducción, en cambio, podemos readmitir la sugerencia de Humboldt para terminar por comprender el espacio en función del otro. “Antes de toda teoría, antes incluso que la ontología de la existencia, el Dasein aprehende las relaciones entre el aquí, el ahí y el allí como relaciones entre yo, tú y él, lo que revela el espacio a partir del prójimo y no del utensilio.”¹⁸²

El otro pilar es el del habla, en su nexo irrecusable con la mano. Pensar –lo dirá Heidegger más tarde– es prestar, dar la mano a la esencia del ser. No es casual la relación religiosa con la concepción del verbo encarnado, un logos encarnado como verdad, como fundamento de verdad. O como escribe ya el filósofo en el periodo de la *Kehre*: “Los gestos de la mano atraviesan toda la lengua y con la mayor pureza en tanto que el hombre habla al callarse. De todas maneras, no es sino en la medida que el hombre habla que piensa, y no a la inversa, como lo pretende la metafísica. Cada movimiento de la mano, en cada una de sus obras, se lleva por, y se comporta en el elemento del pensamiento. Toda obra de la mano reposa en el pensamiento.”¹⁸³ Los gestos carnales no podrían transitar por la lengua sin que la palabra y la mano estuvieran primitivamente ligadas; sin que la mano, como la palabra, resguardara un acceso secreto hacia la relación entre el ser y el Dasein. La escritura brota de la mano como la palabra de la voz. O en otros términos: la

¹⁸² Franck (1986) p. 90. Esta comprensión del espacio a través del otro necesita complementarse también con una investigación psicoanalítica importante. En *Más allá del principio del placer* (1920), Freud hace la introducción de la dualidad de adverbios *Fort-Da* (lejos-aquí) para explicar el sentido de un juego infantil en el que el objeto de deseo –la madre, representada por un carretel– desaparece y regresa. El tablero de ese juego es el espacio, en el que se despliegan las relaciones entre objetos como relaciones entre un Dasein y otro por un principio de sustitución simbólica. Los desplazamientos del carretel de un sitio a otro marcan el espacio, en tanto determinación del mundo del Dasein, como un lugar de intensidad regido por la lejanía del otro. El juego del niño con el carretel es un juego con esta lejanía. La lejanía en este sentido es la distancia presente e irreductible, el deseo que no cesa, la imposibilidad de su satisfacción. La lejanía es esa falta originaria que adviene con la condición de arrojado del Dasein, y que se revela en la distancia (como categoría) que hay hacia con el otro, o en la distancia significativa que toman los objetos entre sí, sobre la base de la espacialidad existencial del Dasein. (Cf. Sigmund Freud, “Jenseits des Lustprinzips”, en *Gesammelte Werke*, Bd. XIII, Fischer, Frankfurt a.M., pp. 12-14).

¹⁸³ WHD, p. 90.

escritura y la voz constituyen la carnalidad de la lengua en tanto que ambas *emanan*. (Una *emanación* en su sentido etimológico: des-prenderse de un cuerpo¹⁸⁴). Pero no sólo eso. Hemos hablado de la noción de *Jemeinigkeit* como la reiteración del “ser en cada caso mío”. La *Jemeinigkeit*, habíamos dicho, mienta un principio de identidad, una estabilidad-en-transición, que se conforma, para decirlo de una vez, por la continuidad de una obsesión, de una *manía*. (Y es que, bien visto, ¿no el aferrarse a una forma de ser, a una continuidad identitaria, tiene algo de maniático?) La *manía* es la *mano* destituida de su función de órgano para restituirse como verdad del ser, como índice y orientación de una consciencia que se afirma, reiteradamente. Por eso el discurso del *yo* en particular, así como el discurso en general, están ligados a la carne y al espacio. Expresándose en una lengua regida por representaciones espaciales, el discurso queda travesado por el espacio. Si el discurso se expresa en la lengua, el Dasein se expresa en el discurso. Ambas articuladas por la escritura y por la voz. Y así, “la disposición encarnada, la encarnación dispuesta no puede quedar sin afectar el discurso mismo, como lo testimonian “la entonación, la modulación, el *tempo*” del habla.”¹⁸⁵ Prácticamente puede decirse que el llamado giro lingüístico en la obra heideggeriana es también el giro hacia la carne, hacia la disposición de un habla encarnada. Y en ese giro, la lejanía aparece como el asomo del abismo (*Ab-grund*), el abismo como fundamento (*Grund*). De aquí en adelante, el problema de la existencia parece que se puede expresar más claramente en clave teológica: ¿cómo reducir la lejanía?

Segunda parte: la fisura, un resquicio en la historia del pensar

¹⁸⁴ Según el diccionario RAE, la definición del verbo *emanar* es la siguiente:
(Del lat. emanāre).

1. intr. Proceder, derivar, traer origen y principio de algo de cuya sustancia se participa.
2. intr. Dicho de una sustancia volátil: Desprenderse de un cuerpo.
3. tr. Emitir, desprender de sí. Su persona emana simpatía.

¹⁸⁵ Franck (1986) p. 113.

A pesar de las dificultades y limitaciones que enfrenta la noción de la espacialidad existencial del Dasein en *SZ*, con su tratamiento Heidegger constituye –podríamos decir: hace asomar– este tema como un problema central en el seno de la tradición filosófica. El punto nodal se da sobre algunas observaciones en torno a Kant, notoriamente sobre el esquema de la orientación. Kant, nos dice Heidegger, no ve la estructura del ser-en-el-mundo, por lo que también ignora lo que en suma implica la constitución de toda orientación posible (Cf. *SZ* 109) [125]. Lo que este reproche descubre es algo específico: el proyecto kantiano hace una exégesis del *yo* en términos psicológicos que se funda sobre la memoria como facultad constitutiva, como aglutinante de un sentido interno. El sujeto, el *hypokeimenon*, kantiano es un ente descarnado, sin mundo, al cual no le es posible integrar la orientación, por lo que eso que se nombra como sentido externo queda diezmado, restringido. En el fondo, Heidegger está cuestionando la manera en que se conforman los conceptos de tiempo y de espacio para el Dasein, el individuo, el *yo*, primero para el proyecto kantiano, pero, si lo apuramos, también para el conjunto de la historia de la filosofía, desde sus orígenes en la antigua Grecia. ¿Cómo elaborar este desarrollo? Eso es lo que abordaremos a continuación.

I. Bajo el sino de Kant

Heidegger, decíamos, pone en tela de juicio la manera en que se entiende la constitución tempo-espacial del Dasein en la tradición filosófica, comenzando por el planteamiento de Kant y la estructura del sujeto trascendental. Kant proyecta, sobre todo en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, una relación de primacía del tiempo respecto del espacio, de la que Heidegger es muy consciente –al punto de servirse de ella como referencia directa– pero a la que tampoco se suscribe de la misma manera en la disposición de *SZ*. ¿Cuál es el sentido de esta afinidad, así como de su deslinde parcial?

Heidegger acude a Kant por una razón particular: la *Crítica de la razón pura* construye los presupuestos de un tiempo recurriendo a una

fenomenología implícita del tiempo, que nunca se manifiesta del todo, que siempre aparece oculta por el modo trascendental de la reflexión. En su libro sobre Kant, de 1929, Heidegger lo explica de esta manera:

Lo que se busca es la intuición pura como elemento esencial del conocimiento ontológico, sobre el cual se basa la experiencia del ente. El espacio, como intuición pura, da previamente sólo la totalidad de aquellas relaciones que ordenan los datos del sentido externo. Pero encontramos también datos del “sentido interno” que ni muestran ni forma ni relaciones espaciales; se manifiestan, al contrario, como una sucesión de estados de conciencia (representaciones, tendencias, emociones). Respecto de nuestra experiencia de estos fenómenos: los miramos previamente, sin considerarlos como objeto o como tema; es la pura sucesión.¹⁸⁶

El tiempo, como intuición pura, tiene una importancia primaria por su acceso privilegiado al sentido interno, o mejor dicho: constituye su fundamento mismo. Heidegger cita los pasajes de la *Crítica* de la cual se deriva su interpretación: “El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, esto es, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno”¹⁸⁷ “El tiempo determina la relación de las representaciones de nuestro estado interno.”¹⁸⁸ “El tiempo no puede ser una determinación de fenómenos externos, ni pertenece a una figura ni a una posición.”¹⁸⁹ Para Heidegger, la primacía del tiempo respecto del espacio, basada en la universalidad del tiempo como intuición pura, es posible en tanto que “el tiempo vive más originariamente en el sujeto, y no el espacio.”¹⁹⁰ A ojos del fenomenólogo, se podría justificar la función ontológica universal que Kant atribuye al tiempo sólo si éste “obliga a determinar más originariamente la esencia de la

¹⁸⁶ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* [Kant], tr. Gred Ibscher Roth, FCE, México, 1996, §10, pp. 48-49.

¹⁸⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1974. A33, B49. (Utilizo de apoyo para las citas la traducción de Pedro Ribas, ed. Taurus, Madrid, 2002).

¹⁸⁸ *Íbid.*, A33, B50.

¹⁸⁹ *Íbid.*, A33, B49.

¹⁹⁰ Heidegger, *Kant*, pp.50-51.

subjetividad.”¹⁹¹ La propuesta asume, como ya lo hacía desde *SZ*, la incidencia de la temporalidad de alguna manera en la inteligibilidad de un sujeto, un yo, un individuo. Pero, en relación con el texto kantiano, abre una pregunta: ¿en qué consiste este “más originariamente”? Sería un error creer que Kant le atribuye al sentido interno algún derecho a constituirse en fuente distinta de conocimiento. La advertencia ha sido clara desde la primera edición de la *Crítica*: “El sentido interno por medio del cual el espíritu (*Gemüt*) se intuye a sí mismo o su estado interno no suministra intuición alguna del alma misma como objeto.”¹⁹² ¿Qué implica entonces esta relación de originariedad del tiempo respecto del sujeto? Para entender cabalmente lo que Heidegger busca, necesitamos admitir el conjunto de las investigaciones de *Ser y tiempo* en el horizonte de interpretación sobre el corpus kantiano. Bajo ese precepto, no es caprichoso que Heidegger establezca una lectura en la que encuentra pruebas del acercamiento entre el sentido interno de carácter temporal, como sentido de una intuición finita que recibe no del exterior, sino desde un sí-mismo finito, y una receptividad pura, derivada de la finitud del conocimiento que reposa en la finitud de la intuición, que como afección interna da lugar a una apercepción pura (autoconciencia). “El tiempo como afección pura de sí mismo es la intuición pura que sostiene y posibilita el concepto puro (el entendimiento), siendo éste esencialmente dependiente de la intuición.”¹⁹³ De ahí no hay más que un paso para afirmar que:

El sí-mismo finito y puro tiene en sí un carácter temporal. Ahora bien, si el ‘yo’, la razón pura, es esencialmente temporal, la determinación decisiva que Kant da de la apercepción trascendental se hará comprensible precisamente a partir de este carácter temporal.

El tiempo y el ‘yo pienso’ no se enfrentan ya, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo. Kant, en virtud del radicalismo con el cual, en su fundamentación de la metafísica, ha interpretado trascendentalmente, por primera vez, el tiempo y el ‘yo pienso’ tomados

¹⁹¹ *Ibid*, p.51.

¹⁹² Kant, *KrV*, A22, B37. Traducción modificada.

¹⁹³ Heidegger, *Kant*, p.162.

por separado, los reunió en su identidad originaria –pero sin concebir explícitamente ésta.¹⁹⁴

Heidegger supone como una prueba de la identidad entre la temporalidad y la subjetividad el hecho de que Kant utiliza los mismos predicados para hablar del tiempo y la estructura del *yo*. Según él, hay una preponderancia sugerente de adjetivos como “lo estable”, “la permanencia”, “la identidad a través del cambio”. De acuerdo con esto, Kant haría la relación explícita en la sección de la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento* al decir que “[e]n efecto, el yo fijo y permanente de la apercepción pura constituye el correlato de todas nuestras representaciones”¹⁹⁵ mientras que en la sección del *Esquematismo*, al tratar de la esencia trascendental del tiempo, anotaría que “el tiempo no transcurre...”, que “el tiempo que es él mismo inmutable y permanente”¹⁹⁶, o más adelante, que “el tiempo [...] queda y no cambia.”¹⁹⁷ Es notable que el argumento de Heidegger se monte sobre un análisis formal lingüístico más que en las implicaciones derivadas del pensamiento kantiano. La secuencia de citas no apoya una consecuencia lógica, sino que enfatizan una dirección semántica desde la terminología elegida. No obstante, estas descripciones son para Heidegger más que una coincidencia del lenguaje. Si hablan en términos similares es porque, según el filósofo, se refieren a una misma estructura, a un “yo” no cambiante que es a la vez un “yo pienso”, es decir, un “yo represento” que se propone como estructura de una identidad estable y permanente. Pero esta estabilidad y esta permanencia, para Heidegger, no pueden tomarse como predicados ónticos acerca de la inmutabilidad del yo, sino como “determinaciones trascendentales”, lo cual quiere decir que el yo sólo puede formar la noción de una identidad si se propone este tipo de adjetivaciones desde su aspecto más general (en lo que Heidegger llamará una forma del “ser en cada caso mío”, la *Jemeinigkeit*). “Este aportar puro del aspecto puro del presente en general es la esencia del

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 163-164.

¹⁹⁵ Kant, KrV, A123.

¹⁹⁶ *Ibid.*, A144, B183.

¹⁹⁷ *Ibid.*, A182, B 255.

tiempo mismo como intuición pura. El yo 'estable y permanente' significa que el yo, en el originario formarse del tiempo, es decir, como tiempo originario, forma la ob-jetivación y su horizonte."¹⁹⁸

Con todo, Heidegger es cuidadoso. El filósofo acepta que Kant no asume la temporalidad de la razón pura ni la del yo de la apercepción pura. Incluso –concede él mismo– Kant puede decir que la razón “no está sometida a la forma temporal.”¹⁹⁹ La identidad antes supuesta no se consume. Pero justo este resquicio es el que le interesa a Heidegger al tomarlo como una tarea pendiente en el desarrollo kantiano.

Ahora bien, justo en el párrafo §35 del libro sobre Kant, Heidegger explica con detalle un conflicto de interpretación en el pensamiento de aquel autor. De acuerdo con ello, por la primera edición de la *Crítica*, a partir del desarrollo de la sección sobre la *Deducción de los objetos puros del entendimiento*, sería posible construir un vínculo sustancial entre la noción de la imaginación trascendental y la noción de temporalidad en la investigación heideggeriana. Este vínculo estaría dado por la comprensión de la imaginación trascendental como la unidad de la sensibilidad y el pensamiento puros en una razón humana finita, que en su acuerdo ofrece la posibilidad de una fundamentación del conocimiento ontológico²⁰⁰. La imaginación trascendental, que permite la realización de la formación pura de la trascendencia, sería así otra forma de hablar de un tiempo originario. Por eso sería comprensible que, cuando en la *Crítica* entra en operación el esquematismo trascendental, esa condición formal y pura de la sensibilidad a la que se halla restringido el uso de los conceptos del entendimiento, Kant llegue a afirmar que “los esquemas no son, pues, más que *determinaciones del tiempo* realizadas *a priori*”²⁰¹. Frente a esta disposición, Heidegger concluye que “[l]os conocimientos ontológicos son ‘determinaciones trascendentales del tiempo’ porque la trascendencia se temporiza en el tiempo originario.”²⁰² Heidegger advierte la centralidad que toma el tiempo en el planteamiento

¹⁹⁸ Heidegger, *Kant*, p.165.

¹⁹⁹ Citado en *ídem*.

²⁰⁰ Cf. *Ibíd.*, p.168.

²⁰¹ Kant, *KrV*, A145, B185.

²⁰² Heidegger, *Kant*, p.168.

kantiano, pero le interesa sobre todo entender las condiciones en que éste se realiza como aquello que es presentado como forma universal de toda representación. Su pregunta medular toma entonces la siguiente forma: “¿qué es lo que constituye el ‘fundamento *a priori* de una unidad necesaria y sintética’ capaz de reproducir al ente en una representación, convirtiéndolo en algo presente?”²⁰³ La respuesta la encuentra en un fragmento mismo de la *Crítica*: “Se llega pronto a este resultado cuando se recuerda que los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno.”²⁰⁴ Evidentemente, esta respuesta obtenida desde el texto de Kant no implica que el ente se disuelva en un mero juego de representaciones. El sentido interno se articula en los esquemas, que son una forma de mediación entre la sensibilidad y los conceptos del entendimiento. Heidegger lo interpreta de manera puntual en una descripción que conviene citar *in extenso*:

Kant quiere decir que el encuentro del ente mismo se realiza para un ser finito mediante un representar cuyas representaciones puras de la objetividad como tal hacen juego entre sí. Este hacer-juego tiende hacia un fin, es decir, está determinado previamente de modo que pueda jugar en un espacio de juego. Éste se forma por las determinaciones puras del sentido interno. El sentido interno puro es la afección pura de sí mismo, es decir, el tiempo originario. Lo que forma el horizonte de la trascendencia son los esquemas puros como determinaciones trascendentales del tiempo.²⁰⁵

Heidegger transmuta el vocabulario kantiano e introduce descripciones inusitadas. El “juego de las representaciones” aparece como un “hacer jugar” e incluso lleva hacia la apertura de un “espacio de juego”. Y aunque este espacio es un espacio interior donde opera el mecanismo de las

²⁰³ *Ibid.*, pp. 168-169.

²⁰⁴ Kant, *KrV*, A101.

²⁰⁵ Heidegger, *Kant*, p.169.

representaciones, lo más notorio es que el filósofo permite pensar incluso *el presente como un ámbito de juego*, un *lugar* donde tienen cabida las representaciones del sentido interno. Este punto es tan importante que regresaremos a él más adelante.

Por lo pronto, necesitamos advertir que la interpretación heideggeriana es, con todo, también inestable: en la segunda edición de la *Crítica*, Kant reconsidera el papel de la imaginación trascendental, atenuando su labor de síntesis en la deducción de los conceptos. Heidegger sabe que al suprimirse el papel que antes tenía ésta, se limita también la primacía de la temporalidad originaria. Pero su intento de ubicar en la primera edición de la obra kantiana la esencia del proyecto trascendental es fallido, primero porque intenta refutar la operación que sigue aquella obra aduciendo que la reconsideración al papel del espacio no es necesario, que basta con asumirlo como perteneciente al sí mismo finito, un reduccionismo que muestra la incomprensión respecto de la razón más importante de Kant para realizar esa operación, en la que nos adentraremos enseguida. Pero además, dado el vuelco que Heidegger mismo mostró en sus siguientes textos, sobre todo en el *Vom Ereignis* de 1936, este intento también es inconsecuente. Para nuestra propia investigación es más importante ahora entender las razones por las que Kant mismo reconsidera la noción del espacio para tratar de hacerlo equiprimordial al tiempo.

Para ello, necesitamos situar brevemente el problema argumental en Kant. Ubiquémonos en la primera edición de la *Crítica*. El tiempo y el espacio para este autor son, desde la exposición en la sección de la *Estética Trascendental*, situados como intuiciones puras *a priori*. Esto quiere decir que no pueden derivarse como intuiciones empíricas: no aparecen, sino que son condiciones mismas del aparecer. El espacio se encuentra explicado en primera instancia, y esto por una sencilla razón: por su correlación con la geometría, para la cual el espacio constituye un ámbito de constructividad. La exposición trascendental (que sólo se desarrolla como sección autónoma en la segunda edición, aunque aparece como bosquejo en la primera) ubica entonces la geometría como ciencia de relaciones que permite pensar el

espacio no como sustancia ni como accidente, sino en tanto relación de exterioridad. Pero además, al estructurarse por medio de propiedades no demostrables analíticamente, la geometría permite construir proposiciones sobre el espacio (y como analogía, sobre el tiempo) que deben consistir en juicios sintéticos y no analíticos. La constructividad y el axiomatismo de la geometría se disponen a la par y orientan una argumentación unitaria en beneficio del proyecto trascendental.

Ahora bien, en cuanto a la exposición metafísica que precede a la exposición trascendental, Kant construye un paralelismo entre el espacio y el tiempo que de manera rigurosa argumenta: 1) el estatuto no empírico de las nociones, 2) su aserción como conceptos no discursivos (es decir, genéricos) y en cambio su disposición unitaria (en el sentido de unidimensional y completa), y 3) su representación como magnitudes infinitas dadas. Poco después de la exposición de estas secciones –paralelas para el espacio y el tiempo– Kant plantea lo que podría entenderse como el estatuto relacional y puramente formal que establece una instancia jerárquica entre tiempo y espacio. Así, en el inciso *c* del parágrafo §6, el filósofo escribe que “el tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos. El espacio, en cuanto forma pura de toda intuición externa, se refiere sólo, como condición *a priori*, a los fenómenos externos. Por el contrario, toda representación, tenga o no por objeto cosas externas, corresponde en sí misma, como determinación del espíritu, al estado interno [...] En consecuencia, el tiempo constituye una condición *a priori* de todos los fenómenos en general, a saber, la condición inmediata de los internos (de nuestras almas) y, por ello mismo, también la condición mediata de los externos.”²⁰⁶ La relación es formal, pero operativa. Es decir, que si bien puede entenderse como una derivación de un conjunto de postulados previos (el tiempo como forma pura del sentido interno, el espacio del externo), sus implicaciones argumentativas se dejan sentir más allá de la sección de la *Estética Trascendental* en que se formulan. Para entender la magnitud de éstas, necesitamos acudir a la sección de las *Analogías de la experiencia*, donde la necesaria implicación de las nociones, tal

²⁰⁶ Kant, *KrV*, A34.

como se llevaba a cabo en la primera edición de la *Crítica*, ponía en aprietos el sistema trascendental kantiano.

Explicuemos la dificultad. Después de haber desentrañado la exposición de las intuiciones puras en la *Estética Trascendental*, el lector de la primera edición de la *Crítica* se venía a topar con la *Deducción de los conceptos puros del entendimiento*, que postulaba la necesidad de una síntesis por medio de la imaginación trascendental y, por ende, de una primacía del tiempo sobre el espacio²⁰⁷. El siguiente tratamiento de las nociones de tiempo y espacio venía a darse en la sección del *Esquematismo* y después en las *Analogías de la experiencia*. Hasta aquí se ha conservado en todo momento el postulado de primacía de la noción de tiempo. Pero ya en la operación de las *Analogías* una modalidad específica viene a acentuar la tensión de lo que se había estipulado. Según Kant, “los tres modos del tiempo son la *permanencia*, la *sucesión* y la *simultaneidad*” (A177, B219). La primera analogía se refiere entonces al principio de *permanencia*, que aparece aquí como la más importante de las anotaciones respecto al tiempo, al punto de constituir el referente de las otras dos. En efecto, para que dos fenómenos puedan entenderse como sucesivos o simultáneos, es preciso darles “como fundamento algo que persista, es decir, algo durable y permanente (*Bleibendes und Beharrliches*) cuyo cambiar o coexistir no forme sino otras tantas modalidades (modos del tiempo) según los cuales existe lo permanente.” (A182, B225-226). La sucesión y la simultaneidad presuponen en este sentido la modalidad de lo permanente: “[I]as relaciones de tiempo sólo son, pues, posibles desde lo permanente”, tan es así, que incluso “lo permanente es el sustrato de la representación empírica del tiempo mismo” (A183, B226). Siguiendo este argumento, el referente de la experiencia sólo puede ser algo

²⁰⁷ Esta relación ya se había hecho evidente con la discusión apenas expuesta antes en Heidegger. Sin embargo, el texto kantiano aporta aún más elementos. Así, el primer apartado de la sección referida, intitulada *La síntesis de aprehensión en la intuición*, nos dice que: “Cualquiera que sea la procedencia de nuestras representaciones, bien sean producidas por el influjo de las cosas exteriores, bien sean resultado de causas internas, lo mismo si han surgido a priori que si lo han hecho como fenómenos empíricos, pertenecen, en cuanto modificaciones del espíritu, al sentido interno y, desde este punto de vista, todos nuestros conocimientos se hallan, en definitiva, sometidos a la condición formal de tal sentido, es decir, al tiempo.” Kant, *KrV*, A99.

que pueda existir siempre (*was jederzeit ist*). Pero, ¿qué significa en Kant en particular que algo *exista siempre*, no sólo para un fenómeno sino para el tiempo mismo? Recordemos que el tiempo en cuanto tal no puede ser percibido (no es una noción empírica). Sólo en la relación de lo que existe con lo que cambia, en la existencia de un fenómeno, podemos discernir este tiempo que no pasa y en el que todo pasa. En este sentido, la duración del fenómeno (*Dauer*) es la magnitud que adquiere la existencia desde lo permanente. La duración puede entenderse como una cantidad de tiempo durante la cual sobrevienen cambios a un sustrato, el cual permanece y sigue existiendo. ¿Pero cómo caracterizar con precisión este sustrato? Kant no lo hace explícito, y más bien lo deriva como reducción al absurdo de la posibilidad opuesta: en la simple sucesión, sin referencia a la permanencia, la existencia no haría más que desaparecer y reaparecer continuamente, sin magnitud. O de otra manera: si prescindimos de lo permanente, no habría relación temporal posible²⁰⁸. Lo permanente en Kant está relacionado con la noción de sustancia, lo que ya se había hecho explícito desde la sección del *Esquematismo*: “[e]l esquema de la sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, esto es, la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general, sustrato que, consiguientemente, permanece mientras cambia todo lo demás.” (A144, B183). Ya en esa sección, se ponía de manifiesto que con un único acto de pensamiento el tiempo aparecía como lo inmutable, y el esquema como permanencia de lo real y el principio de la sustancia: “Al tiempo, que es, por su parte, permanente y no transitorio, le corresponde, pues, en el fenómeno lo que posee una existencia no transitoria, es decir, la sustancia.” (*ídem.*). Se despliega así una correspondencia “entre la determinación del *tiempo* (lo inmutable), la determinación de apariencias según el *esquema* (la permanencia de lo real en el tiempo) y el *principio* que corresponde al primero, a saber, el

²⁰⁸ No es de extrañar que esta imprecisión en el texto kantiano haya hecho que un pensador como Henri Bergson prescindiera de la modalidad de lo permanente y desarrollara en cambio la relación diferencial entre la duración y lo simultáneo. Cf. Henri Bergson, *Durée et simultanément*, PUF, París, 1998.

principio de la permanencia de la sustancia.”²⁰⁹ Esta correspondencia explica la imperceptibilidad del tiempo en cuanto tal.

Pero más allá de este equilibrio conceptual de nociones, la permanencia no sigue siendo sino una presuposición, un postulado, o en todo caso una condición *sine qua non* de la percepción ordinaria. Para que el tiempo no se desvanezca en la sucesión, debe permanecer –es un principio de identidad numérica– pero sólo es dado observar lo que permanece en el conjunto de fenómenos (que se determina como sustancia), relacionando así lo que permanece con lo que cambia. El problema es claro. La permanencia se presupone, pero aun así no logra resolver el problema de describir el sustrato que permanece, para referirlo con lo cambiante. Pero ya por lo pronto, ¿no es la alusión al conjunto de fenómenos una petición de incluir los datos del sentido externo, es decir, de todo aquello que queda fuera de nosotros, y sobre lo que se puede sedimentar la relación del cambio? ¿Y no es este sentido externo el que se funda en la intuición pura del espacio? Veámoslo con cuidado. Kant, lo hemos ya señalado, admite que si en la aprehensión sucesiva de la diversidad de los fenómenos es posible distinguir la simultaneidad y la sucesión, es porque se puede encontrar, como fundamento de esta aprehensión sucesiva de lo diverso, algo que es permanente. ¿No son entonces el cambio y la permanencia co-origenarios al tiempo? De una manera, incluso puede pensarse que el cambio es lo accesorio. Kant lo estipula en distintas ocasiones: el tiempo no es transitorio ni cambiante en sí²¹⁰. Por tanto, lo permanente pertenece a su esencia, aunque hay que admitir que esta permanencia no es perceptible por ella misma, sino únicamente a través de su proyección en el sustrato permanente de los fenómenos espaciales. En cuanto al cambio, el tiempo hace manifiesta una sucesión, pero esta no es la sucesión del tiempo, sino de los fenómenos que se suceden en el tiempo. El tiempo no es lo sucesivo, sino la condición por la que se manifiesta la sucesión de los fenómenos. La permanencia como verdadera esencia del tiempo sólo puede hacerse evidente por una alusión fenoménica a los entes

²⁰⁹ Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, T.III, p.705.

²¹⁰ Lo hemos anotado ya en A144, B183, pero también A182, B225, etc.

espaciales en cuanto éstos duran intra-temporalmente. Como precisa Pascal Dupond, “sólo el fenómeno espacial es capaz de mostrar (*donner*) a la conciencia lo “permanente” por motivo del cual ésta es consciente de *alguna cosa*. Es entonces por la aprehensión del fenómeno espacial que viene a la conciencia el objeto capaz de hacerle frente, capaz por ello mismo de conferirle una estructura intencional objetiva.”²¹¹ Encontramos por tanto en la argumentación kantiana algo del espacio que se implica como esencial al tiempo.

Cuestiones idénticas se derivan de las argumentaciones de la segunda y tercer analogías de la experiencia. Así, para la segunda analogía, tenemos que en la necesidad de discernir entre dos tipos de sucesión –*objetiva*, derivada de la relación entre apariencias, y *subjetiva*, derivada de una serie de percepciones dadas—se percibe, oblicuamente, y como presuposición invisible, la determinación del tiempo como orden de sucesiones de *lo dado*. La imposibilidad de percibir el tiempo en sí mismo implica en la sucesión la imposibilidad de conocer la determinación trascendental del tiempo fuera de conjuntos de relaciones causales *objetivas, externas*. Y en cuanto a la simultaneidad, la tensión es aún más fuerte, puesto que ésta sólo se percibe con motivo de la acción recíproca entre *lo que existe*. De nuevo, la imposibilidad de percibir el tiempo mismo deriva en que la necesidad de colocar las cosas en un mismo tiempo sólo es factible cuando se percibe *en lo dado* algún intercambio o influjo recíproco.

Kant se percata de este conjunto de dificultades, y para la segunda edición de la *Crítica* agrega al iniciar el examen de la primera analogía: “como no podemos percibir el tiempo por sí mismo, habrá que encontrar en los objetos de la percepción, es decir, en los fenómenos, el sustrato que represente el tiempo en general y que nos sirva de punto de referencia al que remitir todo cambio o simultaneidad percibidos en la aprehensión a través de los fenómenos” (B225). En los objetos de la percepción, que sólo son factibles de aprehender por el sentido externo, podemos encontrar entonces el sustrato de

²¹¹ Pascal Dupond, *Raison et temporalité, Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Ed. Ousia, Bruselas, 1996, p. 46.

representación del tiempo en general. El espacio, en el cual se encuentran esos objetos, se implica entonces como ese sustrato de representación del tiempo propiamente.

Tenemos entonces ya una implicación que se ha hecho evidente. En la primera *Crítica*, Kant piensa al sujeto como requisición de la objetividad, y en la medida en que esta objetividad no es posible sino por una síntesis que supone el espacio, éste debe ser reconocido como una dimensión fundamental de la subjetividad²¹². La segunda edición no podía quedar inerte ante tal aseveración, si bien la implicación de lo permanente, por el cual el asunto se ha inscrito aquí, no ha quedado mejor resuelta.

Por otra parte, quizá el problema más agudo que observa el mismo Kant en la disposición de su primera edición, la razón de mayor peso por el que reconsidera el presupuesto de la primacía del tiempo respecto del espacio, sea lo que él mismo caracteriza como la paradoja de la autoafección (*Selbstaffektion*). Este problema lo inserta el filósofo en la segunda edición para la deducción trascendental (B153-156) en el marco de la teoría de la síntesis figurada. El pensador acaba de exponer que la aplicación de las categorías a los objetos en general admite que el entendimiento, en cuanto espontaneidad, pueda determinar, mediante la diversidad de las representaciones dadas, el sentido interno (Cf. B151). Kant asume entonces que este es el mejor momento para explicar de una vez por todas el problema de las relaciones entre el tiempo y el sentido interno, que él mismo había limitado en forma paradójica desde el párrafo §6 de la sección de la *Estética*. La paradoja la explica él mismo: el sentido interno no nos aporta ningún conocimiento de lo que somos en cuanto alma, es decir, como sujetos en sí, antes bien, nos muestra “a la conciencia (*Bewußtsein*) sólo tal como nosotros nos manifestamos a nosotros mismos. En efecto, nosotros sólo nos intuimos según somos afectados (*affiziert*) interiormente, lo cual parece contradictorio, ya que entonces nos tendríamos que comportar como pacientes frente a nosotros mismos” (B153). La paradoja nos lleva a afirmar que no tenemos ninguna intuición de nuestros propios actos, sino tan sólo de la manera en que somos modificados

²¹² Cf. Dupond, p. 51.

interiormente por ellos. Sólo aparecemos como objetos empíricos para nosotros mismos, tal como las cosas externas. Habría una solución parcial si tomamos el cuerpo como un ente sin más, pero si pensamos que en todo caso somos existentes encarnados, que nuestra forma de existencia no es la misma que la de los entes externos, ¿cómo aceptar que nos comportamos como pasivos ante nosotros mismos? La respuesta de Kant frente a este dilema es el funcionamiento de la síntesis figurada, por medio de la cual converge el sentido interno (la forma de la intuición) con la imaginación trascendental (cuya acción aporta la conciencia de la determinación de lo diverso). En otras palabras, toda modificación interna implica una determinación. Y es que al modificarnos a nosotros mismos, nos determinamos, producimos para nosotros mismos configuraciones capaces de ser descritas y nombradas. Pero no sólo eso. La síntesis figurada nos lleva a asumir que sólo nos podemos modificar por nuestra propia actividad, lo cual implica un despliegue en un espacio de configuraciones determinadas. Kant lo explica con el ejemplo del trazo de la línea. El acto de trazar la línea –así como puede ser el de describir un círculo o el de construir un triángulo– indica la determinación del sentido interno por medio del acto trascendental de la imaginación. Pero a la mera representación de la línea, del círculo, del triángulo, se agrega el “acto de la síntesis de la diversidad, una síntesis mediante la cual determinamos sucesivamente el sentido interno y mediante la cual prestamos atención a la sucesión de tal determinación en ese mismo sentido interno” (B154).

Descubrimos entonces una cuestión capital en esta argumentación. La actividad sintética de la imaginación de la segunda edición de la *Crítica* le da tal cabida al espacio que lo implica como un espacio “imaginario” e “interno”. El espacio que ocupa el trazo de la línea, el dibujo del círculo, el punto de origen de tres líneas perpendiculares entre sí, es la base de una operación en la que se descubre la implicación del tiempo. Y en tanto se ha derivado en esta sección de la deducción trascendental, donde se afirma el papel del entendimiento espontáneo, este nuevo espacio es también la región donde se ubica el desplegarse del entendimiento. “Al construir un espacio determinado, soy consciente del carácter sucesivo de mi actividad de

entendimiento. Pero lo conozco sólo en la medida en que soy modificado por ella.”²¹³ Si el entendimiento había podido entenderse como una acción fundamentalmente temporal por su carácter sucesivo, ahora es claro que hay una dimensión espacial que también le es propia. Más aún, Kant convoca para esta co-implicación de las nociones del tiempo y espacio para el sentido interno el principio de movimiento, que por pertenecer a la interioridad describe como *subjetivo*. “Es el movimiento, como acto del sujeto, no como determinación de un objeto, y, consiguientemente, la síntesis de la diversidad en el espacio, lo que produce el mismo concepto de sucesión cuando hacemos abstracción del espacio y atendemos sólo al acto a través del cual determinamos el sentido interno según su forma” (B155). Dos preguntas se abren en este punto. Por una parte, ¿no la apelación a un movimiento interno implica la participación de un espacio de alguna manera, tal vez alguno parecido a la forma en que operaban los espacios de la memoria en San Agustín? Parece evidente. Aunque Kant detiene esta relación en la división del “yo pienso” y el “yo que se intuye a sí mismo”. Si San Agustín hacía funcional la noción de un presente espacioso, Kant tan sólo implica el espacio como si fuera un mapa cuya función es constituirse en sustrato de representaciones. Es la función del pensamiento y no la posibilidad de la memoria viva lo que activa su proyecto, si bien en la estructura de las formas argumentales de ambos pensadores hay una cercanía innegable.

Por otra parte, ¿no nos lleva esta disposición argumentativa a reconsiderar la clásica disquisición kantiana de la representación del tiempo continuo como una línea bajo una nueva luz, como un intento genuino de tratar de convocar la noción del espacio en el esfuerzo de la representación temporal? Si contestamos afirmativamente, podríamos admitir que las críticas usuales a la sucesión lineal del continuum temporal en Kant –críticas clásicas en la fenomenología de Merleau Ponty, Husserl o Heidegger, pero también en Bergson– deberían ser atemperadas, y entender el esfuerzo kantiano por la representación como la búsqueda por sostener un tiempo-espacio que se despliega en el *trazándose* de la línea. Esta perspectiva se reafirma por una

²¹³ Ricœur, op. cit., p.711.

afirmación sorprendente del propio Kant, que en su segunda edición establece en la *Observación 1* de la *Refutación del idealismo*: “en realidad, la *experiencia externa* [i.e. espacial] es inmediata, [...] sólo a través de ella es posible, no la conciencia de nuestra propia existencia, sino su determinación en el tiempo, es decir, la *experiencia interna*.” (B276-277. El subrayado es nuestro).

Tenemos así un panorama de las razones que llevaron a Kant a reconsiderar el papel del espacio para su segunda edición, mostrando entonces que el tiempo y el espacio se engendran mutuamente en el trabajo de la imaginación sintética. Pero la reincorporación del espacio no soluciona del todo el problema que Kant abrió al considerar la permanencia como modalidad del tiempo. Es decir, la necesidad en la presuposición de la permanencia como sustrato frente al cual tiene sentido el cambio no se ha hecho explícito. El problema de la permanencia como sustrato es fácilmente adjudicado al espacio entendido como sustrato de representaciones, y de ahí no queda más que derivar esta estructura como perteneciente a la metafísica de la presencia, que funda todo sentido a partir de lo presencial, la suposición de la sustancia, etc. El espacio se reintegra con tantos peligros como oportunidades. ¿Cómo escapar al escollo?

Podríamos, para encontrar una ruta factible, atender a una breve incorporación que hace Kant para su segunda edición. La segunda *Estética*, en la *Exposición trascendental del concepto de tiempo*, pretende exponer la noción trascendental del tiempo a partir del movimiento. Y es que Kant no ha encontrado en otra noción ese equivalente de lo que abría la posibilidad de la geometría para la delimitación trascendental del espacio. La noción de movimiento, sin embargo, queda tan sólo esbozada: “Nuestro concepto de tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* como ofrece la teoría general del movimiento, que es bien fecunda.” (B49). Esta fecundidad parece quedar desarticulada y abandonada, pero ciertamente no queda sin una huella que muestre un camino reconocible para el análisis. Conocemos bien la fuente principal de esa argumentación, su influencia sobre

el propio pensamiento kantiano remite directamente a las fuentes griegas. Ahora podemos tornarnos hacia allá para encontrar una exposición de las dificultades fundamentales que han quedado pendientes.

II. Marco formal de discusión: preparando la unidad espacio-temporal

Antes de adentrarnos en las formulaciones de la filosofía antigua, conviene tener en claro la naturaleza de los problemas que perseguimos, que se han abierto desde la cesura que introduce el SZ de Heidegger y que se continúan desde el horizonte discursivo kantiano. Nuestra indagatoria se centra sobre todo en tres nociones en las que se interrelacionan las nociones de tiempo y espacio en la experiencia de un Dasein de manera problemática: la permanencia, la concepción de sustancia con la que ésta se implica, y la idea de movimiento. Para comenzar, situaremos la forma en que estos conceptos en Kant se abren a una argumentación inestable, a veces aporética, antes de buscar respuestas puntuales desde los pensadores antiguos.

Empecemos por situar el problema de la noción de permanencia. Como habíamos ya puntualizado, la prueba de la primera analogía de la experiencia comienza por establecer que la discriminación entre la simultaneidad y la sucesión de lo diverso en el seno de los objetos de la experiencia supone que “nuestra aprehensión de lo diverso esté fundada en algo permanente para el cual el cambio o la coexistencia no forme sino otras tantas modalidades (modos de tiempo) según las cuales existe lo permanente.” (A183, B226). La dificultad de esta formulación se concentra en la complejidad teórica que emerge desde esa díada instituida por lo *sucesivo-simultáneo*. En efecto, el estatuto de esta dualidad puede delinearse de dos formas:

1. Por una parte, lo sucesivo y lo simultáneo designan modos del tiempo, formas de existir de *lo permanente*. Este *permanente* (*Beharrlichkeit*) se entiende como permanencia del tiempo o el tiempo como algo que perdura. El sentido de esta permanencia se aleja entonces de los

significados de lo estable, lo inmóvil o lo que se encuentra sin cambio y se acerca al campo semántico de lo que persiste, lo que insiste, lo que persevera o se mantiene. Kant dice incluso que “la permanencia expresa (*ausdrückt*) el tiempo” (*ídem*) como forma permanente de la intuición interior y correlato constante de toda existencia de los fenómenos. En el pasaje dedicado a explicar la síntesis de la apercepción en la intuición, Kant ya ha mostrado que no es posible oponer el necesario despliegue sucesivo de la diversidad y la comprensión de ese despliegue: cada uno implica al otro, y de hecho, de esa posibilidad surge, en aquel pasaje, la conciencia misma del *yo*²¹⁴. De la misma manera, en el fragmento que aquí se trata, no hay razón para oponer la simultaneidad y la sucesión, evidentemente no hay confusión entre ellas, pero sí complementareidad. De manera análoga a la emergencia del *yo* en aquella otra sección, el juego de complementarios en este apartado da lugar a la emergencia de *lo permanente*. Por tanto, en este primer plano, subjetivo-metafísico, la relación de la simultaneidad y la sucesión está regida por la forma de la identidad de la diferencia y la identidad.

2. Por otra parte, la dualidad *sucesivo-simultáneo* juega en el discurso kantiano el rol de un principio objetivo de la experiencia. Bajo esta lectura, la *díada* se desembaraza de su dimensión originalmente

²¹⁴ Kant comienza esa sección con la aserción del *yo pienso*, pero el argumento debe invertirse para entender su estructura. Así, en un momento se afirma: “las diferentes representaciones dadas en una intuición no llegarían a formar conjuntamente *mis* representaciones si no pertenecieran todas a una sola autoconciencia.” (B132). Más adelante, “El pensamiento de que todas esas representaciones dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según eso, al de que las unifico en una autoconciencia, o *puedo*, al menos, hacerlo” (B134). Una tercera proposición muestra un condicional inverso al de la primera, complementando el argumento: “sólo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas.” (*ídem*). El *puedo* --subrayado aquí-- de la segunda proposición, es la clave que evita la mera postulación de un *yo pienso* al inicio del pasaje. Es además la marca que deja una resonancia, que hace interpretable la frase inaugural de ese pasaje como el lugar que indica la emergencia del *yo*: “El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones.” (B132). Kant piensa así derivar trascendentalmente la posición del sujeto. Los problemas de un tratamiento metafísico son sin embargo palpables en la transición. El análisis de lo *sucesivo-simultáneo* explorado en el cuerpo de este texto puede servir como un examen primario, análogo para esta cuestión.

estética-subjetiva y se identifica con las determinaciones objetivas del ente intra-mundano, con los predicados ontológicos del objeto de la experiencia: de un lado se ubica la sustancia, invariable, del otro los predicados de la sustancia, que se sustituyen unos a otros²¹⁵, y que dan cuenta de la multiplicidad de los objetos de la experiencia. La forma de la identidad de la diferencia y la identidad da lugar a la forma de la diferencia de la identidad y la diferencia.

El análisis kantiano de la sucesión y lo simultáneo se estructura así desde dos planos. El primero conjunta, precisamente para fundirlos en la unidad de un tiempo vital, el *cambio*, en el sentido de la sucesión inmanente de la aprehensión, y la *perdurabilidad* del tiempo, como comprensión de ese despliegue mismo. El segundo implica, para luego separarlos en el tejido múltiple y objetivo de la experiencia, el *cambio*, como sustitución sucesiva de los predicados de la sustancia, y la *sustancia* misma, como uno de los extremos invariables de lo intra-mundano. Evidentemente, la separación no es una ruptura. Hay una tensión aquí que no es explorada mayormente, pero que se supone desde el momento en que se afirma una sustancia invariable y cambiante (como *Veränderung*), que sin embargo no cambia, pues sólo los predicados cambian al sustituirse unos por otros (como *Wechsel*)²¹⁶. Por tanto, es innegable que a la esencia del tiempo le es propia una variación interior. Para conjugar las afirmaciones de que “el tiempo transcurre sin cesar” y que “no tiene nada de perdurable” con la aserción de la primera analogía en el sentido de que “el tiempo mismo no cambia, sólo cambian los fenómenos en el tiempo”, hay que suponer que en el contexto de ésta la variación subjetiva del tiempo se ha puesto entre paréntesis, con el fin de subrayar la función

²¹⁵ Cf. Dupond, op.cit. p. 64.

²¹⁶ El siguiente pasaje de la *Crítica* muestra los signos de esta tensión: “La correcta comprensión del concepto de cambio (*Veränderung*) depende igualmente de esta permanencia. El surgir y el desaparecer no son cambios de lo que surge o desaparece. El cambio constituye un modo de existir que sigue al anterior modo de existir del mismo objeto. Todo lo que cambia es, pues, *permanente*: sólo *cambia su estado*. (*Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt*). Como este cambio no afecta más que a las determinaciones que pueden dejar de ser o empezar a ser, podemos, utilizando una expresión aparentemente paradójica, decir lo siguiente: sólo lo permanente (la sustancia) cambia; lo mudable no sufre cambio alguno, sino modificación (*Wechsel*).” A187, B231.

objetivante. El olvido de la dimensión subjetiva privilegia entonces la variación intra-mundana del objeto de experiencia por sobre la variación subjetiva. Y a su vez, el planteamiento completo queda en posición de aporía. Pues desde el plano objetivo-trascendental, pensar el tiempo como aquello que no tiene nada de duradero hace que la simultaneidad se desmorone como modalidad del tiempo. Y al contrario, pensarlo como aquello que permanece y no cambia hace que se pierda de vista la sucesión como parte del tiempo, y el cambio intra-mundano de la sustancia o la sustitución intra-mundana de sus predicados se vuelva ininteligible. Al final de cuentas, el proyecto trascendental kantiano de re-fundación de la objetividad no se ve mermado, pero sólo porque se apoya en una comprensión implícita del tiempo, de índole subjetivo-metafísica, que lo hace posible. Pero su concentración en la objetividad nos permite preguntar si no hay una estructura subjetiva que ha quedado difusa e indeterminada. Además, desde el plano objetivo-trascendental, sólo el recurso a la suposición de una *sustancia* mantiene la estabilidad en la noción de *lo permanente*. Por eso ahora pasaremos a hacer un breve examen que ubique los supuestos, y las implicaciones, de esta noción.

En un pasaje de la segunda edición de la *Crítica* (B128-129), Kant hace una diferencia entre el concepto lógico de sujeto y el concepto trascendental de sustancia. En un juicio de función lógica, al menos tal como lo entiende Kant, las posiciones respectivas de sujeto y predicado son intercambiables (de tal manera que es igual decir “Todos los cuerpos son divisibles” o “Algo divisible es cuerpo”). Pero el juicio lógico en sí está fuera de la experiencia, fuera de las constricciones de la objetividad, y por tanto no produce un conocimiento del mundo. Por el contrario, en un juicio de experiencia las posiciones respectivas de la cosa situada como sujeto del juicio –subsumidas bajo la categoría de sustancia– y de su predicado, son irreversibles. El sujeto aquí sería invariable pero no así el predicado. Esta irreversibilidad distingue el uso lógico y el real o trascendental de los conceptos de la sustancia y el accidente.

Ahora bien, Kant también hace una distinción entre la sustancia y *lo sustancial*²¹⁷. Un objeto empírico no puede, incluso si es considerado en la experiencia como invariable, valer como *sujeto absoluto*. Si para Descartes el alma contaba como sujeto absoluto, si para Leibniz lo era la mónada, eso denota que la filosofía pre-crítica admitía la cognoscibilidad de la sustancia como sujeto absoluto. Kant, por supuesto, la niega. Lo sustancial, es decir, el sujeto propiamente de todas las sustancias, aquello que permanece cuando todos los accidentes son eliminados²¹⁸, es inaccesible a nuestro conocimiento, incompatible con la estructura discursiva que lo caracteriza. Lo sustancial como sujeto absoluto es entonces impensable. En cambio, la sustancia como noción trascendental, y como tal, factible de ser conocida, es siempre un sujeto relativo. Veamos por qué. Hemos dicho ya que en el plano trascendental hay una irreversibilidad del sujeto (la sustancia) y el predicado (el accidente). Pero esta irreversibilidad es de todos modos relativa a un cierto contexto de experiencia que no limita el derecho del pensamiento de adjudicar, para un contexto distinto, lo que era antes la sustancia para una nueva posición del predicado o del accidente. Así, la sustancia en sentido trascendental es siempre un objeto empírico que constantemente es tan sólo un sujeto relativo. Esto implica al menos dos cosas. Por un lado, que puede haber tantas sustancias como invariantes para articular, y por el otro, que la noción de sustancia tiene un carácter *funcional*. Por esta funcionalidad, que la implica más bien como una noción *no realista*, la sustancia admite la pluralidad, esa que configura la materia de análisis de la tercera analogía de la experiencia.

Tal como con la noción de permanencia, con la que está íntimamente imbricada, la noción trascendental de sustancia juega en un doble plano, entre un monismo que implica una sustancia única, de raigambre subjetivo-metafísico, y un pluralismo por el que exhibe la estructura discursiva del conocimiento trascendental basado en la experiencia. Por eso el planteamiento kantiano es recursivo, tautológico, por eso la explicación de la

²¹⁷ La distinción la insertamos aquí siguiendo a Dupond, op. cit. p. 68.

²¹⁸ Cf. Immanuel Kant, *Prolegomena to any future metaphysics* §46, trad. Paul Carus, Ed. Open Court, Chicago, 1947, p. 99.

sustancia en el esquematismo como “la permanencia de lo real en el tiempo”, o “la representación de tal realidad como sustrato de la determinación empírica temporal en general”, (A144, B183). Pero por eso es también que la sustancia, como noción funcional, aunque no realista, es la categoría que mejor expresa la función objetivante de la unidad de lo diverso que aparece en el tiempo.

En el esquema trascendental en que la permanencia y la sustancia se entrelazan en un equilibrio apurado, cuyos problemas hemos delineado, una anotación del filósofo viene a dislocar la estructura de la argumentación general. Este apunte lo inserta Kant, ya lo hemos dicho, al incorporar la noción de un *movimiento subjetivo*. ¿En qué consiste este dislocamiento, si nos es dado llamarlo así? En tanto las nociones de la sustancia y lo permanente tienden a funcionalizar el plano objetivo trascendental, éstas dan cuenta por completo de la modalidad temporal de lo simultáneo. La sucesión, sin embargo, se ve circunscrita al mero cambio como modo de existir (A187, B231), a un flujo que si bien obedece a la relación causa-efecto, también es anodino y desestructurado. Por eso la segunda analogía, de la cual la discusión clásica de la causalidad da cuenta²¹⁹, parece insuficiente, con respecto a su relación con el sustrato de la permanencia, en su carácter explicativo. Por eso es también que Kant, en su segunda *Crítica*, habla de este *movimiento interno* como el responsable de “la síntesis de la diversidad en el espacio, lo que produce el mismo concepto de sucesión.” (B155). Más allá de describir todas las dificultades en la vinculación de un movimiento de carácter subjetivo con la noción de sucesión, se busca aquí llamar la atención sobre las implicaciones que exceden la función explicativa de esa relación, es decir, la extensión (y las consecuencias factibles) en que la inherencia de una especie de movimiento subjetivo rebasa conceptualmente aquello que había sido invocado a explicar.

²¹⁹ Cf. los análisis de la noción de causa en Kant, por ejemplo, en Nagel, Gordon, *The Structure of Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 1983, o Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, University of Cambridge Press, Londres, 1966 (versión en español, tr. A. Montesinos, Ed. Alianza, Madrid, 1981).

No hay mucho en el texto kantiano en la sección referida para caracterizar este tipo peculiar de movimiento. Podríamos pensar, por oposición, que éste es de otra índole en relación con el cambio atribuido a los objetos de la experiencia (y por tanto, aquellos que participan de la permanencia y la sustancia). Pero ese antagonismo simplista, ¿no nos llevaría a pensar que en la subjetividad no se inscribe nada del orden de lo permanente? Justo hemos revisado algunos pasajes en que la emergencia del *yo*, a partir de la síntesis de la apercepción en la intuición, funciona de manera análoga a la emergencia de lo permanente, como síntesis de la dualidad de lo sucesivo-simultáneo. El *yo* como forma de identidad participa de la lógica de lo permanente. ¿Debemos entonces entender desde ahí las características del movimiento subjetivo? Eso podría llevarnos a repetir los análisis que tienen una función objetivante para el sentido interno, llegando por ahí también a un lugar inamovible, espinoso²²⁰. Para encontrar otro camino sólo nos queda, desde las posibilidades que permite interpretar la propuesta kantiana, situar el entendimiento como el único móvil de ese movimiento subjetivo. Esta posibilidad ya la hemos destacado antes. Pero, como es obvio, ésta implica una reducción excesiva de la vida interior.

Sin embargo, en esa misma dirección hay un sendero distinto que descubrimos si vinculamos esta intromisión con la parte final de la obra, en donde se anuncian los principios de las posibilidades de la experiencia relacionadas con un uso práctico, moral (A808, B836). Estos principios, ineficaces para demostrar la unidad sistemática de la naturaleza, posibilitan en cambio la conformación de un mundo interior, moral, inteligible, sujeto de debilidad o corrupción. ¿Y no es toda esta actividad interior parte del movimiento subjetivo? La epistemología kantiana, sin hacerlo del todo claro, parece entonces haber incorporado en aquel pasaje la noción de movimiento como *kinesis*, que para los antiguos griegos era una noción que co-implicaba la

²²⁰ El cual, con todo, es un lugar posible, pero no libre de aporías. Al respecto, Ricœur apunta un indicio: “la muerte del sentido interno, la asimilación de las condiciones gracias a las cuales los fenómenos internos pueden ser conocidos objetivamente según las condiciones a las cuales son sometidos los propios fenómenos externos, ya no permite conocer más que una naturaleza.” Ricœur, op. cit. p. 716.

idea de degradación y corrupción²²¹. Puede interpretarse entonces que justo es este universo ético el que Kant convoca parcialmente en la sección indicada de la deducción trascendental. ¿Qué alcances tiene este guiño ético desde el plano epistemológico? ¿Cuáles son los límites de la intrusión? ¿Cómo se puede pensar una teoría del conocimiento que tenga algún anclaje en un modo distinto del pensar, i.e. en la praxis que conlleva lo ético?²²²

Algún esbozo de respuesta sólo se puede perseguir de manera más originaria en las fuentes griegas, es decir, con aquellos pensadores que vislumbraron el problema en su origen. Pero antes de abrirnos a su exposición, dejemos aquí anotado el curso del argumento que hemos seguido a partir de la cesura que se abre en SZ. La reintegración del espacio a una consideración global de la existencia humana, sea ésta desde la estructura del Dasein o del sujeto trascendental kantiano, (o, para estos fines, de cualquier estructura análoga) introduce un cúmulo de problemas que son irreductibles a una unidimensionalidad del análisis. La primacía del tiempo resulta insostenible, y el espacio, reducido a mero sustrato de representación, termina por regresar como lo reprimido y desestabilizar toda disposición. De una manera, puede decirse que la lejanía ocluida, que no se deja ver, emerge –en este caso, desde el esquematismo de la *Crítica* kantiana– para reclamar su estatuto, el de un código sin clave que ha de ubicarse, perseguirse, hasta sus últimas consecuencias, ahí donde no puede ser parcelizado en el terreno de lo meramente cognoscible, de un cientificismo parcial e ingenuo, que no alcanza a dar cuenta de la complejidad de la espacialidad existencial. Por ello nos movemos ahora al planteamiento de los antiguos, para tratar de enfrentar con ellos el núcleo, y el origen, de esa complejidad.

²²¹ “El término griego para movimiento, *kinesis*, designa no sólo movimiento local, sino también cambio cualitativo y cuantitativo, en consecuencia, todos los procesos naturales, la generación [y la degeneración] es un caso especial de movimiento.” Düring, op. cit. p. 55.

²²² Heidegger no delimita el problema de esta manera, pero es indudable que tiene en cuenta el asunto cuando implica una interpretación de la *phrónesis* aristotélica para integrar su analítica existencial. Este análisis lo mostraremos con el debido cuidado en el siguiente capítulo.

III. El problema en Aristóteles: el enlace de la unidad tiempo-espacial con la sustancia y el movimiento

Retrocedamos entonces desde marco discursivo kantiano a los planteamientos de los antiguos griegos. Hilvanemos la discusión desde un aspecto puntual. La visión que brinda la *Analítica de los principios* de la *Crítica* kantiana abre un intersticio que permite la vinculación. Y es que en esta sección, la forma como se constituye la objetividad del objeto, cuyo garante es el sujeto trascendental, configura una naturaleza de la que sólo una Física puede invocarse como ciencia empírica. Bajo este parámetro, las *analogías de la experiencia* que hemos examinado aquí, proporcionan el aparato conceptual en cuya red se articula la representación tempo-espacial de esa misma naturaleza. La teoría de las modalidades del tiempo define como lo real a las entidades que pueden ser asequibles en esa red, excluyendo todo aquello que no se ciña a sus determinaciones. La representación estándar del tiempo kantiano queda también constreñida por ella, aunque el espacio como noción complementaria viene a exigir, como hemos visto, su lugar fundamental en todo el desarrollo, volviendo inestable cualquier versión reduccionista del mismo. Por tanto, si tomamos como itinerario la inestabilidad conceptual de las formas puras de la intuición, el tiempo y el espacio, para el proyecto trascendental kantiano, el corpus aristotélico se convierte en una fuente exquisita de indicios y anotaciones que prefiguran aquellas complicaciones.

A su vez, a partir de la interrelación entre las nociones kantianas y aristotélicas se esperan desarrollar dos asuntos impostergables para el curso de esta investigación. Por una parte, se busca generar una introspección más profunda de las nociones de tiempo y espacio, desarrollar una genealogía mínima de los conceptos y estructurar un panorama de nociones que den cuenta del horizonte complejo en el que se emplazan, sobre todo, en este apartado, en lo que respecta al espacio. Por otra parte, se trata de dejar asentado un cimiento básico para entender un conjunto de consideraciones fenomenológicas que el autor de *SZ* tuvo en cuenta para la generación –y la revisión– de su propio pensamiento. Valgan estas consideraciones como nota

preliminar para comenzar un breve examen en torno a los problemas que nos conciernen.

Marcado nuestro itinerario por tres nociones problemáticas en Kant –la permanencia, la sucesión y la simultaneidad (las cuales implican en su núcleo un entrelazamiento peculiar del tiempo y el espacio)—comencemos la indagatoria por un análisis de la noción de sustancia en Aristóteles. No podemos pensar que esta es una decisión azarosa. El examen de la sustancia (*ousía*) atraviesa los textos de la *Metafísica*, o primera filosofía, y la *Física*, o segunda filosofía, y sólo a partir de ella se coluden los temas cardinales de la permanencia y el movimiento (es decir, nociones que implican también un arreglo específico de los conceptos de tiempo y espacio). La sustancia es entonces uno de los problemas fundamentales de la filosofía aristotélica; ubicar su estatuto, al menos de forma sintética, es por ello una exigencia de nuestro estudio.

El libro de la *Metafísica* o primera filosofía de Aristóteles se concentra sobre la pregunta *ti estin*, “¿qué es X?”, es decir, la pregunta por la esencia (Met 6.1.1025b9-10)²²³. La segunda filosofía, en cambio, confina su análisis a cierto tipo de ser, constituyéndose en una ciencia óptica o una ontología regional a lo sumo. El tipo de ser específico que tematiza la segunda filosofía reúne toda “aquella sustancia que tiene el principio del movimiento y descanso presente en sí misma” (1025b20-21). Este tipo de objetos demandan cierto tipo de pensamiento de tipo teórico, es decir, un conocimiento articulado de los principios invariables que, ya sea dirigen internamente los cambios de los entes variables, o bien explican la naturaleza invariable de los entes invariables. Las ciencias teóricas son distintas de los saberes prácticos o productivos, que son tipos de pensamiento que también involucran ontologías regionales pero para articular las relaciones posibles de los objetos que cambian desde fuera, es decir, aquellos que se pueden afectar o sobre los

²²³ Aristóteles, *Metafísica*. Utilizo la versión de Patricio de Azcárate · Obras de Aristóteles · volumen 10, Biblioteca Filosófica. Medina y Navarro, Editores. Madrid, 1875, puesta en línea por el *Proyecto Filosofía en español*, accesible en <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc10.htm>. También la de Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid, 1994.

que se puede incidir. Entre estas ciencias se cuentan la ética, la política, la retórica o la poética.

Las ciencias teoréticas se dividen a su vez en matemáticas (objetos que son invariables, no relacionados con objetos materiales, y por tanto inseparables del pensamiento), la física (objetos que involucran compuestos entre materia-forma que no están, al menos totalmente, formados desde fuera, y que tienen al menos algún principio intrínseco del cambio), y la teología (objetos invariantes, no relacionados con lo material, divinos, de existencia separada). La física como segunda naturaleza estudia entonces uno de sus campos especiales: las sustancias sensibles (Met 7.11.1037a13-17). Ahora bien, estas sustancias sensibles, como sustancias, se estudian respecto de sus principios invariables, garantes de una unidad determinada, en la búsqueda de la primera filosofía por la sustancia como llave de la ontología. Las sustancias sensibles, como sensibles, es decir, como materiales y por tanto sujetas al cambio, se estudian en la segunda filosofía respecto de los principios físicos de su mutabilidad²²⁴.

Contrario a la filosofía platónica, para la cual hay una correspondencia entre las ideas y un ser supremo, y en la que las cosas en el tiempo y el espacio parecen únicamente copias, para Aristóteles existe, en el sentido propio del término, sólo la cosa singular concreta, “pero es necesario enunciar una verdad sobre muchas cosas”²²⁵. La sustancia o *ousía* viene a ser, desde esta necesidad, la categoría funcional por la que se clasifican tanto cosas singulares como conceptos.

El término *ousía* ya no designa entonces algo así como el ser de las ideas de estirpe platónica, sino que adquiere un sentido multívoco²²⁶ con el cual se trata de referir el mundo de las cosas sensibles. Las categorías son primariamente formas de predicación, y como tales adquieren un significado

²²⁴ Esta precisión, es conocido, tuvo un eco concreto en el planteamiento kantiano. La noción kantiana de la sustancia, si bien funcional, tiene también dos usos distintos. Cuando ésta se usa en sentido monista, la sustancia significa la permanencia, e implica una dimensión ontológica. Cuando es pluralista, la sustancia se dice de algo que es permanente, e implica una dimensión óptica. (Cf. también Dupond, op. cit. p. 71).

²²⁵ Aristóteles, *Analítica Priora*, I 37, citado en *Aristóteles*, Ingemar Düring, tr. Bernabé Navarro, UNAM, México, 2005, p.110.

²²⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 5.8.1013b-1025a.

ontológico, pero también son modos de ser de lo existente. En este sentido, la categoría de la *ousía* es “lo existente primero”, del que se predicán las otras categorías. La *ousía* designa entonces, por una parte, “lo-que-una-cosa-es”, y por otra, la cosa misma. Bajo la primera forma la *ousía* es la respuesta a la pregunta “¿qué es eso?”, es decir “¿qué hace que X sea X y cuál es la propiedad sin la cual X no puede ser X?” (1038a19). Bajo la segunda, la *ousía* es un *esto* [*tode ti*], es decir, la cosa existente en concreto. Pero estos son en todo caso los parámetros de aplicación; la investigación de Aristóteles se deriva en este momento hacia la pregunta por el ser mismo de la sustancia: “el objeto de todas las indagaciones pasadas y presentes; la pregunta que eternamente se formula: ¿qué es el ser?, viene a reducirse a ésta: ¿qué es la sustancia?” (7.1.1028b4). De esta manera, el examen de la sustancia en su sustanciabilidad lleva a una búsqueda que trata de identificar a las sustancias como sustancias cuando vienen a nuestra consideración por ciertos criterios: el de subjetivación (1028a26), el de separabilidad e individualidad determinada (7.3.1029a26), el de esencialidad y definibilidad (7.5.1031a11), y una “unidad vertical” que implica la identidad de una sustancia con su esencia (7.6.1032a4-6).²²⁷ Estos criterios no se satisfacen cuando la *ousía* es considerada como 1) sujeto material (pues la materia, una noción indefinida, es considerada como un continuo reificado, y por lo tanto imposible de ser ubicado en sí, como un “esto”, una sustancia separada y determinada), o 2) como esencia formal (pues la forma separada es un universal, pero las sustancias deben ser individuales). Un tercer candidato de análisis es entonces un compuesto de ambas, materia-forma, un *hylomorfo*. La lógica para considerarlo es sencilla: si se contempla una cosa con los ojos, se le puede descomponer en materia-forma (*hylé-morphé/eidos*²²⁸). Si se le quiere determinar conceptualmente, se atiende a otro par de conceptos, *hylé- to ti én einai*. La forma se ve; “lo-que-es-ser-esto” se sabe. Tenemos así un enlace entre

²²⁷ Sigo en la derivación de los criterios el análisis de Kosman, L.A. “Substance, Being and Energeia” en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, 1984, pp. 121-49, que trata John Protevi en su libro *Time and Exteriority, Aristotle, Heidegger, Derrida*. Bucknell University Press, Londres-Toronto, 1994. No es ésta, sin embargo, la única división posible. Para un tratamiento clásico, más apegado al orden cronológico del texto, ver Düring, op. cit. p. 946-950.

²²⁸ *Morphé* es equiparado con *eidos* en *Física* 193a30-31, al hablar sobre la noción de *phýsis*.

lo que conceptualmente existe como “constante” y las cosas existentes. Además ninguno de los dos, materia o forma, aparece como reificado, ambos se consideran solamente como aspectos de una entidad. Sin embargo, un análisis más cercano nos muestra que este compuesto tampoco cumple el criterio de que un ser debe ser idéntico con su esencia para calificar como sustancia (“es indispensable que el bien y la forma sustancial del bien sean una sola y misma cosa” (7.6.1032a4-6)). Así, el argumento que descalifica al *hylomorfo* para pasar por sustancia “se basa en el problema de su “unidad vertical”, es decir, en la unidad del ser que ha sido sujeto de un cambio sustantivo –generación– por oposición al cambio no sustantivo: movimiento”²²⁹. La inclusión de la materia como principio explicativo para probar que el *hylomorfo* atraviesa un cambio sustantivo, y no sólo un movimiento, sigue siendo problemático. Lo material no lo podemos determinar racionalmente, pues la materia es indeterminada. Y si sólo hay una esencia [*to ti én einai*] de aquellas cosas cuya fórmula es una definición (7.4.1030a6), no puede haber una definición del *hylomorfo*, en cuanto contiene materia, de la cual no hay definición. Es decir, que si “no habrá forma sustancial respecto de otros seres que de las especies en el género” (1030a11-12) y la especie-forma no es igual al complejo hylomórfico, ningún *hylomorfo* será igual a su esencia.

En un primer acercamiento, hubiera podido parecer que ésta última constricción estaba en contra de lo que Aristóteles había venido buscando como sustancia de un caballo, de un hombre, pero podríamos entender también que este último fracaso argumental recuerda que lo que se busca es la sustancia en su sustancialidad, no un campo particular de entes. Esto es lo que implica el cambio paradigmático del *ti estin* –una esencia como especie– al *to ti én einai* –una esencia como esencia individual de cualquier cosa²³⁰.

²²⁹ Cf. Protevi (1994) p.36.

²³⁰ “Un animal consta de materia y forma, cuerpo y alma, que juntos son un todo. Esto puede determinarse conceptualmente, al indicarse su *to ti én einai*. A ello se añade la presencia de lo definido. Las cosas tienen existencia real, porque poseen forma: existencia no es algo en sí independiente, sino la presencia de la forma en las cosas aquí y ahora. Determinación (= *to ti én einai*), unidad y ser son conceptos correlativos.” Düring, op. cit. p. 952. De acuerdo con Pierre Aubenque, la traducción del *to ti én einai* se puede establecer como “el ser de lo que era”, o también “el ser de lo que era (para la cosa)”. La razón del verbo *ser* como participio

Para fortalecer esta última significación, el esquema del compuesto materia-forma se ve suplementado por la dualidad de la potencialidad y la actualidad. En esta cuarta posibilidad, la sustancialidad de la sustancia se revela por fin cuando a la materia se le asigna el rol de la potencialidad y a la forma aquella de la actualidad. Veamos entonces este desarrollo con el detalle adecuado.

El libro *Theta* es el gran tratado en la *Metafísica* sobre los conceptos *dynamis-energeia*. Aquí, es posible advertir que la discusión sobre la noción de la sustancia se despliega en la imbricación generativa de dos conceptos, el lugar (que no el espacio, como veremos más adelante) y el tiempo, tal como se implican entre sí en la noción de movimiento, la cual examinaremos a su vez aquí bajo dos formas, la de su productividad y por sí misma. En la primera mitad del escrito se discute entonces el concepto de *dynamis*, cuya raíz se encuentra justamente en la teoría del cambio y el movimiento. La *dynamis* es una capacidad para producir o padecer un cambio o un movimiento. Subyace entonces, en el núcleo de la noción, la habilidad de algo para cambiar de lugar²³¹. De ahí, Aristóteles desarrolla el concepto funcional de potencialidad en el sentido de una posibilidad ontológica (por ejemplo, cuando se dice que en la madera o el bronce está contenido un Hermes (1048a32)), o en otras palabras, la posibilidad de algo para cambiar de estado.

Complemento de la *dynamis*, el término de *energeia* es un neologismo aristotélico²³². La *energeia* es una actividad a la cual pertenece un *telos* inmanente, un fin en sí mismo. Por eso otras palabras para designarlo pueden

pasado, *era*, no es casual, a pesar de la extrañeza gramatical. Y es que la realidad de lo que *es*, incluso de lo que *será*, "sólo puede quedar establecida cuando podamos decir *era*. La esencia de una cosa no consiste en sus posibilidades, sino en su realidad, que sólo se devela en el pasado." Pierre Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, tr. Vidal Peña, Ed. Taurus, Madrid, 1984, p.446. Para un excelente tratamiento de esta noción, léanse las pp. 439-462. Como la buena exposición de Aubenque hace evidente en la inclusión y el tratamiento de una forma verbal, la caracterización de lo que se busca como sustancia ya implica una temporalidad desde su origen, lo que ya había hecho notar también Heidegger (Cf. cap. 1 de esta investigación).

²³¹ Según Düring, W. Wieland habría mostrado cómo el concepto ontológico de *dynamis* procede del cinético, "sin duda, porque la capacidad de una cosa para padecer un influjo se interpreta como un modo de ser específico suyo, que se determina a partir del resultado de esa acción". En Düring, op. cit. p. 953.

²³² A decir de Düring, "el término no aparece ni en el *Corpus Hippocraticum* ni en los estudios de Platón; yo no conozco absolutamente ningún testimonio antes de Aristóteles. Por tanto, puede suponerse que Aristóteles introdujo por primera vez la palabra como término filosófico." Düring, op. cit. p. 953.

ser el acto, la completud, o “lo-que-ha-llegado-a-ser”. En griego antiguo, Aristóteles acuñó también otro término para lograr esta descripción, la *entelecheia*, palabra que combina la noción de lo completo o maduro (*enteles*) y la de continuidad y persistencia (*echein*: mantener en una condición para seguir siendo lo que es)²³³. *Energeia* es un estado de actividad, pero sólo se puede comprender del todo bajo la teoría del *telos*, la cual añade a lo que la cosa apunta a ser o se esfuerza por ser. La *energeia* es una actividad como movimiento que tiene su fin presente; la *dynamis* es una fuerza que comanda un movimiento orientado hacia un fin (*telos*), es decir, donde este fin es exógeno. Ambos, por tanto, son modos del movimiento cuya diferencia se encuentra en la forma en que se implica el fin. La *entelecheia*, por su parte, es lo que se mantiene continuamente en la completud de ser lo que es y esforzarse por llegar a ser lo que es (el término expresa entonces el estadio en que se ha alcanzado un *telos*). La *entelecheia*, hay que tenerlo presente, constituye un género al que pertenecen dos miembros como especie: el movimiento y la sustancia. La *entelecheia* de la potencia, en cuanto material, es la sustancia, mientras que la *entelecheia* de la potencia, en cuanto potencia, es el movimiento (1047a30-31; 1051a21-23). La unidad de la materia y la forma se hace patente a través de los movimientos que la cosa realiza (o a los cuales se somete) para mantenerse siendo lo que es. Por eso es que el movimiento no es algo accidental a la cosa, sino un modo de ser de ella, una manera en la que ésta se muestra.

La traducción usual de *dynamis* por el de mera potencia no sería sin embargo del todo exacta y conlleva un peligro: la obliteración de la *energeia* como un movimiento con potencias también intrínsecas. El ver, por ejemplo, al que no le falta nada para estar completo, podría considerarse una *energeia*: una vez que uno ve, uno ha visto, ha completado la actividad del ver (9.8.1045b-1052a). Lo mismo ocurre con el pensar o el comprender. La potencia de la *energeia* se muestra en su *hexis*, el hábito como re-ndancia,

²³³ Ute Schmidt, traductora al español de la *Física*, nos recuerda que la noción de “hábito”, que traduce *hexis*, y que viene del mismo verbo *echein*, se puede entender como *actividad que mantiene un modo de ser*, y puede ayudar a iluminar más el concepto. Cf. Aristóteles, *Física*, tr. Ute Schmidt, UNAM, México, 2005, p. LXIII.

como reintegración repetitiva y continua, o en otras palabras, la persistencia del modo de ser de una capacidad. El aprender, por ejemplo, es una de las posibilidades que se derivan de la *energeia* cuando ésta se entiende como un pensar o un comprender. La *dynamis* opera de manera inversa. Su movimiento, lo hemos dicho, está orientado hacia un *telos* exógeno: cuando algo está en marcha bajo este modo, necesita seguirse moviendo para completar el movimiento tal como se inició, y ese movimiento no es nunca sincrónico ni determinado intrínsecamente, siempre busca algo externo que lo detenga. En este sentido, el movimiento de la *dynamis* es suicida: se sigue hasta que se completa, y en ello se liquida. Por lo demás, el potencial de la *dynamis* es más evidente. Constituye la fuerza que puede actuar sobre algo para cambiarlo (como el arquitecto que dirige el cambio de los tabiques para construir una casa), o el potencial para ser cambiado (el bronce que termina siendo una estatua).

Una última consideración nos dejará todavía más clara la conformación operativa de esta dualidad. Si entendemos la posibilidad como un todavía-no-ser, la *dynamis* se debe comprender como un concepto inmanente de posibilidad: el todavía-no-ser lo atraviesa de un cabo al otro. Aquí, a la inversa, la posibilidad de la *energeia* se deriva de manera exógena: la posibilidad se agota y deja en la cosa el residuo de su fuerza. La *energeia* comanda el esfuerzo de lo posible, y ello la vuelve el principio directriz. Así lo asume Aristóteles: “*proteron energeia dinameos estin*, la *energeia* (la realización, la actualización) es primera a la *dynamis* (la posibilidad)” (1049b5). Por eso, en la actualización, *algo* recibe una nueva cualidad. O en otras palabras: en lo posible se incuba, a través del conjunto de sus transmutaciones, lo que permite la presentación (la realización) de lo que es para un momento dado (la actualización). Por eso también la realización de las cosas sensibles es el origen de la riqueza ontológica de lo múltiple. Podemos decir, por tanto, que la *dynamis* y la *energeia* son nociones fundadas en la operatividad del movimiento, y ordenadas según su fin y su posibilidad, donde la inmanencia respectiva determina la identidad de cada una. (La *dynamis* implica una

posibilidad inmanente y un fin externo a sí; la *energeia* un fin inmanente y una posibilidad que queda en su afuera).

El esquema de la *dynamis-energeia* (que podemos nombrar posibilidad-realización/actualización por su inmanencia respectiva), supera al de la materia-forma al menos en dos aspectos: por una parte, estructura una economía del movimiento que logra de éste descripciones y anotaciones sumamente sofisticadas, que dan cuenta de una unidad (“lo que permanece es el cambio”) y una multiplicidad (con los entes objetivos) ontológica simultánea. Por otra parte²³⁴, mientras que el esquema materia-forma conforma un análisis estático, ensamblado sobre el presente en el que se encuentra, el esquema posibilidad-actualización articula el cambio y el tiempo para que pueda dar cuenta de la unidad “vertical” (la unidad esencial tras la generación) y “horizontal” (identidad a través del movimiento) de la sustancia. La unidad horizontal es fácil de distinguir, se resume en la dimensión usual que nosotros le atribuimos al cambio. La unidad vertical podría entenderse con la generación de los seres vivos: la estructura formal conforma una tipología que es funcional y domina a la materia, al punto de hacerla irrelevante. La unidad vertical la podemos entender entonces como la persistencia del mapa genético que se mantiene tras la reproducción y la subsistencia generacional de cada ejemplar.

Por lo tanto, el esquema posibilidad-actualización subsume la materia a la forma, *conformándola*, haciéndola efectiva, actual. Éste es un esfuerzo orientado teleológicamente: la materia, al cumplir su función, actualiza su potencial, se convierte en forma, la cual es su *entelecheia*. En el capítulo octavo del libro *Theta*, Aristóteles resume su posición: la actualización, tanto según el concepto como según el tiempo, es anterior a la posibilidad²³⁵. Algo que es actualmente se origina de algo que es como según la posibilidad, *mediante* algo que es actualmente. Y la materia existe tan solo como posibilidad: tan

²³⁴ De acuerdo con John Protevi, op. cit. p. 39.

²³⁵ “Y así el hombre formado es anterior al niño, el hombre es anterior al esperma, porque el uno tiene ya la forma, la otra no la tiene; además, porque todo lo que se produce tiende a un principio y a un fin, porque la causa final es un principio, y la producción tiene por fin este principio. El acto también es un fin, y la potencia existe en vista de este fin. En efecto, los animales no ven por tener vista, sino que tienen la vista para ver” (9.8.1045b-1052^{a**})

pronto como se actualiza, toma forma. Así, se puede determinar que la actualidad del ser humano es su humanidad, mientras que la materia de los seres humanos sería subsumida en favor de la función de ser un ser humano. “Nuestra sustancia, aquello que cuenta como sustancialidad como seres humanos –subjetivación, separabilidad, individualidad determinada, esencialidad, definibilidad y unidad vertical– es entonces la (primera) actualización de nuestro ser capaz de involucrarse en actividades dirigidas por un *logos*; un ser humano es actualmente esta capacidad de actividad, y sólo potencialmente un saco de carne y huesos.”²³⁶

De esta manera, la doctrina de la *ousía*, del ente en cuanto que ente, se puede ya resumir con toda claridad. Se dice de algo que existe cuando esto quiere decir que existe aquí y ahora, y como consumación de su propia naturaleza. Por eso, la *ousía* se dice de dos modos: (1) como cosa de la experiencia cotidiana, (por ejemplo, un caballo). Y de éste, su *ousía* es (2) ser como actualización de una naturaleza particular (un caballo, que vive aquí y ahora, que es él mismo y que se comporta como uno espera que se comporten los caballos por naturaleza). No se trata de dos conceptos de *ousía* distintos, sino de dos aspectos, en tanto a la *ousía* la atraviesa la noción de movimiento organizada según la forma de la *dynamis* y la *energeia*.

Ahora bien, esta es la doctrina de la *ousía* para los seres existentes, los que habitan el mundo sublunar. El mundo lunar, cósmico, está habitado por sustancias inmóviles (12.1.1069a33). Esta transición hacia otro plano que se da en el libro *Lambda* de la Metafísica cambia el paradigma de la escisión del movimiento, de un éxtasis y una dispersión temporal, por el de la inmanencia y la presencia de los seres divinos en lo que se conoce como la teología aristotélica. La función más importante de esta sustancia inmóvil, permanente e idéntica consigo misma, es que su presencia misma origina el cambio (12.7.1072b3), convirtiéndose así en el suplemento de la falta de inmanencia de las cosas sujetas al tiempo y al movimiento. La teología provee entonces un

²³⁶ Cf. Protevi (1994) p.39.

parergón, un parámetro de orden que da sentido al mundo sublunar, evitando que el movimiento se disperse en un caos ininteligible²³⁷.

Tan esencial para estructurar la noción de las sustancias sensibles, necesitamos ahora entender la forma en que Aristóteles instituye la noción del movimiento no en su organización productiva, sino a partir de los elementos que lo componen. Ya hemos comenzado este análisis desde el primer momento de esta investigación²³⁸, sobre todo en lo concerniente al componente del tiempo. Pero es indispensable tomar en cuenta que para Aristóteles el tiempo no es una noción autónoma, independiente, sino que se vincula primero, de manera inseparable, con el lugar (*topos*), en la conformación de la noción de movimiento, pero también con el infinito, el continuo y el vacío. Vayamos entonces por partes.

El movimiento es un concepto continuo y relacional (Cf. 201b32 y 200b32). Esto explica, por una parte, que el movimiento sea siempre movimiento de algo, por lo que no existe fuera de las cosas, de la naturaleza especialmente, y que no es posible volverlo un concepto universal supeditado a las categorías. Pero también implica que el movimiento tenga una jerarquía ontológica más elevada respecto al tiempo y al lugar, al grado de ser, como hemos visto, una especie de la *entelecheia*. En una palabra, el movimiento se abre a la *posibilidad* y a la *actualización* de una manera impensable para las nociones modernas del tiempo y el espacio. Para Aristóteles, el movimiento ocurre en el horizonte del ser (Met. 4.2.1003b10) y por tanto todo lo que existe está en movimiento (Fis. 1.185a15), i.e. se implica en un tiempo y un lugar. Este es el horizonte del cuál parte la investigación, y no a la inversa; en otras palabras, el movimiento es siempre *a priori*, y las nociones de tiempo y lugar son derivados.

El movimiento funda y revela la divisibilidad. La divisibilidad ya se advierte en la disociación que el movimiento instaura en el seno del ser. Por

²³⁷ Con este marco estamos familiarizados, porque argumental y funcionalmente es análogo al que San Agustín conforma en torno a la noción de eternidad para situar su comprensión del tiempo. Cf. capítulo 1.

²³⁸ Cf. Capítulo 1.

ello se puede hablar de la estructura de un ser-en-el-tiempo (4.12.221a1-5). La divisibilidad del movimiento se revela también desde una analítica de las nociones por las que éste se conforma. El infinito, el continuo, el espacio (como lugar) y el tiempo tienen una conexión interna²³⁹. De su articulación nace justo el carácter más preciso del movimiento. Por ello, hacer un análisis aislado, individual, dejaría de lado los aspectos más importantes del argumento aristotélico en su conjunto. Cada una de estas nociones se puede verse también como el confinamiento de una perspectiva desde la cual es posible extraer algunas consideraciones que resultan imprescindibles. Expongamos, pues, algunas de las más importantes.

Para Aristóteles, no existe “algo” que sea infinito, es decir, no hay cosas físicas de magnitud y pequeñez ilimitada. El infinito (*apeiron*) nunca se realiza, existe siempre como posibilidad (206a5-20). Al contrario de lo que se asume comúnmente, lo infinito es para él lo inacabado, lo incompleto, lo que se opone a lo “entero”, o en síntesis, “lo que siempre puede tener algo fuera” (207a1). El infinito, por tanto, es una noción que sólo se puede expresar negativamente, como la infinitud de la divisibilidad (207b14), o, en breve, como la función de un constante *aún-no*, que impide clausurar un *todo* a través de la imposición de un límite.

La noción de lo continuo (*syneches*) se acerca a la del infinito, en cuanto que la característica esencial de la estructura de la continuidad es que pueda ser dividida ilimitadamente en algo de la misma especie (231b16). Pero lo continuo, en cambio, se afirma como positividad, se dice de algo que es contiguo, y se establece sólo cuando los límites donde se tocan dos objetos llegan a ser uno solo y el mismo (227a14). Como se observa, tanto lo infinito

²³⁹ El estagirita incluye también aquí al vacío, pero sólo para probar su imposibilidad. Según el filósofo, no sería posible hablar siquiera de la idea de un vacío absoluto. Pero a partir de la definición del lugar, que en un momento abordaremos, se vuelve imposible también hablar de un mero espacio o lugar vacío, ni siquiera a nivel relativo (4.8.214b33). Sin embargo, la definición de topos y de vacío han de entenderse juntas, en un esfuerzo del estagirita por superar la noción platónica de la *chora*, como veremos más adelante. No ahondaremos por ahora en esta cuestión, que Aristóteles descarta mediante una reducción al absurdo en la que muestra que la existencia de algún tipo de vacío sería contradictoria con la noción fundamental de movimiento, esa categoría fundamental de su sistema en la que se funda la ciencia natural.

como lo continuo se abandonan como conceptos matemáticos o plenamente ónticos y se elaboran en cambio como nociones que producen vinculaciones funcionales, con las cuales se acometen luego las discusiones de la magnitud y el movimiento. Por lo pronto ya se atisba que una de las funciones más patentes de las nociones de lo infinito y lo continuo es hacer operativa una idea del límite (*peras*). En lo infinito, el límite tiende hacia un borramiento, mientras que en lo continuo, tiende hacia su instauración. La noción del límite, esa huella de la divisibilidad del movimiento, juega un papel preponderante en la organización formal de estos conceptos, pero su impronta más decidida se halla delineada en las concepciones estructurales del tiempo y del lugar.

Ahora bien, la idea del espacio es de una riqueza insospechada en el trabajo de este pensador antiguo. Pero para entender del todo sus fundamentos, necesitamos aclarar desde el inicio lo específico de su nominación. Al ser una noción relacional, Aristóteles no habla del espacio como una concepción abstracta, deslocalizada, ni como un entramado subyacente, un sustrato de representación del tiempo (como para el Kant de la primera *Crítica*) o una función geometrizable tal como se establecería hacia la Modernidad como fundamento de un sistema ordenado de coordenadas espaciales. El espacio está determinado aquí por el nombre de *lugar*. El lugar (*topos*) aristotélico se deriva de la noción de lo continuo, pues establece una relación entre la cosa y lo que la circunscribe a partir de la idea del límite. Así entonces, el lugar no es aquello en donde algo está, sino que “existe junto con la cosa, pues junto con lo limitado están los límites” (212a30). Pero la transición de espacio por lugar no se constriñe a esta modulación, más bien denota una alteridad paradigmática. Y es que frente a la noción de espacio como elemento neutro y aséptico, coordinador y mera condición del aparecer, el lugar es algo que tiene siempre cierta fuerza, una influencia sobre los cuerpos, una potencia distintiva (208b10). Un lugar tiene magnitudes (más lejano, más cercano), dimensiones (arriba/abajo, derecha/izquierda) que a su vez constituyen regiones, e incluso una afectación sobre la movilidad de los cuerpos. Activo, autónomo, necesario para la existencia de otros existentes, y

siempre referente para el movimiento de todos los entes sublunares, el lugar aristotélico se define como “el primer límite inmóvil de lo abarcante” (212a15). Ni siquiera la geometría euclidea podía aplicarse acriticamente frente a la noción aristotélica de un universo regionalizado y múltiplemente direccionado. “Aristóteles vincula el cuerpo y lo que lo rodea de manera que el cuerpo determine la geometría de lo que le rodea, y esta geometría no puede ser desligada del cuerpo. Lugar físico es un punto fijado por el pensamiento en un campo métrico que lo rodea. En sí este campo no es nada, no es un ‘espacio vacío’, sino que se origina sólo mediante la cosa.”²⁴⁰ Esta caracterización del lugar como potenciador desde el límite co-implicado desde los cuerpos nunca volverá a ser posible después del mundo antiguo. El lugar está más allá de la presencia de los entes, pero es esencial para entender su presentación en cada caso, que no puede llevarse a cabo más que como la de un ser-en-movimiento.

La idea del *topos* en Aristóteles, sin embargo, es una noción puente, que está a medio camino entre dos sistemas cognitivos. Por una parte suficientemente ambigua y sugerente para escapar el esquematismo modernista aplicable a la noción de espacio; por otra, todavía evocadora, cuasi-animista, trasladando detritos conceptuales de una época anterior. Si para Platón, el espacio (como *chora*) era algo *no-homogéneo* por sus variaciones geométricas locales, Aristóteles añade la característica de lo *anisotrópico* por la diferenciación direccionada en el sustrato²⁴¹. El *topos* es una noción aún indiferenciada, derivada e imprecisa, que encubre un concepto anterior. ¿Cuál es ese concepto? Aristóteles lo nombra en un pasaje de su *Física*, en el libro IV para ser más precisos. Justo la discusión aristotélica del *topos* comienza por una dificultad argumentativa que aparece en el *Timeo*, y que se produce en torno a la lógica de la presencia. El concepto es la noción platónica de la *chora*, cuyas dificultades Aristóteles trata de superar al sustituirlo por un término más neutro, capaz de emerger de la observación empírica y a través de un *logos apophantikos* en el que después puedan describirse los entes en términos

²⁴⁰ Düring, op. cit. p. 497.

²⁴¹ Cf. Max Jammer, “The concept of space in antiquity”, en J.J.C. Smart, ed. *Problems of Space and Time*, NY, McMillan, 1964, p.28.

de categorías, causas y principios. Así pues, el *topos* aristotélico encubre la asociación cercana entre la *chora* y el *chaos*, como una apertura originaria, cuya fuerza abismal apenas se distingue ya en ese *topos* que tiene, si acaso, una “potencia distintiva”. No podemos sino dirigirnos ahora a la fuente de en la que se vislumbra esta apertura, el libro del *Timeo* de Platón. Haremos antes, sin embargo, un recuento breve de lo ganado hasta aquí para continuar con el impulso de nuestro propio recorrido histórico.

IV. La (di)solución kantiana frente al problema en-cubierto por Aristóteles

Antes de comenzar con nuestro examen del problema en Platón, podemos retomar e investigar brevemente aquella posibilidad que discretamente menciona Kant en el seno de la *Crítica de la razón pura* al mencionar, como de paso, la existencia de un movimiento de orden subjetivo. ¿Cuál es, si la hay, la pertinencia de una noción así en el corpus aristotélico? Son al menos dos las anotaciones que aparecen en la *Física* y que refieren a un movimiento de orden subjetivo. En un lugar se habla del movimiento del alma (219a7), y en otro de la imaginación como movimiento y cambio (254a29). En ninguna de estas apariciones se abunda más en esta posibilidad para el movimiento. Pero a partir de lo deliberado ahí podemos realizar algunas inferencias valiosas. El movimiento del alma es un discurrir, y un reconocimiento del movimiento que transcurre cuando lo medimos por el tiempo. Si recordamos que una forma del movimiento es la generación y la corrupción, y agregamos que en el movimiento del alma hay un reconocimiento de estos movimientos que acaecen, tenemos entonces que el movimiento subjetivo debería asociarse a una ética, en la que se distingan lo que llega-a-ser y lo que se corrompe en el alma. Esta inferencia no es del todo errada, pues fue la misma que llevó al joven Heidegger a realizar una indagatoria sobre las posibilidades ontológicas derivadas de la *Ética a Nicómaco*. De acuerdo con Heidegger, la *phronesis*, esa virtud que se estudia en el capítulo 6 del mencionado tratado aristotélico, “permite que quien actúa

comprenda la situación: porque fija el *on eneché*, el motivo-por-el-cual actúa, porque hace accesible el para-qué que en ese momento determina la situación, porque aprehende el “ahora” y porque prescribe el cómo. La *phronesis* se proyecta hacia el *eschaton*, hacia el fin último al que apunta en cada caso la situación concreta vista de una manera determinada. La *phronesis* considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una *aiesthesis*, una visión inmediata del instante.”²⁴² La *phronesis*, como virtud ética, queda así ligada a la comprensión del “ahora” y la sucesión de los instantes. Esta articulación específica, que ya habíamos vislumbrado de alguna manera desde un resquicio en el planteamiento kantiano, tiene consecuencias de primer orden que examinaremos con el debido detalle en nuestro siguiente capítulo.

Para dar por terminado el punto en el que nos encontramos, queda sólo hacer un breve análisis de las implicaciones precisas y las diferencias en los sistemas aristotélico y kantiano. No haremos aquí de nuevo un recuento completo de lo que se ha dicho, sino que situaremos cada planteamiento en su marco epistemológico específico para que el orden de su discurso termine por mostrar una visión distintiva del mundo que lo produjo. No habrá aquí, por tanto, tan sólo un contraste contextual, sino más bien un intento de generar una comprensión multívoca, desde el pensamiento de dos autores ineludibles, para las distintas posibilidades de la temporalización y el espacializarse existencial del ente que pregunta por su propia existencia.

Comencemos por el tratamiento de una aparente bifurcación semántica en nuestro recorrido. Una de nuestras referencias de análisis en el corpus kantiano, una noción que nunca pudimos contrastar con el corpus aristotélico, era la idea de lo permanente. La razón parece irrecusable: a primera vista, el sistema kantiano avanza desde la identificación del tiempo y el espacio como dos principios fundamentales de la experiencia; el sistema aristotélico, por el contrario, ubica en el fenómeno del movimiento el principio constituyente del

²⁴² Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)* [Informe Natorp], tr. Jesús Adrián Escudero, ed. Trotta, Madrid, 2002. p. 68.

mundo, al cual se subordinan el tiempo y el espacio en un entramado complejo. ¿Cómo hablar de lo permanente cuando el fundamento es el cambio? La extrañeza que esta pregunta causa es decisiva, pero al contrario de lo que podría pensarse en primera instancia, se puede reivindicar también desde la *Crítica* kantiana: pues ¿cómo hablar de lo permanente cuando hay un fundamento que se sitúa en el tiempo, en lo temporal? Si esta pregunta es tan evidentemente contradictoria, es porque no es correcta. La modalidad temporal de lo permanente no puede entenderse entonces como un mero estatismo, una llana inmovilidad. Permanecer quiere decir también no desaparecer, y, por tanto, estar presente. Lo permanente en Kant es otra forma de aludir a la sustancia, la cual, como ya hemos visto, es una noción más bien funcional. Los términos de la sustancia y lo permanente buscan mentar lo que no desaparece, lo que está presente. Es decir, lo que *a pesar del tiempo*, perdura. En otras palabras, a Kant no le interesa perseguir las configuraciones del ser según su aparecer temporal o su movimiento; su interés radica en limitar los accidentes para ubicar un sustrato de las cosas lo más incambiado posible a sí mismas. Kant se refiere con lo permanente a la noción de una identidad numérica del tiempo. Pero al situarlo de esa manera, busca realizar una operación de detención (el tiempo como idéntico a sí mismo, y así, irrepitible, y, por qué no decirlo, también innatural), de puesta en paréntesis de aquello que se muestra a la experiencia. Y es que, como lo permanente, la operación de detención también es tan sólo funcional: facilita la aparición de los objetos lo más incambiados posibles a sí mismos. Es el sentido de la frase latina aplicada a las ciencias: *ceteris paribus* (todo lo demás permanece constante). ¿Pero es esto posible? ¿Es factible alejar la representación de un objeto del conjunto de sus accidentes? Lo es, pero a costa de limitar la amplitud de la experiencia del mundo, a costa de circunscribirla a un momento de inspección de lo que le aparece a un sujeto sin afectarlo sin más. Así, lo permanente no es lo que le aparece a la experiencia fáctica del mundo, sino lo que se rastrea en el orden del experimento. Visto así, Kant libera al tiempo y al espacio de la subordinación al movimiento, pero a costa de situarlos como principios de objetivación, fundamentos de orden, garantías de continuidad e identidad en

la representación de lo múltiple y lo diverso. Más que una diferencia teórica concisa y de fondo entre los dos sistemas aquí en cuestión, esta operación denota una actitud sobre la comprensión posible del mundo.

Que la configuración dada del tiempo y el espacio en Kant circunscriben la experiencia a una experiencia cognitiva de cierta manera, no sólo se vuelve evidente a partir de un análisis de la noción de lo permanente. Esta perspectiva también se puede leer en la diferenciación que el sistema kantiano mantiene entre un movimiento objetivo, exterior, y uno subjetivo, individual e interior. Aunque ya hayamos señalado el vínculo entre el movimiento subjetivo y una comprensión ética del individuo, no habíamos podido anotar que el movimiento subjetivo, analizable también como tiempo y espacio subjetivos, no necesariamente sigue las mismas reglas para su determinación. Es decir, que si Kant subraya la diferencia y evita la identidad de ambos tipos de movimiento, lo hace por la conciencia de una dificultad que ya hemos analizado: pues si el tiempo y el espacio de la *Estética Trascendental* se delimitan como condiciones del aparecer de los objetos, no sería un problema menor considerar que algún tipo de “objeto” ético pudiera tener un aparecer subordinado a las condiciones de un tiempo y un espacio subjetivo y determinado. En otras palabras, la diferenciación de un movimiento externo y un movimiento subjetivo en Kant hace todavía más evidente que sus consideraciones sobre el tiempo y el espacio son delimitaciones sobre un único tipo de experiencia. Y por tanto, lo que él denomina *intuiciones puras a priori y condiciones del aparecer o de la experiencia* pueden reconsiderarse como *condiciones del aparecer de los objetos para un sujeto constituido en la experiencia cognoscitiva basada en la detención de los flujos y lo cambiante, en la epoché cartesiana, en el aislamiento de un individuo de su entorno.*

Una vez hecha esta consideración, resulta casi banal advertir las diferencias del análisis que se hace sobre el movimiento en el estudio aristotélico, y sobre el tiempo en el examen kantiano. Sin embargo, se pueden aún subrayar dos puntos relevantes. Por una parte, hay que decir que cuando Kant hace su escrutinio sobre el espacio y el tiempo –que en Aristóteles son componentes del movimiento– la caracterización que hace de ambos denota

una especie de contagio conceptual entre las nociones. Es decir, la modalidad de la temporalidad que Kant nombra como lo simultáneo se caracteriza en la *Crítica* justamente por los *influjos* continuos y mutuos que se dan entre los objetos que aparecen simultáneamente en distintos lugares del *espacio* (A213, B260). ¿No es este un préstamo evidente de la caracterización del lugar aristotélico, del énfasis sobre cierta fuerza, o lo que el estagirita establece como la influencia del lugar sobre los cuerpos? Parece innegable: lo que en Aristóteles se dice del lugar (el *topos*), en Kant se resuelve para una modalidad del tiempo. Éste entrecruce parece así un síntoma de que estas nociones están más imbricadas de lo que Kant estaba dispuesto a asumir, y puede ser una de las razones que lo llevaron a reconsiderar el papel del espacio para la segunda edición de su *Crítica*, cuya reorganización ya hemos visto.

Pero hay otra cuestión que se puede derivar en el paso del análisis del movimiento al separado del tiempo y del espacio. La transición deja ver la conformación de dos visiones distintivas del mundo. La realidad griega es naturalmente cíclica, un todo bella e inteligentemente conducido. Un cosmos en el que no hay cabida para una voluntad creadora y aniquiladora a la vez (*ex nihilo-ad nihilo*). No es por ello casual que para Aristóteles la figura del círculo fuera la forma mejor articulada para recoger la representación del movimiento. Por el contrario, la realidad cristiana es naturalmente lineal. Así, la cosa naturada, todas las especies, el universo mismo tienen un origen y un fin en el tiempo, ambos absolutos. Y es desde este tiempo lineal de la naturaleza que ha irrumpido continuamente en la espiritualidad cristiana la sensación de un curso irreparable y dispersivo de las cosas, sensación ratificada a cada instante por el decaer propio de nuestra existencia y el dispersarse en la muerte de todo aquello que conforma nuestro más próximo horizonte. Pero el sistema kantiano no sólo se ve afectado por esta presuposición de un modelo cronológico. La línea tiene además una dimensión estético-afectiva dentro de un sistema de conocimiento dado. Así lo admite, por ejemplo, Wilhelm Worringer, al referirse a ella como una abstracción: “la simple línea y su desarrollo de acuerdo con la sujeción a una

ley puramente geométrica, debía ofrecer la dicha al hombre confundido por la caprichosidad y la confusión de los fenómenos. Pues en ella está eliminado hasta el último residuo de un nexo vital y una dependencia de la vida; con ella está alcanzada la forma absoluta, suprema, la abstracción pura; en ella hay ley y necesidad, mientras que en todas partes impera la arbitrariedad de lo orgánico.”²⁴³ Esta disposición afectiva es lo que parece estar a la base de la experiencia kantiana, que se enfoca en la particularidad “acotada”, científicista, de un conocimiento posible. Toda la búsqueda de una época se ve sintetizada en ese gesto aparentemente inocuo por el que el tiempo se representa por el trazo de una simple línea recta.

Como vemos, existen dos mundos de sentido diversos y presupuestos desde los cuales ambos pensadores parten. Pero a la vez, estos mundos no se muestran como clausurados. De hecho, el valor intelectual de sus aportaciones respectivas consiste en abrir caminos alternos a lo instituido. Para Aristóteles, elegir entre salvar los hechos y aceptar el vacío democriteano, o salvar la racionalidad de las cosas y aceptar el no-ser parmenídeo, la alternativa se abre en construir la posibilidad de la existencia de un Universo que no está en “ninguna parte”. Más aún, el filósofo griego entiende un espacio que, en un sentido, depende de la materia. El tiempo, por su parte, se ve coligado al movimiento, es decir, sin existencia separada ni absoluta. Para Kant, obligado a elegir entre la “divinización” del espacio en la prolongación de las consecuencias del sistema físico newtoniano, o la subjetivación del espacio por la constricción del sistema monádico leibnizeano, la alternativa se juega en postular el tiempo y el espacio como intuiciones que son aparentemente infinitas pero que, en el fondo, se muestran como producto del espíritu finito del hombre, ubicándolas así como formas subjetivas destinadas a la modesta función de recibir y ordenar el material sensible. Se presentan así como nociones que ocurren desde la subjetividad y que abren desde ahí la posibilidad a la objetividad más pura.

Una vez hecho el análisis de los distintos sistemas de pensamiento que en esta sección hemos investigado, y de haber podido comprender en mayor

²⁴³ Wilhelm Worringer, *Abstracción y naturaleza*, tr. Mariana Frenk, FCE, México, 1975, p. 34.

grado las implicaciones de la consideración del espacio, es momento de exponer la forma en que el Platón enfrentó originariamente el problema del espacio para la historia de la filosofía.

V. Platón y la *chora*, o la forma originaria de la lejanía

El *Timeo*²⁴⁴ es el libro de Platón en el que se expone la organización del mundo sensible, concebido como la totalidad de los hechos o de los fenómenos. Según su planteamiento, esa organización no puede ser sino obra de la inteligencia, que la construye siguiendo el modelo de la idea de un Todo inteligible, sin el que el mundo que debería constituirse como totalidad no podría serlo de ninguna manera. Por ello, la existencia necesaria del mundo de las formas inteligibles es condición de posibilidad del mundo sensible. Esta lógica es textual, pero también encubre una forma de comprender el problema que se hará evidente en los términos de nuestra investigación. Primero, sin embargo, necesitamos discernir en qué forma se describe esa noción que ahora seguimos, la *chora*, y de qué manera Platón la trata, siempre de manera aparentemente insuficiente, de adscribir a una definición puntual.

Así entonces, decíamos que, de acuerdo con el *Timeo*, el mundo y las cosas sensibles no son sino las imágenes de la Idea de un Todo y de las formas inteligibles. Las primeras difieren por ello de éstas últimas; una separación irreductible se entromete entre los dos órdenes. Esto tiene de entrada una consecuencia de la que hay que dar cuenta: lo sensible no se puede conocer por sí mismo, hay que partir de la idea del Todo para conocer y comprender su complejidad. Pero al mismo tiempo, lo que es sensible y corporal no se puede tampoco explicar jamás sólo según relaciones ideales, numéricas ni de ningún otro tipo²⁴⁵, por lo que resulta imposible deducir el mundo sensible del mundo inteligible sin más. Para escapar a esta complicación, Platón inserta la hipótesis de un tercer término, la *chora*, que habría de dar cuenta de

²⁴⁴ Utilizaremos aquí para las citas el texto griego establecido por Henri Martin, *Le Timée de Platon*, París, 1841, reimpresso sin cambios por Minerva GmbH, Frankfurt a.M., 1975.

²⁴⁵ Cf. la nota sobre el número en los antiguos griegos en....

la generación del mundo sensible. ¿Qué es entonces la *chora*? Platón deja introducir la discusión poco a poco. Así, la *chora* es de una especie difícil y oscura (49a), que escapa tanto a la intelección (51ab) como a la percepción sensible (52b). Y en efecto, “[este tercer género] no es perceptible sino gracias a una razón bastarda, independientemente de la sensación: apenas se le conoce de manera precisa. Nosotros no podemos sino entreverla como en un sueño, cuando afirmamos que todo ente está forzosamente en alguna parte (...)” (52b). Aquí se deja ver ya la dificultad. El conocimiento de la *chora* es cosa complicada, se sitúa fuera de todo dominio, se acerca al registro de lo onírico. Su existencia, sin embargo, se postula de manera absolutamente necesaria, es el “receptáculo y la nodriza de toda generación” (49a), aunque ello no en el sentido de un contenedor, sino de una cierta receptividad. Por añadidura, de la *chora* se dice que es indestructible (“no puede morir”, 52b) y que la vista no puede abarcarla (*anoraton eidos*, 51a). Se le califica de amorfa (51a), es decir, que ninguna forma inteligible le corresponde, razón por la cual no puede tenerse de ella un conocimiento intelectual. Esta *chora*, ausente de forma e invisible, es por ello más como “un fantasma cambiante de una realidad distinta” (52c). Hay, evidentemente, una cercanía con la noción que en nuestros idiomas se conoce como “lugar”: es “alguna parte”, “un cierto sitio”, “un cierto lugar” (52b), y “es ahí en donde podemos algo con las palabras “aquí” o “allí”” (50a). Pero al mismo tiempo, es una noción que escapa a la precisión del lenguaje, que se sitúa en el límite de su representación.

Para esta realidad de una especie bastarda, que no participa de una forma sensible o inteligible en particular, Luc Brisson menciona que su relación con lo inteligible es metodológica, no ontológica²⁴⁶. Su conocimiento, por tanto, no puede llevarse a cabo sino de manera indirecta, tangencial, no empírica. Platón estructura entonces un aparato metafórico complejo y orientado que circunda el concepto, aunque sin poderlo esclarecer nunca del todo. De esta trama de asociaciones semánticas, podemos distinguir al menos 4 temas sobre los que se estructura, así como una función primordial que

²⁴⁶ Luc Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, p. 201.

parece ordenar toda la operatividad del término. Haremos aquí una exposición breve de cada uno de ellos.

a. El sueño. Parece ser el modo de conocimiento apropiado para esta realidad. “Todas estas observaciones y otras parecidas se nos confunden con otros pensamientos sobre la naturaleza que no tenemos sino en el sueño, pero que existen verdaderamente; y estos sueños nos impiden distinguirlos unos de los otros, como podrían hacerlo hombres bien despiertos” (52b). Así como la *chora*, el sueño se sitúa también entre lo sensible y lo inteligible, y a éste, más cercano a la experiencia narrativa, se le aprehende a través del intelecto y la opinión. Como al sueño entonces, a la *chora* podría uno acercarse en principio a través de la certidumbre de la primera y la verosimilitud de la segunda. La *chora* se inscribe así dentro del conocimiento de lo mitológico, un modo de conocimiento intermedio que pone en juego cierto tipo de imágenes, de tropos y dispositivos retóricos para tratar de dar cuenta de su naturaleza más propia y de su contenido de verdad.

b. La matriz. Platón habla de tres elementos en la generación de lo sensible: lo producido, aquello en lo que se produce, y aquello tras lo que el objeto producido recibe su semejanza. Éste último, el cual según el esquema platónico da el modelo, se acerca a la figura del padre, y el elemento intermedio, el que ha de recibir los cuerpos y que es propiamente la *chora*, a la madre. Como lugar de acogida, siendo una especie de seno materno, la *chora* debe ser a sí misma indeterminada, más allá de toda forma para poder ser capaz de abrigar a cualquier otra. Es justo esta indeterminación la que vuelve operativa la receptividad de la *chora*, pues es en esta elasticidad, en la ausencia de una forma específica, que los fenómenos podrán tomar sus formas únicas y diversas. Pero, paradójicamente, es también por esta indeterminación que para el discurso representacional será imposible obtener de ella una noción inteligible. En este sentido, la *chora* permanece más allá de la lógica asertiva de aquellos conocimientos fundados en la presencia, en

ciertos principios u orígenes nunca cambiantes, o en los hechos empíricos, objetivantes²⁴⁷.

Ahora bien, la idea de la generación y de una díada sexuada es aquí constante. Hay una repetición de verbos como “recibir” y un empleo de giros gramaticales que subrayan la pasividad. La *chora* queda signada de un cariz pasivo, femenino, un elemento necesario –pero no causa primera– en el desarrollo de la vida. Lo que importa aquí ante todo es “el aspecto de nodriza, la función de acogida, de disponibilidad, de un espacio que tiene una función de reservorio para permitir la constitución de un fenómeno y de su desarrollo. La *chora* es realmente el “ello en lo cual aquello nace”. Intermediario necesario, cierto, pero desprendido de toda espontaneidad, inerte, la *chora* no tiene ningún rol activo en la creación del Todo sensible.”²⁴⁸

c. El material del orfebre. Hay una cercanía con la idea del trabajo del orfebre, la imagen del modelaje y la transformación de la materia primera (50a, 50e). El acento se pone sobre la preparación necesaria en toda operación sobre el material en cuestión para obtener el resultado más perfecto posible. En ese sentido, la *chora* se parece a la pasta que fabrica el alfarero, que se compara aquí con la pasta corporal que fabrica el demiurgo. Dos cuestiones quedan aquí implicadas. Por una parte, que la *chora* se admite como un porta-huellas o porta-impresiones, una materia indeterminada en la que se puede imponer una distorsión, una reconstitución de formas sin fin²⁴⁹. Esa imagen se asocia también con la idea del alma que se asemeja a un bloque de cera, tal como se describía ya en el Gorgias (524cd) o en el Teteeto (191de). Pero por otra parte, se implica también aquí el trabajo del orfebre como el del demiurgo, ese agente que permite la aparición del Todo sensible, ahí donde lo

²⁴⁷ O como escribe Vallega, “la *chora* es una figura que hace eco de algo de la presencia, pero que a la vez está más allá de esa presencia y de la representación, es algo extraño, un cierto aspecto *ektópico* (*ek-topos*: lo que es otro, extraño) del tomar lugar de los acontecimientos de los entes” (Alejandro Vallega, *Heidegger and the Issue of Space*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2003, p. 32).

²⁴⁸ Catherine Joubaud, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1991, p. 30.

²⁴⁹ Recordemos que para los griegos, la material es lo indeterminado por naturaleza. Cf. el pasaje en Aristóteles donde se integra este problema, nota... Por otra parte, son también de notar las objeciones de Aristóteles para hacer de la *chora* una causa material. Cf...

diverso está reunido. En este contexto, el demiurgo es la personificación de un intermediario, representa una inteligencia (un *nous*) separada, una causalidad productiva, en la que la acción tiene lugar según la contemplación de los Ideas, de las cuales difiere, y sólo por ello puede hacer emerger de ellas la totalidad del mundo sensible. El demiurgo es el operador, el que conecta el mundo inteligible con el sensible, y que puede hacer a este último más bello por su acceso a la contemplación del Modelo absoluto. Su función es la de reducir al máximo la separación entre ambos órdenes. En el esquema platónico, el demiurgo es el pasaje obligado que instituye un vínculo entre la realidad escindida. La figura del demiurgo permite así la realización de la participación (es el operador de la *mimesis-metexis*) aunque no es ni el principio explicativo ni la causa primera de esta estructura y de su necesidad.

d. El límite. La *chora* es una figura bajo una representación-límite, o en otras palabras, un ente que por su esencia no puede tener una representación, pero sí existencia, y por ello efecto. El rol del límite en este sentido es un rol motor. Como tal, la *chora* es fuente de diferenciación en el que se persigue el principio de conservación de la materia, aquella que contiene y a la que da forma. En tanto límite, la *chora delimita*. Como escribe Joubaud, “El recorte de la *chora* es su obra: ésta fija los límites infranqueables de cada espacio en el seno del medio espacial. Así, la parte que ha estado aprisionada no puede cambiar ni modificarse, el cuerpo creado lo ha sido de manera definitiva, mientras que aquello que no ha sufrido aún la acción de las limitaciones se mueve por el pasaje de las distintas fuerzas.”²⁵⁰ La *chora* inscribe en sí relaciones de tensión y oposición internas; no es el vacío, pero funciona como un no-ser que es provisoriamente un flujo interno, un metabolismo generativo. Es entonces algo más bien que nada: la *chora* es esencial para el acontecimiento de los entes, lo que a su vez pre-configura una ruptura en la interpretación dianoética del ser²⁵¹. Y así, la *chora* constata una experiencia de

²⁵⁰ Joubaud (1991) p. 36.

²⁵¹ En este sentido, la *chora* deja ver la dificultad que implica la esencial alteridad de las ocurrencias del ser como acontecimiento más allá de la presencia y la representación, algo que no le pasará por alto al Heidegger de la *Kehre*, como veremos más adelante.

diferencia insalvable (el acontecimiento de la no-presencia) en la que se sugiere una apertura para el venir del ser de los entes, una indeterminación continua que *da lugar, abre un espacio de juego* para la determinación que ineludiblemente tomará su sitio. Esto implica a la *chora* como apertura originaria, imposible de colegir por la pregunta *ti estin*²⁵², y en ello, cercana al *chaos*, tal como lo plantó Aristóteles (Anal. Post. II:1, II:71, 9b-72a7)²⁵³. En retrospectiva, la *chora* desborda la noción moderna del espacio, para marcar la espacialidad más allá de los términos objetivos e ideales a los que la filosofía moderna confinó esta noción.

Pero decíamos además que hay una función primordial que le es propia a la *chora*, y a la cuál estas anteriores se subsumen. Esa función es fundamental, constituye el carácter nuclear de la *chora* y a la vez la dificultad de hacerla inteligible. Para mostrar esta característica, necesitamos aludir al contexto en el cual esta noción se introduce en el escrito platónico, y citar también una característica central que poca veces llama la atención desde esta perspectiva. Pues bien, el monólogo de Timeo que viene presentando distintas nociones de una cosmogonía peculiar hace, antes de entrar en el examen de la *chora*, una anotación singular. Esta es la siguiente. Timeo concibe un elogio de la vista, de la posibilidad de ver, no en función de la vida humana y de las ventajas para las actividades terrenales y cotidianas, sino como la capacidad principal por la cual se funda el asombro sobre la naturaleza y el mundo (47a). Ese asombro produce una curiosidad, inyecta el deseo de algo más, origina a la vez la representación de algo perfecto (el universo, los astros, el cielo, el sol) y nuestra radical separación de ello, afirmando así la conciencia de nuestra originaria imperfección constitutiva. En ese asombro que da paso a un deseo que no cesa, lo que se introduce es la idea que Heidegger intuye como lejanía. No se mienta con ello una distancia,

²⁵² Lo que la marca como error del lenguaje lógico-discursivo, del logos-apophantikos aristotélico que, buscando primeras causas y principios, termina por desechar el concepto.

²⁵³ *Chaos* como *chau-nos*, que queda en relativa cercanía conceptual con el concepto de *erebos*. *Chau-nos* en su sentido fundamental de “agujero, agujereado, lleno de agujeros” lo cual tiene una cercanía con el significado originario de *chaos* como “hoyo, espacio vacío... *chasko, chora*. (Cf. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*).

sino una separación irreductible. Timeo no nos dice de dónde viene, pero nos dice algo más. En la contemplación de la sucesión de las noches y los días, los meses y los años, se crea en nosotros, como por una analogía, la idea del tiempo. El tiempo aparece entonces aquí, en el inicio de la historia del pensar, como una noción liminal ella misma, una reacción a nuestro asombro por lo externo, un concepto plenamente humano para referirse a lo que afuera se mueve. La analogía continúa y se nos aclara su sentido. Al contemplar las revoluciones de los astros, tomamos su modelo para acometer la revolución de nuestro pensamiento. Sobre lo que es externo, efectuamos una mimesis, mimeamos (*mimoumenoi*)²⁵⁴. El tiempo se muestra como una noción mimética ella misma, una noción relacional que vincula el movimiento externo con nuestra comprensión, a través del deseo. ¿Y qué ocurre entonces con la *chora*? Otro indicio nos da una pista elemental. En 53b, Timeo menciona que en la *chora*, las fuerzas que ahí inciden hacen que los cuerpos se acerquen entre sí según sus semejanzas, primero por peso (los más compactos y los más pesados, los más delgados y los más ligeros), después por semejanza simple, de tal manera que se forma todo el universo. Lo semejante atrae a lo semejante: estamos frente a un nuevo síntoma de la mimesis. La *chora* es el espacio de operación de esta mimesis, en la que el demiurgo en primera instancia, y después también el hombre, son los operadores. Operadores de la fuerza mimética. Para constatar este orden cosmogónico, podemos citar un pasaje en el que Platón describe un indicio análogo al del tiempo en el que también se observa la facultad mimética del hombre, quizá en un grado incluso superior: el ritmo. En 47de, Platón escribe:

“... y así la armonía, teniendo movimientos semejantes a las revoluciones del alma que está en nosotros, no le parece, al hombre que se consagra al comercio de las musas, tener alguna utilidad –como lo pensamos ahora– más allá de un placer desrazonado; pero esta se nos dio para poder reducir las revoluciones de nuestra alma al orden y al acuerdo entre ellas mismas, como si fuera un auxilio poderoso de las

²⁵⁴ Llevaremos a cabo el análisis de la noción de mimesis en el capítulo 4 de esta investigación.

musas: y el ritmo nos fue dado por ellas, para el mismo fin, como un medio de arreglar estas maneras desprovistas de medida y de gracia...”

A través de la *chora*, entramos en contacto con un registro conceptual distinto: el registro del discurso mimético. El *SZ*, concentrado en la forma de la temporalidad y de su conexión con el ser, pasó por alto el resquicio del espacio, pero muy pronto esta noción reprimida habría de regresar a reclamar su sitio. El espacio es el gran ausente de *SZ*, y en los problemas que se avistan en la noción de la *chora* se ve cómo el problema del lenguaje de la metafísica no es distinto al de la reducción del espacio –y su asociación ineludible con el cuerpo, la carne, lo sexuado– sino quizá dos caras de la misma moneda. Una frase de José Gordon lo resume: “El origen del tiempo y el espacio está en la misma orilla del cuerpo del otro, al que abrazamos como una plegaria. En medio del derrumbe, los vestigios del origen nos alcanzan.”²⁵⁵ En la década que siguió a la publicación de *SZ* se siguieron fuertes replanteamientos en la obra heideggeriana. Pero ya desde aquella se acusan ecos, reverberaciones de una verdad en su transcurso errante que buscan ir más allá de la presencia, y que componen un llamado a una razón bastarda para lograr ir más allá del marco impuesto por la representación.

²⁵⁵ José Gordon, *Vestigios*, artículo publicado en el periódico Reforma 12.11.10.

Segunda parte:
Praxis, phrónesis, mimesis

Capítulo 3

La interpretación apropiativa de Heidegger de las nociones de *praxis-phronesis*

Hemos visto en los capítulos anteriores la estructura de las nociones de tiempo y espacio en el camino que a la vez lleva a SZ y que se abre en retrospectiva, en la historia del pensamiento filosófico, desde la operación que se lleva a cabo desde ahí. Al analizar en profundidad la complejidad de esos conceptos, se vuelven evidentes los alcances y las limitaciones de la obra en cuestión, y se comprenden en toda su magnitud las razones que la mantienen como una obra definitivamente inacabada. La reducción-represión de la espacialidad existencial del Dasein posibilita en un primer momento investigar la vinculación estrecha entre la temporalidad y el ser, pero el problema vuelve para reclamar su lugar en un esquema y un lenguaje que a todas luces es insuficiente para dar cuenta de él. Siguiendo esta línea, sin embargo, hemos podido retrotraernos a los orígenes del pensamiento occidental. Desde ahí hemos podido aludir a la emergencia del tiempo como un concepto generado para la epistemología del ente que tiene la estructura del Dasein bajo una lógica mimética, una lógica no discursiva, que se abre entonces en el desarrollo filosófico como una verdadera onto-mimetología. Y a la vez, el espacio se revela como el lugar por excelencia de las operaciones miméticas posibles. Ya aludiremos con el detalle necesario qué entendemos en esta investigación por mimesis, así como sus implicaciones, a partir de la interpretación de la obra de Walter Benjamin que llevaremos a cabo en la siguiente sección. En este capítulo, sin embargo, regresaremos a SZ para partir desde una línea de argumentación distinta, un nuevo principio de análisis, por decirlo así, un paradero que conectará de manera sugerente con esa mimesis que luego hará su aparición. Y es que Heidegger vincula las nociones de tiempo y espacio con la estructura existencial del Dasein, y lo hace a través de una fenomenología que destaca la praxis de este Dasein, de su cotidianidad, su forma usual de ser. Ello lo lleva a vincular su proyecto

directamente con la ética aristotélica, y con su concepto central, la *phrónesis*, en un armado conceptual en el que la *mimesis* vendrá a incorporarse más tarde sin contratiempos, entendiendo ambos conceptos no en el ámbito ético o estético en los que se les ha confinado, sino desde un plano plenamente ontológico. Este apartado investiga entonces el inicio de ese desarrollo.

I. Πράξις / Ποίησις

El proyecto heideggeriano de una ontología fundamental implica una reapropiación específica de la distinción griega entre *praxis* y *poiesis*. Ésta es la tesis que plantea Franco Volpi en un pequeño opúsculo que sirve de punto de partida a nuestra argumentación²⁵⁶. Volpi arranca de una frase de Aristóteles que se encuentra al inicio de la *Política*: “La vida es acción (*praxis*), no producción (*poiesis*)” (1254a5). Volpi lo interpreta como un argumento que asume que el modo de ser de los hombres no consiste en producir, sino en actuar. Esta aseveración existencial sería el punto de fuga a partir del cual construye Heidegger su propia interpretación del *Dasein*.

Pero vayamos con calma. ¿En qué consiste específicamente la distinción griega entre *praxis* y *poiesis*? Al inicio de la *Ética* (1094a3 y ss.), Aristóteles explica que la producción, *poiesis*, tiene como fin un resultado, *érgon*, distinto de la actividad que lo produce, y permanece una vez acabada esa actividad. La acción, *praxis*, no produce en cambio un resultado aparte y su fin es esa misma actividad. Como un fin reconocible, el *érgon*, lo producido,

²⁵⁶ Volpi, Franco, “La réappropriation de l’éthique à Nicomaque”, en *Phaenomenologica*, 108, 1988. Volpi introdujo este argumento en varios escritos de los años ochenta (Cf. también, por ejemplo, “Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle”, en *Critical Heidegger*, ed. Christopher Macann, Routledge, Londres, 1996, pp. 27-66) pero no ha sido el único en explorarlo, y tampoco quien lo hace de manera más radical. Jacques Taminiaux (en *Sillages Phénoménologiques*, Editions OUSIA, Bruselas, 2002) o Francisco J. González (en “Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger’s Purification of Aristotle’s Ethics”, en *Heidegger and the Greeks*, Indiana University Press, Indiana, 2006, pp.127-156) incluso hablan de que Heidegger no se apropia de la ética aristotélica, sino que la destruye al insertarla indebidamente en su propio sistema. Nuestra posición se acerca más a la de Volpi, y aquí aportaremos algunos elementos de la fuente aristotélica que muestran más una interpretación heideggeriana precisa, si bien radical, que una ruptura desfigurativa o una violencia interpretativa extrema por parte de este autor.

tiene una valoración por encima de la actividad que lo produjo, pero no ocurre lo mismo con la *praxis*, que vale en sí y para sí misma. La *praxis*, entonces, tiene un valor intrínseco que la caracteriza, mientras que la *poíesis* sólo se valora en relación con su resultado, siempre extrínseco. No es casual que una de las primeras entradas de este término en la literatura griega antigua corresponda a la Odisea de Homero, en la que *praxis* coincide con un hacer, una transacción, un negocio (Od 3.72). La *praxis* genera un valor agregado en su llevarse a cabo. Como lo recuerda Volpi, esto lo sabían muy bien los griegos de la ciudad, para los cuales la actividad misma del ciudadano residía en la excelencia de la *praxis*, el *en prattein*, que como *politeuion* consistía en la vinculación de los individuos a través de la palabra y los actos que le concernían a su estar-unos-con-otros, así como al ejercicio de todas las virtudes que esa vinculación suponía: templanza, valor, justicia y prudencia (*phronesis*). La *praxis* es entonces el mismo ejercicio de la ciudadanía, un ejercicio ligado a la palabra, *lexis*, a la declaración y la discusión por individuos que continuamente conforman y se ocupan de un mundo común.

Ahora bien, por su condición misma, es posible encontrar entre *praxis* y *poíesis* características antitéticas claras. La *poíesis* es una actividad que sigue un plan, y en este sentido está atada a la univocidad del mismo, de sus medios, de las capacidades que exige del productor, y de los objetivos que se sintetizan en el uso definido y final del producto. La *praxis* en cambio, al vincular a los individuos entre sí, al inscribirse sobre la cualidad de las relaciones entre los hombres y desde el lenguaje que éstos comparten, es fundamentalmente ambigua. Por eso mismo, la *poíesis* es previsible, mientras que la *praxis* tiene mucho de imprevisto e inesperado. Además, la *praxis* es reversible. Una negociación, un trato, un acuerdo, se pueden seguir o romper, pero la *poíesis*, la producción, una vez realizada, es imposible de deshacer sin implicar la destrucción de lo producido. Y por último, el agente que lleva a cabo la actividad de producir que se implica en la *poíesis* no se determina del todo por ella, sino como poseedor de una cierta capacidad general; en última instancia, la *poíesis* no remite de regreso al agente, éste es un anónimo y su

actividad es útil pero neutral. La *poíesis* impide entonces la individuación. Por el contrario, la actividad de la *praxis* es esencialmente individualizante: el agente que la lleva a cabo transmite en su hacer parte de sus cualidades, su experiencia como individuo cobra importancia y valor en medio de una pluralidad en la que cada uno difiere de otro al tiempo que se le asemeja. La *poíesis* tiende hacia la homogeneización de lo producido; la *praxis*, hacia la constatación de las diferencias en relación. Pero por sus características – ambigüedad, imprevisibilidad, reversibilidad, individuación en pluralidad – la *praxis* es también la reiteración de una fragilidad radical.

Quizá no hay mejor manera de explicar la diferencia entre *praxis* y *poíesis* en el corpus aristotélico que describiendo cómo se organizan en cada uno ese par de conceptos denominados *energeia* y *dynamis*, actualidad y posibilidad, que caracterizan el pensamiento del estagirita²⁵⁷. Para la *poíesis*, la *energeia* se ubica en el *ergón*, el producto, que se lleva a cabo como una puesta en obra; la *dynamis* es la *poíesis* misma, como actividad que da lugar a lo producido. En cambio, la *energeia* de la *praxis* tiene su principio en ella misma, y más precisamente en el agente que, como tal, permanece siempre como potencial (Cf. *Metaf.* 1048b20-25). La *praxis* carece de la *dynamis* porque no tiene un fin exógeno, pero por eso mismo está también libre de esta capacidad falible, precaria y unívoca. *Praxis* –acto o acción– llega casi a ser sinónimo de *energeia* (Cf. 1047a30). Pero los actos son de alguien, y en cada momento en la actividad de la *praxis* somos nosotros los que estamos presentes y los que hemos sido afectados en el proceso. “Uno mismo ha visto y sigue viendo, piensa y ha pensado” (1048b33). Así organizados, la *poíesis* aparece en el orden del movimiento como *kinesis*, es decir, un movimiento en el que hay un cambio supeditado a lugar y tiempo; la *praxis* constituye una especie del movimiento mismo, y al estar relacionado con un agente (con alguien que “ve”, que “medita”, que “piensa”) puede inferirse que hay en él una comprensión de la temporalidad, de la espacialidad, de la direccionalidad

²⁵⁷ Cf. también capítulo 2 para una explicación sucinta de esta pareja de conceptos aristotélicos.

de la acción que es la *praxis* en sí. Esta comprensión implicada en la acción, ya lo veremos, no puede venir sino de la aptitud que es la *phrónesis*.

Claro que *poíesis* y *praxis* no tuvieron en el mundo antiguo apreciaciones estables. Si Platón, en su diseño de una ciudad ideal, busca instaurar la univocidad de la *poíesis* –una *poíesis* no entendida como generación de simulacros, sino como producción de acuerdo con ley y con razón– como fundamento de una política que reemplace la ambigüedad de la *praxis*, Aristóteles en cambio rehabilita esta última como uno de los fenómenos inherentes a los asuntos humanos. El reconocimiento aristotélico de la *praxis* no se haya ni en el saber-hacer del artesano ni en la *episteme* del sabio, sino en la rehabilitación de la *doxa*, la opinión. Ya en la *Metafísica* (1040a, aunque también en *Ética* 1140a30), Aristóteles asocia la *doxa* al terreno de lo que puede ser siempre de otra manera. La *doxa* es entonces la forma de vinculación ahí donde existe *posibilidad*. Pero debería ser siempre una opinión recta la que correspondiera a las características fenoménicas de los asuntos humanos. La *doxa* es neutra, pero puede acompañarse de deliberación, *bouleusis*. Y la *phrónesis* es la aptitud consignada a la conjunción de esa deliberación, de un juicio preciso, que lleve a la recta opinión. Podría decirse de cierta manera que la *phrónesis* es la habilidad de encontrar, tras una deliberación, la mejor posibilidad para la existencia (“lo conveniente para la vida”), una vez que se ha comprendido el sentido radical de la fragilidad de esa existencia misma²⁵⁸. La *phrónesis* es por ello uno de los conceptos centrales de la *praxis*. Con todo, la apropiación heideggeriana de los conceptos aristotélicos no es una mera traslación de los contenidos de esos conceptos. Es claro que hay una transformación, una adaptación que va mas allá de la simple inserción en un sistema y un mundo distintos. La apropiación heideggeriana no está libre de tensiones, pero muchas de éstas se siguen de la tensión inherente que puede hallarse ya en los textos aristotélicos. Vayamos entonces brevemente a los textos originarios para discernir entre ambos usos

²⁵⁸ Evidentemente, esta es una interpretación según las implicaciones del concepto. Aristóteles dirá puntualmente que la *phrónesis* es “un modo de ser (*héxis*) racional (*metá logou*), verdadero (*alethés*) y práctico (*praktiké*), en relación con los bienes humanos (*anthropina agathá*.” (E.N. 1140b20-22).

y tratar de establecer una comprensión más profunda de los problemas presentes.

II. φρόνησις

La *phronesis* es un concepto de larga tradición en la antigua Grecia, una virtud deseable en medio de un mundo contingente y de porvenir incierto, en donde el conocimiento certero se da a cuentagotas, de manera parcial y siempre sólo en la medida de nuestros esfuerzos. Es sin embargo Aristóteles quien lleva esta virtud a un plano metafísico de manera más decisiva. No es casual que una de las menciones más importantes del término se dé al comienzo de la *Metafísica*, en donde a la ciencia primera que no tiene otro fin, y que es ella misma su propio fin, se le caracteriza como *phrónesis* (982b4). Es claro que no es aquí donde se le da un seguimiento conceptual, pero no hay que perder de vista la génesis aristotélica de esta noción, pues da cuenta ya, en ciernes, de una dimensión ontológica que le es intrínseca. Ya en la *Ética a Nicómaco* la *phrónesis* se trata, más que como ciencia, como virtud (1140b), una virtud dianoética, lo cual se puede traducir como virtud del entendimiento, del pensamiento sistémico, analítico y crítico que es complementario para la sensibilidad. La *phrónesis* pertenece a la parte calculadora u opinadora del alma que trata de las cosas contingentes, de todo aquello que puede ser de otra manera. En esta traslación de un ámbito a otro, y en su ubicación final como una virtud de una parte del alma, Pierre Aubenque ve una ruptura en el interior de la teoría aristotélica misma²⁵⁹. Esta ruptura se da por la admisión que hace Aristóteles del sentido popular del término, con lo que se reivindica la pertinencia de un saber pragmático que acompañe, contraponiéndose a él, al saber filosófico y su ideal de vida contemplativa. Esta admisión que hace una referencia al uso y al sentido común no se da sin consecuencias específicas dentro del pensamiento aristotélico, algunas de las cuales resultan de la mayor importancia para nuestro análisis:

²⁵⁹ Cf. Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, trad. Ma. José Torres Gómez-Pallete, ed. Crítica, Barcelona, 1999, p. 28.

1. El objeto propio de la *phrónesis* es lo que pertenece a lo contingente, es decir, todo lo que no es estable, inalterable o definitivo. Pero el hombre mismo que se acerca a ello es parte del universo de lo contingente. Por eso la interacción de un hombre con otros será el prototipo primordial para el ejercicio de la *phrónesis*. Por eso también hay algo del orden de lo trágico en esta noción: ahí donde lo que reina es la finitud, la *phrónesis* es la aptitud que quiere encontrar una regla o un criterio de acción efectiva. La *phrónesis* nace de la finitud, y trata de aquello que ningún otro saber que aspira a verdades eternas llegará jamás a penetrar, y mucho menos a prever. Es así un saber en concordancia con las circunstancias humanas. Más que sobre el azar, es una sabiduría que integra el hecho que la vida humana está atravesada por ese azar. En ese sentido es que la *phrónesis* se opone a la *sophía*, la sabiduría teórica, que al ser eminentemente contemplativa es poco útil para la acción en general, y en particular para la acción moral.
2. La *phrónesis* es un conocimiento de tipo especial requerido por su carácter práctico, pero no por ello es menos un *conocimiento*. En tanto virtud práctica, incluye el imperativo y el deseo, y en tanto virtud intelectual, incluye la determinación del fin, y no sólo la de los medios: la elección de los medios no es más que uno de los momentos, el de la eficacia, en el interior de su función integradora de teoría y práctica.
3. La *phrónesis* que Aristóteles integra en su pensamiento no va del momento de reflexión al de la puesta en práctica; al contrario, es a partir de la existencia de alguien en quien se reconoce la *phronesis*, de un *phrónemos*, que se procede a determinar la esencia de esta virtud. Esto quiere decir que la *phrónesis* se describe desde un ideal-tipo al que se invoca como juez sólo porque tiene un juicio, una experiencia, en resumen, un *conocimiento*, aun si ese conocimiento no es en ningún momento de lo trascendente. La *phrónesis* es así auto-referencial y,

como detallaremos más adelante²⁶⁰, sólo se puede transmitir por *mimesis*, por una implicación activa en las conductas de quien se valora digno y poseedor de ella.

4. Hemos dicho que el objeto de la *phrónesis* es lo que pertenece a lo contingente, pero establecer lo que es contingente pertenece ya al orden de lo ontológico. Decir que la *phrónesis* tiene incidencia en el mundo humano, de carácter contingente, es establecer ya un estatuto ontológico para la *phrónesis*. Es aquí donde el análisis aristotélico adquiere una tensión conceptual, por lo que a continuación examinaremos este punto con el detalle necesario.

Hemos mencionado ya alguna caracterización mínima pero importante de la *phrónesis*. Si hemos de adentrarnos un poco más, recordemos la definición aristotélica que mantiene la *phrónesis* como una disposición del alma (*hexis*) que tiene una función *alethéica* en el orden de la *praxis*. Aristóteles (*Ética* 1140b y ss.) la distingue tanto de *techné*, el saber ajustado a la producción, como de la *episteme*, el saber vinculado a lo invariable y lo eterno. Es cierto que, como la *techné*, la actividad de la *praxis* es contingente y variable, pero al contrario de ésta, que persigue un fin exterior, la *phrónesis* persigue un fin que es intrínseco al *phrónemos*: un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para la vida del hombre. La *phrónesis* se constituye en el ejercicio de cada uno (*ta ekasta*) para un momento dado (*to kairós*). Como no se refiere a lo producido, ni a los entes imperecederos, y en cambio concierne a los asuntos humanos, se le asume como una virtud doxástica: la *phrónesis*, ya lo hemos dicho, es la virtud de la parte racional del alma que forma opiniones. Por esta *doxa*, la *phrónesis* es una aptitud no de un único individuo, según una única medida y circunstancia, sino una habilidad para conformar lo que es en *común*, lo que es posible en el intercambio y debate de distintos puntos de vista.

²⁶⁰ Cf. capítulo 4 de esta investigación.

Pero enunciemos de nuevo el problema que por el momento nos concierne: ¿cómo es posible decir que Aristóteles desplaza la noción de *phrónesis* del plano ético hacia una consideración de orden ontológico? Ya desde la caracterización de *praxis* y *poíesis*, del actuar y el producir, que como actividades humanas se insertan en el orden del mundo para modificarlo, Aristóteles está asumiendo que este mundo implica un cierto juego, una cierta indeterminación, una cierta incompleción. Esto no es difícil de verificar. Si *praxis* y *poíesis* pertenecen a lo contingente, esta contingencia hay que entenderla como un asunto del cambio, el movimiento y la privación. El mundo sublunar es lo que está perpetuamente en movimiento, y ello quiere decir que está siempre privado de un estado de complitud. Aunado a ello, necesitamos reforzar una analogía que ya hemos enunciado antes. La disposición a producir acompañada de regla (*poíesis metá logou*) es la *techné*, mientras que la disposición a actuar acompañada de regla (*praxis metá logou*) es la *phrónesis*. *Techné* y *phrónesis* se contraponen a la ciencia, y sólo pueden prosperar en cuanto perdure el terreno del azar²⁶¹. La *techné* es una forma en que la *phýsis* termina de salir a la luz, o en otras palabras: a través de *techné* la naturaleza se termina de naturalizar. Así, en la *Física* Aristóteles escribe que “la *techné* termina de ejecutar en algunos casos lo que la naturaleza no es capaz de completar” (199a16-18). Análogamente, la *phrónesis*, desde su función *alethéica* como una investigación de la verdad, sigue el modelo de la *techné* en este punto, y por eso se le puede comprender como una forma de *hacer* que va conformando al mundo, en este caso también desde la *phýsis*. La cercanía en la relación operativa entre *phýsis* y *phrónesis* es también clara. En una sección de su trabajo sobre los animales, Aristóteles escribe: “la naturaleza actúa a la manera de un hombre prudente” (*De Part. Anim.* 687a11). No es tampoco casual una frase casi suelta que el estagirita deja decir en la *Ética a Eudemo*: “Se puede decir que lo que hay de divino en nosotros mueve todas las cosas” (1248a18-27). Y en la misma tónica, es

²⁶¹ De hecho, en una hipótesis extrema que en su época pudo querer ser una reducción al absurdo, Aristóteles sugiere que la *techné* y la consecuente división entre trabajo servil y actividad libre se volverían inútiles el día que “los telares trabajen solos y los alientos tocan por sí mismos la cítara” *Política* 1253b33 y ss.

completamente justificable la traducción que los latinos hicieron de la *phrónesis* como *prudencia*: Cicerón ya recordaba (República VI, 1) que *prudencia* es una contracción de *providencia*: es decir, que la *phrónesis* es el sustituto propiamente humano de una Providencia fallida que no terminó nunca de ordenar el mundo. Como habilidad, la *phrónesis* es la capacidad para desenvolverse entre lo ambiguo, para penetrar la incertidumbre y lo imprevisible del futuro. Como virtud, es la posibilidad de realizar en el mundo sublunar –sujeto a privaciones, y por ello siempre deficiente– un poco del Bien divino, un bien humano delimitado por sus propias circunstancias, que la divinidad había sido impotente para introducir. El imperativo de la *phrónesis*, circunscrito al deseo del *phronemos* que siempre buscará escoger lo mejor para la existencia del hombre, es en última instancia el *completar por primera vez un mundo que nunca ha visto su realización*. Es al menos así como Aubenque interpreta al corpus aristotélico en este punto: “Esperando poder realizar inmediatamente en nosotros mismos el orden que vemos en el cielo, nos corresponde ordenar el mundo, no negándolo en provecho de otro mundo, sino comprometiéndonos con él, pactando con él en caso necesario, sirviéndonos de él para llevarlo a su plenitud. Tal es la tarea, provisional, pero sin duda indefinidamente provisional, que el hombre debe asumir en el mundo *tal como es*, y que no se volvería inútil más que el día, siempre aplazado, en que la razón y el trabajo del hombre hubieran dominado enteramente el azar.”²⁶²

Desde esta perspectiva, se puede decir que los análisis aristotélicos acerca de la prudencia y las virtudes relacionadas, más que una contribución a la ética, son elementos de un pensamiento ontológico que se funda en una teoría general de la acción. Este acercamiento, que no escapará a la interpretación de Heidegger, tiene sin embargo un punto de tensión que al que el filósofo griego no puede escapar del todo. Éste se da por la imposibilidad estructural de otorgar una determinación última de lo que es el bien que el *phronemos* busca. Y es que, frente a Platón, Aristóteles trata de mostrar que el Bien no es una Idea común a una multiplicidad (*Et. Nic.*

²⁶² Aubenque (1999) pp. 105-106.

1096a24-29) que se exprese en una sola categoría. En realidad, hay tantos sentidos del Bien como categorías del Ser: el Bien significa Dios y el intelecto cuando se habla de esencia, virtud en la cualidad, la justa medida (*metrion*) en la cantidad, lo útil en la relación, el momento oportuno (*kairós*) en el tiempo, o el hábitat (*diáita*) en el lugar. Así pues, no puede haber ciencia del Bien en general, con lo cual no se puede hablar científicamente de la ocasión o de la medida, etc. sino sólo de los distintos dominios de aplicación. Esto hace que la *phrónesis* se tenga que sustentar en dos aptitudes suplementarias: por una parte en la deliberación (*bouleusis*) –ese saber aproximativo a medio camino entre la ciencia y la adivinación azarosa (1142a34-b6)²⁶³ por el que Aristóteles restituye el valor de la *doxa*– y por otro lado en la *mimesis* –la forma en que los “modos de ser” se transmiten entre los hombres, así como en la comprensión que el hombre construye de su entorno (Cf. 1103b20-22)²⁶⁴. Por la deliberación, el *phrónemos* tiene la oportunidad de discurrir sobre lo que depende de nosotros (Ét. Eud, 1226a28), es decir, sobre aquello que es (o será), o bien voluntario, o bien posible, entendido este último como lo que puede ser común y propio, aquello que puede anticipar un porvenir para todos. Por la *mimesis*, es posible que este saber poco convencional, como tendremos ocasión de analizar, pueda transmitirse de un orden a otro, y de generación en generación. A través de la *bouleusis* y de la *mimesis*, el *phronemos* trueca la habilidad y la virtud de la *phronesis* en una cualidad, una sabiduría política.

Una vez que nos hemos asomado brevemente en la significación de estos términos clave para la filosofía aristotélica, toca ver hasta qué punto logró Heidegger apropiarse de esta apertura interpretativa que se despliega en el seno del pensamiento del estagirita.

²⁶³ Para enfatizar la coincidencia de la *bouleusis* con una especie de adivinación, cf. la *Retórica*, donde el género de discurso deliberativo es aquel cuyo juicio refiere al futuro, en una preocupación sensata por él (1358a36-b8).

²⁶⁴ La cita dice “En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones *semejantes*.” (énfasis propio). Ya tendremos ocasión de ver, en el siguiente capítulo, la relación de la *mimesis* en esta transmisión por semejanzas, además de los detalles de la poca estudiada relación entre *phrónesis* y *mimesis*.

III. Correspondencias ulteriores, transformaciones, implicaciones

Hemos visto cómo la *phrónesis* tiene una primera aparición con una dimensión ontológica que no le pasa inadvertida a Heidegger. La *phrónesis* no será sin embargo el único término en el horizonte aristotélico que le sirva al pensador alemán para fundamentar su analítica de la existencia. Volpi destaca también los paralelismos entre las nociones de *Dasein*, *Zuhandenheit* y *Vorhandenheit* como modalidades derivadas correspondientemente de las nociones de *praxis*, *poíesis* y *theoria*²⁶⁵. Veamos el modo de estas apropiaciones con calma.

Theoria es aquella disposición aletheica que posee un carácter descriptivo y veritativo, pues se dirige a las afirmaciones simples que dan cuenta de las cosas y sus comportamientos, y de ese modo aprehende su verdad. Es el tipo de acercamiento que más se adhiere a la *Vorhandenheit*, el ser-ante-los-ojos, la manera de acercamiento teórico-cognitivo, según Heidegger la describe en los párrafos §15 y §16 de *SZ*. *Poíesis* es, por su parte, la disposición aletheica que en su producción, su manejo de los entes, el trato práctico-operativo, deja a estos entes *ser*. En este hacer como un comportarse pragmático que tiene que ver con la *manu-factura*, el intercambio, la negociación, el trato con los entes, se descubren también los ecos de la *Zuhandenheit* heideggeriana. Y por último, la *praxis*, como la disposición desencubridora que se lleva a cabo en la acción que tiene en ella misma su fin (es decir, su *energeia* en ella, *hou heneka*) y no en algo externo a ella (*heneka tinos*), se descubre la estructura práctica de la existencia como *Zu-sein* (*ser-para*) que es prácticamente otro nombre para designar al *Dasein*. No es casual que la estructura fundamental del *Dasein* sea la del cuidado (*Sorge*), una estructura básicamente práctica que describe al *Dasein* en su habérselas con el mundo (y que, de acuerdo con Volpi, traduce tanto la noción de

²⁶⁵ Cf. Volpi (1996) pp. 40-41.

intencionalidad husserliana, como la *orexis*, el carácter de la vida humana según la perspectiva aristotélica²⁶⁶).

Evidentemente, la traslación de los conceptos no es aséptica, y la operación tiene algunas consecuencias importantes en lo que toca a su significación. Las más evidentes son tres. Por principio de cuentas, las determinaciones de *praxis*, *poesis* y *theoria* aparecen en SZ como modalidades del ser, es decir, fuera de su significación óntica, y subrayando su dimensión ontológica, tal como ya habíamos analizado explícitamente para la *phrónesis*. En segundo lugar, la jerarquía entre estas tres disposiciones cambia en la determinación que se les asigna en SZ. Y es que si en Aristóteles la *theoria* se considera la disposición suprema, la actividad más noble, la que el hombre ha de preferir, en el tratamiento heideggeriano es la disposición de la *praxis* la que adquiere la connotación central. En tercer lugar, lo que en Aristóteles quedaba pulcramente dividido adquiere en Heidegger una estructura unitaria. En otras palabras, la ontologización heideggeriana vincula estrechamente la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*, *poesis* y *theoria*, entre sí, y al mismo tiempo con la *praxis* originaria que es el Dasein, en primera instancia a través de esa estructura que es la *Besorgen* (en la que destaca la raíz *-sorgen*, que remite al cuidado) por la que el Dasein se acerca a los entes con una actitud teórica, observacional o productora, manipulativa; pero luego también a través de la *Fürsorge*, por la que entran en relación los individuos entre sí.

Ahora bien, así como estas transformaciones desempeñan un papel importante en SZ, es también posible perseguir algunas orientaciones de ese proyecto fenomenológico como contagios de los conceptos aristotélicos originarios en los cuales encuentra su inspiración²⁶⁷. Pensemos por ejemplo en el argumento que mantiene la primacía del futuro sobre la tradición metafísica que privilegiaba el presente y la presencia: en ella se descubre el

²⁶⁶ Volpi da cuenta de que Heidegger traduce en sus *Prolegómenos a la historia del concepto del tiempo*, (GA 20), la frase que se halla en la *Metafísica: pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei* como "Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens": *En el ser de los hombres se halla esencialmente el cuidado del ver*. Volpi (1996) p. 45.

²⁶⁷ Para una excelente discusión de cuatro maneras en que la *phrónesis* se inmiscuye en el proyecto heideggeriano, cf. Vigo (2008) pp. 217-229.

influjo de la *boulesis*, que, como ya habíamos dicho, se implica como una deliberación anticipatoria, incluso como adivinación²⁶⁸. O en el rechazo heideggeriano de la auto-conciencia que se sigue de la determinación práctica del ser del Dasein, y con lo cual se quiere evitar a toda costa sugerir que hay un conocimiento de sí como si ello fuera “algo” de lo que hay que informar, que hubiera que inspeccionar o de lo cual dar cuenta. La determinación del Dasein se construye en su orientación práctica, es decir, asumiendo la estructura del estado de abierto y del *Zu-sein*, lo que la deja más cerca de esa circularidad que va del hábito (*hexis*) a la construcción del carácter, pensando entonces éstas como operaciones ontológicas fundamentales.

Con todo, el caso quizá mas emblemático para encontrar una influencia decisiva es el de la formación de la estructura de la *Jemeinigkeit*, el ser en cada caso mío, que puede verse como ese ser hacia el que el Dasein tiende, como una auto-referencialidad, y en la cual puede verse una interpretación ontológica de la característica principal en la implicación entre la *phrónesis* (como esa elección reiterativa por lo propio) y la mimesis (como el seguimiento de un modelo externo, el deseo de lo otro²⁶⁹)²⁷⁰. Si la *Jemeinigkeit* se instituye como una estructura que tiene la forma de una estabilidad-en-transición, es porque en ella se implican de una manera específica esos momentos de repetición y de diferencia que fundan la identidad del Dasein del caso, no igual a una mismidad cósmica, sino transitando entre la gravitación de su sí mismo más propio y el deseo de ser algo más. Es decir, la *phrónesis* en la interpretación heideggeriana se opera en SZ con una doble función: por una parte permite la transparencia del Dasein respecto de su propio ser, por otra permite también la apertura de la situación de acción, en su específica y

²⁶⁸ Haremos un análisis más detallado de este punto en la siguiente sección de este mismo capítulo.

²⁶⁹ Según la definición clásica en Aristóteles, el *phrónimos* es la figura que ha de perseguirse para hacerse de la *phrónesis*. Y el *phrónimos* siempre es un modelo, un tipo, un otro (Cf. también, sobre este punto, el desarrollo del siguiente capítulo en torno a la *mimesis*). Y con todo, como dice Volpi, “es sólo cuando el Dasein toma responsabilidad por su propio ser que se realiza como propio (en tanto *phronimos*)” (Volpi (1996) p. 48). Si analizamos a cabalidad este argumento de Volpi, es evidente que una aporía se abre aquí: realizarse como propio es realizarse como *otro*. La razón que nos lleva a ello se analizará en la siguiente sección con más detalle.

²⁷⁰ Cf. también capítulo 1, nota 83 y capítulo 2, nota 8.

particular significatividad; ambos aspectos no son sino el anverso y el reverso de la *phrónesis* que, como función desocultante, funda un momento de repetición. Y en esa repetición, el Dasein del caso que se acerca siempre de nuevo a otra nueva situación, se descubre como otro. Pues bien visto, la repetición que trae consigo la *phrónesis* (como habituación, como búsqueda continua del término medio en cada situación) opera –en tanto re-petición, reproducción, recreación o duplicación– bajo el principio de la mimesis (una refundación del momento originario, un momento *otro*) para constituir un entramado complejo, una tecnología del *yo*, que no es otra cosa que la radical individualización del Dasein del caso.

Pero antes de seguir este argumento y de explorar la relación entre la *phrónesis* y la *mimesis* más a fondo, demos cuenta de una anotación puntual que aportará elementos indispensables a nuestra interpretación. La traducción explícita que hace Heidegger del término *phrónesis* es *Gewissen: conciencia (moral)*²⁷¹, es decir, la conciencia en movimiento que hace transparente la acción. El filósofo piensa así la determinación de la conciencia (elaborada en SZ parágrafos § 54-60) como el lugar en el que la potencia del ser –la determinación práctica fundamental del Dasein– se hace evidente para sí misma. La conciencia queda definida como la atestación del Dasein de su poder ser más propio (Cf. SZ 267) [291]. Bajo esta perspectiva, se puede decir que esta conciencia heideggeriana se construye de una manera análoga a como Aristóteles fundaba la *phrónesis*: ahí se concierta el conocimiento que constituye el horizonte en el que la *praxis* se convierte en *eupraxia* y el vivir humano se realiza como un buen vivir, el vivir más propio. Y como se deja entonces ver, en esta peculiar lectura del carácter de la *phrónesis* se pueden situar buena parte de los rasgos básicos que delinean la concepción del *Verstehen* como existencial del Dasein, sobre todo en lo que concierne a la conexión estructural entre el *Verstehen* y el “más propio poder ser” (Cf. SZ §41-2). En el proyectarse anticipativo propio del *Verstehen*, en virtud del cual el Dasein se comprende a partir de sus posibilidades tácticamente

²⁷¹ Según refiere Hans Georg Gadamer en *Martin Heidegger und die Marburger Theologie* (1954), reproducido en la colección de textos del mismo autor, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen, 1983, pp. 31-2.

determinadas, le va al Dasein su propio ser total (*Ganzsein*). Pero aquí se halla también siempre ya una tensión intrínseca al Dasein, una lucha interna entre decantarse hacia lo propio o hacia lo impropio, en la que la *phrónesis* juega un papel rector. Como dice Vigo sobre este punto: “Lo que a Heidegger le interesa en esta constatación aristotélica, presente ya de otro modo en Platón, no es tanto la referencia al potencial influjo distorsivo sobre el mejor juicio del agente que poseen fuerzas motivacionales como el placer y el dolor, sino, más bien, el hecho de que la tendencia a la distorsión y el ocultamiento del más propio poder ser está enraizada ya, como tal, en el propio ser del Dasein, de modo que no puede ser explicada, en su origen y en su despliegue efectivo, meramente por referencia al influjo de factores que operan causalmente desde el exterior: éstos proveen, a lo sumo, la ocasión del despliegue efectivo de la amenazante tendencia al ocultante olvido de sí, pero no pueden desligar al Dasein de la carga que le impone la confrontación consigo mismo. La “constante lucha” (*ständiger Kampf*) contra la tendencia al ocultamiento del propio ser debe ser vista, en este sentido, como un momento constitutivo de la propia estructura de la *phrónesis*”²⁷²

La *phrónesis* también deja su huella en el pensamiento heideggeriano a partir de su componente temporal, en su determinación como momento oportuno (*kairós*). Heidegger traduce esta expresión en la noción del instante (*Augenblick*), y la vincula a un momento de la acción que gravita hacia la propiedad del Dasein en el seno de la actividad cotidiana. La acción se caracteriza, como tal, por el hecho de surgir en cada caso de una resolución, y tiene su *télos* en el *kairós*, es decir, en la situación, entendida como el instante concreto e irrepetible de la praxis. La forma en que, en y a través de la deliberación, la acción alcanza su rectitud (es decir, la debida adecuación a los requerimientos peculiares de la situación específica) no viene por la rutina, sino por la habituación que se da como repetición (*Widerholung*), que, como hemos ya sugerido parcialmente, debe entenderse en el sentido de una reafirmación, un obrar siempre “de nuevo” en cada instante, según corresponde al momento originario que se abre con la resolución.

²⁷² Vigo (2008) pp. 218-9.

Pero ahora, a la luz de las consideraciones apenas expuestas, es importante regresar a dar cuenta de algunos problemas y de comenzar a situar un argumento que ha quedado pendiente en nuestro análisis, por el que se acercan de manera extrema, y con consecuencias importantes, las nociones de *phrónesis* y de *mimesis*.

IV. Operatividad y problemática de los conceptos de *Eigentlichkeit* / *Uneigentlichkeit* (Segunda aproximación)

Ya hemos examinado como, de acuerdo con Franco Volpi, Heidegger habría utilizado la noción aristotélica de la *praxis* para fundamentar su pensamiento ontológico. Hemos apuntado también que esta apropiación no está libre de tensiones. Estas mismas pueden verse como el resultado de una traducción de la posición aristotélica desde su propio contexto a un sistema moderno de pensamiento. Ahora nos abocaremos a situar algunos de los problemas de la noción de lo propio y lo impropio que son derivados de un tratamiento específico de la *phrónesis*, por lo que, todo indica, son también herederos de este género de tensiones.

Así pues, tenemos que, para apuntalar su idea de lo *propio* frente a lo *impropio* que surge en la inercia de lo cotidiano, Heidegger parte de un análisis que nos sitúa en el ámbito de la *poíesis*, pero parece hacerlo en un sentido de la “precisión” de la técnica²⁷³, es decir, en un sentido platónico²⁷⁴, que se opone a la ambigüedad y la imprecisión de la *praxis* tal como la

²⁷³ Recordemos que la *techné* es el saber que corresponde a la *poíesis*, la *sophia* a la *theoria* y la *phrónesis* a la *praxis*. Heidegger deriva la interpretación de lo impropio del mundo circundante, ese ámbito en el que se encuentran los objetos (a los que se les dispone según *techné* o según *theoria*), pero en el que también sale al encuentro el otro. Es decir, que el ámbito de encuentro con el otro es fundamentalmente el de lo impropio, el de la dispersión, como ya también lo habíamos analizado en los capítulos anteriores.

²⁷⁴ Una explicación análoga se da también en Dana Villa, para quien “La polaridad de *Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit* se endurece en una dicotomía rígida entre el discurso óntico y el ontológico. La ironía es que la idea de Heidegger de un “acontecer de la verdad” –tan antiplatónico en su intención– genera una jerarquía paralela a la platónica de la *doxa* y la *episteme*.” (Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996, p. 224).

describe Aristóteles. La tensión de la dualidad propio/impropio, sobre todo como se describe en el contexto de la obra *Ser y tiempo*, es entonces también heredera de la pugna entre un acercamiento platónico y uno aristotélico²⁷⁵. Para el planteamiento de nuestra investigación es importante mostrar aquí brevemente este argumento y sus implicaciones.

Heidegger, ya se ha dicho, utiliza muy temprano la noción de *poíesis* para fundamentar su analítica existencial, su concepción del mundo circundante, de los útiles y de los signos de la vida diaria. Lo que él describe como el mundo de la cotidianidad en su interacción con herramientas y signos es una traducción del mundo griego de la *poíesis*. Como en ese mundo el Dasein existe sobre todo de manera impropia, inauténtica, se supone que lo que le ocupa no es su sí-mismo, no es el ser, sino lo que le aparece y lo rodea como manejable (*Zuhandene*) para ciertos fines, y en los que la manejabilidad por sí presupone una contención de ellos mismos, antes de que una visión teórica se acerque y los vuelva ante-los-ojos, *vorhanden*. La absorción teórica en el mundo de las cosas hace que el Dasein mismo, de manera impropia, se tenga a sí por *vorhanden*. Por eso es que el Dasein de la cotidianeidad es el Uno, el cualquiera: la *Vorhandenheit* encubre la propia posibilidad de ser del Dasein, su existencia pre-teórica, y lo muestra sólo en su impropiedad, en donde “todos son otro y ninguno es sí-mismo” (SZ 128) [144]. Lo impropio surge de este mundo de la *poíesis* e implica la ceguera de la existencia cotidiana ante el ser. Heidegger lo describe además bajo el modo de la Caída (*Verfallen*) que implica una tentación (*Versuchung*), un aquietamiento (*Beruhigung*), una alienación (*Entfremdung*) y un enredarse (*Sichverfangen*) (SZ 177-178) [197-198].

Ahora bien, la estrategia de Heidegger consiste en deconstruir el acceso que se abre desde la *Vorhandenheit* para que, a partir de la intencionalidad

²⁷⁵ Siguiendo a Volpi, Taminiaux concluye esto de manera análoga, simplemente acercando lo propio a la praxis (como acción propia) y lo impropio a la poiesis (como absorción preocupante), es decir, sin dar cuenta, al menos en un primer momento, de las diferencias en ambos aspectos entre Platón y Aristóteles. Cf. Jacques Taminiaux, “Reappropriation”, en *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, tr. Michael Gendre, State University of New York, Albany, 1991, p. 124 y ss.

específica del comportamiento productivo, o dicho de otra forma, a partir de la comprensión específica del modo de ser que atraviesa ese comportamiento (*poíesis*), se pueda franquear / liberar / reaprehender la relación que vincula a los entes con sus productores, allanando el camino a la comprensión del ser. Sólo que el Heidegger de *SZ*, para presentar un modo de ser propio, no va más allá de la *poíesis*, no se interna sino hasta cierto límite en la *techné*, porque aquí *techné* es un saber ajustado a fines, lo que lo torna en un saber instrumental. Para fundamentar el proyecto de *SZ*, Heidegger necesita el saber de la *praxis*, específicamente de la *phrónesis* –un saber que es en sí y para sí– y que sólo puede abrirse con un examen consciente de lo que está en juego en el comercio del Dasein con el mundo, en tanto ser-en-el-mundo y en tanto *Mitsein*, en la *praxis*. A fin de cuentas, parece ser necesario un procedimiento dialéctico para remontarse a la comprensión de aquello que se haya al origen de la *poíesis* y el mundo de lo cotidiano.

Así entonces, lo que se abre de inmediato, lo que está dispuesto desde el mundo de lo cotidiano, es el acceso a lo inauténtico o impropio, lo *Uneigentlich*. La impropiedad como determinación existencial del Dasein muestra una forma de ser del Dasein en el que éste “inmediata y regularmente” (*zunächst und zumeist*) habita el mundo (*SZ* 175) [195]. Pero esto, según Heidegger, no implica un “ya no ser”, o tan siquiera alguna valoración negativa²⁷⁶. Más bien es un no-ser-sí-mismo que es una posibilidad positiva (*SZ* 176) [196]. Lo impropio es el principio del mundo cotidiano, aunque no sea él mismo un origen (*Ursprung*). Esto quiere decir que lo impropio funge como una puerta a la vida, y no sólo a la vida impropia sino también a la propia, en tanto ambas posibilidades moran la posibilidad de ser del Dasein. “En la caída no va ninguna otra cosa que el poder-ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein-können*), bien que en el modo de la impropiedad. El

²⁷⁶ Esta pretensión de Heidegger de mantener a raya la valoración de lo propio por encima de lo impropio es vital, por un lado, porque le permite adentrarse en descripciones de carácter ontológico sin insertar en ello una axiología; por otro lado, porque le permite traducir los términos de una teoría de la acción sin dar cuenta de los contenidos y el sentido de esa acción. Hay que hacer notar, sin embargo, la tensión que esto produce, y que no viene de otro lugar sino de la utilización de elementos provenientes de la ética aristotélica para sustentar un proyecto ontológico. Ya veremos también cómo esta tensión expone su fragilidad y termina por revelar una aporía.

Dasein sólo *puede* caer *porque* le va el ser-en-el-mundo encontrándose y comprendiendo." (SZ 179) [199]. El *poder* implica esa capacidad que puede llevar a otra posibilidad, a través de la cual el Dasein puede cambiar su acostumbrada existencia impropia.

Pero al contrario de lo *Uneigentlich*, lo *Eigentlich*, lo propio o auténtico, no se presenta en *Ser y tiempo* de una manera clara y concreta, si bien esta noción juega un rol principal en toda la estructura conceptual de la obra. Y es que lo propio del Dasein no es en el fondo un concepto, sino una experiencia originaria del ser de la existencia, para la cual cada uno puede (y debe²⁷⁷) abrir el camino. El surgimiento de la noción de la *Eigentlichkeit* en SZ se da en dos partes; por un lado, en la descripción del análisis fundamental del Dasein, por otro, en la interpretación de la temporalidad de este mismo Dasein. En ambas secciones se busca hacer constar que la *Eigentlichkeit* no es una invención o una teoría, sino un fenómeno de la verdad del ser en la que concurre la existencia del Dasein.

Así entonces, en la primera parte de *Ser y Tiempo*, Heidegger describe el modo de ser propio del Dasein que se abre frente a la angustia (SZ 184 y ss.) [204]. La angustia produce la diferencia entre lo propio y lo impropio en la vida cotidiana, pues no proviene de un sentimiento óptico del hombre, no tiene su causa entre las cosas del mundo, sino que muestra un modo sorprendente del encontrarse del Dasein. En la angustia, el Dasein cambia por completo su aproximación a lo cotidiano, y en ella el Dasein ve su existencia des-acostumbrada bajo la sensación de la nada (SZ 187) [207]. En ese sentido, "la angustia pone al Dasein frente a su *ser-libre-para...* (*Freisein für...*) (*propensio in...*) la propiedad (*Eigentlichkeit*) de su ser como posibilidad que él es siempre ya (*immer schon*)" (SZ 188) [208]. Se muestra así también la conexión entre lo propio del ser y la libertad: por su estado ontológico-existencial, el hombre existe originariamente como ser libre. Decir que el

²⁷⁷ Este deber como imperativo (*muss*) es algo que Heidegger imputa al Dasein: "Evidentemente, el Dasein mismo *debe* dar previamente en su ser la posibilidad y el modo de su existencia *propia*, si no cabe ni imponérselos ópticamente, ni inventárselos ontológicamente" (SZ 234) [256] (énfasis propio). Esta es una de las primeras claves que nos indican que la puesta en paréntesis de la valoración ética que Heidegger quiere conseguir le resulta sólo hasta cierto punto.

hombre es propia o auténticamente es decir que es libre, que *puede* decidirse libremente. En medio de lo contingente, esta libertad es otra forma de decir que el hombre tiene la posibilidad de auto-determinarse y de configurar él mismo su mundo. Pero no es una libertad que se encuentre una vez y para siempre, sino una que se tiene que reaprehender repetidamente, a través del continuo sentirse inhóspito, de un encontrarse des-acostumbrado, de percibir lo *Unheimlich*, en medio de la impropiedad del mundo compartido.

Bajo esa modalidad, la *Eigentlichkeit* encuentra también una conexión profunda con la pregunta por la verdad. La *Eigentlichkeit* se caracteriza, de hecho, como el fenómeno originario de la verdad en la que se fundan todos los demás conceptos asociados a ésta. Según Heidegger, la *Eigentlichkeit* es *tout court* la “verdad de la existencia” (SZ 221) [241]. El filósofo llega incluso a decir que la verdad es un existenciario del Dasein (SZ 313) [323]. Esto es así porque sólo hay verdad en tanto hay ser, y viceversa. El ser y la verdad son cooriginarios (SZ 230) [251], y ambos se fundan en la apertura de que es capaz el Dasein (*Erschlossenheit*) y que no puede comprenderse como un “yo puro” o una “conciencia en general” (SZ 229) [250]. Así pues, más que un concepto abstracto, la *Eigentlichkeit* es algo así como la apertura en movimiento del Dasein en su totalidad en la que éste, desde un sentirse ajeno e inhóspito en el mundo impersonal de lo cotidiano, se abre a la existencia.

Ahora bien, la *Eigentlichkeit* toma otro cariz como experiencia del ser en el seno de la temporalidad del Dasein, lo cual queda descrito en la segunda parte de SZ. Pero aquí no es la angustia la que guía la apertura hacia lo propio del ser, sino el horizonte de la muerte, que hace visible la complitud del poder-ser del Dasein hacia el fin de su duración, que es decir, en la previsión de su propia finitud. Frente a la muerte, el Dasein, asumido como un ser-para-la-muerte, se encuentra con una condición de posibilidad frente a la cual puede escoger determinar su modo de ser como propio o como impropio. El ser-para-la-muerte trae a todo Dasein frente a sí mismo, pues hace visible su poder-ser completo (*Ganzseinkönnens*), ante el que el Dasein del caso puede decidir resolverse (*sich entschliessen*). Esta resolución (*Entschlossenheit*) viene como resultado de una elección del Dasein en favor de su sí mismo, a través

del uno impropio²⁷⁸. En esa *elección* es fundamental la vocación de la conciencia (la *phrónesis*) que corresponde a una escucha atenta, y en la que emerge lo *inaudito*, lo no escuchado que viene desde el interior mismo y que sólo emerge en la atención cuidadosa del oír que se abre paso en la inercia de relaciones de lo cotidiano. La función de la *phrónesis* en este sentido consiste pues, en hacer *transparente* (*durchsichtig*) la acción, desde su *arché* hasta su *télos*, es decir, a partir del principio anticipado como un fin, hasta la realización efectiva de lo así buscado. La escucha auténtica de esa vocación que viene de la conciencia no sólo implica la posibilidad existencial de un poder-ser-propio, sino también la acción / el acto / la negociación (*Handeln*), el ámbito mismo de lo práctico, en una resonancia existencial para el Dasein. En pocas palabras, la escucha auténtica significa “sumirse en la acción práctica” (*sich in das faktische Handeln bringen*) (SZ 294) [320], i.e. en la conciencia del hacer que viene a través de la *praxis*. Y este sumirse en la acción, con una escucha atenta y auténtica hacia la vocación por el sí mismo que emerge en la conciencia, es lo que puede resumirse con la estructura de la *resolución*²⁷⁹.

A través de la resolución, el sí mismo se vuelve visible en su posibilidad propia, aparece como una conversión hacia una *Eigentlichkeit* originaria en la que se ha virado de un sujeto propio (que es sólo una

²⁷⁸ La elección ligada a la resolución se verifica aquí como una elección de orden ontológico, y por ello de carácter originario. Es decir, en términos existenciales parecería haber sólo una elección posible: la de desenvolverse de manera propia/auténtica o impropia/inauténtica. Todas las demás decisiones posibles que se toman en lo cotidiano no son, frente a ésta, sino un corolario de la elección originaria. Hay una clara influencia del pensamiento agustiniano en este respecto, pero también de Pascal (en el argumento de la apuesta) y de Kierkegaard. Deleuze ha notado que en ese tipo de estructura en la que se implica una elección fundamental, de carácter existencial, “la alternativa no radica en los términos que han de escogerse, sino en el modo de existencia de aquel que escoge. (...) En síntesis, la elección como determinación espiritual no tiene otro objeto que ella misma: escojo escoger, y por ello mismo excluyo toda elección hecha sobre el modo de no haber tenido la opción.” (Deleuze, *L'Image Mouvement*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983, p. 160). Este es un acercamiento distinto al de Francisco J. González antes citado, quien le imputa a Heidegger una desfiguración total de la ética aristotélica, en la que incluso se cancela toda elección posible. Ya analizaremos también, más adelante, las implicaciones en el ámbito ontológico de la *Eigentlichkeit*, para apreciar más de cerca la pertinencia del argumento heideggeriano.

²⁷⁹ Según Volpi, la *resolución* es a su vez la traducción heideggeriana de la *prohairesis* aristotélica. Cf. Volpi (1996) p. 57. El punto de la interpretación heideggeriana se vuelve así claro: como virtud dianoética que permite dar con el término medio adecuado en cada situación de acción particular, la *phrónesis* respalda la resolución propia de la *prohairesis*.

determinación posible del Dasein) a un Dasein propio (que es un Dasein que ha elegido reiterarse en su propiedad). Y es que en tanto la resolución posibilita una apertura originaria del Dasein en su autenticidad, ésta se interpreta como “la verdad más originaria, por ser la más auténtica, del Dasein” (SZ 297) [321]. A esta resolución corresponden una temporalidad y una espacialidad determinadas. En términos del espacio, cuya investigación más cabal trasciende los límites de SZ²⁸⁰, el Dasein se descubre situado siempre ya en un entorno, en donde la investigación fenomenológica lo descubre como un ser-en-el-mundo que testimonia un poder-ser. En términos de la temporalidad, el Dasein se descubre como un ser que es en sí la fuente misma del sentido más originario del tiempo, un flujo, un ser que “temporacía”, que es él mismo temporalidad pura. La comprensión del tiempo abre así la determinación propia del Dasein como temporalidad, como un fenómeno de temporalidad que en sí va siempre variándose, que es un futuro sido-presentándose, y aun así, en ese triple ek-stasis, un fenómeno unitario (SZ 326) [353]. Heidegger privilegia el futuro como momento auténtico del Dasein²⁸¹, lo que da lugar a una paradoja peculiar sobre el sentido del presente²⁸², pero que para él “posibilita ontológicamente un ente que es de tal manera que comprendiendo existe en su poder-ser” (SZ 336) [364]. El advenir se emplaza así como el núcleo de la propiedad, en tanto posibilita ontológicamente al Dasein, para que, existiendo, pueda ser su “ahí” (*Da*) mismo. En el futuro, el Dasein se revela como un “poder-ser-ahí” propio.²⁸³

Pero la designación del futuro como momento fundamental de lo *Eigentlich*, de lo propio del Dasein, revela también, para el curso de nuestra investigación, dos motivos fundamentales en la argumentación heideggeriana, así como una implicación inesperada.

²⁸⁰ Tal como lo hemos mostrado en el capítulo 2 de esta investigación.

²⁸¹ “El fenómeno primario de la temporalidad auténtica y originaria es el futuro” (SZ 329) [357].

²⁸² Como ya hemos ahondado en el capítulo 1.

²⁸³ Cf. Po-shang Leung, *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Edition Gorz, 2007, p.63.

El primer motivo tiene que ver con lo que la afirmación del advenir formaliza para el pensamiento mismo de Heidegger. El futuro abre al Dasein propio como una existencia siempre proyectada, una estructura que se abre desde el porvenir. En otras palabras, el Dasein se estructura de tal manera que no puede determinarse nunca sino desde aquello que será, y que siempre va siendo, hasta volverse pasado. En términos heideggerianos, el futuro es el punto de reunión en el que confluyen, por una parte, un estado existencial óntico como posibilidad de una modalidad de ser, es decir, de una delineación / un esbozo / una designación desde el futuro –y sólo por ello futurista–, y por otra parte, un estado existencial ontológico como apertura primaria del ser mismo del Dasein, es decir, de su conformación hacia el futuro –y sólo por ello como estructura existencial abierta hacia un destino final irrevocable. Proyectado hacia este futuro como posibilidad abierta, el Dasein resuelto encuentra su destino (*Schicksal*), que es la libertad para abandonarse a una determinada resolución requerida posiblemente por la situación (Cf. SZ 391) [422]. Ese “abandonarse” constituye un espacio de juego en el que se abre para el Dasein una forma expandida del ser, que se da en ese presente lanzado hacia el futuro. Es, por tanto, un abandonarse en el que el Dasein se reconstituye, por así decirlo, en un momento dado, un momento (*Augenblick*) en el que confluyen libertad y destino. El futuro inserta entonces una cesura en el Dasein por la que éste puede reapropiarse de sí, en el instante. “En el instante nada puede ocurrir, sino que más bien, como un presente propio, permite encontrar por primera vez lo que puede ser *Vorhandene* o *Zuhandene* “en un tiempo”” (SZ 338) [366]. El instante es así el momento decisivo y propio de un Dasein resuelto en el que éste otorga un sentido a los entes del mundo y se muestra así en su “desnudez”, que es la posibilidad de nombrar, de determinar, de elegir, de situarse... desde su más pura fragilidad, la más pura y propia *quiddidad* en tanto criatura arrojada, caída (Cf. SZ 343) [372]. En el instante, como intersticio entre lo que es y lo que viene, se ratifica la constancia de la existencia, pero no a la manera de una agregación de momentos, sino como una verificación en la que “estos instantes brotan de la temporalidad ya prolongada de la repetición que es siendo sida

advenideramente.” (SZ 391) [422]. Con una franca influencia de Kierkegaard, el instante se muestra así, desde la apertura que trae consigo el futuro para el Dasein, como la síntesis de la autopoiesis y la autocomprensión existencial más propia del Dasein.

Un segundo motivo argumental de gran importancia se da al entender a cabalidad la circunstancia particular de lo que puede denominarse como una doble cualidad del futuro. Por una parte, el futuro puede comprenderse como lo que vendrá asociado a lo que ya es, en continuidad, en eso que se mienta como “lo que está por venir / por darse / por conformarse” y que se expresa en español a través de un verbo en infinitivo que mienta en tiempo presente un futuro que será. En casi todo momento en *Ser y Tiempo*, Heidegger tiene en mente esta modalidad del futuro, pues es la misma que mienta el futuro simple de la lengua germana. Por eso la certidumbre más grande se abre desde el advenir, en la estructura del ser-para-la-muerte, que no se puede enfrentar sino en la aceptación estoica de una verdad que nos es transmitida por la consumación de la vida de otro Dasein. En esa interpretación del futuro como una prognosis de lo que se haya delineado en lo que ya está sucediendo –ya lo hemos sugerido– el futuro es horizonte y límite, una cesura que “cierra” al Dasein en la extensión de su proyección existencial, al proveerle de un censo que es de alguna manera retroactivo. Lo que ahora necesitamos complementar es que cuando Heidegger involucra esta modalidad del futuro en la constitución del Dasein, sobre todo al caracterizarla como la modalidad más clara de lo *Eigentlich*, se muestra de manera contundente la influencia del pensamiento aristotélico. Y es que de una parte, la descripción de la existencia del Dasein se configura desde aquí como una traslación del *to ti én einai* del estagirita. Recordémoslo bien: la traducción de lo que mienta la esencia para Aristóteles, el *to ti én einai*, puede establecerse como “el ser de lo que era”. En otras palabras, la realidad de lo que *es* sólo puede quedar establecida cuando podamos decir “era”, es decir, desde un futuro que examina en perspectiva. La realidad de algo, de un Dasein, sólo se establece hasta que ésta haya agotado sus posibilidades, que es

decir, cuando *ya no es más*. La existencia en su totalidad, hasta el fin de su duración –y por ello en una cierta *retrospectiva*– es la que determina al final y en tiempo pasado la esencia de aquello que fue.

Pero no sólo eso. Por la incidencia de esta modalidad del futuro, la resolución se configura como el modo de ser que resguarda un tiempo originario, que es el tiempo propio del Dasein resuelto. Esa resolución así descrita se muestra entonces como una traslación de la noción antigua de la *phrónesis*, también según el tratamiento aristotélico. Veámoslo bien. Hay al menos cinco características fundamentales de la *phrónesis* en Aristóteles: una visión específica orientada hacia un advenir específico (*eupraxia*), un sentido del momento (*kairós*), una elección deliberada con una sensación anticipada del riesgo del fracaso (*bouleuteiké orexis*), una cierta disposición previa (*hexis*) y una indagación del sí mismo que no es del orden de lo transmisible, sino de la *in-corporación* (y por ello asociada a la *mimesis*). Estas mismas características son las que contribuyen a determinar la noción heideggeriana de la *Entschlossenheit*, la resolución. De la misma manera, se puede decir que la crítica heideggeriana del concepto tradicional de conocimiento como pura consideración intuitiva, flotante, y anclada en el ser-en-el-mundo es una reapropiación aristotélica: a fin de cuentas, la *phrónesis* es una disposición del alma (*hexis*) que tiene una función *alethéica* en el orden de la *praxis*. El mismo Aristóteles sitúa al conocer y al comprender como ejemplos de la *praxis*. La resolución heideggeriana, de manera análoga, se caracteriza como una puesta en escena de la verdad del ser, un momento en el que el advenir irrecusable del Dasein –la evidencia de su finitud– muestra en un santiamén, en el curso de los intercambios del Dasein con su mundo, la verdad existencial del Dasein.

No es casual entonces que la *resolución* como tal llegue también a radicalizar una sugerencia hecha por Aristóteles en la que habla de una temporalidad específica de la *praxis*. En efecto, aunque el griego no lleva a cabo un tratamiento específico de ese tema, la *praxis*, como ya hemos visto más arriba, queda excluida de la categoría de movimiento, de la *kinesis*, al menos en la forma en que ésta se implica en la *poíesis* (*Metaf.* 1048b y ss.). Y es

que si para la *poiesis* el movimiento es un medio para un fin (el *ergon*), un fin exterior que vuelve a la *poiesis* incompleta de sí, *atelos*, la *praxis* en cambio incluye ella misma su propio fin, y se completa por ello, es *teleia*. Por tanto, mientras que en la *kinesis*, de la que la *poiesis* es tan sólo una especie, deja pasado y futuro separados entre sí, la *praxis* unifica en cada instante lo que fue y lo que será, el pasado y el advenir. Esa es la valía del instante en el que el Dasein se confronta con lo más propio de sí y puede llevar a cabo la elección correspondiente.

Con estos elementos, el movimiento argumental de Heidegger se hace claro, y se puede sintetizar en tres momentos: (1) el mundo de lo *Zuhandenheit/Vorhandenheit* es el mundo de la *poiesis*, es decir, de un traer-ahí-delante, un emerger hacia el mundo ya sea por *phýsis*, ya por *techné*. (2) Pero tanto *phýsis* como *techné* son sólo tales por cuanto se ven conformados por un *logos*, a partir del cual llegan a su sentido último: su sentido de traer-ahí-delante, de una *poiesis* en la que lo que acontece es un desocultamiento, es decir, una puesta en escena de la verdad del ser, o en otras palabras: la forma del más profundo conocimiento existencial. (3) Este *logos* sólo es desencubridor porque permite ver algo, aquello de que se habla, y se lo permite ver al que habla o a los que se hablan entre sí. Por eso es que, en última instancia, el *logos* construye una forma de conocimiento a partir de las formalidades y saberes de las disciplinas asociadas a una *praxis* (ética, retórica, política). Tenemos entonces que la *poiesis* es el reino de lo impropio y lo inauténtico, el movimiento del mundo con todas sus inercias y rutinas, pero que el *logos* alcanza a elaborar para el presente una versión de lo que viene / de lo que está por conformarse. Esta prospectiva es del orden de la anticipación deliberativa de la *phrónesis*, en la que se implica la temporalidad de la *praxis*, que es, en fin, la del Dasein en negociación con su mundo. A través del *logos*, por tanto, se inserta lo propio de la *praxis* en la continuidad de la *poiesis*. Como resultado, lo que este movimiento argumental implica es una rehabilitación ontológica de la *poiesis* en la que la *praxis* como función determinante se entrevera, inserta su juego de enunciación por una parte e insuficiencia / privación / ausencia (la marca de la contingencia) por otra. El

hacer de la *poiesis* se ve complementado así por el hacerse a sí mismo de la *praxis*, tal como éste se descubre en la caracterización de la *phronesis*. Heidegger implica aquí los resultados sobre sus investigaciones sobre Aristóteles en los que ya había asentado que “ser significa *ser-producido*.”²⁸⁴ La *poiesis* se convierte entonces en la perspectiva determinante para la interpretación del ser. De nueva cuenta, interpretando al estagirita, Heidegger lo había ya dejado en claro en otro lugar: “Ese es el sentido genuino de la *poiesis*. El Dasein es en sentido genuino un *ser-producido* (*Her-gestellsein*)”²⁸⁵. No es otra la intención de Heidegger al citar como modelo de indagación del ser al artesano o al artista (*Origen de la obra de arte, Carta sobre el humanismo*), es decir, a personajes que no sólo conforman al mundo según *techné*, sino a través del ejercicio de su habilidad mimética (*mimesis*) por la cual adviene en ellos la disposición *alethéica* (*phronesis*) que implica toda acción (*praxis*)²⁸⁶.

Este esquema no carece sin embargo de un momento aporético. Y es que si la *praxis* se inscribe en la *poiesis* de manera efectiva, no es posible olvidar que esta *praxis* es del orden de lo heterogéneo que corresponde a la pluralidad humana. Es decir, que si la *techné* y la *phýsis*, como constituyentes del mundo según *poiesis*, siguen reglas o principios (la primera), o leyes naturales (la segunda), la temporalidad de la *praxis* inserta en esa continuidad lo desigual y la imprecisión de la *doxa*. Esta dimensión de lo plural, de la condicionalidad según contexto de la ética, de la referenciabilidad y la multipolaridad de la política, parecen estar ausentes en la concepción heideggeriana de la *Entschlossenheit*. La *praxis* parece aquí dotada de un principio certero y univalente cuya operación es sin embargo ambigua²⁸⁷. Heidegger llega incluso a ligar en *Ser y Tiempo* a la *Entschlossenheit* con un solipsismo existencial (Cf. SZ 188) [288]. La *doxa*, la relación con el otro, el

²⁸⁴ Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, op. cit. p. 57.

²⁸⁵ Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Gesamtausgabe 18, Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002, p.214.

²⁸⁶ Heidegger también parece hacer la asociación con el demiurgo-artesano que crea el mundo según éste se caracteriza en el *Timeo* de Platón. (Cf. capítulo 2).

²⁸⁷ De acuerdo con Villa, Heidegger libera a la *poiesis* del esquema en el que había quedado inscrito en la metafísica sustancialista, el esquema de la *idea* y el *telos*. “Y sin embargo, su idea de una *poiesis* post-metafísica, que enfatiza la novedad radical de aquello que se descubre poéticamente, permanece en extrema tensión con la esencial pluralidad de la *praxis*.” Villa (1996) p. 249.

debate y la divergencia de opinión parecen en esa obra quedar asociados a lo público, y por ende a las habladurías, a lo anónimo, a lo inauténtico del Dasein. La *Entschlossenheit* sería ahí un momento de primacía de lo privado. Esta es una derivación paradójica para la noción de *praxis*, que, en su versión aristotélica, reúne un conjunto de saberes ligados a la diferencia y la incertidumbre por un lado, y la concertación y búsqueda de lo que es *común* por el otro. Es sin embargo consecuente con la dificultad central que marcábamos al inicio de esta investigación relativa al momento político en Heidegger, en el que se vuelve complejo y casi insostenible pasar del mundo propio y singular del Dasein al mundo propio de la colectividad humana.

Este tratamiento paradójico en Heidegger se da sobre todo desde una interpretación de la *praxis* que, a diferencia del orador aristotélico, se parece más a la actividad del matemático, del estadista al que alude el Platón de la *República*²⁸⁸. Si eso no desvalora la estructuración del concepto de resolución, al menos sí lo lleva a una zona en la que la ambigüedad se mantiene bajo control, bajo la directriz de una voluntad bien dirigida y en donde prima lo Uno platónico por encima de lo múltiple. No es accidental que el existencialismo del *Mitsein*, del Dasein como apertura hacia el Otro, y con él de las consecuencias políticas de la colectividad humana, se vea insuficientemente desarrollado en el pensamiento de Heidegger. El *Mitsein* queda apenas esbozado, pues un *Mitsein* auténtico sería incapaz de compartir las preocupaciones de Otro²⁸⁹. Y si hay un diálogo que confirme el momento de la enunciación de un *logos*, éste es un diálogo solitario del alma consigo misma, de la conciencia que delibera desde el interior. La continuidad de la figura del artesano parece complementarse entonces con la del místico: es el

²⁸⁸ También en *Timeo* 17cd.

²⁸⁹ Habermas incluso piensa que si SZ tiene el acierto de buscar la disolución del concepto trascendental de subjetividad que dominaba la filosofía desde Kant, y en ese sentido, de superar la filosofía reductiva del sujeto, falla en cambio en la promesa de iluminar el proceso mismo de comprensión mutua frente al Otro. A decir de este filósofo, el paradigma de la comprensión mutua, la acción comunicativa como acción práctica de la vida cotidiana, no se lleva nunca a cabo. (Cf. Jürgen Habermas, *The Philosophical discourse of Modernity, Twelve Lectures*, tr. Frederick Lawrence, MIT Press, Cambridge, MA, 1987. pp. 149-150). La denigración de la acción comunicativa lleva incluso, según Richard Wolin, a una "ontología social dicotómica radical" que divide el mundo entre un Dasein propio y el "ellos". (Cf. Richard Wolin, *The Politics of Being*, Columbia University Press, NY, p. 49).

místico-artesano, quizá aquel voluntarioso y emprendedor al que se dirigen los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola, aquel que va labrando en solitario su camino hacia la ascensión, a quien Heidegger parece tener en mente para conseguir el instante de lo propio en el que se verifica la realidad del ser y se contrarresta la caída del mundo. En última instancia, la propiedad que adviene en el estado de resolución se parece más a una iluminación que introduce un cortocircuito en el seno de lo cotidiano. “No es un hábitat, un dominio compartido, sino la pura y clara nada que el Dasein aprehende, en el vistazo de un instante –el *Augenblick*–, mientras que afronta resueltamente – en su individuación separada– la ausencia de morada que determina la *Grundstimmung* de su angustia.”²⁹⁰ En la ontología fundamental, la individuación que adviene con la búsqueda de lo propio es un camino definitivamente solitario.

Por último, encontramos en el entramado estructural de lo *eigentlich* una implicación inesperada. Ésta se da por esa otra forma de entender el futuro, la cual Heidegger quiere omitir, y que se da no en continuidad con lo que está siendo, sino de esa otra manera posible, como irrupción de lo inesperado y lo imprevisto, lo indeterminado, lo azaroso en su máxima expresión. Aquí no se trata de la certidumbre de la muerte del Dasein, sino de la imposibilidad de prefigurarse las circunstancias de esa muerte, lo que comprende también la imprevisibilidad del momento en el que ésta llegue. Frente a esa fisura por donde se filtra lo desconocido y que se inserta con el advenir, lo propio del Dasein se revela también, necesariamente, como lo ambiguo y lo incierto, lo que nunca podrá determinarse del todo para el momento de la vivencia. Por ello mismo, la elección que implica en sí la apertura hacia lo propio no es nunca una elección completa del todo, no puede ser más que una elección por un estado anímico con el que se enfrenta lo imprevisto. Por eso es que lo *eigentlich* según lo describe el Heidegger de SZ tiene algo de una aceptación estoica por los términos de la tragedia existencial, más que de compasión frente a un dolor irresoluble. Su

²⁹⁰ F. Volpi, op. cit. p. 174.

tratamiento tiene resonancias del romanticismo alemán del siglo XIX. Está en concordancia, por ejemplo, con el Novalis que hace referencia a la muerte en los *Himnos a la noche*. Ahí la muerte se describe con aceptación y templanza, incluso con cierto deleite. Un pasaje explícito la muestra como bálsamo de sanación vital:

De la muerte siento
El agua que rejuvenece-
Bálsamo y éter
se hace mi sangre.

Otro pasaje más la sitúa incluso como fuente de vida:

La vida eterna se conoció en la muerte,
Eres la muerte y nos das la salud²⁹¹.

Heidegger está alejado de la sensibilidad modernista que a inicios del siglo XX significa la muerte como el signo más patente del sinsentido, la incertidumbre que anula todo lo logrado y que pone en perspectiva a la vida humana frente a la nada que todo lo carcome, como el devenir de la ruina. En Rubén Darío, por ejemplo, la signación de la muerte no es austera, sino frenética y de una pulsión nihilista:

Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,
Y el temor de haber sido y un futuro terror...
Y el espanto seguro de estar mañana muerto,
Y sufrir por la vida y por la sombra y por

Lo que no conocemos y apenas sospechamos,
Y la carne que tienta con sus frescos racimos,
Y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,

²⁹¹ Novalis, *Himnos a la noche*, (texto de 1800) tr. Jorge Arturo Ojeda, Fontamara, México, 2007. pp. 21 y 29.

Y no saber adónde vamos,
Ni de dónde venimos...!²⁹²

El futuro trae consigo entonces la certeza de la muerte por un lado, pero también la incertidumbre del momento preciso en que ésta tendrá lugar. Pero lo *eigentlich* descrito en *Ser y Tiempo* es parcial, muestra una prerrogativa sobre un futuro como proyecto que puede esperarse, y por ello mantiene aún un privilegio, una valoración, sobre una forma de ser y de hacer fundada en la *anticipación*. En cambio, si lo *eigentlich* ha de pensarse en un nivel profundamente ontológico, ello sólo podría hacerse considerándolo como una experiencia originaria que no termina de ser dual, y como tal, atravesada de ambigüedad y del imperio del azar. Pero esta caracterización de lo propio lo muestra, de nuevo, entremezclado con lo impropio, que es otro nombre de lo cotidiano y lo contingente. La propuesta es paradójica, pero se explica por una razón. Y es que el futuro que trae lo propio es un encuentro con lo *Otro* del tiempo. Ese encuentro que está más allá de la voluntad del Dasein queda marcado en la obra tardía de Heidegger cuando éste habla de ese “darse” del tiempo, ese “darse” que es impersonal, que adviene por sí, y que se construye gramaticalmente como tal con la partícula “-se”. Ese encuentro nos fuerza a entender lo propio como lo que está escurriéndose siempre de entre lo impropio que le sale al paso al Dasein. Lo propio es, a fin de cuentas, también lo que está ausente, es la elección por lo ausente. Lo *eigentlich* del Dasein resuelto, en última instancia, describe a un individuo en contacto con un vacío, con una nada, con un distancia irremontable que hace emerger a un individuo como privado de *sí mismo*. Un Dasein así es un sujeto de su propia ausencia, un individuo que sabe que existe –que elige existir– *sin* lo propio. Pero esta verdad sólo le es revelada cuando ya ha elegido existir propiamente, cuando ya ha tomado consciencia de las implicaciones de esa elección y cuando por cuanto sabe, sabe que ya no le queda otra elección posible. El Dasein resuelto vive así, es cierto, bajo otra modalidad de la existencia: habita

²⁹² Rubén Darío, “Lo fatal” en *Cantos de vida y esperanza* (texto de 1905), ed. Rodesa, Barcelona, 2001, p. 297.

conscientemente en el seno de una falta constitutiva, que es decir, a fin de cuentas, en ausencia de propio.

V. La pertinencia de la *Eigentlichkeit* y el principio de repetición

Hemos mencionado que se ha instituido un debate para tratar de establecer si el desarrollo de una ontología fundamental corresponde a una apropiación o una negación de la ética aristotélica por parte de Heidegger²⁹³. Nos parece, sin embargo, que quizá no sean esos los términos más puntuales en la compleja tarea de lograr comprender el legado del filósofo. Esta investigación no quiere centrarse del todo en la consistencia de las metodologías filológicas, y más bien busca llegar a elucidar las implicaciones de un pensamiento cuando éste se indaga en profundidad, cuando se le persigue, cuando se le presta la máxima atención y se le comprende como un pensamiento vivo de incidencia concreta. Bajo esta perspectiva, hemos ya señalado el punto de tensión y la problemática de la *Eigentlichkeit*, su núcleo problemático, vacío. Lo que necesitamos comprender ahora es si esta noción es productiva en términos conceptuales, si se le puede entender más allá de su carácter aporético como una posibilidad de apertura teórica en otras direcciones. Así entonces, nos preguntamos: ¿qué es lo que, desde sus propios límites, permite considerar la *Eigentlichkeit* en el terreno del pensamiento? ¿A qué orilla nos acerca? ¿Es posible remontar el carácter aporético que se abre en su núcleo?

La respuesta pasa por lo que la *Eigentlichkeit* logra formular, y a través de los medios con los que lo consigue. Respecto de lo primero, podemos indicar al menos tres aportaciones fundamentales que Heidegger consigue en la caracterización de la *Eigentlichkeit*. En primer lugar, hemos visto que el filósofo desplaza el concepto de la *phrónesis*, y con ello (por implicación más

²⁹³ Hemos trabajado hasta cierto punto bajo la perspectiva de Volpi, que considera los términos de esa apropiación. Francisco J. González, sin embargo, argumentando en contra de una apropiación y a favor de una negación, llega a decir que “Por medio de un colapso en la distinción entre ética y ontología se quiere mentar no que la ética sencillamente se pone al lado por un momento a favor de la ontología, sino que a la ética se le niega cualquier autonomía en sus conceptos o preguntas básicas.” Op. cit. pp. 133-134.

que por decisión) también el de las aptitudes de la *deliberación* (*bouleusis*) y de la *mimesis*, a un conjunto de consideraciones sobre el hombre y su mundo. No es casual la traslación de la temporalidad del futuro que Aristóteles ubicaba para la *deliberación* en las descripciones que Heidegger hace de la angustia y del ser-para-la-muerte. La temporalidad recobra la importancia constitutiva del ser y del mundo, e incluso configura el epígono de la existencia al mostrarse en el momento oportuno, en el instante de la consideración en que adviene lo *eigentlich*, como el punto crucial para poder internarse en la verdad de la existencia. Esto es así porque, como pocos filósofos, Heidegger comprendió y se introdujo de lleno en el sentido del *kairós* que habita la *phrónesis*, el momento preciso por el que se asoma la verdad de la vida en un santiamén.

Pero no sólo eso. En segundo lugar, al desarrollar la noción de la *Eigentlichkeit* desde una virtud como la *phrónesis*, Heidegger contribuye a desarrollar un pensamiento en el que la posibilidad deja de ser ontológicamente inferior a la realidad. De hecho, de manera radical, lo posible guía, informa y conforma lo real. El hombre se muestra sujeto de determinación propia, configurador de un mundo. Hay quienes ven en el hecho de considerar el actuar más allá de los calificativos de la acción (o del análisis clásico del esquema medios-fines) un vaciamiento de la ética, el establecimiento de una situación en la que no hay valoración, ni imperativo, ni contenido de la idea del bien. Puede verse sin embargo también como una consideración por el amplio abanico de posibilidades de la existencia humana, sin que ello conlleve el prejuicio de lo que de cualquier manera es terreno de la *praxis* y de la *doxa*. La búsqueda por la *Eigentlichkeit* como la posibilidad más propia del Dasein es una traslación del “conócete a ti mismo” de la Grecia antigua, pero donde este *dictum* no se da como una exigencia de orden moral, como la búsqueda de un “algo” que se abre en la inspección o como una directriz oscura, sino como la clave ontológica para adentrarse en una comprensión de primera mano de la posibilidad abierta de la vida humana, del hombre y de su entorno.

La tercera contribución de la *Eigentlichkeit* es sin embargo quizá la más interesante. Esta tiene que ver con el estatuto de la “elección” de lo propio frente a lo impropio y lo que eso tiene como consecuencia en la conformación de un proto-carácter y en la determinación de un tipo de identidad-por-continuidad del Dasein como tal. Para explicar este punto prosigamos entonces en el orden correspondiente.

La caracterización de la “elección” de lo propio es ciertamente problemática. Al trabajar desde el ámbito ontológico, Heidegger quiere borrar la huella de la elección deliberativa que se despliega en la *phrónesis*. Por ello argumenta que la *resolución* no es “una cualidad del “juicio”, ni de ninguna manera determinada de conducirse” (SZ 297) [323], o en otras palabras, que a lo propio no se llega por ningún razonamiento o hacer práctico. Antes bien, “la *resolución (Entschlossenheit)* sólo “existe” como resolución que se proyecta comprendiendo (*verstehend-sich-entwerfender Entschluss*)” (SZ 298) [324]. Tenemos entonces una circunstancia peculiar: la resolución y su modo propio de existir, de acuerdo con Heidegger, no está al alcance de la voluntad ni es el resultado de condiciones determinadas, y sin embargo, el Dasein que comprende puede resolverse, encontrando en ello su *destino*. ¿Qué es lo que mienta entonces la *comprensión*? Recordemos que para Heidegger la comprensión es la proyección de la posibilidad del Dasein, en el que éste inhiere / aprehende / distingue su más propio “poder ser”. A la comprensión, por tanto, se le adjudica el papel más importante en la decantación por lo propio de la existencia. Así, de manera clara, escribe Heidegger: “Y sólo porque el ser del ahí debe su constitución al comprender con su carácter de proyección, sólo porque *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse, comprendiendo, a sí mismo: “!Llega a ser lo que eres!” (SZ 145) [163]. ¿Puede aún así mantener Heidegger que no hay elección ni voluntad que se implique en la decantación por un modo *propio* de vivir? La cuestión parece certera: hay aquí un dilema hamletiano en donde las únicas opciones son la de llegar a ser o la de no llegar a ser; la comprensión lleva a la primera, la incompreensión a la segunda. Por tanto, si no hay una elección en el sentido de una opción que se escoja entre varias posiciones posibles, hay al

menos una especie de compromiso electivo con la existencia misma. La comprensión hereda así la caracterización de una disposición, una actitud, por la que el Dasein se abre a la verdad del ser. Hay aquí un paralelo formal con el argumento pascaliano sobre la existencia de Dios. La comprensión (la fe en Pascal) lleva a lo propio (a Dios en aquél), y –de una manera paralela a la renuncia de probar la existencia de la divinidad– lo propio en sí, ya lo hemos visto, aparece como algo fugitivo, un vacío, algo escurridizo, intangible, incierto y ambiguo. Y sin embargo el Dasein no puede sino mostrar su fe en la búsqueda por ese su más propio sí mismo: “La resolución constituye la *fidelidad (Treue)* de la existencia a su peculiar mismo” (SZ 391) [422]. Con este tratamiento, Heidegger elude la discusión aristotélica entre los medios y los fines²⁹⁴, y potencia en cambio la del hábito que conforma el carácter²⁹⁵. La circularidad que va del hábito al carácter en el estagirita²⁹⁶, la torna en el habitar-configurante-de-sí del Dasein en tanto ser-en-el-mundo. Heidegger parece radicalizar así una anotación del propio Aristóteles en la *Ética* en la que éste dice que “las acciones no son voluntarias del mismo modo que los modos de ser, pues de nuestras acciones somos dueños desde el principio hasta el fin [...]; en cambio, de nuestros modos de ser somos dueños sólo del principio” (*Et. Nic.* 114b27-31. Énfasis nuestro). En ese sentido, parece que, a pesar de su renuencia, y basándonos en sus propios tratamientos, podemos comprobar que es posible hablar de la “elección” de lo propio en Heidegger, aunque ésta sólo puede tratarse como una elección por un modo de ser, una modalidad para vivir, una decantación, una apuesta por la existencia humana en la exploración de su posibilidad más propia. Es, con todo, una elección a fin de cuentas, una apertura mínima pero a la vez invaluable, pues es una

²⁹⁴ No hay un “para qué” de lo *propio* que nos incite a buscarlo, y por ello no es éste un fin, sino que se emplaza como una promesa siempre ambigua, un deseo siempre pospuesto.

²⁹⁵ Si Aristóteles ha prescrito que “somos en cierto modo concausa de nuestros hábitos y por ser como somos nos proponemos un fin determinado” y que “si cada uno es en cierto modo causante de su propio carácter, también será en cierto modo causante de su parecer” (*Et. Nic.* 1114b), Heidegger montará la cuestión del carácter de una manera alterna, pero tangencial, como veremos en breve.

²⁹⁶ El círculo es claro: Aristóteles asume que actuamos por un fin, que depende de nuestro carácter, que depende de nuestros hábitos, que se forma con nuestras acciones, de las que somos concausa y que están dirigidas por un fin, que depende de nuestro carácter, que depende de nuestros hábitos, que se forman de nuestras acciones, de las que somos concausa, y que están dirigidas por un fin, que...

consideración a la que no tiene acceso el Dasein que habita entre la inercia del “uno”, lo cotidiano y lo impersonal. Es una elección en la que aun lo impropio se elige, a pesar de que sea por desconocimiento de lo que se está eligiendo²⁹⁷. Pero es también una situación en la que la toma de la consciencia de la elección misma causa que no se pueda ya elegir de otra manera, hacia otro modo de ser. La elección por lo propio es así una determinación por la que se alinean consciencia y voluntad.

Con todo, quizá lo más fundamental de esta elección no es el lugar hacia el que lleva al Dasein, que al fin de cuentas es la certidumbre de su fin, sino la profundidad que abre para los procesos de su existencia, en la exploración reiterada de su propio sí-mismo. Expliquemos esto con cuidado. Hemos dicho ya que la elección por lo propio es de carácter originario, existencial. En ese sentido, es una elección única, una decisión tomada al vislumbrar la alternativa en un único momento. Pero ello no implica que el Dasein resuelto deje de reiterar una y otra vez su elección, que abunde en sus consecuencias, que la experimente en repetidas veces. En esa reiteración, el Dasein se vuelve “tradición” de sí mismo (*Sichüberliefern*), se entrega a sí mismo una herencia (*Erbe*), lo que implica la transmisión de sus posibilidades de un momento histórico a otro. Esta transmisión, esta auto-entrega en un relevo histórico, construye así, en su decidir reiterativo, el destino individual (*Schicksal*) de un Dasein. Heidegger es aquí muy claro, y en una frase sintetiza el desarrollo que hasta aquí hemos expuesto:

“Destino individual: Con esta expresión designamos el gestarse original del Dasein, gestarse implícito en la resolución propia y en la que el Dasein se hace tradición de sí mismo, libre para la muerte, a sí mismo, en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida.” (SZ 384) [414].

²⁹⁷ Heidegger lo dirá de otra manera: “El uno esquivo la elección” (SZ 391) [422], pero al mismo tiempo ese uno “busca” la modernidad, “se acerca” a comprender el pasado por el presente, y realiza una serie de acciones, aparentemente sin brújula alguna. Lo impropio es también, pues, la ceguera que viene por la imposibilidad de decidirse a tomar la alternativa. En ese sentido, Heidegger está muy cerca del Kierkegaard de aquella obra temprana de *O lo uno, o lo otro*, de 1843. Otra manera en que Heidegger expresa este problema es cuando dice, por ejemplo: “El uno impropio no puede “tener” destino individual” (SZ 384) [415]. El destino individual aparece así como la propiedad exclusiva de un Dasein resuelto.

Esta estructura de la reiteración, la cual es el fundamento de la historicidad del Dasein²⁹⁸, debe entenderse bajo dos presupuestos, que designan en Heidegger la forma de una continuidad para el Dasein. El primero de ellos es que esta forma de describir la persistencia de una forma de ser del Dasein no asume la pre-existencia de un sujeto de la historia al cual las cosas le “suceden”²⁹⁹. Antes bien, la constancia existencial del Dasein resuelto se da en una reiteración de la elección, una repetición de su compromiso con su propia existencia. “La historicidad propia comprende la historia como el “retorno” de lo posible, y sabe que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia se abre para ella, en el instante y como destino, en la reiteración resuelta.” (SZ 391-2) [422] Por tanto, con el Dasein resuelto no hay un sujeto que se encuentre en el centro de los acontecimientos históricos, más bien hay una pulsión electiva que reivindica en cada momento la alternativa alguna vez tomada. El sujeto desaparece, se desvanece como ficción insostenible, y en su lugar se sitúa un enjambre de características dispersas que ven su reunión, su acontecer originario, en el instante en que la elección por lo más propio del Dasein se ve ratificada. Por eso Heidegger insiste, como mostrándolo el camino que ha de indagarse: “La cuestión no puede sonar así: ¿de dónde saca el Dasein la unidad del continuo con que acabar encadenando la secuencia que ya se ha seguido y aún se sigue de las vivencias?, sino así: ¿en qué forma de ser de sí mismo *no se pierde de tal manera que tiene que acabar por empezar, digámoslo así, recogiendo de la dispersión e imaginándose para el recoger una unidad que lo abarque?* (SZ 390) [421]. Si el Dasein resuelto no se pierde en infinitas partículas anónimas no es por una esencia, ni por ser un sujeto que lo constituya de inicio y que asegure su unidad, sino porque su continuidad se establece, más allá del de un principio de identidad en el que se confirme una

²⁹⁸ “La repetición (*Wiederholung*) es lo que hace patente al Dasein su historia peculiar” (SZ 386) [417].

²⁹⁹ Esa, en todo caso, podría ser la descripción más cercana para el Dasein impropio, quien “ciego para las posibilidades, no es capaz de reiterar lo sido, sino que se limita a retenerlo y a obtener la “realidad” restante de lo histórico-mundano sido, los restos y las noticias disponibles (*vorhandene*) sobre ello.” (SZ 391) [422].

mismidad, en la estructura de una autonomía-del-sí-mismo³⁰⁰, que no es otra cosa sino una mónada que recoge percepciones y memorias dispersas y que sólo se cristaliza en la confluencia de la libertad y la finitud, la conciencia moral y la conciencia de la deuda³⁰¹. En última instancia, una mónada así enfrentaría cada nuevo evento como el instante en el que esa su estructura flexible pero reiterada transmite su herencia –ese cuidadoso trenzado de hilos impuestos y elegidos, copiados e inventados, pensados y sentidos– como el emplazamiento operativo en el que acontece, siempre de nuevo pero siempre originariamente, la repetición de la elección por lo propio.

Ahora bien, hay en este carácter de la repetición un presupuesto no menos importante que también contribuye a dar una caracterización del Dasein heideggeriano. Y es que esta repetición es la reiteración de una afirmación, no un momento de retención que vuelve a la vida, una reavivación o un asunto de la nostalgia. “La repetición de lo posible no es ni una resurrección de lo “pasado”, ni una vinculación retroactiva del “presente” a lo “se ha ido para no volver” (SZ 386) [416]. El contramodelo más importante aquí es el de Freud, quien en un conocido texto de 1914 titulado *Recuerdo, repetición y elaboración*, daba a conocer el impulso de repetición de la siguiente manera: “El analizado no recuerda nada de lo olvidado o reprimido, sino que lo vive de nuevo. No lo reproduce como recuerdo, sino como acto; lo repite sin saber, naturalmente, que lo repite.”³⁰² Para Freud, la repetición es una forma en la que emerge lo reprimido y lo olvidado, y es por tanto una forma “muy especial” de acceso al pasado. La repetición ahí es una sustitución del recuerdo, y el pasado se convierte en un arsenal de provocaciones inconscientes para la acción. Cuando Freud se hace la pregunta: ¿qué es lo que el analizado repite?, la respuesta es contundente: “Pues bien: repite todo lo que se ha incorporado ya a su ser partiendo de las fuentes de lo reprimido: sus inhibiciones, sus tendencias inutilizadas y sus

³⁰⁰ Cf. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica...* p.165.

³⁰¹ Heidegger dirá: “Sólo cuando en el ser de un ente moran juntos la muerte, la deuda, la conciencia moral, la libertad y la finitud en la forma igualmente original que en el cuidado, puede ese ente existir en el modo del “destino individual”, es decir, ser histórico en la raíz de su existencia.” (SZ 384) [415].

³⁰² Sigmund Freud, “Recuerdo, repetición y elaboración”, en *Obras Completas*, pp.345.

rasgos de carácter patológico.”³⁰³ Heidegger en cambio quiere evitar a toda costa que su caracterización de lo repetido se acerque a esos parámetros. Su caracterización más acabada es la siguiente:

“La repetición, que brota de un proyectarse resuelto, no se deja convencer por lo “pasado” de que debe limitarse a hacerlo volver como lo que alguna vez fue real. La repetición *replica* más bien la posibilidad de la existencia que fue ahí. Pero la réplica de la posibilidad en la resolución es, al par y *en cuanto es en el modo del instante, la revocación* de lo que hoy sigue actuando en cuanto “pasado”. La repetición ni se abandona a lo pasado, ni apunta a un progreso.” (SZ 386) [416]

La repetición en Heidegger es una positividad, es el regreso de lo posible como ratificación de una elección que tuvo lugar en el pasado, pero con la cual se sigue manteniendo un acuerdo. Lo posible que regresa es, a lo más, un recordatorio del pacto, que se instituye y restituye más allá de las inercias de lo cotidiano. Esta repetición deja al pasado conciliado, en lugar de investirlo como la fuente de un conflicto. La repetición, en este sentido, es una acción propia en la que se lleva a cabo una apropiación voluntaria de una herencia en la que se abre la orientación futura del Dasein.³⁰⁴ Con ello Heidegger resuelve además la vinculación entre hábito y carácter que aparecía en la ética aristotélica. Si hay en el hábito (*hexis*) una parte que puede llegarse a convertir en una automatización y una inercia, borrando así la huella de la voluntad en el reflejo habitual, Heidegger mantiene la habitualidad en la repetición, pero como una acción como elección que es un asunto activo, un acto-habituado, por decirlo de alguna manera. El hábito no sería aquí costumbre, sino una habitualidad consistente con la acción *a conciencia*, la habilidad para permanecer “fiel” a sí a través del tiempo. La voluntad ha de manifestarse entonces en cada acto que se repite con la conciencia y la convicción de encontrarse en la exploración continua de un modo propio de la existencia. La

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ Cf. también K. Harries, *Heidegger as Political Thinker*, *Review of Metaphysics*, Vol. 29, No. 4 (Jun., 1976), p 650.

unidad de esa estructura que es la *Jemeinigkeit*, el ser en cada caso mío, y su constitución en tanto autonomía-del-sí-mismo, se ve entonces caracterizada como una continuidad de la voluntad que ratifica su responsabilidad para con su propia existencia.

A pesar de la cautela de Heidegger, dos cuestiones sin embargo quedan aquí sin una explicación satisfactoria. La primera es el alcance existencial, en toda su magnitud, que puede tener la repetición, es decir, la caracterización que hace Heidegger de ella en oposición o complemento, según se vea, a las tesis freudianas. Hay que entender esto bien. Si Freud habla del retorno de lo reprimido, éste asume un sujeto, al cual lo reprimido le regresa. Para el psicoanalista, la repetición es negatividad. En términos heideggerianos podría decirse que el paciente freudiano es un sujeto atravesado de lo “uno” que aún no se ha encontrado con su destino individual. Heidegger investiga la constitución –que es el acontecimiento mismo– de un Dasein resuelto, y por ello se avoca a la investigación de sus condiciones de posibilidad tanto como de sus condiciones de realidad. El Dasein resuelto no es un sujeto enfermo de mismidad, sino un existente en la exploración de un modo propio de vivir. Cabría sin embargo preguntar si el Dasein resuelto se constituye por ello de una sola forma, si nunca deja nada en el olvido, si la represión le es ajena. Para Freud, el retorno de lo reprimido genera una potencia actual, pero *a pesar* del sujeto al que ello le ocurre; para Heidegger, el retorno de lo posible también genera una potencia, pero a favor del Dasein que en ella se reafirma. ¿Cómo saber sin embargo si un hecho dado se da en una u otra dirección? ¿Cómo saber si hemos interpretado bien un síntoma? La cuestión no queda de ninguna manera resuelta, y se puede contar como uno de los momentos de tensión de esta ontología fundamental que es *Ser y Tiempo* cuya composición, construida a partir de consideraciones éticas reprimidas, deja ver aquí la incidencia de estos elementos que, de forma irónica, cobran aquí su factura.

La segunda cuestión es quizá más simple, pero queda igualmente abierta. Esta tiene que ver con la manera en que se transmite la “herencia”, la forma en que funciona la entrega y sucesión (*Sichüberliefern*) de esa

“tradición” de sí mismo. La metáfora es precisa, pero esconde la función. Pues dejémoslo claro: no se trata de decidir una y otra vez por una alternativa ya una vez tomada, sino de repetir lo que alguna vez fue como lo nuevamente posible para el Dasein. ¿Cuál es entonces el parámetro de la acción? Si no hay nuevas alternativas para cada instante, ¿qué es lo que se decide y se reitera? Hay algunos indicios que nos muestran que Heidegger era consciente de esa dificultad, pero esta es una cuestión que remite ya directamente a la forma en que la *phrónesis* se entrelaza con la *mimesis*, y la búsqueda de una respuesta viable marca la pauta para la continuación de nuestra investigación.

Capítulo 4

La mimesis desde el campo de interpretación de Walter Benjamin

Hemos anticipado que hay una relación muy peculiar entre los conceptos de *phrónesis* y *mimesis* según éstos se articularon y desplegaron en la antigua Grecia, y como los planteamientos heideggerianos son herederos de aquellos. En esta sección entraremos a examinar el orden de esta relación. Para ello necesitamos primero dar cuenta del significado (o mejor dicho, el grupo de significados) que la palabra *mimesis* conlleva, para después entender el enlace conceptual. Esto nos llevará a tomar en cuenta estudios filológicos bien asentados que se realizaron a partir de la segunda mitad del siglo anterior, en los que se establece un cambio paradigmático en la forma de entender el concepto. Una vez hecho esto, habrá que entender la relación de Walter Benjamín con este término, así como su forma de aproximación, para entonces comprender lo provocativo de su propuesta. Hacia el final de este recorrido, habremos de indicar la forma en que la apropiación de la *phrónesis* en Heidegger y la lectura de la *mimesis* según Benjamin resultan estructuras complementarias en dirección al acontecimiento de una experiencia que construye mundo.

I. Mimesis

a. Campo de significación

El concepto de *mimesis* constituye uno de los fundamentos de la poética y la estética de occidente, y sin embargo durante siglos ha sido fuente de desatinos interpretativos y de inexactitudes conceptuales que parten ya desde la forma de su traducción. Parece que es redundante seguir agregando páginas a esta confusión si no tenemos primero bien claro aquello a lo que nos

referimos por tal término. No se trata de contribuir al paroxismo que trae consigo la ambigüedad, ni de construir un concepto-fetiché que pueda luego ser utilizado según convenga. Nuestro acercamiento utilizará las investigaciones filológicas disponibles hasta la fecha para después analizar las consecuencias lógico-conceptuales que de ahí se derivan.

Así pues, comencemos con una referencia precisa. En 1954, Hermann Koller publicó un libro notable: *Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck* (La mimesis en la antigüedad. Imitación, representación, expresión)³⁰⁵. La obra tuvo una recepción ambivalente, y no pocas veces fue descalificada por completo³⁰⁶. Dos de sus tesis sin embargo han mostrado ser en extremo convincentes y han suscitado nuevos acercamientos al problema de la *mimesis* en la antigüedad. La primera de ellas es que, de acuerdo con Koller, la *mimesis* se originó en la antigua Grecia, en tanto *mimethai*, en la danza. Persiguiendo la historia del concepto, Koller encuentra sus primeras usanzas en la danza cultural, en los ritos, y de ninguna manera en el arte. O con más precisión, la *mimesis* se corresponde con la descarga, la purificación psíquico-emocional (*katharsis*) que se vincula al movimiento y que a través de la danza algo busca a-presentar. Así que entonces, originariamente, la palabra tenía el significado de una “expresión” o una “representación” dancístico-musical. De acuerdo con Koller, fue quizá de ahí de donde pudo haberse desplazado hacia una especie de palabra utilizada como “imitación” en el lenguaje del vulgo. No es muy claro este desplazamiento ni sus razones (incluso, por mor de nuestro argumento, habremos de ponerlo en cuestión en breve), pero sólo por ello puede plantear Koller coherentemente su segunda tesis importante: que la utilización en textos técnicos antiguos de la palabra *mimesis* tienen el significado de “expresión” o “representación” más que el de “imitación”³⁰⁷. Para Koller, sólo en aquel desplazamiento inicial en el que

³⁰⁵ La bibliografía completa es: Hermann Koller, *Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Dissertaciones Bernenses historiam orbis antiqui nascentisqui medii aevi elucubrantés, Ser. I, fasc. 5 Berna, Suiza, 1954.

³⁰⁶ Una síntesis de su recepción puede encontrarse en el estudio de Jürgen H. Petersen “‘Mimesis’ vs ‘Nachahmung’ Die Poetik des Aristoteles –nochmals neu gelesen” (MvN), en *Arcadia, Zeitschrift für vergleichende Literaturwissenschaft*, no. 27, 1992, especialmente en las páginas 9-13.

³⁰⁷ Koller, op. cit. pp. 11-14, 119-121, entre otras.

mimesis e “imitación” quedan separados y al mismo tiempo vinculados en la imaginación popular, puede explicarse que alguien como Platón pueda, en ciertas ocasiones, utilizar el término con el sentido de “imitación” en tanto que “copia”. Es decir, vinculando las dos tesis, Koller afirma que ahí en el *Cratilo*, o en el libro X de la *República*, donde *mimesis* puede interpretarse como “imitación”, Platón estaría haciendo una concesión al lenguaje común para plantear su argumentación respectiva.

Con todo, el segundo argumento de Koller sobre la utilización técnica del concepto de *mimesis* es convincente por sí mismo, autosuficiente. No necesita apelar a dos niveles de significación que se contrapongan. Incluso, como veremos en breve, es más factible pensar en una continuidad que en una ruptura. Como sea, varios estudiosos han llevado este segundo argumento –explicando incluso de otra manera la supuesta dualidad de significación en Platón– a un punto radical desde el que obligan a repensar todo el montaje teórico occidental que ha asumido la identidad de los conceptos de *mimesis* e “imitación”. Podemos enfatizar aquí dos casos relevantes³⁰⁸. En 1993, Maria Kardaun publicó una obra en la que sitúa la *mimesis* como “representación pictórica” (*bildhafter Darstellung*) o “expresión que muestra” (*anschaulichem Ausdruck*) y en donde concluye: “La traducción de *mimesis* por “imitación” en distintos lugares de la literatura griega no sólo es insuficiente, sino que incluso la connotación “imitación” no corresponde en ningún sentido al contenido conceptual de la noción de *mimesis*.”³⁰⁹ Un año antes, Jürgen Petersen había ya afirmado: “*mimesis* no debe traducirse por “imitación”, pues esto lleva a contradicciones.”³¹⁰ Estas indagaciones han dado lugar a distintos proyectos, en el caso de Kardaun a una taxonomía para

³⁰⁸ No se pretende aquí que estos sean únicos estudios al respecto, pero si algunos de los más importantes, pues aportan cierta claridad al argumento que sostenemos en este apartado. Gunter Gebauer y Christian Wulf, con su libro *Mimesis. Kultur-Kunst-Gesellschaft* (1992) e incluso Derrida en varios fragmentos (sobre todo su *Economimesis*, de 1975, incluido después en su *La vérité en peinture*), aportan también elementos sustanciales que aquí se han tomado en cuenta, pero que se discutirán con mayor detalle en secciones posteriores de este estudio.

³⁰⁹ María Kardaun, *Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike. Neubetrachtung eines umstrittenen Begriffes als Ansatz zu einer neuen Interpretation der platonischen Kunstauffassung*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen: Afd. Letterkunde; N.R., 153, Amsterdam, 1993, p. 17.

³¹⁰ Jürgen H, Petersen, op. cit. p. 17.

la literatura griega de los significados del concepto de *mimesis* según su contexto y posible determinación como “reflejo”, “representación” o, en casos simples y neutrales, aún por “imitación simple, casi un contagio”; en el caso de Petersen, a la empresa de determinar los usos y significantes de la *mimesis* en la antigüedad, su transmutación y consecuencias por “imitatio” en la literatura de la Edad Media y su nueva transmutación y consecuencias por “Nachahmung” en la tradición literaria germana³¹¹. No es aquí el lugar para dar cuenta de esos proyectos, pero sí mostraremos las razones principales por las que se hace evidente tanto la necesidad de detener la traslación del significado de *mimesis* en “imitación”, como la de iniciar una relectura de este concepto bajo otros parámetros de significación. También habremos de mencionar las consecuencias más importantes que de ello se siguen, tanto para la tradición estética de occidente en su conjunto como para el estudio que aquí nos ocupa.

El argumento es entonces el siguiente. En la ecuación “*mimesis* = imitación” que se supone de inicio, se conoce uno de los extremos con certeza. De la palabra “imitación” (que ha de traducirse como *Nachahmung* en alemán, *imitazione* en italiano, *imitation* en inglés, *imitation* en francés) el *Diccionario de la Real Academia Española* mantiene la siguiente entrada:

imitación.

(Del lat. *imitatio*, *ōnis*).

1. f. Acción y efecto de imitar.

2. f. Objeto que imita o copia a otro, normalmente más valioso³¹².

El *Diccionario de María Moliner*, a su vez, nos regresa la siguiente alusión:

Imitación (fem)

1. Acción de imitar.

³¹¹ Jürgen H. Petersen, *Mimesis-Imitatio-Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik*, (MIN), ed. Wilhelm Fink, Munich, 2000.

³¹² *Diccionario Real Academia Española de la Lengua*, 22a edición, 2001.

2. Cosa imitada de otra *Particularmente cosa hecha para que sustituya a otra en ciertos usos, procurando que se *parezca lo más posible a ésta: “No es piel, sino una imitación.”³¹³

La imitación, por tanto, tiene un campo de significación conceptual definido. A ella corresponden 1) que lo que se imita sean objetos concretos, cualidades visibles y externas, y por tanto características sensorialmente perceptibles y captadas en el aspecto –la superficie– de las cosas, y 2) que hay un modelo que se toma por original de lo imitado, y una copia que es la imitación, así como una relación valorativa superior hacia aquello que se toma por original. Tan elemental como parece, cuando los investigadores comparan uno a uno los pasajes en los que aparece el término de *mímesis*, ninguna entrada corresponde con precisión a esta connotación. De Tucídides a Eurípides, de Herodoto a Píndaro, de Jenofonte a Aristóteles, la partícula *mimesis* (y sus palabras o derivaciones asociadas: *mimesthai*, *mimetes*, *mimetikos*, *mimesei*, etc.) se vuelve ilógica según la significación de “imitación” tal como se entiende esta última. No tiene caso repetir aquí todo el recorrido hermenéutico –por otra parte amplísimo– pero sí es relevante exponer algunos pasajes clave.

Tucídides cuenta en su *Guerra del Peloponeso* I, 95 que al general en jefe Pausanias se le mandó llamar a Esparta para que respondiera por los cargos de su oprobiosa conducta en tierra de los medos. Tucídides se refiere al hecho así: “de hecho, su conducta parecía más una *mímesis* de tiranía que el manejo de un general.”³¹⁴ La traducción por “imitación” produce un sinsentido, pues algo abstracto como la tiranía no es objeto de copia. Kardaun propone la traducción más sencilla de “demostración” o “expresión de tiranía”³¹⁵. La traducción al español de Luis Macía no transmite un “imitar”, sino que lleva a un “asemejarse”.

³¹³ Diccionario María Moliner, Ed. Gredos, s.v. ed. 1996.

³¹⁴ Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, ed. Luis M. Macía Aparicio, Akal, Madrid, 1989.

³¹⁵ Kardaun, op. cit. pp. 25-26.

Para su argumentación sobre ciertos usos religiosos en la Grecia antigua, Estrabón utiliza también la palabra *mímesis* en su *Geografía* 10, 3, 9 (467). La traducción al inglés de Horace Leonard Jones es la siguiente: "... the secrecy with which the sacred rites are concealed induces reverence for the divine, since it imitates the nature of the divine, which is to avoid being perceived by our human senses."³¹⁶ La traducción al español de Juan José Torres va por el mismo camino: "la mística ocultación con que se celebran los ritos sagrados inspira reverencia por la divinidad, ya que imita la naturaleza de lo divino."³¹⁷ La traducción por "imitates" o "imita" es también aquí errónea, por la misma razón: no puede imitarse lo que no se percibe sensorialmente. Una traducción por "expresión (simbólica)" o "reflejo" resultarían más precisas³¹⁸.

En su *Epístola a los Filipenses* I,1, Policarpo opina que los mártires son *ta mimémata tes alethous ágapes* – la "expresión" del verdadero amor. Una traducción al español precisa aquí "los seguidores del verdadero amor"³¹⁹ Introducir aquí "imitación" produce hasta una lectura "platonizante" sin necesidad. Incluso la traducción por "seguidores" da una perspectiva posible (si se considera al *alethous ágapes* encarnado en el Mesías), y muestra que el traductor al español ha reconocido este problema plenamente.

Tucídides hace decir a Pericles en la *Guerra del Peloponeso* II, 37 que la constitución ateniense no ha de ajustarse a las leyes de otros: *paradeigma de mallon autoi ontes tisin e mimoumenoi eterous* – pues antes que seguir a los demás nosotros mismos somos un ejemplo. "Imitar a otros" produciría aquí el sentido de producir un conjunto de leyes de valor menor, en tanto que "copia" de otras. "Seguir el ejemplo" es incluso la paráfrasis usual en español para este tipo de expresiones, por lo cual "imitar" se muestra como un vocablo fuera de lugar.

³¹⁶ *The Geography of Strabo*, 8. Vols. trans. Horace Leonard Jones, Londres-Nueva York, 1928.

³¹⁷ Estrabón, *Geografía*, Libros VIII-X. Tr. Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 2001.

³¹⁸ Cf. Kardaun, op. cit. p. 31.

³¹⁹ Alfonso Ropera (ed.) *Los Padres Apostólicos*, trad. J.B. Lightfoot, Editorial CLIE, España, 1998.

En un conocido pasaje de su *Poética* (1448a18-19), Aristóteles hace la distinción entre Tragedia y Comedia: “en una se “representan” (*mimesthai*) hombres peores, en la otra hombres mejores que los de hoy en día”³²⁰. Es claro que Aristóteles no quiere aquí decir que en la dramaturgia se “imitan” a hombres existentes, sino a hombres “tipo”, inclusive características que se llevan a escena. De la misma manera, en el conocido pasaje sobre la caracterización de un poeta (1460b7-10), Aristóteles nos dice: “si el poeta es un representador, como un pintor u otro artista visual, tiene que seguir una de las tres formas de representación que existen: ya sea que represente las cosas como fueron o como son, o como se dicen que han de ser y como parecen ser, o así tal cual deberían de ser.”³²¹ Estas tres formas de hacer ligan a la *mimesis* en Aristóteles con lo posible, lo aparente y lo deseado, y no como una “imitación” de algo concreto y existente. La traducción errónea por “imitación” produce aquí un barroquismo del sentido que hay que evitar, e incluso impide considerar la discusión que este pensador quiere traer al frente, y que ya tendremos ocasión de considerar.

Lo que el análisis de los pasajes, de la que aquí sólo trasladamos una pequeña muestra, deja en claro, es la insensatez de seguir manteniendo la equivalencia entre *mimesis* e “imitación”. Al final, la *mimesis* es un término intraducible por nuestros lenguajes, pero de ninguna manera se corresponde con una copia de características externas entre los objetos por la que se producen duplicados en los que un modelo se mantiene como original y de mayor valía. Eso no implica una abierta polisemia de la palabra, pero sí un campo de significación distinto al que se le ha adjudicado. De entrada, hay una consecuencia directa, por ejemplo, sobre la consideración de una historia

³²⁰ La traducción al español que hace Juan David García Bacca dice: “Y tal es precisamente la diferencia que separa la tragedia de la comedia, puesto que ésta se propone reproducir por imitación a hombres peores que los normales, y aquélla a mejores” Es claro que el traductor necesita agregar la partícula “reproducir”, aunque neciamente mantenga también la palabra “imitación”, que es lógicamente insostenible. (Aristóteles, *Poética*, UNAM, 1ra ed. 1946, reimp. 2000).

³²¹ Aquí también García Bacca utiliza “imitación”, pero se ve forzado a introducir un neologismo en el español para volver lógica su traducción: “Supuesto que el poeta es imitador -lo mismo que el pintor y cualquier otro *imaginero* - ...” op. cit. (énfasis nuestro).

del arte modernista que mantuvo bajo el principio de un realismo estético la comprensión de su propio desarrollo. Pues, es cierto, el siglo XIX buscó bajo todos los medios la imitación de la naturaleza, pensando que ese era el legado de la búsqueda renacentista (y por ende, de la helenística antigua). La pintura no pudo sino converger con la fotografía en esa misión. Y al mismo tiempo, la efectividad de la reproducción técnica terminó por liberar al arte de ese quehacer, con lo cuál se instituyeron las bases de un “arte por el arte”, que se explicó a sí mismo bajo los principios de un “arte no-mimético”. Sin embargo, este principio de la autonomía del arte se explicó bajo una concepción parcializada de la *mimesis*³²². Y aunque hay razones históricas que explican y aún justifican los términos de su propia articulación, una reivindicación de la *mimesis* podría lograr reinterpretaciones novedosas, no para explicar de manera distinta lo que ocurrió, sino para conformar de otra manera ese legado en nuestro propio momento histórico³²³. Aunque pretenda ser una contribución en esa dirección, nuestro estudio no busca realizar esa tarea, que queda entonces como labor pendiente.

Por lo pronto no queda sino regresar a nuestra argumentación central. Hemos dicho ya que Kardaun ha buscado situar la definición de la *mimesis* como “representación pictórica” o “expresión que hace algo visible”. Esa operación precisa un poco, pero no resuelve todos los problemas que se han venido señalando. Lo más urgente ahora es apuntar las razones por las que un filósofo como Platón parece, en un primer acercamiento, trabajar con dos nociones distintas de *mimesis*. La idea generalizada de que en los libros II, III y X de la República Platón caracterice al arte como algo trivial e irruptor de las costumbres, mientras que en otros sitios (*Ion*, *Menón*, *Fedro*) describa al arte

³²² La *imitatio* en la Edad Media cristiana cumplió un papel cultural distinto al de la *mimesis* griega, y estuvo más cercano al escape de la censura dogmática por medio de acercamientos a autoridades, a las que se les citaba o “imitaba”. Esta es una operación cultural distinta a la que entendieron posteriormente los románticos y los modernos. Cf. por ejemplo, Gebauer y Wulf, *Mímesis*, sobre todo la segunda parte de su estudio.

³²³ Uno de los principios que con mayor fuerza ha venido cuestionándose es el de la valoración jerárquica entre original y copia. Los límites de ese cuestionamiento los ha venido poniendo el mercado del arte, en la conformación de las piezas-fetiché con un valor de mercado de cálculo casi preciso. Un primer texto que ponía el sistema en cuestión fue precisamente el del *Ensayo de la obra de arte* (1935) de Walter Benjamin. Más adelante veremos cómo este texto es esencial para comprender el pensamiento benjaminiano en torno a la *mimesis*.

como una actividad de inspiración divina y a los artistas como una suerte de profetas que en forma mimética transmiten a sus contemporáneos la voluntad de los dioses ha sido motivo de especulaciones. ¿Ha de verse esto como una inconsistencia? ¿O más bien ha de entenderse como formas específicas de articulación de la *mimesis* bajo distintos supuestos? Más aún, de cara a la postura aristotélica frente al arte, mucho más afable y condescendiente, el problema se acentúa: ¿estamos frente a una discusión semántica del término o frente a una discusión filosófica, i.e. un debate en torno a las posibilidades de la *mimesis* en cuanto una facultad del hombre con una valoración distinta? A continuación expondremos los detalles de este problema, así como una propuesta de interpretación factible.

b. Elementos de la discusión filosófica entre Platón y Aristóteles en torno a la *mimesis*

En el *Sofista* 234b-c, Platón define la *mimesis* como la “producción de imágenes” (*eidola poiein*), una facultad que el sofista realiza a través de la palabra. Así pues, el poder mimético del sofista consiste en que produce imágenes en el lenguaje: pinta con palabras. Esta definición no puede sin embargo tomarse como definitiva en razón del contexto en el que se produce: como una contraposición al trabajo lógico del filósofo. Si el sofista lleva a cabo una *mimesis*, ésta ha de entenderse ahí como un acercamiento a la realidad por imágenes (representaciones) del lenguaje más que por una búsqueda racional, discursiva, lógica y construida paso a paso para acceder a esta realidad. Ya sin embargo, Platón hace aquí a Sócrates apreciar esta representación por imágenes como un precursor o una sustitución de la representación filosófica de la que hay que resguardarse. En esta proto-definición está implícita una valoración, lo que podría relacionar la noción de *mimesis* platónica con la idea de una “imitación”; sin embargo, no hay un objeto externo y visible que se

copie, algo que el sofista utilice como “modelo” para su tratamiento³²⁴. Por tanto, no estamos aquí frente a un campo distinto de la *mimesis* del que hemos estado investigando, sino frente a una estimación, una consideración filosófica de sus implicaciones. Más adelante en ese mismo texto esto se vuelve más claro, cuando se hacen evidentes las razones de esa apreciación. Así entonces, en *Sofista* 267a5-e2 se hace explícito que la justicia (*dikaiosyne*) y sobre todo la virtud (*areté*) poseen una forma (*schema*) tal como la posee también el hombre, y que el saber sobre la justicia posibilita que se haga una *mimesthai* sobre ella, tal como es posible hacer una *mimesthai* de otro hombre cuando se le conoce. Aunque aquí podríamos estar tentados de nuevo a justificar una traducción por “imitación” en cuanto que hay “formas” que pueden copiarse, se antepone a ello un conocimiento como pre-requisito, y se asume además que es un conocimiento profundo, una condición que está ausente de la “imitación” en tanto copia de características exteriores, superficiales. Esto se hace evidente en la dualidad valorativa que a continuación introduce Platón. Y es que de acuerdo con él, el que no sabe –el sofista– le presenta su ocurrencia conforme su capacidad representativa a quien se le acerca. Así, el que no sabe trata de conformar (o expresar) la representación de la justicia, pero esta representación es casi siempre errónea porque se funda sobre una opinión (*doxa*) y no sobre un conocimiento (*episteme*). Por ello esta *mimesis* de la que es capaz el sofista es sólo una *meta doxes mimesis*, es decir, una *mimesis* fundada en la opinión y se opone a otro

³²⁴ Evidentemente hay aquí una conexión con toda la teoría platónica de las ideas, la cual no podemos repasar por completo aquí. (Cf. por ejemplo, al respecto Guthrie, W.K.C., *A history of Greek Philosophy V: The later Plato and the Academy*, Cambridge, 1978). Sin embargo, sí es posible hacer dos apuntes que enriquecen nuestra discusión. Por una parte, que a partir de lo que explica Platón en el *Timeo* (48e5-7) sobre las formas eternas, originarias –las Ideas– y las *mimema*, que no son otra cosa que los objetos concretos, también es necesario detener aquí la traslación de *mimesis* por imitación: las formas son los objetos de una *mimesthai* y las cosas concretas son el reflejo, la expresión, la imagen material de esas formas, pero en ningún caso su “imitación”, en el sentido que hemos visto que esta palabra denota. Por otra parte, que incluso si en la teoría de la participación los entes-*mimemas* tienen en Platón la connotación de un nivel inferior al original, esto no ha de entenderse como una diferencia relativa que se suscita entre copia y original a nivel ontológico, sino sólo funcional: cuando algo es una imagen de otra cosa, esto no implica que su estatuto ontológico sea el de “imagen”, sino que, respecto a lo representado, funciona como una imagen. (Para este segundo punto. Cf. Theodor Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum “Charmides”, “Menon” und “Staat”*, Berlín/Nueva York, 1974. Ebert hace este apunte sobre todo a partir de los pasajes en el *Parménides* 132d1-133a6 y *La República* VI 510b4-511a6).

tipo de *mimesis* que Platón presenta en 267d, *una met'epistemes mimesis*, es decir, una *mimesis* fundada en el conocimiento, con la cual se refiere a la *mimesis* del sabio. Tenemos así un resultado parcial: la estimación de la *mimesis* no se hace sobre la *mimesis* en sí, es decir, en su consideración como una actividad que “copie” o “reproduzca” un modelo original para producir cosas de menor valor, sino en la forma en que esa *mimesis* se lleva a cabo³²⁵. La *mimesis* basada en la opinión, de acuerdo con esto, casi siempre estaría equivocada, sus representaciones de casos concretos de la justicia serían secundarias respecto del trabajo de *mimesis* del *sophos*, quien estaría en condición de expresar o representar la idea de la justicia misma. Ahora bien, a pesar de esta separación en dos tipos distintos de *mimesis*, no queda aún clara la forma final de cada una; en otras palabras, a pesar de la enunciación de dos “metodologías” distintas, ¿cómo saber si nos encontramos frente a una u otra? ¿Cómo reconocer si algo proviene de una *mimesis* según *doxa* o según *episteme*? No hay elementos en este escrito que puedan aclarar esto con suficiencia. Sin embargo, existen pasajes que sugieren una respuesta concreta. En *República* VI 500c1-d1, se dice que cuando alguien dirige su espíritu al ser verdadero, ya no tiene más tiempo para voltear abajo y entretenerse con las preocupaciones de los hombres, sino que se consagra a la contemplación de un mundo en el que todo está ordenado y permanece igual a sí mismo. Lo que ve lo toma entonces como modelo para hacerse a sí mismo lo más parecido a ello (*tauta mimesthai te kai oti malista aphomoiousthai*). Así, el sabio, en tanto se implica con lo divino y ordenado, se vuelve él mismo divino y ordenado en los límites de su capacidad humana. Así también en *Fedro* 249c: a través de su implicación con lo completo y consumado, se vuelve el sabio él mismo, en tanto le es posible como hombre, consumado y completo. Por lo tanto, tenemos que, al contrario del que no sabe, que muestra en palabras y hechos sólo una imagen de su representación (casi siempre falsa) de la justicia, el *sophos* encarna él mismo, basado en la *episteme* y a través de sus hechos justos y sus justas palabras, una imagen de la justicia misma. El

³²⁵ Esto es además consistente con el hecho de que el mismo Platón utiliza “figuras” y “representaciones”, es decir, produce *mimesis*, en sus propios escritos.

sophos “refleja” la virtud a través de su forma de vivir; “conforma” la justicia o la virtud; es él mismo una “concreción” de la justicia. Incluso, puede decirse que la justicia se “ex-presa” en él, si con esta metáfora entendemos el paso de algo que viene de dentro hacia fuera del *sophos*, desde su aptitud hacia la vivencia concreta. No hemos de perder de vista esta asociación de la *mimesis* con el que la lleva a cabo, que resulta en una suerte de “in-corporación”, una implicación desde su propia vida, una “en-carnación”, que nos facilitará después comprender una veta específica de la *mimesis*³²⁶. Por el momento sin embargo, hemos de dar cuenta de otros dos pasajes complejos en Platón para tener una idea más completa de su postura al respecto, que en a fin de cuentas es la primera discusión filosófica de importancia sobre el concepto.

Así entonces, analicemos otro pasaje clave. Cuando en *Cratilo* 423c9-10 se le pregunta a Sócrates cuál es la relación entre la *mimesis* y el nombre (*onoma*), éste compara la *mimesthai* en la música y la pintura con la *mimesthai* en el lenguaje, en tanto que las primeras describen o representan el tono, la forma o el color de una cosa, pero no su esencia. Y entonces Sócrates, a su vez, pregunta (423e7-9): cuando alguien describe el ser de cada cosa con letras y sílabas, ¿no está dejando en claro lo que esa cosa es? Al dador de nombres se le llama aquí *onomásticos*; y la *onomasein* se define provisionalmente como “una *mimesthai* vocal de la esencia de una cosa”. A lo que nos enfrentamos entonces aquí es a una discusión filosófica sobre la posibilidad de la *mimesis* (no a su denostación en tanto “imitación”) en la que ésta puede llevarse a cabo por dos caminos: ya sea el de una *mimesthai* que represente características no esenciales y meramente externas (y cuyo ejemplo sería aquí la música y la pintura, que describen tonos o colores) o una *mimesthai* que represente la esencia de una cosa. Sólo en este segundo caso puede, según Platón, hablarse de nominación. Como quiera que sea, en ambos casos nos enfrentamos a la misma significación de *mimesis*, a pesar de sus condiciones distintas de efectuación. En ese sentido, se puede afirmar más bien, con Hellmut Flashar, que las palabras *mimesthai* tanto como *mimesis* implican la

³²⁶ Vale la pena sin embargo llamar la atención sobre las coincidencias con Aristóteles, en la forma en que la virtud (areté) se adquiere, en su habituación misma (Cf. E. N. 1103a30-b). Nos adentraremos en este pasaje más adelante.

traslación de algo que se encuentra en un plano para presentarse en uno distinto³²⁷.

Con estos pasajes como trasfondo, nos acercaremos por último al texto de la *República* que tantas perplejidades ocasiona en lo que respecta al concepto de la *mimesis*. Lo más importante ahí son los libros II, III y X. En el libro II 392e-393b, Sócrates parece reprocharle a Homero la descripción que hace en su poema del sacerdote Crises. Durante mucho tiempo, anterior al siglo XX, se pensó que este era un reproche contra la poesía. Jürgen Petersen, sin embargo, lo explica de otra manera³²⁸: en el pasaje Platón hace un diferencia entre dos tipos distintos de narración, por un lado la relación sencilla (*aple diegesis*) en la que el autor mismo habla directamente, y por otro, una que denomina *dia mimeseos*. Con esta última Platón se estaría refiriendo al hecho de que Homero hace “como si” fuera Crises el sacerdote; por tanto, no es el *poeta* mismo, sino una *figura* de su invención la que viene como resultado de esta narrativa. La creación de esta figura ficcional que no se corresponde con ninguna referencia histórica es entonces producto de la operación de un “como si”, de una simulación. La narración mimética, distinta de la narración del cronista o del historiador, constituye la posibilidad de que el acto de representar se diferencie de lo representado, que lo construya como un objeto de reflexión en un plano distinto, en el que “aparece” una vez más. El reproche de Platón aquí no es porque esta *mimesis* no refleje con precisión la realidad, ni por la cercanía entre la reflexión y lo que se refleja, sino porque el poeta se hace uno con su invención, se comporta “como si fuera otro” (393b-393c). O en otras palabras: antes del poeta no “existía” ni Crisias ni su discurso, si la voz del poeta se esconde tras la de su invención, como para darle vida, las voces se duplican. Uno puede imaginarse que en la lógica del Estado platónico, en el que se trata que haya especialistas para tareas

³²⁷ “Las palabras *mimesthai* y luego *mimesis* significan tanto como “presentación en un plano distinto” [...]. Siempre está ligado con procesos de transformación hacia otro plano” (Cf. Hellmut Flashar, “Die klassizistische Theorie der Mimesis”, en *Eidola, Ausgewählte Kleine Schriften*, Amsterdam, 1989, p. 202).

³²⁸ Petersen, MIN, pp. 19-20.

específicas, esta multiplicación de roles y de voces sólo complica las cosas³²⁹, por ello el poeta debe concentrarse en hablar de manera directa y sencilla, es decir, con argumentos definidos, cual ditirambo. Más que otra cosa, esto muestra ya el privilegio que Platón concede a la unidad, y la consternación que le produce lo múltiple: la duplicación del poeta y su figura no puede dejar de pensarse como el correlato de la extensión del dominio de la *doxa*.

Cuando por otra parte analizamos también bajo esta idea de *mimesis*, distinta de la “imitación”, el estatuto ontológico que Platón concede al arte mimético según aparece en el conocido pasaje del libro X 595a1-607a8, la interpretación se vuelve mucho más comprensible de sí. En palabras de Sócrates, Platón pregunta al inicio del pasaje lo que es la *mimesis* y si el pintor representa en el fondo lo esencial o sólo los aspectos materiales de las cosas (*phantasmatos e aletheias ousa mimesis* - 598b1-4). La respuesta de su interlocutor, ya guiada por su pregunta, nos dice que, en efecto, el pintor sólo representa la apariencia perceptual, *phantasmata*. Toda la argumentación subsecuente se dedica a explicar que el trabajo del pintor es una imitación, una reproducción de características no esenciales, *y por lo tanto no una mimesis*. La discusión no es aquí por lo que la *mimesis* significa, algo que pudo haber sido relativamente claro para el público de la época, sino por la valoración de la actividad del pintor, que sólo alcanza a realizar imitaciones de lo trivial, pero no una *mimesis* de lo esencial. Ya veremos que con Aristóteles se reconsidera si la actividad del artista es o no *mimesis*, en tanto su trabajo puede o no representar lo esencial de las cosas. Sin embargo, queda por último hacer aquí un apunte al respecto sobre la posición platónica. Nos moveremos aquí en el plano especulativo, pero a partir de un pasaje en 597e-598b. Ahí se discute sobre el ejemplo de una cama. Sócrates pregunta si una cama vista desde distintos puntos de vista es una misma o distintas, a lo que corresponde la respuesta lógica de que es la misma. El pintor, sin embargo, hace que aparezcan distintas. De las características triviales de las cosas hace

³²⁹ Cf. por ejemplo, el pasaje 484b3-7, en el que se sugiere que los filósofos, menos propensos a errar en la multiplicidad y la diversidad, sean los guías de la ciudad. Para un excelente análisis de la Ciudad platónica organizada según *techné* (y en detrimento de la *doxa*) cf. entre otros, John Sallis, *Chorology, On Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis, sobre todo pp. 15-30.

reproducciones. Y con ello multiplica los objetos del mundo. Pero no sólo eso: por su pretensión (equivocada) de tener un saber sobre las cosas, estas duplicaciones que son apariencias se hacen pasar por nuevas cosas en el mundo, por nuevas entidades. Lo que es “aparente” se quiere presentar como “esencial”. Bien visto, este es un reproche no sólo sobre una pretensión de conocimiento, sino sobre la pretensión –aún primigenia– de una autonomía del arte y del principio de fetichización del arte mismo. ¿Pues no es a fin de cuentas así como se puede explicar la pretensión que está tras la autonomía del arte de que las cosas tengan un “valor de realidad” junto al resto de las cosas del mundo? Platón señala así, entre balbuceos y formulaciones ambiguas, lo que es el peligro más grande de la actividad del artista, y que se da cuando éste, irresponsable o soberbiamente, quiere hacer pasar los objetos de su actividad, simulaciones a fin de cuentas, como objetos esenciales con un valor incluso supremo al del resto de las cosas del mundo. Un artista querría así hacer pasar su producción, según *techné*, como si fuera según *physis*, es decir: que de algo en lo que el movimiento de organización viene de fuera (*kinesis en allo*) se hace pensar que viene de sí mismo (*kinesis en auto*), como si tuviera vida propia, como si fuera esa su naturaleza. Es por ello, como decíamos, el principio de una crítica a la práctica artística como actividad “fetichizante”.

Pasaremos ahora a explicar los términos de la posición aristotélica, pero para mantener abierto el diálogo entre estos dos pensadores no hemos de desechar la posición platónica como la de un purista ontológico. Antes bien, su advertencia incipiente sobre la actividad del que hace unas cosas “como si” fueran otras, “como si” tuvieran otro valor, reaparecerá con nuevos bríos en otro momento de nuestra investigación.

Como es de esperarse, la posición aristotélica respecto de la *mimesis* se sintetiza sobre todo en la *Poética*. No es sin embargo el único lugar en el que se utiliza el concepto. En *Metafísica* (987b11-15) se le convoca para referirse a y explicar la teoría platónica de las ideas; en la *Política* (1331b14-15) para hablar del orden que la *polis* debe reflejar o expresar. Ya hemos citado antes un

pasaje en el que se vuelve clara la utilización de *mimesis* por Aristóteles más allá de la significación de “imitación”. Lo que hemos de hacer aquí es referir la postura filosófica de este autor respecto de este concepto, que de hecho se articula en contraposición a la perspectiva platónica. Esta contrapostura no se funda en una mera inversión de la tesis platónica, en la que se argumentara justo lo opuesto: una revalorización del artista que se entrega a la simulación. De ninguna manera. Si Aristóteles defiende la *mimesis* no lo hace como un recurso a un realismo estético en el que se apelara a la fidelidad y exactitud respecto de lo real para las artes miméticas. Justo al contrario, en *Poética* 1451a36-38, Aristóteles nos dice que la creación poética se contrapone a la historia, pues en donde esta última trata de lo real, aquella primera trata de lo posible. Así entonces, la tarea del poeta no es la de comunicar lo que realmente fue, sino lo que puede ser, y esto según las reglas de la probabilidad y la necesidad. El compromiso de Aristóteles con lo posible de la creación poética es total, por eso nos dice que mientras que la historia es específica, la poesía es más general, y con ello más cercana a la reflexión filosófica. Sus argumentos son congruentes con la idea sugerida en la *Metafísica* de que lo posible tiene una categoría ontológica mayor que lo real³³⁰. Si el filósofo habla de distintas formas para la creación poética –la comedia, la tragedia– es porque lo realista y lo verosímil, la estructura de esas formas, han de ser sólo un garante de lo posible en términos estéticos. “El poeta no traslada consistentemente lo real al texto poético, sino que abandona el ámbito de lo existente y establece otro plano, un ámbito de lo mimético que existe independientemente de que algo se represente como es, y que abiertamente se rige por la libertad creativa que representa las cosas como podrían o como deberían de ser.”³³¹

Pero no sólo eso. “La mimesis lo es de acciones” (1451b28), escribe el estagirita. Como *mimesis* no tiene el sentido de una “imitación”, hay que entender esta referencia a la mutualidad entre mimesis y acción con al menos tres implicaciones fundamentales. En primera instancia, la forma de la acción

³³⁰ Cf. capítulo 3 (n)

³³¹ Petersen, MIN, p. 41.

está codificada, tiene su lenguaje, sus reglas de transmisión. Esto sitúa a la *Poética* como un tratado para entender estas reglas en su forma estética. Lo posible que se conforma en la creación poética no es así lo utópico, ni lo deseable o lo irrealizable, si por ello se entiende un ámbito fantasioso, ajeno a las reglas que rodean los intercambios y las negociaciones humanas. Si la *mimesis* lo es de acciones hay que comprender la forma en que esas acciones se instituyen, se construyen, se hacen inteligibles y visibles en tanto acciones.

En segundo lugar, la relación de la *mimesis* con la acción no se refiere sólo al momento de su producción, de su codificación, sino también al de su transmisión, el de su lectura y su recepción. Bajo este supuesto es que “lo imposible” también tiene cabida:

Es preferible imposibilidad verosímil a posibilidad increíble; y no se han de componer argumentos o tramas con partes inexplicables o inexplicadas que no tengan, por el contrario, ninguna inexplicable o inexplicada... (1460a26-29)

Lo imposible es aceptable en cuanto que es probable, pero sobre todo en cuanto produce un efecto porque es creíble. Así, es lícito recurrir a lo imposible porque éste puede *mover* a la acción: puede afectar. En este sentido, al hacer una descripción de lo que es un “error” (1460b13-32), Aristóteles lo hace en términos de lo admisible de esa circunstancia como condición de posibilidad para que el efecto se lleva a cabo, para que resulte una acción. “Evidentemente el poeta ha de resguardarse de los errores, pero cuando éstos sirven a objetivos artísticos, esto es, cuando divierten a los espectadores, cuando incrementan las afecciones del *eleos* y el *phobos*, a través de las cuales se fortalecen las condiciones para una *katharsis*, entonces el error, entonces cada error, cada peculiaridad, incluso la representación de lo imposible, se permite.”³³² La búsqueda del efecto construye las condiciones para los medios y las estrategias que han de usarse. Bajo esta perspectiva, la *Poética* no es de ninguna manera un estudio sobre la forma de vincular la literatura o la

³³² Petersen, MvN, p. 37.

creación con la realidad, sino un manual acerca de las estrategias de afectación que relaciona la función con el efecto, y que tiene en la mira al lector y al espectador. Las formas de codificar la acción sólo tienen validez aquí en cuanto que hay reglas y tácticas de decodificación que las predeterminan. Por eso Aristóteles no argumenta en términos de cómo ha de construirse cada una de esas formas literarias, sino sobre los efectos que despiertan, sobre las acciones a las que estas obras mueven.

En tercer lugar, que Aristóteles vincule la *mimesis* con la acción le otorga a la primera el más alto estatuto, al insinuarla como una actividad de la *praxis*. La acción se vincula al movimiento, que es la condición de realidad de todo el mundo sublunar. Y si la *mimesis* lo es de acciones, entonces ésta es una forma de transmisión (entre autor y lector, entre actor y espectador) que, al indagar lo que las mueve, puede representar la esencia de las cosas³³³. El desarrollo de la *mimesis* en el terreno de la *praxis*, sin embargo, no se encuentra ya en la *Poética*, pues ahí sólo se detallan las formas y las estrategias estéticas en que la acción se ha de codificar y decodificar a través de esta *mimesis*. Es en la *Ética* donde la *mimesis* se vincula a la transmisión de la virtud, y en especial de la *phrónesis*. Ese será, sin embargo, asunto de un análisis específico.

c. Mimesis en la danza y la música: un apunte

Antes de avocarnos a analizar la relación específica entre *mimesis* y *phrónesis*, sobre todo en los textos aristotélicos, busquemos dejar en claro un punto. Ya decíamos que H. Koller asumía que en Platón había una utilización dual del concepto de *mimesis*, una de las cuales –la connotación de “imitación” –le habría venido de un uso vulgar de la palabra. Hemos visto que este paso no es necesario para aclarar los pasajes en que Platón parece referirse de una manera distinta a la *mimesis*, en cuanto está haciendo de ella un análisis filosófico y no semántico. Sin embargo, la anotación de Koller es

³³³ Cf. también Kardaun p. 39, quien a su vez cita el prólogo de la traducción francesa de J. Hardy de la *Poética*, París, 1979, p. I.2-3.

importante porque, en efecto, hay una estrecha relación, poco explorada y luego incluso atenuada, entre la idea de *mimesis* y las actividades de la danza y la música. Después de nuestro análisis inicial, no es claro por qué tuviera que haber esta asociación entre la *mimesis* y la idea de “imitación” sino en términos metafóricos, pero es importante resaltar la relación porque en ésta se distingue claramente una particularidad.

Esta tiene que ver con un punto clave: la *mimesis* como noción se forjó en un entorno pre-discursivo, pre-formal si se quiere, pero sobre todo pre-conceptual. Si los tratados filosóficos de la Grecia clásica eluden su definición es por una cuestión práctica (la ambigüedad de su alcance), y no por una imposibilidad. Decir que la *mimesis* surge como concepto en la danza es una metáfora que se explica de la siguiente manera: la danza irrumpe, crea su espacio, seduce, evoca... Decir que en ella se implica una *katharsis* no es referirse a esta idea como a una ex-pulsión, una salida de los impulsos, sino a una verdadera compenetración, una afectación de los cuerpos presentes. La *mimesis* en la danza hace algo evidente, pero no necesariamente lo inserta en el orden de lo definible. El trabajo filológico de Koller nos muestra que los griegos –Píndaro, Homero, Diógenes de Babilonia, etc.– eran conscientes de ello como de un fenómeno peculiar, pero en ningún caso fue la *mimesis* una invención cultural del mundo griego. La *mimesis* pertenece al mundo de lo humano, no a un entorno cultural definido. Si se le asocia con la danza, es en el contexto del rito, y sobre todo como parte de un acto mágico. En el fondo, lo que las danzas en el rito llevan a cabo son actos mágicos, que en sí son actos miméticos. El mismo Koller lo transmite, aunque sin hacerlo explícito. Refiriéndose a los himnos apolíneos nos dice:

El Dios Apolo se alegra sobre todo en Delos, donde los jonios se reúnen con las mujeres y los niños en entretenidas fiestas³³⁴.

En esa interpretación de Koller sobre un pasaje de Homero (*H. Ap.* 163, 146-156) se hace una prosopopeya sobre el Dios Apolo que nos da la clave.

³³⁴ Koller, op. cit. p.37.

Para descifrarla, hay que tener en cuenta el contexto de la danza y el rito que Koller describe en su analítica de la *mimesis*. En un razonamiento más antropológico que filológico para un contexto tal, James Frazer describe un acto de danza de la siguiente manera:

Cuando un cingalés está peligrosamente enfermo, y los médicos no pueden hacer nada, se llama a un danzante-demonio (*devil-dancer*) quien, haciendo ofrendas a los demonios y bailando con las máscaras apropiadas para ellos, conjura a los demonios de la enfermedad, uno tras de otro, fuera del cuerpo enfermo y dentro del suyo propio. Habiendo extraído la causa de la enfermedad, el astuto danzante se acuesta en un ataúd, y fingiendo su muerte se le lleva a un lugar abierto fuera del pueblo. Ahí, abandonado a sus anchas, prontamente renace, y se apresura de regreso para reclamar su recompensa³³⁵.

Si el acto de la danza es mimético es porque se en-carna, “toma” cuerpo, el danzante se vuelve un vehículo para la transmisión de una fuerza que no proviene de él. Si puede afirmarse que hay una *mimesis* es porque se cumplen dos condiciones, que podemos ir presentando como síntomas del fenómeno: 1) por una parte, hay una traslación de un plano a otro, no en un sentido plenamente ontológico sino como parte de una estructura cultural – una retórica – dada (en este caso, el demonio que habita “fuera” del poblado y el poblado mismo, aunque también el demonio como “externo” al enfermo y el cuerpo mismo de este enfermo). Por otra parte, también observamos algo que se hace presente en toda aparición de una *mimesis*: 2) una adaptación del movimiento a la forma; en este caso, la acción del danzante busca “atraer”, “convocar”, “conjurar”, la entidad que es ese demonio. No nos encontramos en este punto en posición de juzgar si tal acto es real, verdadero, o simplemente una artimaña. Esa pretensión es en este nivel epistemológico un absurdo. Lo importante es aquí glosar el apunte de Koller.

³³⁵ James Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, New York, Macmillan, 1960, p. 628. (Traducción propia).

El filólogo ha escrito: “el Dios Apolo se alegra”. En términos fácticos, Koller sabe que eso es imposible. Para los griegos antiguos, mas ingeniosos que ingenuos, también esa literalidad era imposible. La frase, sin embargo, significa otra cosa. Si los danzantes llevan a cabo una mimesis, es porque se trata de invocar al Dios, y la prueba de que éste está feliz es que la propia gente, en su invocación, aparece feliz: la mimesis es así una invocación que hace aparecer al Dios en el mundo, lo hace en-carnar, manifestarse, aparecer en el seno del ritual *desde sus propios cuerpos*. En la danza, los jonios “son” el Dios, el vehículo del Dios (ese otro plano), tal como para el brujo cingalés su cuerpo era el vehículo de aquel demonio que hacía enfermar a otro. La verdad de la aparición del Dios es la verdad del rito, del mito y de la magia, y sus características la distinguen de los eventos de la vida diaria, pero no por eso es menos verdadera. La verdad del rito no necesita de causas, sino de precedentes. La mimesis que ahí se lleva a cabo es sentida como verdadera por una mimesis similar de un pasado anterior, mítico, “cuyo carácter sagrado asegura su legitimidad.”³³⁶ En este sentido, el mito es la razón de ser de la celebración mimética –la danza–, y la legítima en la medida en que está necesitando esa legitimación; por otra parte, la experiencia real de la mimesis confirma a su vez la verdad del mito. Así entonces, es cierto que “el Dios Apolo se muestra feliz”, así lo comprueba la danza mimética con sus mimos y danzantes para ello dispuestos.

Ahora bien, Koller identifica específicamente los pasajes en la *República* en los que Platón se refiere de manera expresa a esa fuerza que proviene de un plano distinto y que no puede ser enmarcada por una noción de verdad “objetiva”, discursiva y racional. En su análisis, Koller destaca la idea del *Daimon*, fustigada por Platón (de lo cual deriva la asociación del concepto platónico con la *mimesis* dancística), y muestra cómo Platón estaba familiarizado con la cercanía de la *mimesis* hacia aquellas ideas relativas al mito y la magia, por las que había una afectación en el alma y una correspondiente forma de expresión. En última instancia (por ejemplo, en

³³⁶ Lucien Lévy-Bruhl, *The notebooks on primitive mentality*, tr. Peter Rivière, Harper Torchbooks, New York, 1978, p. 95.

República 400b y ss.), el ritmo de la música o la poesía eran para el *Daimon* un *mimemata bios*: el *ethos* se expresaba a través de ellos, sin mediación de por medio (*unmittelbar*)³³⁷. La prohibición expresa de Platón sobre estas formas era en este caso un rechazo a la continuidad irreflexiva de la tradición. Con su obra, Platón buscaba por ello llevar a cabo una re-fundación en la que se extirpara la inercia de la autoridad proveniente del mito. Sólo que ese mismo rechazo era a la vez un impulso por negar una forma de saber específica, bajo una modalidad de la verdad basada en la experiencia y la tradición más que en una epistemología correspondiente con la necesidad de eficacia en ese peculiar Estado platónico. Y sobre todo, constituía un llamado a dejar de investigar modelos de afectación posibles entre los hombres. Eran pérdidas que Aristóteles no estaba dispuesto a asumir a cambio de la promesa de un mundo mejor estructurado y más parecido al de la eternidad de los astros que al del movimiento pasional y afectivo entre los hombres.

d. Mimesis y phrónesis: al reencuentro de una conexión conceptual

Es evidente que Aristóteles también estaba familiarizado con la relación entre la *mimesis* y sus repercusiones según ésta aparece en el ámbito de la música y la danza. En *Política* VIII, 5, 1340a18-b19, el estagirita explica que la música –al contrario que las artes visuales– no conlleva una relación con el carácter (*semeia ton ethon*) sino más bien que los *mimemata* encuentran su carácter ellos mismos en la melodía (*en de tois melesin autois esti mimemata ton ethon*). En el siguiente paso (1340b), argumenta que justo la música, en la que se hallan tanto la melodía como el ritmo, tiene un efecto directo, es decir, no mediado, con los receptores, por lo que resulta de gran importancia para la educación de los jóvenes. La diferencia de opinión con el Platón de la *República* en torno al mismo punto es notable³³⁸.

³³⁷ Koller, op. cit. p. 22.

³³⁸ Con todo, hay pasajes en el mismo Platón –pensemos en el *Timeo*– en el que el filósofo reconoce la importancia de la música en la educación, y la importancia del ritmo (Cf. capítulo 2, sección V, de esta investigación).

Ahora bien, como ya este pasaje anticipa, es en la obra de Aristóteles en donde se aprecia con mucha mayor claridad la relación entre la *phrónesis* y la *mimesis*, y para destacar su articulación el tema de la educación juega un papel preponderante³³⁹. Con todo, es muy sugerente que la mayor parte de los comentaristas modernos han pasado por alto este punto. Parece ser una de las consecuencias de la asociación errónea de *mimesis* con la idea de una “imitación”. Así entonces, tomando en cuenta la falta de un corpus filológico preciso en este punto, llevaremos a cabo un examen breve pero puntual de los pasajes implicados, daremos cuenta de algunas interpretaciones cercanas que, con todo, no alcanzan a ver la vinculación que aquí nos interesa, y daremos la pauta para la rehabilitación de una conexión conceptual, al menos en un sentido general. Lo que importa aquí no es sólo señalar el valor de esta incumbencia entre *phrónesis* y *mimesis* –la cual ha quedado diezmada en la parcelización de las disciplinas en que se ha dividido la investigación filosófica– sino sobre todo entender el campo de las implicaciones que se abren en un sentido onto-epistemológico, pero también político, que es al final lo que nos interesa en esta investigación.

Tenemos así en la *Ética Nicomaquea* una operación particular. Aristóteles define la *phrónesis* no derivándola de un modo teórico, sino en referencia a lo que se “reconoce” como tal: “podemos llegar a comprender la naturaleza de la *phrónesis* considerando a qué hombres llamamos *phrónemos*” (1140a25). Esta forma de proceder aparentemente banal entraña una peculiaridad: la forma de ser precede a la nominación; la práctica –lo que existe frente a nosotros, en otros– antecede al discurso teórico. Con la *phrónesis*, la ética deja por un momento de aparecer como un manual, una metodología, para convertirse en descripción de lo real, una ontología. La *phrónesis*, se nos dice ahí, no es ni *ciencia* (*episteme*) ni *arte* (*techné*), es una

³³⁹ No obstante, hay un pasaje –otra vez en *Timeo*– en el que esta relación también se hace evidente en el pensamiento platónico. En 39e, *Timeo* implica una conexión cercana entre el estudio del universo, la filosofía y la vida moral dentro del alma del hombre. La observación del universo y de los propósitos implicados en el alma pueden establecer una regla de conducta para gobernar el cuerpo con todos sus deseos. La *mimesis* descubre aquí el modelo para la recta conducta.

virtud. Las virtudes no son disposiciones naturales, sino aptitudes que se aprenden y se cultivan. Pero, ¿cómo se aprenden? Esta no es una pregunta menor, porque respondiéndola nos adentramos de lleno en las implicaciones entre *phrónesis* como fundamento de una *forma de ser* y *mimesis* como una *capacidad de hacer*, una facultad intrínseca del hombre.

Así pues, Aristóteles nos dice que “practicando la justicia nos hacemos justos; practicando la moderación, moderados, y practicando la virilidad, viriles” (1103a30-b). Y más adelante: “En una palabra, los modos de ser surgen de las operaciones semejantes” y “el adquirir un modo de ser de tal o cual manera desde la juventud tiene no poca importancia, sino muchísima, o mejor, total” (1103b20-25). Este conjunto de pasajes han sido fruto de no pocos comentarios. Algunos investigadores que aplican una metodología de interpretación analítica reducen el campo de implicaciones y se enfocan en lo que ven como una dificultad lógica³⁴⁰. Otro grupo más cuantioso ha querido permanecer en los terrenos seguros de la ética misma y vincular nociones afines, a veces sin consecuencias relevantes³⁴¹. Desde nuestro marco de

³⁴⁰ En esos términos, la dificultad lógica es la siguiente: ¿cómo ejercer lo que no se sabe, porque se está aprendiendo? ¿Cómo tratar de ser justo cuando no se es justo, y el filósofo griego nos dice que sólo siendo justos puede uno volverse justo? Este es un acercamiento que pretende localizar una contradicción, por ejemplo, Bernard Williams, en su “Acting as the virtuous person acts”, en *Aristotle and moral realism*, ed. Robert Hainaman, UCL Press, Londres, 1995, pp. 13-24. Sin ser tan astrigente, es también el tono que desarrolla Richard Bodéüs en *La Philosophie et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d’Aristote*, Société d’Édition “Les Belles Lettres”, Paris, 1982, pp. 102 y ss. Por lo demás, este último logra mejores observaciones en otros aspectos.

³⁴¹ Este grupo ha desarrollado la idea de la *habituación* –el hacer hábito– que puede traducirse del griego *ethismos*. La idea es muy sencilla y no es en una dificultad lógica donde yace su conflicto. Según su versión más general, nuestros valores se prueban en su realidad práctica en la acción y en respuesta a situaciones particulares; cuando las aptitudes son ya nuestras de alguna forma, respondemos de manera “natural” a los impulsos que vienen de fuera. Esta postura encuentra apoyo en la cita que Aristóteles hace del poeta Eveno, quien dice “Afirmo, amigo, que el hábito es práctica duradera, / y que acaba por ser naturaleza en los hombres” (1152a31-32). Los comentaristas que discurren en torno al *ethismos* se enfrentan con una cuestión peculiar: el hábito que lleva a la virtud no es una mera repetición irracional. Detrás del habituarse hay un cierto deseo por conseguir aquello a lo que uno se habitúa. Pero vemos entonces la dificultad: la consideración de una buena o una mala forma de ser, según virtud o vicio, se desplaza a la consideración valorativa sobre aquello que se desea; pero lo que se desea no puede ser bueno o malo por sí mismo, pues para ser uno u otro ha de aparecer en un contexto dado, en el cual se muestra como virtud o como vicio. Esta circularidad lleva a una indeterminación que este grupo de investigadores quiere resolver de distintas maneras. Se muestra con claridad una fuerza que mueve, también una *prohairesis*, pero sin contenido ético determinado. Las consideraciones en el campo aislado de la ética tienen aquí un límite reconocible. Este tipo de argumentos los han propuesto intérpretes tan conocidos como

investigación, la referencia a las “operaciones semejantes” no puede dejar de ser una alusión a la incumbencia de la *mimesis*. En ella vemos puntualmente uno de sus síntomas: la adaptación del movimiento a la forma; en este caso, la acción habitual (movimiento) que se va ajustando a la virtud (forma). Pero expliquemos esta relación con cuidado. En la *Poética*, Aristóteles introduce un pasaje crucial:

En total, dos parecen haber sido las causas especiales del origen de la poesía, y ambas naturales: 1. Ya desde niños es connatural a los hombres la mimesis (*to te gar mimeisthai sumphuton tois anthropois*) ; y en esto se diferencia de los demás animales: en que es más mimético (*mimetikotaton*) el hombre que todos ellos, y hace sus primeros pasos en el aprendizaje mediante mimesis; 2. en que todos se complacen en las reproducciones según mimesis ((de otros)). E indicios de esto hallamos en la práctica; cosas hay que, vistas, nos desagradan, pero nos agrada contemplar sus representaciones y tanto más cuando más exactas sean. Por ejemplo: las formas de las más despreciables fieras y las de los muertos. Y la causa de esto es que no solamente a los filósofos les resulta superlativamente agradable aprender (*manthanein kai sullogizesthai*), sino igualmente a todos los demás hombres, aunque participen estos de tal placer por breve tiempo. Y por eso precisamente se complacen en la contemplación de semejanzas, porque, mediante tal contemplación, les sobreviene el aprender y razonar sobre qué es cada cosa, por ejemplo: “este es aquél”, porque si no lo hemos visto anteriormente, la mimesis no producirá, en cuanto tal, placer, más que lo producirá en cuanto trabajo o por el dolor o por otra causa de este estilo. (Poét. 1448b4-17)^{342/343}

Harald Schilling (uno de los pocos que escapa a la circularidad proponiendo la acción de la dupla *dynamis-energeia* proveniente de la *Metafísica* para la conformación del hábito virtuoso), en *Das Ethos der Mesotes*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1930, pp. 17-21; W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 37 y ss; Olof Gigon, “Das Prooimion der Eudemischen Ethik”, en *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum* (1969), Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971, pp. 93-134, o Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, 1991, pp. 103-110. Sin llamarlo *ethismo*, y haciendo sólo una referencia parcial al problema, también podemos contar en este grupo a Susan Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Blackwell, Oxford, 1993, pp. 123-125.

³⁴² He seguido aquí la versión en español de Juan David García Bacca citada antes, pero con las correcciones pertinentes según nuestra propia investigación.

De estas líneas resaltan de manera importante para nuestro estudio cuando menos tres cuestiones. Por una parte, volvemos a encontrar la mención de lo que hemos denominado otro de los síntomas de la *mimesis*: el “éste es aquél”, que de una manera distinta hemos explicado ya arriba como la traslación de algo de un plano a otro. El “éste es aquél”, que aparece también en la *Retórica*, se puede leer como una referencia explicativa de lo que es una metáfora³⁴⁴, pero bien vista es también una versión profana de la explicación del principio de la magia sintética: el *esto es aquello / algo es otra cosa*, o en otras palabras, la *sympatheia ton holon* de lo estoicos: el principio de afinidad entre los objetos del mundo. Nancy Sherman, quizá una de las únicas investigadoras que ha dado cuenta de manera directa del vínculo entre *mimesis* y *phrónesis*, agrega aquí: “El “éste es aquél” es, dentro del código mimético, una clasificación de caracteres reales, de maneras de actuar y de sentir, características de ciertas circunstancias, etc. a través de una familiaridad con alguna forma representada. Dentro de la esfera ética, el “darse cuenta que esto es aquello” es otra forma de ampliar la base inductiva de uno mismo, del aprendiz que aprovecha situaciones en términos de una experiencia pasada, junto con algún sentimiento imaginativo o afectivo por cómo se relaciona con lo que está a la mano.”³⁴⁵ El “esto es aquello” es así la certificación de la experiencia de uno frente a las situaciones impredecibles del mundo, la puesta en funcionamiento de una capacidad de reconocer correspondencias, analogías, situaciones ya conocidas en circunstancias por conocer.

En segundo lugar, Aristóteles deja muy en claro que este aprendizaje, que no puede ser sino mimético, es una fuente de placer. En breve, la *mimesis*, el ejercicio mismo de la *mimesis*, es placentera, y no requiere para ello de un fin que lo sea: hay un goce de la *mimesis* por sí misma. Aristóteles lo menciona como *sullogizesthai*, algo que lleva al aprendizaje (*manthanein*) pero no como su condición suficiente y necesaria; el *sullogizesthai* precede la inferencia

³⁴³ Cf. también el pasaje cercanamente relacionado de la *Retórica*, 1371b4-10.

³⁴⁴ Por ejemplo, en el comentario que realiza Christof Rapp a su traducción alemana, en *Aristoteles, Rhetorik*, Tomo 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002, p. 473.

³⁴⁵ Nancy Sherman, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford, 1989, p. 168.

práctica (*sullogismos*) pero es también un exceso que escapa a la definición precisa³⁴⁶.

En tercer lugar, recordando que hemos llegado a esta cita por su mención de la educación, y con ella de la formación de las virtudes, hay que destacar que Aristóteles enfatiza aquí la educación de los niños y los jóvenes, pero no la limita a ellos. De hecho, subraya muy claramente la educación de los adultos y la continuidad en el adiestramiento de los filósofos. Este apunte debe tomarse en cuenta para considerar las cuestiones sobre el alcance de la educación en el estagirita.

Ahora bien, el hecho de que el aprendizaje se fundamente en la *mimesis* ayuda a comprender otro problema sobre la formación y la educación. Y es que frente a la pregunta ¿cómo se transmiten los valores?, o ¿cómo se inculca, por ejemplo, la *phrónesis*?, Aristóteles había escrito al iniciar el libro II de la *Ética Nicómaquea* que no es por génesis ni por naturaleza, y que la costumbre sirve sólo para su perfeccionamiento (1103a25-28). Un maestro sirve como guía (1103b11), pero de la misma manera que un legislador que tiene el mandato de hacer mejores a los ciudadanos haciéndolos adquirir ciertos hábitos puede errar (1103b1-5), aquél también puede fallar. Estos argumentos se retoman explícitamente en el libro X, donde el estagirita lo expresa de la siguiente manera:

Algunos creen que los hombres llegan a ser buenos por naturaleza, otros por el hábito, otros por la enseñanza. Ahora bien, está claro que la parte de la naturaleza no está en nuestras manos, sino que está presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por alguna causa divina. El razonamiento y la enseñanza no tienen, quizá, fuerza en todos los casos ((...)) Así, el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud (1179b20-30).

³⁴⁶ La imposibilidad de reconocer en la tradición cultural el vínculo entre la formación de valores, entre ellas la *phrónesis*, con la *mimesis* y su principio de placer ha llevado en muchas ocasiones a lecturas parciales sobre el tema. Lo que aquí se dice puede complementarse con la última parte del libro VII y todo el libro X de la *Ética Nicómaquea* para enriquecer la interpretación posible.

La aprehensión de la virtud no resulta de una genética, ni una naturaleza, ni es un saber que se pueda transmitir por la herencia o por la mera enseñanza. En ese sentido, siempre habrá algo faltante, un cisma por el que sea imposible asegurar que un hombre será virtuoso, bueno, un *phrónimos*. Que el carácter deba estar predispuesto implica un movimiento previo del sujeto; es lo que ya antes Aristóteles había dicho de otro modo: “adquirimos las virtudes como resultado de actividades anteriores” (1103a30). ¿No estaría aquí Aristóteles intercambiando las posiciones del efecto y la causa, como algunos investigadores sugieren³⁴⁷? No necesariamente, si hemos de aceptar la incumbencia de la *mimesis*, pero aún con ello hay que explicar la dificultad. La clave está en identificar estas “actividades anteriores”, que pueden ser de dos tipos: actividades anteriores propias (experiencia), o actividades que nos preceden, y que pertenecen a nuestro contexto cultural (*ethos*).

Dos referencias ulteriores agregan elementos al tratamiento del problema. Aristóteles reconoce (1142a8-9) a la economía doméstica y la ciencia política como factores también necesarios a la educación. Pero incluso con estas dos nuevas condiciones, no se da la suficiencia: en última instancia, la ética es irreducible a la política, hay una incapacidad de esta última de generar la experiencia del sujeto, la aptitud de aprehender lo individual, que en última instancia caracterizan al *phrónimos*. Frente a la individuación que propugna la ética, “la deficiencia de la política va más allá, junto con la imposibilidad de fijar una norma abstracta, jurídica u otra. Ninguna empresa educativa podrá transmitir lo que no es un objeto de saber, sino solamente una adquisición lenta, progresiva e individual.”³⁴⁸ Así entonces, si por una parte la ley es el medio para hacer buenos a los hombre (1180b25), y la política encuentra en el mandato educativo de los ciudadanos el fundamento *posible* de la ética, por otra parte, la consumación del *phrónimos* es responsabilidad del individuo, quien debe hacer de sí tradición de su propio sí-mismo, reproduciendo miméticamente (como manera de hacer) una serie de

³⁴⁷ Cf. nota 340 arriba.

³⁴⁸ Marie-Hélène Gauthier-Muzellec, *Aristote et la Juste Mesure*, Presses Universitaires de France, París, pp. 112-113.

experiencias propias (como formas de ser) de las que se desprenderán aptitudes que le darán una estabilidad a su sentido identitario.

La experiencia es aquí la clave, y en este sentido podría calificarse como la diferencia específica de la ética frente a la política. Pero en Aristóteles la experiencia no es la repetición indefinida de lo particular. Antes bien, como lo expone Aubenque, la experiencia “es ese saber vivido más que aprendido, profundo porque no deducido, que reconocemos a aquellos de quienes decimos que “tienen experiencia”. Que un saber así sea incomunicable ((...)) prueba que se trata de un saber enraizado en la existencia de cada uno, pero no que no se trate de un saber: la incomunicabilidad de la experiencia no es más que el reverso de su singularidad irremplazable, singularidad que atañe a cada uno reconquistar para sí mismo, en la paciencia y el trabajo.”³⁴⁹ Esta forma de pensar la experiencia vale también para la *phrónesis*, entendida así como “aquello que no se transmite de padres a hijos, pues son necesarias mediaciones menos transparentes que las de los discursos educativos, y menos oscuras, sin embargo, que las de la herencia. La relación entre la prudencia del padre y la del hijo no es del orden de la transmisión, sino de la *reanudación*.”³⁵⁰

Pero también hablamos de las actividades que nos preceden, y que tienen cabida en nuestro tejido cultural de referencia. Aristóteles menciona a Pericles como modelo para definir la virtud de la *phrónesis*. Pericles representa así una síntesis en la que se conjugan la capacidad de perspectivas de conjunto con el sentido de lo particular. En ese sentido, la historia nos llena de ejemplos y narrativas, de figuras y patrones característicos sobre los cuales reconocer una forma específica para la acción, o, dicho de otra forma, modos para efectuar distintas síntesis de operación. De igual manera funciona el mito. Roberto Calasso lo explica lúcidamente con estas palabras:

Que los gestos del mito son modelos para las acciones humanas se nos demuestra por primera vez en la *Ilíada*: Aquiles mira a Príamo. Está

³⁴⁹ Aubenque, *La prudencia*, op. cit. p. 72.

³⁵⁰ Aubenque, *La prudencia*, op. cit. p. 72. (Énfasis nuestro). Ya veremos en nuestra siguiente sección sobre Walter Benjamin esta idea en operación.

dispuesto a devolverle el cadáver de Héctor, envuelto en lino y tendido en un lecho. Pero, antes de que el padre pueda verlo, debe transcurrir todavía la noche. Y Aquiles invita a Príamo a comer. ¿Qué argumento encontrará para mover el corazón endurecido del anciano? Aquiles comienza a hablar de los hijos de Niobe. Atravesados por la flechas de Apolo y de Artemisa, yacieron abandonados durante nueve días. Nada se movía a su alrededor, como la sangre coagulada. Niobe y todos los demás seres humanos permanecían inmóviles. Así lo quiso Zeus. “Entonces, al décimo día, fueron sepultados por los dioses, hijos de Urano.” Fue un silencioso descenso del Olimpo. Los dioses excavaron una fosa para las seis muchachas y los seis jóvenes. “Entonces Niobe se acordó de la comida, ya que estaba cansada de llorar”. Después fue transformada en roca.

Aquiles sigue hablando con Príamo: “Pues bien, también nosotros, divino anciano, pensemos en la comida.” Es posible que en otros textos, no menos antiguos y hoy perdidos, pudieran encontrarse escenas análogas. Antes de realizar un gesto, un héroe recordaba un gesto precedente, que formaba parte de una historia de los dioses. Y aquel recuerdo le daba la fuerza y la forma para actuar.³⁵¹

La relación de la *mimesis* con la *phrónesis* es así evidente, por lo que no son casuales las conexiones entre política, ética y estética que aparecen en algunos pasajes claves de las obras de Platón y Aristóteles. En una nota iluminadora, Emilio Lledó Iñigo escribe en su introducción a la traducción española de la *Ética* de Aristóteles:

Los hechos guerreros trascienden, en el poema ((homérico)), en el canto, en la posterior fijación literaria, la atadura al tiempo de la vida, a la efímera temporalidad inmediata que desgrana, latido a latido, el tiempo *real* de la hazaña. En el tejido literario esos hechos alcanzan ya una configuración abstracta que, enganchada en el lenguaje, supera el presente y salva, en esa superación, la caduca imagen del instante que sólo aparece a los sentidos. Para ello, no sólo se necesita la fijación del lenguaje en la escritura, sino que

³⁵¹ Roberto Calasso, “El terror de las fábulas”, en *Los cuarenta y nueve escalones*, tr. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, pp. 400-401.

ya, en la transmisión oral y efímera también de esos poemas, se va articulando un subsuelo comunicativo, una red de relaciones que crea sociedad e incita comportamientos.³⁵²

Una última mención importante en nuestra investigación nos servirá para dar cuenta final, por el momento, sobre el estatuto y la relación que los antiguos encontraban entre esos dos conceptos. En un pequeño texto que anticipa el argumento de Derrida sobre la mimesis y una serie de conceptos afines, Werner Jaeger hace un estudio analógico entre la ética y la medicina, tomando como referencia las menciones sobre esta última en la ética aristotélica. Las conclusiones de Jaeger son esclarecedoras:

Así pues, el ejemplo de la medicina en la ética no sólo se utiliza como modelo de un método para el análisis teórico, sino también para su aplicación práctica en la vida humana y la educación. La medicina era el prototipo que unía ambos aspectos, y era sobre todo esta combinación la que la hacía un modelo total para los filósofos éticos.³⁵³

Si la ética se piensa como una práctica medicinal, es verdad que se entromete en ese saber algo de ambiguo, algo impreciso, y una valoración subjetiva que es del orden de la *doxa*. Pero es también imposible no recordar de nuevo aquí la danza mimética de aquel brujo cingalés que nos refiere Frazer. En la incumbencia de la *mimesis*, la ética tiene algo de ritual y de rememoración. Y el logro de la virtud se parece al del acto del aprendiz que ha conseguido un dominio sobre las fuerzas naturales: es un acto mágico. Quizá por eso, como camino hacia un *orthos logos* –tal como supone Aristóteles de la *phronesis*– era la *mimesis* para Benjamin uno de los conceptos centrales para la rehabilitación del mundo, a través de una extrapolación sustancial y consciente –ellas mismas también, a su vez, rehabilitadas– de las capacidades humanas.

³⁵² Emilio Lledó Iñigo, "Introducción", en Aristóteles, *Ética Nicomáquea y Ética Eudemia*, tr. Julio Pallí Bonet, ed. Gredos, Madrid, 2003, p. 33.

³⁵³ Werner Jaeger, "Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik Aristoteles" (*Zeitschrift für Philosophische Forschung* 13, 1959, 513-530), reproducido en *Schriften zur aristotelischen Ethik*, ed. Christian Mueller-Goldingen, editorial Georg Olms, Hildesheim, 1998, p. 158.

II. La noción de mimesis de Walter Benjamín

Nuestro estudio no se abocará a reconstituir la totalidad de una proto-teoría de la mimesis en Walter Benjamin, dispersa fragmentariamente en su obra, pues eso sería una redundancia en el cuerpo de investigaciones disponibles hoy día. Y es que esa tarea la han llevado ya a cabo con resultados satisfactorios, incluso complementarios, Tilman Lang³⁵⁴ y Seong Man Choi³⁵⁵. Esta investigación busca en cambio contribuir a articular la propuesta benjaminiana con la tradición filosófica más antigua, no para hacer una catalogación de sus fuentes indirectas, sino para mostrar la fuerza y la frescura que se dan en su núcleo como una reanudación radical para un contexto distinto. Y es que la construcción del concepto de mimesis en Benjamin es mimético en sí mismo, en su alcance más profundo, y de maneras que incluso Lang y Man Choi –más preocupados en reconstruir un esquema conceptual– no alcanzaron a vislumbrar. De cualquier forma, antes de mostrar la potencia de las implicaciones que se inscriben en la utilización de este concepto en Benjamin, así como en su conexión con la *phrónesis* en la síntesis aristotélico-heideggeriana, habremos de dar cuenta de algunos elementos clave que harán al lector más evidente el conjunto de relaciones cuya complejidad buscamos aquí elucidar.

a. La mimesis: desarrollo de una intuición

Como hemos anticipado, Benjamin se ocupa intermitentemente de una idea de mimesis a lo largo de su obra. Sin embargo, dos pequeños escritos sintetizan sus hallazgos y hacen las veces de una cartografía sinóptica. Así, en

³⁵⁴ Tilman Lang, *Mimetisches oder semiologisches Vermögen? Studien zu Walter Benjamins Begriff der Mimesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998, 303p.

³⁵⁵ Seong Man Choi, *Mimesis und historische Erfahrung. Untersuchungen zur Mimesistheorie Walter Benjamins*, Peter Lang, Frankfurt a. Main, 1997, 246p.

torno a 1933, Benjamín escribe *La enseñanza de lo semejante (Lehre vom Ähnlichen)* y *Sobre la capacidad mimética (Über das mimetische Vermögen)*, dos breves escritos que son en realidad dos variaciones sobre un mismo motivo. Ya en la operatividad de esta dupla, que nos servirá como guía de acceso³⁵⁶, se puede constatar la convicción de Benjamin de evadir las definiciones compactas y acercarse en cambio al examen de los problemas filosóficos como en un mosaico en el que van apareciendo fragmentos de verdad.³⁵⁷ Además, la repetición de varias frases e ideas centrales en ambos escritos se vuelven un eco, una resonancia estereofónica que deja una huella mnemónica en el lector, la cual sería difícil pasar de largo³⁵⁸.

Así entonces, el tratamiento de Benjamin en torno a la mimesis se emplaza entre una intuición y una observación perspicaz. A la primera nos referimos con el hecho de que el filósofo advierte que la noción de *mimesis* de la tradición filosófica de su tiempo tiene muy poco que ver con la idea de una imitación, una copia cualquiera de un original dado. En ese sentido, aunque no se entromete en las dificultades de orden filológico, Benjamin lleva su investigación a un terreno en el que la mimesis escapa del mero ámbito estético para internarse plenamente en una epistemología y en una política. En ese punto es donde la perspicacia de su observación viene a cuento, pues el filósofo advierte que en la Modernidad hay una desaparición o al menos un cambio en la facultad humana para producir *mimesis*. En ese momento, sus escritos se convierten en un sutil llamado para una reactivación, lo que en el fondo –como veremos– es un llamado para la constitución de un *phrónimos*, un ente ético con una consciencia de acción determinada.

³⁵⁶ Utilizaremos los textos que se encuentran reunidos en las *Obras completas* de la edición en alemán. Aunque entre ambos escritos hay una ligera variación (en donde algunos críticos quieren ver un énfasis distinto sobre la cuestión de la magia, por ejemplo, Cf. Winfrid Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995, sobre todo pp. 60-65), se les toma aquí como un examen sobre la mimesis desde dos planteamientos complementarios, irreductibles uno a otro y sin una noción de perfeccionamiento/progreso entre uno y otro. Toda la bibliografía de la obra de Benjamin está indicada bajo esta notación: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften (GS)*, VII tomos, editada por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, 1999 (primera edición de 1991).

³⁵⁷ Cf. W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels (Origen del drama barroco alemán)*, GS, I-1, pp. 208-209.

³⁵⁸ Nuestra notación toma esta repetición de las frases en cuenta, al anotar la doble paginación de una misma cita.

El primer paso en esa articulación discursiva es entonces el acercamiento a una preocupación histórico-antropológica. Varios años antes que Hermann Koller, Benjamin hace notar que los juegos miméticos aparecieron por primera vez “en la danza, en las representaciones culturales” (GS, II, 211) y en la observación de los planetas (GS, II, 206/211). Siguiendo una sugerencia de Valéry a partir del texto *L’âme et la danse* (1921)³⁵⁹, así como de algunas anotaciones sobre los decorados en el arte según refiere Wilhelm Worringer en su *Abstracción y Empatía* (1911), Benjamin ensaya sus propias observaciones:

El ornamento se mantiene cerca de la danza. Presenta una lección para la producción de semejanzas. ((..)). Por otra parte, la interpretación de la danza no puede dejar de lado su aspecto dinámico –la *transferecia de energías* (*Energieübertragung*) sobre las armas, los aparatos, los espíritus. Tal vez se encuentre ((esta interpretación, J.T.)) en una relación dialéctica con el modo de comportamiento mimético del danzante. (II, 957)

Son varios los intereses de Benjamin en la danza –la mimesis que se manifiesta a través del cuerpo, el momento mágico de la performatividad dancística, el valor cultural, etc.– pero de inicio destacaremos, como antecedente a su comparación con el lenguaje, su aspecto semiológico: la indiferencia en ella de forma y contenido. Bajo esta perspectiva, esa indiferencia no significa la eliminación de un contenido formado a través de la abstracción de un significado, ni un acoplamiento del contenido a las formas de expresión. Al contrario, Deleuze y Guattari, por ejemplo, clasifican a la danza, por sus características, entre otras “formas de la corporalidad, gesto, ritmo ((...)) y rito”, como una semiótica pre-significante, primitiva,

³⁵⁹ En este texto, Valéry monta un diálogo entre Sócrates, Fedro y Erixímaco. En un momento del diálogo, Fedro le dice a Sócrates: “A mi, Sócrates, la contemplación del danzante me hace concebir muchas cosas, y relaciones entre cosas, que, en el punto, se vuelven mi propio pensamiento, y piensan, de alguna forma, en lugar de Fedro. Me encuentro con una claridad que no hubiera jamás obtenido de la sola presencia de mi alma” (Valéry, *L’âme et la danse*, texto en línea, consulta en mayo de 2010, en ugo.bratelli.free.fr/ValeryPaul/ValeryAme_et_danse.pdf, traducción propia). Benjamin cita sobre todo a Valéry en los documentos preparativos de su texto *LvÄ*, GS, II-3, p. 957.

cuya marca es la polivocidad, la plurilinealidad, la multidimensionalidad y la renuncia a una representación territorial³⁶⁰.

A este aspecto semiológico se une la forma peculiar en que la mimesis se produce y se articula en la danza: en una implicación sinestésica en la que el cuerpo toma el control de las acciones. Como ya hemos visto, las investigaciones de Koller habrán de corroborar lo que en Benjamin era sólo una intuición filo-antropológica. Y con todo, ésta le dio la oportunidad al filósofo de plantear un problema. Y es que si alguna vez la mimesis tuvo un campo de significación que vinculaba profundamente al hombre con su entorno (por ejemplo, en la noción del micro y el macrocosmos, GS, II, 205/210), Benjamin asume que esa es ya una posibilidad perdida para el hombre contemporáneo. En el momento en que la capacidad mimética se encuentra anestesiada, quizá a punto de desaparecer, Benjamin se pregunta sobre la posibilidad de su reactivación. ¿Qué implicaciones tiene esta búsqueda? ¿Qué es precisamente lo que se busca reanimar y con qué fin?

Benjamin no habla de una simple *mimesis*, de una actividad, sino que se refiere a una capacidad³⁶¹. Una capacidad es una potencia, una posibilidad: nos planteamos aquí en el orden de lo ontológico según lo abrió ya el planteamiento heideggeriano. Benjamin constata una pérdida (y para esa descripción utiliza una misma frase cambiando dos términos, primero *Absterben* - muerte, atrofia, y luego *Verfall* - caída) o una transmutación (de la misma manera: *Verwandlung* - metamorfosis, *Transformierung* - transformación, GS, II, 206/211). Una capacidad que se vuelve visible porque está a punto de perderse es la marca de que hay algo en la idea del hombre que está en plena transmutación. No es cosa menor: Benjamin testimonia un cambio epocal que conlleva una manera distinta de pensar al hombre, de la

³⁶⁰ Cf. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Les éditions de minuit, Paris, 1980, p. 163.

³⁶¹ El término de una "capacidad mimética" evita la utilización y traducción del mero término *mimesis*; sin embargo, al describir el verbo que corresponde a esa capacidad, Benjamin siempre recurre a la traducción clásica de "imitar" (*nachahmen*). Como todos los comentaristas coinciden, es evidente que el filósofo no busca los sentidos que en esa palabra se inscriben, así que en esta investigación, en la que hemos desarrollado una sección para el análisis filológico, traduciremos respectivamente por "mimear" o por un verbo más cercano al sentido de *mimesis* según permita el contexto.

forma en que éste se entiende y se expresa, se conforma y despliega sus parámetros de acción³⁶². El *corpus* benjaminiano no proporciona una respuesta final sobre los desenlaces posibles, y se constituye más bien como una apuesta: la redención de la capacidad mimética se vuelve un recurso del arsenal de la historia frente a un futuro en el que se tiene mucho que perder.

b. El lenguaje como medio / medio de conocimiento

Los dos pequeños textos que versan sobre la facultad mimética son para Benjamin un segundo intento por acercarse a una teoría del lenguaje³⁶³. En ese sentido, el primer intento se habría concentrado en el texto de “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, 1916), que a su vez encuentra un complemento necesario con el texto que funciona de epílogo a la traducción de Baudelaire de los *Tableaux parisiens* denominado “La tarea del traductor” (*Die Aufgabe des Übersetzers*, 1923). La diferencia principal entre ambos conjuntos es que el segundo esfuerzo se concentra en generar una reflexión a manera de precepto sobre el desarrollo de la fuerza mimética de los hombres, aunque en realidad sus consecuencias sólo se comprenden en conexión con aquellos escritos tempranos. Y sobre ellos, Winfried Menninghaus ha

³⁶² Es muy conocido el trabajo de Foucault en la constatación de esta idea, sobre todo en su libro *Las palabras y las cosas* (1966). Sin embargo, varios pensadores se anticiparon a intuir el cambio paradigmático sobre la idea de “hombre”. Lucien Lévy-Bruhl, filósofo y antropólogo francés contemporáneo de Benjamin, escribía ya en los años 30 del siglo XX, en un libro que sólo pudo publicarse después de la guerra (1946), que “de la idea de hombre que poseemos deducimos muchas cosas, de acuerdo con atributos que la experiencia anterior, cristalizada en lenguaje, nos ha enseñado a subsumir bajo la palabra “hombre””. (*The notebooks on primitive mentality*, tr. Peter Riviére, Harper Torchbooks, Oxford, 1978, p. 10). No es casual que Benjamin se avoque a estudiar el ser del lenguaje como medio para re-conocer aquello que se denomina a sí mismo “hombre”, con el fin de distinguirse de las cosas del mundo. Por lo demás, Benjamin es crítico de Lévy-Bruhl, a quien acusa de desarrollar un pensamiento ahistórico (Cf. Benjamin, *GS*, III, pp. 460 y ss.).

³⁶³ Así se lo expresa Benjamin mismo a Gerschom Scholem en una carta (Br. II, 563).

destacado ya la vinculación estrecha con la teoría del lenguaje de los románticos alemanes³⁶⁴.

Así, el texto de 1916 sobre el lenguaje retoma distintos elementos para crear un collage teórico de tonos particulares. El tema del contenido verbal y el “ser espiritual del lenguaje” (Humboldt); el recurso a una “gramática mística” (Hamann), en especial a la Cábala (Schlegel, Leibniz) y otros elementos de la magia (Novalis); así como las cuestiones acerca de la lengua del paraíso, Adán como el primer nombrador y la tesis de la “caída” (en la estela de Jacob Böhme³⁶⁵), o la capacidad de la traducibilidad entre lenguajes como posibilidad de llegar a un lenguaje superior, divino (Hamann, Humboldt) tienen aquí cabida. A pesar de que el texto es oscuro y de que de alguna manera se mantiene indecididamente abierto, resalta la cualidad y la articulación de varios de sus motivos. Si examinamos detenidamente este texto en relación con el de la traducción y el segundo conjunto que implica ya la noción de *mimesis*, varios son los elementos que se esclarecen.

Por principio de cuentas, Benjamin critica la usanza tradicional que separa contenido y forma en el lenguaje, pues esa dualidad confirma una instrumentalización. En otras palabras, el análisis que separa “lo que” se comunica y el “como”, “de qué manera”, “con qué motivo” se comunica, puede llevar a resultados productivistas, pero de ninguna manera reintegrará en su justa medida el valor y el funcionamiento profundo de la lengua³⁶⁶. Además, el análisis benjaminiano es al mismo tiempo una crítica a la mistificación simplista del lenguaje que en el otro extremo identifica la

³⁶⁴ Menninghaus incluso proporciona elementos con los que niega el carácter de originalidad que el editor de las obras de Benjamin, Rolf Tiedemann, les adjudica. Cf. Menninghaus, op. cit. p. 39.

³⁶⁵ Es muy clara la influencia de la obra de Böhme (Cf. sobre *todo Mysterium Magnum, oder Erklärung über das Erste Buch Mosis*, edición facsimilar de la publicación de 1730, editada por Will-Erich Peukert, Stuttgart, 1958) en el pensamiento de los románticos, con especial énfasis en Franz von Baader, Schlegel y Hamann. Esta estela no sólo afecta la terminología benjaminiana, sino también la de Heidegger, notoriamente en su existenciario de la Caída (*Verfall*) o el estado-de-arrojado (*Geworfenheit*), por mencionar los más evidentes.

³⁶⁶ La tradición francesa de análisis lingüístico, que incluye también el estructuralismo y el posestructuralismo del siglo XX, constituye la contraparte de esta forma de aproximación, de tradición germana.

palabra con la esencia de la cosa³⁶⁷. El impulso inicial de Benjamin es entonces negar la dualidad y dar su versión sobre la participación lingüística de las cosas con las cosas mismas. Por eso escribe: “la lengua alemana no es de modo alguno la expresión de todo aquello que nosotros somos presuntamente capaces de expresar *por medio de* ella, sino que es la expresión inmediata (*unmittelbar*) de aquello que *se* comunica en / a través de ella.”³⁶⁸ Poco después pregunta categórica y reiteradamente: “¿Qué comunica la lengua?” (*Was teilt die Sprache mit?*)³⁶⁹. La respuesta, también en repeticiones sutiles, es directa: “Toda lengua se comunica a sí misma” (*Jede Sprache teilt sich selbst mit*)³⁷⁰. La concepción benjaminiana caracteriza a la lengua como una unidad irreductible, un magma de naturaleza inmaterial, que no tiene nada que ver con el carácter de referenciabilidad que se le adjudica. El lenguaje no toca, no reseña las cosas del mundo. Si hay un lenguaje de las cosas, esto es por dos razones. En primer lugar, las cosas tienen una entidad lingüística que constituye su lenguaje. Esa entidad lingüística no comunica a las cosas, porque no es idéntica a las cosas. Las cosas, en ese sentido, son mudas. El lenguaje de una lámpara no comunica a la lámpara misma, sino un lenguaje-lámpara, la lámpara en comunicación, la lámpara en su estado de expresión lingüística. En segundo lugar, las cosas tienen una entidad lingüística porque la naturaleza lingüística del hombre es nombrarlas, completando con ello el círculo que el lenguaje requiere para su comunicabilidad. El hombre, al nombrar las cosas, se comunica a sí mismo. El lenguaje, en el proceso, verifica su infinitud, que es su característica más palpable en tanto entidad

³⁶⁷ “No menos errónea es la refutación de la tesis burguesa por parte de la teoría mística del lenguaje. Según esta última la palabra es la entidad misma de la cosa. Ello es incorrecto porque la cosa no contiene en sí a la palabra; de la palabra de Dios fue creada y es conocida por su nombre de acuerdo con la palabra humana” (GS, II-1, p.150).

³⁶⁸ Benjamin, *Über Sprache...* GS, II-1, p. 141.

³⁶⁹ Benjamin, *Über Sprache...* GS, II-1, p. 142. El verbo germano *-mitteilen-* expresa una “división *con*”, el *mit-* es la marca de algo que se comparte, anuncia la presencia de *otro*, tal como aquella expresión heideggeriana del *Mit-sein* lo recuerda. Su traducción más usual es por el verbo *informar*, pero la noción de *comunicar* rescata ese *mit-* de otra manera, y en un término que introduce otra raíz: *-com*, presente en *communis*. El lenguaje es, ya por principio de cuentas, el medio en que se expresa una obligación mutua.

³⁷⁰ *Ídem*.

espiritual³⁷¹. Cada lengua es infinita porque no es en los contenidos y las cantidades de verbos donde necesita medirse³⁷², sino en la continuidad de sus transformaciones, de sus traducciones a otras lenguas³⁷³, que es decir, en el manejo que de ella hacen sus hablantes, así como también sus extranjeros.

Cada lenguaje se comunica a sí mismo en sí mismo; es, en el sentido más estricto, el “*médium*” de la comunicación. Lo medial, esto es, la inmediatez (die *Unmittelbarkeit*) de toda comunicación espiritual, constituye el problema fundamental de la teoría del lenguaje.³⁷⁴

Lo medial es lo que está entre dos, como un intersticio. Pero no como separación o un mensaje que se da entre emisor y receptor en la reducción que hace la teoría de la comunicación, sino a la inversa, como unión, ensamblaje, una colisión entre una acción y un sentido en el que algo se manifiesta: el lenguaje mismo. A esta medialidad –bien alejada también del esquema fines-medios– le deja Benjamin decir magia, si por ello se entiende una comunidad (*Gemeinschaft*) en la que están conectadas las cosas³⁷⁵, y en la que entra en juego la materialidad del lenguaje, que es decir, la forma del sonido, el tono, la imagen de su grafía. Esa es la magia de la materia que se hace evidente en el seno de las transformaciones lingüísticas. “Cada forma de representación y comunicación es, según Benjamin, una configuración *en* un médium. Sólo en el médium se desarrolla la figura de lo representado.”³⁷⁶ Ahora se ve más claramente la cercanía que Benjamin ve entre el lenguaje y la

³⁷¹ La caracterización del lenguaje como entidad espiritual es una prosopopeya aparentemente difícil de explicar, pero hay otra forma de aclarar esta expresión: si se toma al lenguaje como un ser vivo. De acuerdo con una visión biologicista, los lenguajes podrían verse como entidades que nacen, crecen, se desarrollan y mueren. Incluso, si seguimos la opinión de von Üexküll, acerca de que el órgano sigue a la función, podría decirse que las funciones lingüísticas producen su propio órgano en cada una de las bocas de los hombres. Esta analogía es explicativa, y la imagen que nos da no es la de una simple metáfora. Pues como Benjamin precisa: “El hombre es el portavoz del lenguaje” (CF. GS, II-1, p. 145.)

³⁷² Cf. GS, II-1, p. 143.

³⁷³ Cf. GS, II.1, p. 151.

³⁷⁴ Benjamin, GS, II-1, p. 142.

³⁷⁵ Benjamin, GS, II-1, p. 147. El tema de la magia se analizará también de manera puntual en el inciso *d* de esta sección.

³⁷⁶ Lang, op. cit. p. 10.

danza, en la indiferenciación del contenido y la forma, pero también en la caracterización del lenguaje como un flujo, una efusión, una medialidad.

Esta medialidad que es el lenguaje produce conocimiento de una forma bien específica, pues su carácter empírico no lo hace fungir como una simple intermediación con la cosa, sino que exige la *con-formación* de un mundo propio en el que, en tanto médium, pueda hacer visible, representable, una idea. La teoría del conocimiento benjaminiana, en su forma más acabada, se presenta en el epílogo a su trabajo sobre el drama barroco alemán. Allí el filósofo describe la “idea constitutiva” como “la esencia de la empiria en su primera forma de violencia”³⁷⁷. En otras palabras, la idea es una “fuerza de determinación”³⁷⁸ en el seno del lenguaje. La idea es así un trabajo de *con-formación* del medio-lenguaje, una especie de modelado inmaterial que se asienta en el esfuerzo de la representación. La imagen que provee Benjamin es fundamental: “Las ideas se comportan hacia las cosas como las constelaciones a las estrellas. Eso quiere decir sobre todo: ((las ideas)) no son ni sus conceptos ni sus leyes ((... sino)) constelaciones ((en los que)) los fenómenos se dividen y se salvan.”³⁷⁹ Tras esta propuesta se ubican dos elementos ineludibles. Por una parte, la referencia a una lengua pura, que funciona un tanto a manera de garante de una noción de verdad; por otra, una crítica del filósofo a la tradición de la teoría del conocimiento, así como a la fenomenología recientemente inaugurada en su época, en su fase husserliana³⁸⁰.

Como crítica a la estructura de la epistemología moderna, Benjamin escribe: “el conocimiento (*Erkenntnis*) es un haber ((...)). A esta posesión la representación le es secundaria. No existe ya como un auto-representarse. Y

³⁷⁷ Benjamin, GS, I-1, pp. 216, 220.

³⁷⁸ Benjamin, GS, II-1, 134.

³⁷⁹ Benjamin, GS, I-1, pp. 214-215.

³⁸⁰ La crítica de Benjamin ataca sobre todo la noción de Husserl de verdad, pues parece reconocer en la noción de intención fenomenológica un residuo de la separación objeto-sujeto que hace de los fenómenos un enigma-objetual que hay que penetrar. La noción de verdad de Benjamin, fundamentada en el lenguaje y el trabajo de la representación, se asemejan a la noción heideggeriana de la *aletheia* en muchos aspectos. No es casual que la crítica que Heidegger esgrime de la fenomenología husserliana en *Zeitbegriff*..... aborde también muchos de los aspectos que aquí resalta Benjamin.

sin embargo esto es lo que vale para la verdad.”³⁸¹ El objeto del conocimiento se deja poseer, se encuentra directamente en el fenómeno, se deja aislar en la detención fenomenológica. La verdad, en cambio, es una con-formación violenta en el que coinciden la entidad espiritual del lenguaje con la naturaleza lingüística de las cosas³⁸². La verdad, de naturaleza lingüística entonces, se manifiesta no por medio de los fenómenos, sino en ellos, y de manera más fundamental en el trabajo de representación que lleva a cabo el hombre en el nombrar:

El hombre es el nombrador; en eso reconocemos que desde él habla el lenguaje puro. ((...)) Sólo a través de la entidad lingüística de las cosas accede desde sí mismo al conocimiento de ellas, en el nombre. ((...)) El nombre puede ser considerado el lenguaje del lenguaje, siempre y cuando ello no indique una relación de medio instrumental, sino una de médium. En este sentido, el hombre es el portavoz del lenguaje.³⁸³

En un sentido, “Dios hizo las cosas cognoscibles en el nombre de cada una” (GS, II, 148) y sin embargo, siempre hay un residuo, un diferencial, lo que se evidencia en términos prácticos en la multiplicación de las lenguas: un solo nombre no basta para nombrar cada fenómeno del mundo. De carácter trágico, el nombrar es un impulso por reencontrar una unidad perdida, una unidad que hace referencia a un lenguaje puro y que guía todos los esfuerzos del hombre por entender el sino de su propia naturaleza lingüística.

c. La traducción

La medialidad que es cada lenguaje le otorga al edificio lingüístico una funcionalidad en tanto densidad diferenciada. En un sentido, la diferencia específica es una forma en que se fija un modo de significación (*Art des*

³⁸¹ Benjamin, GS, I-1, p. 209.

³⁸² Cf. Benjamin, GS, II-1, p.145.

³⁸³ *ídem.*

Meinens, GS, IV, 14). Cada lenguaje es ya una traducción posible entre el mundo de las cosas y el mundo de los hombres, de lo que no tiene nombre (*Namenlos*) al nombre, en un proceso en el que algo se agrega: el conocimiento (IV, 151). Pero en otro sentido, cada lenguaje es también un ritmo en el que se concretiza la expresión que es cada cosa. Cada lengua como un flujo es una fuente infinita de correspondencias. Puestas en relación, se asegura una transmutabilidad perpetua, un continuo de transmutaciones (*Kontinua der Verwandlung*, II, 151) que en su “danza” alrededor del sentido originario constituyen la evocación de un lenguaje puro.

En el sentido amplio del término, la traducción es el arquetipo más evidente de la mimesis. En ella se verifican los dos síntomas que habíamos ya identificado para esta última: algo se traslada de un plano a otro y hay una adecuación del movimiento a una forma. En un marco general, Benjamin se acerca claramente a la definición de Hamann sobre la traducción, para quien “Hablar es traducir, de un lenguaje angelical a un lenguaje humano, es decir, pensamientos en palabras, cosas en nombres, imágenes en signos”³⁸⁴. En un examen específico, la traducibilidad a la que alude Benjamin se ordena en al menos tres niveles distintos³⁸⁵.

i. En el primer nivel, ya lo hemos dicho, el hombre nombra. Incluso, en la cúspide del acto de nombrar, “el nombre propio constituye la comunidad de los hombres con la palabra creadora de Dios” (II, 150). Esta es la primera función mimética del hombre en su mundo. Una descripción detallada del proceso de nominación en este nivel lo lleva a cabo Levy-Bruhl, al acercarse

³⁸⁴ Johann Georg Hamann, *Aesthetica in nuce* (1762), Philipp Reclam, Stuttgart, 2004, p. 87.

³⁸⁵ Aunque la traducción es una forma de la mimesis, estos tres niveles no se corresponden de ninguna manera con la tripartición que hace Paul Ricoeur en su *Tiempo y narración* (*Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, México, 2004, pp. 113-169). El estudio de Ricoeur es una actualización dispareja de la teoría aristotélica de la *Poética*, circunscrita en este caso para las formas literarias. El proyecto benjaminiano incluye este aspecto, bajo la operatividad de una estética, pero el filósofo alemán explora en la mimesis la concreción de una capacidad humana, y no una mera herramienta de sintaxis representacional. Por eso también es difícil tratar de dilucidar desde el trabajo de Ricoeur las conexiones que aquí nos interesan entre *phrónesis* y *mimesis*, en la conformación de un tejido ético-estético que fundamente una operatividad política.

también en un plano antropológico a esta operación cognitiva en el que el hombre primitivo “alumbra” su entorno:

Del solo hecho que estas variedades ((de plantas)), por ejemplo, han recibido cada una un nombre, lo que tienen en común y lo que cada una tiene como propio queda fijo: cuando una variedad de tal planta se percibe, su nombre –que va emergiendo en la mente de los hombres que la perciben– deja *ipso facto* liberar la imagen genérica característica que la variedad tradicionalmente designa, y la imagen se encuentra entonces a sí misma en la luz más amplia de su apercepción ((...)). Es difícil no reconocer en esto una *idea*, e incluso, por más débil que sea la diferencia entre las variedades, una idea general, pues es un *patrón* que se ajusta a todos los individuos de esta variedad, que son de un número infinito y de la cuál nuevos ejemplos pueden siempre aparecer, a los cuales los nativos aplicarán siempre el nombre.³⁸⁶

En el primer nivel de la traducción, el hombre conoce su entorno. Pero el lenguaje no es sólo referencia, sino parte integral del mundo. Las cosas y los objetos conviven en una estrecha relación que no es de dependencia, sino de complementareidad. El paso de la cosa al nombre exuda un saber, pero no se convierte en una jerarquía. Continuando con Lévy-Bruhl, podemos decir que en este nivel

las palabras participan, como otros símbolos, en lo que representan; *son*, en cierto sentido, lo que expresan, y los sustantivos comunes se sienten, como sustantivos propios, como formas de acceso a lo que designan. Pronunciar el nombre elefante o tigre, etc. no es simplemente despertar la idea en aquellos que lo escuchan, es evocarlo, hacerlo presente, en el sentido completo del término; es tal vez molestarlo, ofenderlo, atraer tropezadamente su atención y su enojo.³⁸⁷

³⁸⁶ Lévy-Bruhl, op. cit. p. 35. Es un anacronismo el hecho de que Lévy-Bruhl llame “primitivos” a los hombres no europeos, y eso vuelve torpes ciertas descripciones, pero no limita el reconocimiento de lo que es un marco epistemológico distinto, y un intento genuino de acercarse a esa *otredad*.

³⁸⁷ Lévy-Bruhl, p. 129.

La primera traducción en el seno del habla es así una forma de co-creación y de implicación total en el mundo propio. Pero eso no es todo. En la base de los lenguajes humanos hay un resquicio entre lo hablado (*Gesprochenen*) y lo intencionado (*Gemeinten*), y entre lo escrito (*Geschriebnen*) y lo intencionado, que redonda en un diferencial entre lo hablado y lo escrito (II, 208). En cada uno de esos estratos se lleva a cabo un proceso mimético del hombre en el que se ponen en juego procesos de semejanzas no sensibles. Para Benjamin, esto hace tanto de la escritura como de la lengua archivos completísimos de semejanzas y correspondencias no sensibles en conversión permanente (*idem*). Esto implica para la caracterización de la escritura las mismas deducciones que para la palabra, es decir, la ausencia directa de referenciabilidad, la distancia crítica de la semiología basada en el signo lingüístico, la estrecha conexión material de los “objetos” lingüísticos, etc. La intuición filosófica de Benjamin encuentra apoyo en la investigación antropológica de André Leroi-Gourhan, quien al hablar de los orígenes de la escritura nos dice:

El grafismo no inicia en una expresión de alguna manera servil y fotográfica de lo real, sino que lo vemos organizarse en una decena de miles de años a partir de signos que parecen haber expresado de inicio ritmos y no formas.³⁸⁸

De acuerdo con esto, la escritura en su origen es más una transposición simbólica que un útil instrumental, con lo que encontramos la misma distancia entre lo que creemos identificar como un bisonte y el bisonte mismo que entre una palabra y la cosa que designa³⁸⁹. En otro contexto, es también la opinión relacionada del arqueólogo-lingüista Harald Haarman, para quien la escritura en la pre-historia no trata de hacer visible la lengua hablada ni

³⁸⁸ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole, I. Technique et langage*, Albin Michel, París, 1964, pp. 265-266.

³⁸⁹ Es también lo que Benjamin quiere decir cuando refiere a la onomatopoesis del lenguaje (Cf. II, 207 / 212).

alguna de sus formas de expresión, sino que tenía sus propios principios, los cuales emulan también el proceso de nombrar: “La atención principal yacía primariamente en la fijación de conceptos aislados, es decir, de ideas.”³⁹⁰ De manera semejante, el archivo de semejanzas no sensibles que Benjamin reconoce en la escritura se constituye con el rastro arcaico de esos ritmos-ideas onomatopéicas que en ocasiones dejan escapar sus aromas y la naturaleza de sus más finas sustancias (Cf. II, 209). Por eso su confianza en una ciencia como la grafología de su tiempo, que examinaba las grafías manuales con la intención de descubrir en ellos el inconsciente de un escritor (Cf. II. 208). El reconocimiento de esos ritmos-ideas tienen en un tercer plano de la traducción implicaciones distintas, que ya tendremos ocasión de explorar.

ii. El segundo nivel de la traducibilidad corresponde a la transposición de sentido de un lenguaje estructurado a otro. Entre dos lenguas no existe comparación (II, 151) sino convergencia (IV, 12). Y por ello si en el primer nivel se verifica la tarea de un nombrador, aquí se identifica la del traductor. La traducción para Benjamin es una forma (IV, 10), es decir, un género literario en el que se puede forjar un momento crítico determinado. Por eso las traducciones no se sitúan como una relación entre una copia frente a un original, en una burda imitación y traslado de las estructuras lingüísticas (IV,13), sino que se articulan como un vehículo mimético³⁹¹ por el que una obra se encuentra con la *otredad* de su lenguaje (IV, 14). “La tarea del traductor consiste en traer a la expresión ese momento en el original en el que se fundamenta la afinidad entre el lenguaje del original y el lenguaje de la traducción y de ahí entre todas las lenguas.”³⁹² El fin último de la traducción es “representar el lenguaje extranjero en el propio” (IV, 160), despertar, en la lengua que recibe el sentido, un eco del original (Cf. IV, 16), y con ello generar

³⁹⁰ Harald Haarman, *Geschichte der Schrift*, C.H. Beck, Munich, 2007, p. 35.

³⁹¹ “Comentario y traducción son al texto lo que el estilo y la *mimesis* a la naturaleza: el mismo fenómeno bajo distintas modalidades contemplativas. En el árbol del texto bíblico ambos son las hojas eternas que aletean al viento; en el árbol del texto profano, las frutas que caen a tiempo” (GS, IV-1, 92).

³⁹² Cf. Seong Man Choi, op. cit. p. 37.

la resonancia a un lenguaje puro. Así entonces, una traducción no trata de “adecuar” la lengua al original ni de formar una equivalencia; al contrario, la traducción se mide con el original, lo complementa –por así decirlo– y no se conforma con una traslación: la traducción mimética es una inmersión en el caudal de la lengua propia en la que se trata de hinchar –tal vez de desbordar– el cauce de su fuente. Desde esta perspectiva, la traducción acecha entonces las huellas de un lenguaje puro, en donde otra cosa está en juego. Benjamin lo deja decir con la lengua de Mallarmé, que acaso inserte desde su entonación original otra dimensión al análisis:

Les langues imparfaites en cela que plusieurs, manque la suprême: penser étant écrire sans accessoires, ni chuchotement mais tacite encore l’immortelle parole, la diversité, sur terre, des idiomes empêche personne de préférer les mots qui, sinon se trouveraient, par une frappe unique, elle-même matériellement la vérité. (citado en IV, 17)

Cada traducción es un suplemento en el camino hacia un lenguaje puro, ausente pero constante; es el tono de un modo de intención que configura una armonía superior, no más lograda, sino más ligera y más diáfana. La traducción no es deficitaria. Al contrario, la distancia entre el original y la traducción funda la idea de fidelidad. Y lo que significa “ser fiel” no es “descubrir el original, traerlo a la luz, sino dejar que el lenguaje puro –como si se fortaleciera en su propio *médium*– caiga con toda su fuerza en el original” (IV, 18). La capacidad, la potencia de la traducción (*Vermögen der Übersetzung*) está en hacer que lo velado y lo fragmentario, lo simbolizado en la imagen finita de una lengua, se vuelva lo simbolizante, el devenir de esa misma lengua; o para decirlo de otra manera: que el modo de significación aparezca como lo significativo (Cf. IV,19). La traducción como sucesión hacia un lenguaje puro (*reinen Sprache*) en el que el texto inmediato, ya sin un sentido que comunicar, pertenezca en su literalidad a la verdad (Cf. IV, 21): esta tarea “no es sólo la extrema consecuencia de un énfasis extremo en el propio “valor” “mágico” del lenguaje, es al mismo tiempo su vinculación con la idea

romántica de una “vida continua, ulterior” (*Fortlebens*), de un “crecimiento” (*Wachstum*), de una auto-reflexión auto-potenciada e infinita de la obra de arte.”³⁹³

El lenguaje puro es la manifestación de la verdad. Eso deja para los lenguajes del hombre, traducibles entre sí, pero siempre distantes, la tarea de avistar la verdad sólo en momentos, en instantes fugaces en el que, por ejemplo, una traducción se vuelve fiel³⁹⁴. Pero ese lenguaje puro es sólo asequible como negatividad para el hombre. Por eso el lenguaje puro sólo puede aparecer simbolizado, nunca simbolizante, es decir, con una significación concreta vinculada al ámbito de la lengua, y al mismo tiempo con un sentido que la trasciende.

iii. El tercer nivel de la traducción lo constituyen los esfuerzos por reacomodar los signos disponibles, por resignificar las formas, por reinterpretar el mundo en el camino a su consumación primera³⁹⁵. Este nivel Benjamin lo constituye como una metodología fragmentaria y dispersa que emula las características de un llamado. Así, por ejemplo, alude al acto de la lectura, al que apostilla bajo el lema de un “leer lo que nunca se ha escrito” (II, 213). La lectura se configura entonces como el arquetipo de la tarea pendiente, de la recepción radical que funda su propia producción, que inventa –como diría Borges– sus propios precursores, pero también funda veredas entre caminos aislados y trazas aún no experimentadas. El lector de lo que nunca se ha escrito es el archivista que se interna en las entrañas del lenguaje y la escritura (Cf. II, 207 / 209 / 211) pero también en el mito o el totemismo (Cf. II, 957, 958) en busca de correspondencias, es el materialista histórico que construye una constelación redentora en el flujo de los acontecimientos históricos (Cf. I, 703), es el cronista que se ocupa del polvo de la historia y el narrador que se halla en posibilidad de aconsejar a los hombres que han visto

³⁹³ Menninghaus, op. cit. p. 56.

³⁹⁴ La relación entre original y traducción se vuelve aquí arquetipo para referir otras relaciones análogas, por ejemplo, entre una obra de arte y su crítica, entre una experiencia vivida y su relato, entre un acontecimiento histórico y su crónica.

³⁹⁵ Cf. la conformación del *Ticún*, así como la relación entre la creación platónica según se describe en el *Timeo*, y la creación del mundo que se implica en la *phrónesis* aristotélica.

degradada su capacidad mimética (Cf. II, 442). Dos cosas tienen todas estas figuras en común. Por una parte, una comprensión profunda de su entorno y su momento histórico, en el que se hayan miméticamente integrados³⁹⁶. Por otra parte, una capacidad para fundar un acontecimiento –una detención, un tono armónico, la constitución de una idea-como-síncopa sobre el ritmo del devenir– en el *continuum* de un tiempo-espacio en el que el sentido mantiene ininterrumpidamente sus metamorfosis. Un fragmento de su obra *Dirección única (Einbahnstrasse)*, que conviene citar *in extenso*, presenta entrelazados estos dos temas:

Presagios, presentimientos y señales atraviesan día y noche nuestro organismo como series de ondas. Interpretarlas o utilizarlas, esa es la cuestión. Ambas son incompatibles. La cobardía y la pereza aconsejan lo primero, la lucidez y la libertad lo segundo. Pues antes de que una profecía o advertencia se convierta en algo mediatizable (*Mittelbar*), palabra o imagen, ya se habrá extinguido lo mejor de su fuerza, esa fuerza que da de lleno en nuestro centro, obligándonos –apenas sabemos cómo– a actuar en función de ella. Si la dejamos pasar de lado, entonces –y sólo entonces– se descifra por sí misma. La leemos. Pero ya es demasiado tarde. De ahí que cuando un incendio estalla de improviso o de un cielo despejado llega la noticia de una muerte, surja, en el primer momento de terror mudo, un sentimiento de culpa unido al vago reproche: ¿Acaso no lo sabías ya en el fondo? La última vez que hablaste del muerto, ¿no tenía ya su nombre una sonoridad distinta en tus labios? La noche de ayer, cuyo lenguaje sólo ahora entiendes, ¿no te hacía acaso señas desde las llamas? Y si se pierde un objeto que estimabas, ¿no había ya en torno a él –horas, días antes– un halo fatídico de burla o tristeza? Como los rayos ultravioleta, el recuerdo muestra a cada cual, en el libro de la vida, una escritura que, invisible, iba ya glosando el texto a modo de profecía. Pero

³⁹⁶ Benjamin utiliza el término *Geistesgegenwart*: *Geist* – espíritu, mente, ánimo, *Gegenwart* – presente. Se ha entendido de manera usual como una “presencia de la mente” o “presencia de ánimo”, pero también es factible comprenderlo como una *sincronía afectiva*, es decir, una manera de estar enclavado en el *espíritu* de una época, que no es otra cosa que estar conectado analógicamente con el propio sentir del tiempo histórico de cada cual. Es notoria la cercanía con la *Befindlichkeit* heideggeriana, si bien en esa comparación también se hace evidente la carga política que tiene el concepto benjaminiano, y que el segundo carece.

no se intercambian impunemente las intenciones ni se confía la vida no vivida a cartas, espíritus y estrellas que la disipan y malgastan en un instante para devolvérsela profanada; no se le escamotea impunemente al cuerpo su poder para medirse con los hados en su propio terreno y salir victorioso. ((...)) Transformar la amenaza del futuro en un ahora pleno, el único milagro telepático deseable, es obra de una sincronía afectiva (*Geistesgegenwart*), emplazada en el cuerpo. Los tiempos primitivos, en los que un comportamiento semejante formaba parte de la economía doméstica del hombre día a día, le ofrecían en el cuerpo desnudo el instrumento más fiable para la adivinación. (IV, 141-142).

El fragmento es lúcido en sí mismo, y junto a los temas que hemos mencionado presenta dos puntos neurales que articulan discursiva y radicalmente la operatividad de la mimesis en este otro nivel. El primero de esos puntos es el papel de la corporalidad. El cuerpo es aquí el plano sobre el que se inscriben los signos, el campo receptor inmerso en el flujo del lenguaje que es responsable de su primera síntesis, de su primera mediación. El cuerpo recibe, aun sin nuestra connivencia, señales que nos “sobrepasan”, es decir, elementos que nos son imposibles de decodificar con nuestro marco epistemológico, i.e. con nuestro conjunto de prejuicios. Pero el cuerpo –esa barbaridad llena de impulsos y de instintos– pertenece a otra época, a un tiempo pre-semiótico, tal como lo es también la capacidad mimética. Y así, “la primera materia en la que se intenta la capacidad mimética es el cuerpo humano”.³⁹⁷ Nada como la música que invita al cuerpo a bailar, que lo mueve a su antojo, que le contagia su ritmo. El cuerpo es nuestro acompañante bárbaro, y sólo por eso nuestro posible redentor.

Muy unido a él se encuentra la magia. La magia en Benjamin es una cuestión que necesita un acercamiento peculiar, al que nos abocaremos en la siguiente sección. Sin embargo aquí resalta ya una concepción importantísima que no puede pasarse de largo. Es sabido que, para Benjamin, la diferencia entre magia y técnica es en el fondo una mera variable histórica (Cf. II, 371-372). En este fragmento esta diferencia se hace evidente. Los presagios que

³⁹⁷ Seong Man Choi, op. cit. p. 113.

atravesan el cuerpo parecen en un primer momento ser indicios de un saber críptico. La clave, sin embargo, está en su *traducción*. Sólo reconociendo su actualidad, su cosquilleo incómodo, su anticipación inconsciente y muda de los hechos, puede tomárseles para la constitución de un ahora pleno. La traducción mimética (casi un pleonasma) es así ya una utilización que se funda en la *sincronía afectiva* del cuerpo desnudo.

Ahora bien, lo interesante aquí también es hacer notar cuales son los dos planos que la traducción mimética hace visibles al construir el puente entre ellos. De un lado queda el mundo antiguo, que es el mundo profético y mítico; del otro, el mundo actual, que es el mundo de la promesa, el progreso y el futuro perpetuo. Como índice del resquicio que se abre entre ambos, Benjamin localiza el fenómeno de la decadencia de la capacidad mimética, que es la otra cara de la moneda de la decadencia de la experiencia: la imposibilidad del hombre de hacerse sujeto de su propio tiempo. Este hombre sin experiencia es un hombre mudo: se vuelve un objeto desechable desarraigado de su más propia naturaleza lingüística. A este hombre, los fenómenos ocultos le aparecen del orden de lo irracional, cuando lo verdaderamente irracional es su incapacidad de extraer de los mitos un saber mínimo de raigambre histórico. Hubo un tiempo, ya lo hemos visto, en que a Aquiles le era propicio hacerse de una historia para vincularse con Príamo tras la muerte de Héctor. Hoy en cambio, ningún narrador puede dar consejo, ni hacer una sugerencia, porque ningún otro hombre sin la capacidad de narrar puede saber lo que en esa acción se pone en juego (Cf. II, 442). Para el hombre sin experiencia, la magia es un juego de cartas, espíritus y estrellas – en donde estas últimas sirven de simple modelo a los productos de la cultura *pop* –; el cuerpo es un fardo que hay que satisfacer y alimentar; el lenguaje es un mero instrumento de comunicación de la banalidad. El hombre sin experiencia desatiende el fondo de recursos a su alcance –su capacidad lingüística, su facultad mimética– que el sistema social no duda en explotar. Como describe en tono sociológico Mary Douglas:

Cuando el niño aprende el lenguaje materno ((...)) que rige su contenido verbal, entonces aprende al mismo tiempo a cumplir las exigencias de la estructura social que lo circunda. Bajo este punto de vista, cada vez que el niño habla se ve marcado por la estructura social a la que pertenece, y así se desarrolla y se define su identidad social. La estructura social se vuelve para el niño, en el curso de su desarrollo a través de las formaciones de sus actos de habla, en realidad física.³⁹⁸

La descripción de Douglas es la narración de un hecho “mágico” simple: la transmutación de lo inmaterial en materia. Sólo que es un hecho sobre el que el hombre sin experiencia no tiene control ni comprensión. Sólo en el momento en que logra redimir su capacidad mimética y llevar a cabo la sincronía afectiva –antes de que sea demasiado tarde– puede convertirse él mismo en instrumento de adivinación: la de su propio futuro. Al hombre sin experiencia le queda por descubrir que el cuerpo desnudo es la interfase para la conversión del porvenir en un ahora pleno.

Los tres niveles de la traducción pueden verse como sucedáneos de una misma búsqueda. Ésta se ve encriptada en el texto temprano sobre el lenguaje de los hombres de una manera peculiar. En un momento, Benjamin está a punto de presentar el flujo que es el lenguaje como un medio en el que se verifica una continuidad de transformaciones. En esa senda de pensamiento, va construyendo el argumento en torno al nombre como una traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje de los hombres. En un punto de ese desarrollo, el autor explica el logro que es el nombre propio como una “comunidad de los hombres con la palabra creadora de Dios” (II, 150). Inmediatamente después hace una pausa, inserta una frase por medio de un paréntesis:

³⁹⁸ Mary Douglas, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, tr. Eberhard Bubser, ed. Fischer, Frankfurt a. M., 2004, p. 43.

(Esta no es la única, y el hombre conoce aun otra comunidad de lengua
(*Sprachgemeinschaft*) distinta con la palabra de Dios)

Estas palabras envuelven un mensaje específico, que se lleva a cabo como un programa secreto. El filósofo nunca deja en claro cuál es esa otra comunidad, esa otra forma de la lengua para llegar a la comunión con lo divino. Quizá no lo sabe. Pero de otra manera, quizá es esencial para salvar la facultad mimética no saberlo. Esa otra vinculación con lo divino está asegurada en algún plano del sentido, pero nunca queda claro en cuál. La tarea del traductor -una tarea perpetua- es explorar la continuidad de las transformaciones hasta hacerse de aquella otra forma, hasta detener el flujo perenne de las metamorfosis y encontrar fragmentos en los que un rastro de conocimiento se muestre como un instante de redención. Descubrir esa forma transmuta la mera vivencia en la dignidad de la experiencia. Pues esa forma es el *telos* al que el filósofo convoca. Y el camino a su encuentro no se da -ya lo hemos dicho- sino bajo el modelo de la lectura. Pero esta es una lectura peculiar -ya veremos su configuración-, es una lectura de lo que nunca se ha escrito. En un primer momento la fórmula suena a un nuevo enigma, parece que se ha desplazado la dificultad. Pero al ver el asunto más de cerca aparece su congruencia: eso que se lee no puede escribirse, ningún signo lo traduce: es la clave en la que la existencia completa se explica en un santiamén.

d. La magia

El tema de la magia en Benjamin es uno de los puntos más problemáticos para los investigadores que se acercan a su pensamiento. Muchas interpretaciones se dividen entre la confusión, la fascinación acrítica o la simple malinterpretación bienintencionada. Por eso parece imposible seguir avanzando sin tener alguna noción operativa de este concepto, una discusión que nos acerque a su sentido filosófico -si lo tiene-, así como su relación con

la noción de *mimesis* y las dificultades que Benjamin buscaba resolver con su utilización.

Para Benjamin, la parte del lenguaje que se conforma como un fondo de semejanzas no sensibles es la parte mágica del lenguaje, que se conjuga con la parte semiótica para asegurar su comunicabilidad (Cf. II, 208). Menninghaus ha querido explicar esta dualidad semiótico/mágico con la diferenciación más precisa entre función referencial y función poética, respectivamente³⁹⁹. Es claro que esta aproximación ayuda, pues si nos acercamos a la caracterización que hace Jakobson de la función poética del lenguaje, encontramos una descripción cercana. A la pregunta, ¿cómo se manifiesta la poeticidad del lenguaje?, Jakobson responde:

En que una palabra se percibe como una palabra, y no como un mero representante del objeto nombrado o una expresión de sensaciones. En que las palabras y su composición, su significación, su forma interior y exterior no son sólo consideraciones indiferentes a la realidad, sino que logran hacer sentir su propio peso.⁴⁰⁰

No se puede negar la relación entre el discurso del lado mágico-mimético del lenguaje y la función poética de la lengua, pero también es dudoso llevar a cabo entre ellas una operación de identificación. Pues es claro que Benjamin ve algo más⁴⁰¹. La desaparición de la facultad mimética del hombre no es sólo la desaparición de la poeticidad. La noción de *mimesis* que Benjamin tienen en mente está muy cercana a la utilización temprana en los griegos, y por eso en estrecha correspondencia con una forma de existir y de estar-en-el-mundo, un comportamiento que redundaba en hábito, una *phrónesis*. Por eso dice: “El don que poseemos para ver semejanzas no es sino un rudimento endeble del

³⁹⁹ Cf. Menninghaus, op. cit. p.8.

⁴⁰⁰ Jakobson, “Was ist Poesie”, en *Poetik, Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, Frankfurt a.M., 1979, p. 79

⁴⁰¹ Con todo, es evidente que Benjamin exploró las posibilidades de la poesía como arma política, sobre todo en su acercamiento al surrealismo: “Utilizar las fuerzas de la embriaguez para la revolución, o en otras palabras: política poética (*Dichterische Politik*)” (II,308). Hacia el final de ese mismo texto, sin embargo, quedan también definidos los límites de ese acercamiento.

impulso alguna vez tan efusivo para volverse semejante y para conducirse” (II,210). ¿Qué tenemos entonces frente a nosotros? ¿A qué corresponde esta noción de magia? ¿Cómo la utiliza el mismo Benjamin?

Menninghaus intenta una definición general que pueda utilizarse en el marco del pensamiento benjaminiano. Para él, el concepto de magia mienta “la forma de realización de una fuerza que, inmediata, es decir, sin ser aprehensible por la relación medios-fines de la racionalidad técnica, tiene el poder de hacerse realidad.”⁴⁰² Menninghaus acierta al alejarse de la racionalidad técnica, aunque ese es apenas un principio *sine qua non*. Así también lo reconoce Tilman Lang, quien se suma a la propuesta de Bettine Menke para tratar de expandir aquel esbozo, y describir la “inmediatez mágica” como una “inmediatez medial”⁴⁰³. Pero ni Lang ni Menke consiguen ir más lejos que Menninghaus en realidad. La inmediatez medial se refiere a la identidad entre la palabra y la cosa –un supuesto en la teoría del lenguaje de Benjamin– pero no se exploran los términos de esa identidad. Si con ello estos autores quieren decir que la palabra “no se usa” en otro modo que el de su propio valor material-lingüístico (y todo apunta hacia eso) entonces también aquí el acento se pone en la cancelación de la dualidad fines-medios. Ahora bien, lo que puede ponerse en duda de estas definiciones es la supuesta distancia de la magia de la relación fines-medios. La razón es simple. A quien practica la magia no le es del todo ajena la articulación fines-medios. Incluso en el lenguaje: decir una palabra –justo por la identificación con la cosa que nombra– no queda sin consecuencia en el universo. (¿Y no es este una de las grandes diferencias con la función poética de la lengua?) Todo tiene también en la magia su causa, sólo que ésta ha de buscarse en otros lugares. La causalidad en la magia no es lineal, ni unívoca. Tampoco es siempre unidireccional. Pero además, hay distintos tipos de magia, no todas las cuales fueron del interés de Benjamin⁴⁰⁴. ¿Puede entonces decirse que la

⁴⁰² Menninghaus, op. cit. p. 17.

⁴⁰³ Cf. Lang, op. cit. p.35 y Menke, *Sprachfiguren. Name - Allegorie - Bild nach Walter Benjamin*, Königstein/Ts, 1991, p. 32 y ss.

⁴⁰⁴ Benjamin sospecha de la magia del efecto inmediato, del ilusionismo, de los adivinos que le quitan el turno al cliente para la propia estimación de su futuro. Son varios los lugares donde las invectivas y advertencias contra este tipo de magia son claras, y en esta sección

causalidad en la magia es multidireccional, polilineal, multidimensional? Decirlo así es igualmente equívoco, porque esto sólo es su imagen en negativo, y sigue indicando que la magia es de un orden distinto. Es muy difícil definir conceptualmente una intensidad multivalente con la precisión de términos que nuestros lenguajes y nuestras disciplinas manejan. No se trata tampoco de internarse en el polo opuesto a la mitad del camino y comenzar la metaforización extrema. Para comenzar, podríamos convocar un ejemplo sobre dos tipos de acercamiento a una misma situación de tipo epistemológica. Éste proviene de nuevo de las observaciones de Lévy-Bruhl, así que interpretamos la mención del “hombre primitivo” como la marca de la otredad, la de los pueblos con un pensamiento de tipo mágico:

Tan pronto como ocurre una desviación en la regularidad, aparece una diferencia. En nuestras civilizaciones, excepto en los casos muy raros del milagro, nadie piensa que la regularidad ha dejado de existir, sino más bien que el fenómeno que ocurre es más complicado de lo que parece, y que uno puede encontrar la explicación a esta complejidad inesperada si lo intenta. La convicción subyacente, aunque inconsciente, es que la regularidad trasluce sólo en apariencia, mientras que para el hombre primitivo la interrupción en la regularidad se acepta como real, tal como la regularidad misma.⁴⁰⁵

El pensamiento mágico no homogeniza las experiencias para reducirlas a un patrón. Al contrario, la magia puede convivir con una multicausalidad, una heterogeneidad, que en un marco científico occidental serían fuente de una inestabilidad epistemológica. La ciencia occidental describe un solo mundo, al cual los sujetos tienen que ajustarse. Ejerce así una violencia sobre el sujeto y el objeto, los cuales tienen que coincidir neutralmente para que una observación se haga vigente. La magia en cambio multiplica los mundos,

veremos sus razones más importantes. Así como Benjamin tiene una valoración doble para la magia, también la tiene para el mito. El mito que combate es el que reviste las formas modernas de una ilusión vacía. Pero más que recuperar una mitología específica y contraria como respuesta, Benjamin quiere reactivar la capacidad para interpretar los mitos antiguos, otorgándoles una fuerza radical para penetrar el núcleo de la fantasía del mundo actual.

⁴⁰⁵ Cf. Lévy-Bruhl, op. cit. pp. 29-30.

convierte los efectos en indicios, transfiere a la cotidianeidad los enigmas propios de la existencia. Y justo a la inversa, para la magia no existe la casualidad ni el error, que en la ciencia obligan a la repetición de un experimento fallido: todo es parte de un diseño que quizá no alcancemos a comprender, pero no por eso es menos claro. ¿Cómo utiliza entonces Benjamin esta noción en su proyecto filosófico?

La única oportunidad para el aprendiz de magia es entrenarse en la lectura de los signos que algo le indican. Benjamin quiere volverse un intérprete de marcas y señales, quiere acercarse a los libros de historia como a estudios proféticos y descubrir en la vida de a diario los gestos de lo excepcional. Para ello, la facultad mimética es un camino (aún por redimir), que complementa con una directriz y una proto-metodología⁴⁰⁶. Su actitud se puede resumir en un fragmento:

Subrayar patéticamente o fanáticamente el lado enigmático de lo cotidiano no nos lleva a ningún lado, más bien penetramos el misterio sólo en el grado en que lo reencontramos en lo cotidiano por virtud de una óptica dialéctica que percibe lo cotidiano como impenetrable, y lo impenetrable como cotidiano (II, 307).

En términos generales, no es difícil ubicar aquí el programa para un proyecto de interpretación filosófica que tenga una incidencia concreta en el mundo. Son varios los lugares en donde habla de los fenómenos paranormales en clave de lo cotidiano, pasajes en los que ubica ciertas actividades como distintos “modelos” de operación. Así, por ejemplo, se refiere en diversos momentos a la mímica, a la astrología, la grafología o la telepatía, como prácticas que no han utilizado ágilmente sus fuerzas, prácticas intermedias capaces de ser apropiadas y refuncionalizadas⁴⁰⁷:

⁴⁰⁶ Las cuales tendremos ocasión de explorar en nuestras siguientes secciones.

⁴⁰⁷ En la búsqueda por refuncionalizar estas prácticas parece seguir a Brecht, quien desde el teatro entiende la función como eje entre la producción artística y la producción social, la bisagra para un cambio profundo y real. Y es que, como dice Roswitha Mueller, “Benjamin explicó el concepto de refuncionalización (*Umfunktionierung*) de Brecht como la reorganización estructural de las relaciones entre la escena, el autor y el público –o en el caso de la radio, entre el productor y el oyente– con el fin de traer un más democrático modo de

La astrología es una teoría tardía que se encuentra tangencialmente vinculada a una praxis temprana en la que los datos se configuran al azar y frecuentemente de manera errónea. No se trata en ella de la influencia de los astros o de las fuerzas sino de una capacidad arcaica de los hombres de hacerse semejantes (*sich anzuähnlichen*) a las constelaciones en una hora determinada. Ésta es la hora del nacimiento; puede ser que en ella se lleve a cabo de manera incomparable el acto definitorio de un acoplamiento: el acoplamiento con el cosmos a través de un alineamiento con él. (II, 956).

Quien interroga adivinas para conocer el futuro revela, sin saberlo, un conocimiento íntimo de lo venidero mil veces más preciso que todo cuanto pueda escuchar de boca de ellas. Lo guía más la inercia que la curiosidad, y nada se parece menos a la resignada torpeza con que asiste a la revelación de su destino que la maniobra veloz y peligrosa con que el valiente afronta el futuro. (IV, 141).

Transformar la amenaza del futuro en un ahora pleno, este milagro telepático –el único deseable– es obra de una sincronía afectiva. (IV, 142)

comunicación. Es evidente que esos cambios estructurales y funcionales suponen cambios políticos tanto como diferencias formales. La noción completa de refuncionalización debe ser vista en el contexto de las estéticas materiales marxistas elaboradas a comienzos de 1930 por un pequeño círculo de artistas y teóricos (Brecht contaba a Eisler, Piscator, Heartfield, Grosz y Benjamin, entre otros)". (Roswitha Mueller, "Aprendiendo para una nueva sociedad: La Lehrstück" tr. Matías Escalera, Juan Carlos Poyán y César Vicente, en Peter Thompson y Glendyr Sacks, *Introducción a Brecht*, ed. Akal, Madrid, p. 112). La noción brechtiana de la refuncionalización la explora Benjamin hasta sus últimas consecuencias en el terreno político en el ensayo del "Autor como productor" (II, 683-701). Pero además, es evidente que Benjamin también toma prestada de Brecht la noción más funcional de la *Lehrstück*, una pieza pedagógica que funcione de acompañamiento de la vida cotidiana. Para Benjamin, los ámbitos por excelencia en los que el hombre del siglo XX debía entrenarse eran el juego y la técnica, es decir, la variable histórica moderna de la magia. Así, por ejemplo, la facultad de narrar, casi perdida entre los hombres, debía entrenarse en el taller (*Handwerksstand*), (II, 440), y la facultad mimética en el juego (II, 204-205). Y en ese mismo tono, habla también de la técnica cinematográfica: "el cine le sirve a los hombres para practicar sus apercepciones y reacciones" en un ámbito en el que cada vez crece más el intercambio con estos aparatos (VII, 359-360). Que el hombre se imbuya en la técnica tiene una consecuencia. La clave de ésta ya se encontraba, como hemos visto, en Aristóteles, para quien la *techné* es una forma que desvela y construye a la vez la *physis*. En la técnica, el hombre transforma su propia naturaleza, o mejor dicho, la técnica es parte de esa capacidad para construirse a sí mismo que dispone el hombre en tanto posibilidad abierta. Benjamin lo hace explícito: "La técnica le está organizando ((al hombre)) una *physis* en la que su contacto con el cosmos adoptará una forma nueva y diferente de la que se daba en los pueblos y familias." (IV, 147).

Los adivinos, que hacían su agosto con todo lo que cabía encontrar fuera del tiempo, no experimentaron éste como homogéneo ni vacío. Quien tenga esto presente se hará una idea de cómo se experimentaron los tiempos pasados en la memoria. Sabemos que a los judíos se les prohibió adivinar el futuro. Pero la Torah y los rezos los conducen a la rememoración. Esto despoja al futuro de la magia a la que sucumben todos aquellos que se dirigen a los adivinos (II, 704).

Lo que aquí se hace evidente es que Benjamin no busca meramente la transposición del pensamiento mágico a la epistemología occidental. Su acercamiento es más cuidadoso y crítico. Lo que quiere provocar es un contagio mutuo, una refuncionalización recíproca. De un lado las prácticas mágicas como desestabilizadoras de un modelo de conocimiento; del otro, la tradición cultural occidental y su núcleo abiertamente injusto y despótico en términos éticos, contradictorio y reificante en términos epistemológicos. Las figuras de los augures y los agoreros, las prácticas ocultas mismas, aparecen entonces en otra dimensión. La astrología, por ejemplo, adquiere esta connotación máspreciada:

La constelación de las estrellas muestra una unidad característica y sólo por su efecto en la constelación se reconocen los caracteres, i.e. los planetas aislados. ((...)) Si es verdad que el genio mimético fue para los antiguos una fuerza vital decisiva, entonces casi no es posible otra opción, en tanto propietarios de este don, que atribuir su concepción más lograda, sobre todo en la formación de sentido excepcional, al recién nacido, quien hoy todavía muestra visiblemente en su primer año de vida el genio mimético más evidente en el aprendizaje de la lengua. (VI, 193).

Las figuras del grafólogo y el fisionomista aparecen como modelos más íntegros y complejos, con una capacidad cognitiva definida:

En este campo estrecho se puede conjeturar cómo es que los grandes fisiónomos –y los coleccionistas son fisiónomos de las cosas– se vuelven augures del destino. (IV, 389)

La grafología más reciente nos ha enseñado ha reconocer en los escritos a mano imágenes –incluso imágenes enigmáticas– en los que se encubre el inconsciente del escritor. (II, 208 / 212).

En todos los contextos encontramos los síntomas de la mimesis: una traslación de un plano a otro –a veces Benjamin explícitamente habla de una transmisión de energía⁴⁰⁸ (Cf. II, 957)– y una con-formación que por un momento consigna un elemento en la continuidad de transformaciones / traducciones. Para el joven Benjamin, esta era la idea de una “magia crítica” (Br. I, 132). Después fue también la base de su imagen dialéctica⁴⁰⁹, de una práctica crítica en la que algo específico se agrega: la dimensión temporal. Y es que poco a poco en su proyecto los dos planos de la traslación se configuran como dos épocas distintas, y la imagen dialéctica se vuelve menos una imagen que una síntesis en la que, más que mostrarse en forma sincrónica y sinestésica como si fuesen un collage gráfico, estos dos planos se dejan ver como las huellas de una diacronía en la que dos mundos se contrastan, y el presente se ilumina por el flujo interminable y siempre vivo de los eventos pasados.

e. Leer lo que nunca se ha escrito: leerse como un síntoma

El concepto de la mimesis-magia en Benjamin es un recurso que, aunado a una interpretación del tiempo de tipo mesiánico, puede tener una resonancia

⁴⁰⁸ Y como dice Gabriel Tarde, “la energía es el nombre más extendido de un misterio” (Gabriel Tarde, *Les lois de l'imitation*, Seuil, París, 2001, p. 205.

⁴⁰⁹ Cf. para ello Javier Toscano, *Un mundo sin Dios, pueblo de fantasmas, Walter Benjamin: hacia una semiótica radical*, México, UNAM, (en prensa), sobre todo el apartado de las conclusiones.

política determinante⁴¹⁰. Quedan sin embargo dos cuestiones pendientes para llevar a cabo esa elaboración. Por una parte, podemos examinar la forma final de la metodología que el filósofo le impregnó a su comprensión configurante de la mimesis, la cual se sintetiza en la fórmula de Hofmannsthal “leer lo que nunca se ha escrito” (*Was nie geschrieben wurde, lesen*). Por otra parte, podemos establecer lo que Benjamin fue ganando en el camino, en la elaboración de su método, que se convierte hacia su madurez en un marco epistemológico en el que el fundamento estético deja el papel usual, asignado en la tradición, de una mera discursividad contemplativa, y se convierte en un principio de interpretación configurante del mundo.

Tenemos así que Benjamin se vale de un verso de Hofmannsthal de 1894 para explicar la lectura mimética. El pasaje completo es el siguiente:

“Leer lo que nunca se ha escrito”. Esta es la lectura más antigua: la lectura de todas las lenguas, de las entrañas, las danzas o las estrellas. Después llegaron otras formas de mediación para una nueva lectura, basada en ruinas y jeroglíficos. Es de suponerse que la aptitud mimética encontrara a partir de estas estaciones, que alguna vez fueran el fundamento de las praxis ocultas, su entrada en la escritura y la lengua. (II, 213).

Es evidente que aquí Benjamin no realiza un comentario al verso de Hofmannsthal, y más bien construye de nueva cuenta una síntesis entre dos planos de significación distintos. Vale la pena recuperar el texto completo de Hofmannsthal antes de insertarnos de lleno en su apropiación por parte de Benjamin. Así entonces, en el poema *Der Tor und der Tod* (*El portal y la muerte*), aquel escritor refiere:

Wie wundervoll sind diese Wesen,
Die, was nicht deutbar, dennoch deuten,

⁴¹⁰ El aspecto político de la noción de mimesis no se hará claro en toda su magnitud sino hasta que se presente la estructura del tiempo mesiánico que Benjamin utiliza, sobre todo en su texto en torno a las Tesis de la historia. Este planteamiento quedará desarrollado en un capítulo venidero de esta misma investigación.

Was nie geschrieben wurde, lesen,
Verworrenes beherrschend binden
Und Wege noch im Ewig-Dunkeln finden⁴¹¹.

Qué maravillosos son estos seres,
Que lo ininterpretable lo interpretan,
Que leen lo que nunca se ha escrito,
Que enlazan lo que está disperso en confusión
Y aún encuentran caminos en la oscuridad perpetua⁴¹².

En la fórmula “Leer lo que nunca se ha escrito”, Benjamin lleva cabo una operación de tres movimientos. En primer lugar, se pone de manifiesto una relación entre leer-interpretar-construir (un construir como un vincular (*binden*), como un encontrar caminos (*Wege finden*), como un alumbrar la oscuridad perpetua (*Ewig-Dunkeln*)). La lectura mimética se signa entonces como una interpretación que estructura, erige, ordena, funda.

En segundo lugar, se asume la lectura mimética como la conversión de la escritura en huella (una transmutación interna en la materialidad misma del lenguaje). La facultad mimética constituye constelaciones significantes entre las cosas, entre los indicios de las cosas, que sin embargo no quedan determinadas por la intención de un autor, ni por un significado trascendental a las cosas mismas. Antes bien, el significado emerge *en* la contraposición de las cosas, *en* su yuxtaposición y *en* su acercamiento diferenciado. La lectura mimética “produce” las condiciones de lo que luego habrá de escribirse. Es indudable que aquí se pone en juego también un conjunto de relaciones entre su presencia y su ausencia, que no es una asignación menor.

⁴¹¹ Hofmannsthal, *Reden und Aufsätze, Gesammelte Werke*, tomo 8, Frankfurt a.M. 1979, p. 400.

⁴¹² En la traducción es imposible mantener el infinitivo del tercer verso en la coherencia narrativa del poema. Eso destaca el carácter de la apropiación de Benjamin, la cual, al aislar la frase de su contexto, hace de la descripción de una actividad un imperativo de método. Cabe destacar que la figura que pronuncia estas palabras en el poema es la Muerte, y la descripción de los “seres” se aplica a los hombres. Eso destaca el gusto de Benjamin por la alegoría, que no investigaremos aquí, pero que ya hemos señalado en otro lugar.

En tercer lugar, Benjamin desplaza el ámbito en el que estas operaciones se consideraban usuales (para la antigüedad, para el Romanticismo, para Hofmannsthal) de la naturaleza al plano urbano. La ciudad es el ámbito que es urgente descifrar. Se denota así muy claramente la trama que Benjamin busca urdir con la antigüedad humana, con la economía doméstica del hombre antiguo (Cf. IV, 142). Carlo Ginzburg explica la relación entre el hombre antiguo y su actitud cognitiva de manera análoga y no menos lúcida:

Durante milenios, el hombre fue cazador. La acumulación de innumerables actos de persecución de la presa le permitió aprender a reconstruir las formas y los movimientos de piezas de caza no visibles, por medio de huellas en el barro, ramas quebradas, estiércol, mechones de pelo, plumas, concentraciones de olores. Aprendió a olfatear, registrar, interpretar y clasificar rastros tan infinitesimales como, por ejemplo, los hilillos de baba. Aprendió a efectuar complejas operaciones mentales con rapidez fulmínea, en la espesura de un bosque o en un claro lleno de peligros.

Generaciones y generaciones de cazadores fueron enriqueciendo y transmitiendo todo ese patrimonio cognoscitivo. A falta de documentación verbal para agregar a las pinturas rupestres y a las manufacturas, podemos recurrir a los cuentos de hadas, que a veces nos transmiten un eco, si bien tardío y deformado, del conocimiento de aquellos remotos cazadores.⁴¹³

No es casual la fascinación de Benjamin por el mito y la fantasía social, por el universo de las leyendas y las historias. “¿Qué son los asuntos del bosque y la pradera comparados con los shocks y los conflictos cotidianos del mundo civilizado?” se preguntaba en una ocasión (I, 541), además de que citaba a Jacques de Lacretelle hablando sobre la fantasía que cubría el mundo de su tiempo: “Para nuestro hombre, las estaciones de trenes se han convertido en fábricas de sueños” (V,512).

⁴¹³ Carlo Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, tr. Carlos Catroppi, Gedisa, Barcelona, 2008, p. 193.

Una figura especializada cobra aquí un papel preponderante: el flâneur que es un cazador, un detective, un dandy, un lumpen-coleccionista y un narrador de historias a la vez. Más que nada, el flâneur que Benjamin describe es un impulso libidinal poblado de funciones, un sujeto-flujo, una personalidad líquida que habría de prefigurar la personalidad flexible que impulsó el capitalismo hacia la segunda mitad del siglo XX. Hay un diferencial sin embargo que distingue a este flâneur de la subjetividad indefinida del capitalismo tardío. El flâneur que “sale a hacer botánica al asfalto” (I, 538), y que encuentra en la ciudad “su bosque primigenio (*Urwald*) y su pradera” (I, 543), experimenta el lenguaje y la representación en concepciones no lineales de la lengua y la escritura, es un médium él mismo que presta su cuerpo para la manifestación de esa otra medialidad que es el lenguaje. A través de la lengua y la escritura, las cosas “se posesionan” de su cuerpo y salen a la luz. El lenguaje se vuelve así *manifestación*, una forma pública “de nuestro ser interior y un vínculo físico que nos liga con nosotros mismos y con nuestros semejantes” (IV, 127). Por eso mismo, “tal vez el hombre de la edad de piedra dibuja al alce tan poco semejante ((al real)): la mano que guía el lápiz aún recuerda el arco con el que acaba de matar al animal.” (II, 208). “Esta forma de leer es un intento por cancelar la discrepancia ((entre vida y lenguaje, entre acto y entendimiento)), de liberarnos de la cadena signifiante, de nuestro entrapamiento en estructuras lingüísticas, de ponerse al tanto, de cancelar la necesidad burdamente expuesta por el acto de vivir.”⁴¹⁴

El flâneur es un cazador y es un detective, es “un hombre que pasa a través de bosques de símbolos”⁴¹⁵ para perseguir huellas significantes. “Rastros criminalistas unidos con la apropiada *nonchalance* del flâneur constituyen al Mohicano de París de Dumas” (I, 543). Este mohicano cuenta historias de detectives, “cualquier rastro que siga lleva a un crimen” (*ídem.*). El modelo del detective no es una elección al azar. Benjamin tiene en cuenta a

⁴¹⁴ Shoshana Felman, “Postal Survival or the question of the Navel”, en *Yale French Studies*, no. 69, *The lesson of Paul de Man* (1985), p. 55.

⁴¹⁵ Benjamin utiliza aquí el verso de Valéry: “L’homme y passé à travers de forêts de symbols” (citado en I, 648).

Edgar Allan Poe como modelo de Baudelaire, pero igual pudo haberse confiado a Arthur Conan Doyle, quien, por ejemplo, en este pasaje deja decir a su célebre personaje Sherlock Holmes las siguientes palabras:

De hecho, he descubierto que suele ser en los asuntos no importantes donde existe campo para la observación y para el análisis rápido de las causas y efectos que aportan encanto a ((una)) investigación. Es más probable que los delitos mayores sean los más sencillos, pues cuanto mayor es el delito, más evidente es su motivo, por regla general.⁴¹⁶

El flâneur es el lector de las correspondencias y de lo semejante. Y aquí la etimología en español de la palabra (del griego *semejon* = síntoma) nos ayuda. Pues el flâneur separa los elementos en los que se constituye un conocimiento crítico, un conocimiento no sensible y sin embargo disponible⁴¹⁷. Este conocimiento es muy cercano al que describiera Freud para el psicoanálisis. En el ensayo del *Moisés de Miguel Ángel* de 1914, el célebre galeno describía así su método:

También éste es capaz de penetrar cosas secretas y ocultas a base de elementos poco apreciados o advertidos, de detritos o “desperdicios” de nuestra observación.⁴¹⁸

La contigüidad en la descripción es iluminadora, y no termina aquí. En un lugar, Benjamin define la experiencia como “semejanza vivida” (VI, 88), en otro, la semejanza como “órgano de la experiencia” (V, 1038). Si la

⁴¹⁶ Arthur Conan Doyle, “Un caso de identidad”, en *Aventuras de Sherlock Holmes*, tr. Alejandro Pareja, EDAF, Madrid, 2006, p. 102.

⁴¹⁷ Heidegger, como hemos visto, también lleva a cabo un análisis de los objetos del mundo. Ahí muestra, por ejemplo, que la herramienta (*Zeug*), en tanto signo, es siempre significativa, (“Un útil es, en términos estrictos, nunca” SZ 68 (81)) y sólo en su contexto puede apuntar al ser-útil en la que se verifica la remisión de algo hacia algo. La cita heideggeriana, por lo demás, queda muy cerca del apunte antropológico de Leroi-Gourhan, para quien “el útil no es realmente sino en el gesto que lo hace técnicamente eficaz” (Leroi-Gourhan, 1964, p. 35). Aunque Heidegger no apunta a los objetos-desecho, a los desperdicios, su análisis de la *marginalidad* –quizá otra forma del desecho– de lo a-la-mano, es la entrada para descubrir lo más propio de la noción de temporalidad.

⁴¹⁸ Sigmund Freud, “Der Moses des Michelangelo”, en *Gesammelte Werke*, tomo X, Fischer, p. 185.

observación de semejanzas es la identificación de síntomas, la experiencia no es sino un síntoma que se vive, y el síntoma es el órgano por el que la experiencia se hace posible. No será aquí el lugar para hacer una larga discreción psicoanalítica, pero sí para hacer un apunte al respecto, muy consecuente con nuestra investigación. En el ámbito psicoanalítico, un síntoma es más explícitamente definido como un momento en que “retorna lo reprimido”, un *lapsus* por medio del cual el gran Otro (la Ley, lo Real lacaniano) devuelve al sujeto su propio mensaje en su verdadera forma. Para Freud, el sujeto recupera en el síntoma, en la forma de un mensaje cifrado y no reconocido, la verdad acerca de su deseo, la verdad que un día dejó atrás sin poder enfrentar, en un momento de traición a sí mismo. En la progresión lacaniana, el síntoma es “puramente, lo que condiciona la lengua.”⁴¹⁹ Cuando Lacan ubica este planteamiento en la literatura de Joyce, la idea se vuelve explícita:

Es en tanto que el inconsciente se anuda al síntoma, que es lo que hay de singular en cada individuo, que puede decirse que Joyce, como está escrito en alguna parte, se identifica a lo individual. Es aquél que se privilegia de haber estado en el punto extremo para encarnar, en él, al síntoma, eso por lo cual él escapa a toda muerte posible, por estar reducido a una estructura que es la misma del hombre.⁴²⁰

El síntoma es la marca de la repetición, de lo obsesivo, “el nudo”, y como tal, el indicio de la personalidad. Así pues, el síntoma no es sólo el atisbo de una posible enfermedad, sino en su aspecto positivo, es el reencuentro con el marco estructural de la constitución ontológica de un individuo (el anudamiento inconsciente-síntoma) que le permite estructurar su relación básica, constitutiva, consigo mismo (con su *goce*). Si en esta postura el síntoma se disuelve, el sujeto se pierde, se desintegra. Si esto lo reintroducimos a nuestra investigación sobre el flâneur benjaminiano, vemos que éste es un individuo que continuamente se hace de su propio síntoma, que sale de

⁴¹⁹ Lacan, *Le Seminaire, Le Synthome*, núm. XXIII, Seuil, París, 2005.

⁴²⁰ *ídem*.

cacería a perseguir semejanzas, a construir constelaciones, porque no le queda otra opción. El flâneur se constituye no antes ni después, sino *en* sus deambuleos ciudadanos. Por eso ser flâneur no es ejercer una profesión, sino escoger una forma de vivir, de constituir la experiencia urbana en el encuentro con lo ínfimo, que en última instancia es constituirse a sí mismo como sujeto de la urbe. El flâneur es como el actor brechtiano que fascina a Benjamin: éste “tiene que mostrar una cosa y tiene que mostrarse. Muestra de forma natural la cosa en la que él se muestra; y se muestra al mostrar la cosa” (citado dos veces, en II, 529 y 538). Tal como lo deja decir también un verso de Yeats:

¿Cómo podríamos distinguir el danzante de la danza?⁴²¹

El flâneur persigue las huellas de las percepciones anónimas (Merleau-Ponty) y de las memorias colectivas (Maurice Halbwachs) para constituirse por primera vez. Se verifica así como sujeto-flujo, como la sinapsis de un haz de semejanzas de otros que, en él, se actualizan. “Como no está convencido de la forma propia, toma siempre nuevas. Flâneur, apache, dandy o lumpen-coleccionista ((son)) para él roles. Pues el Heros moderno no es un héroe, sino un re-presentador de héroes (*Heldendarsteller*⁴²²)” (I, 600). Baudelaire, uno de los escritores indispensables para Benjamin, lo dice sin aspavientos: “Multitud, soledad, términos iguales y convertibles por el poeta activo y fecundo. Quien no sabe poblar su soledad, no sabe tampoco estar solo en medio de la masa ocupada.”⁴²³

Poblar la soledad, característica inescapable para el flâneur-mohicano que sale al exterior para salir de sí: “salir de sí pasa por un deseo de disfrazarse con máscaras para tomar el lugar de otro.”⁴²⁴ El flâneur convierte

⁴²¹ W. B. Yeats, *Among school children*, 1928.

⁴²² En alemán, esta palabra puede traducirse como un “presentador de heroes”, tanto como un “representador de heroes”. La ambigüedad es explícita, pues el flâneur como escritor puede presentar a otros, pero también puede él mismo desempeñar el papel de cada uno de ellos.

⁴²³ Charles Baudelaire, “Petits Poèmes en prose” (1869), en *Poésie*, Gallimard, Paris, 1998, p. 45.

⁴²⁴ Olivier Mongin, *La condition urbaine*, Seuil, París, 2005, p. 59.

así efectivamente el síntoma-semejanza en órgano de la experiencia; en él se crea a sí mismo, se crea como otro, que es lo mismo que decir, identifica un síntoma que quiere devenir inmortal. Y es que, en última instancia, en la lectura mimética que lleva a cabo el flâneur, en la redención que busca de lo inerte, “hay un cierto intento de vivir a través de la muerte, y un cierto fracaso por curar la mortalidad.”⁴²⁵

El último paso en la constitución de la experiencia del flâneur es el de la narración. Benjamin no abunda en esta relación, porque la da por sentada en la figura de Baudelaire. La narración es sin embargo el momento en que se constata la identificación del síntoma. Es, por decirlo de alguna manera, el trabajo de elaboración en el que éste (el síntoma, pero también el flâneur) se muestra en su forma más acabada. En este punto es donde el flâneur se diferencia definitivamente del mero peatón que nunca puede apropiarse de su propia experiencia. Y es aquí también donde el flâneur se verifica como un mago dialéctico, un fisionomista de lo cotidiano. La narración es para él el equivalente de la pintura rupestre que preparaba a su regreso el cazador antiguo. Pues como dice Ginzburg, “((t))al vez la idea misma de narración (diferente de la de sortilegio, encantamiento o evocación) haya nacido por primera vez en una sociedad de cazadores, de la experiencia del desciframiento de rastros.”⁴²⁶ Para al flâneur-fisionomo, la narración es el informe de su misión, el relato de su jornada. Pero este no se da como mera información. “La narración sumerge la cosa en la vida del que narra, para después recobrarla de él. Por lo tanto, la huella del narrador queda adherida a la narración, como la mano del alfarero a la superficie de su vasija de barro” (II, 447). En ese sentido, la narración es una auténtica transfusión de vida, un acto mágico por el que las cosas se vuelven animadas. Pero esa transfusión no es inocua en el caso del flâneur. “Que la vida en su gran multiplicidad y en su inextinguible riqueza en variaciones florezca sólo entre las piedras del pavimento y tras el cimiento gris del despotismo – ese es el fundamento político de la literatura que le corresponde al fisionomo” (I, 539). La narración

⁴²⁵ Shoshana Felman, op. cit. p.53.

⁴²⁶ Ginzburg, op. cit. p. 194.

del flâneur es la última instancia de la lectura mimética, y es también, para el flâneur, su justificación. Por la narración, como el mago por los ritos antiguos, el flâneur entra en contacto con un mundo en el que domina la fluidez, en el que el pasado puede asaltar a cada instante, y el futuro se dibuja en *staccato*. Esa narración es la que le otorga su realidad al mundo, *y no a la inversa*. El mundo de lo narrado es un mundo vivo, y no el mundo mediatizado de la información, el que se subsume a la clave McLuhiana del “medio es el mensaje”. El mundo mediatizado crea ilusiones y efectos especiales, es un mundo sin síntomas en el que la causa es sabida de antemano, y en el que, al mismo tiempo, es mejor no saber. Esa es la condición necesaria para el disfrute del efecto. Por el contrario, el acto de la narración redime al mundo al sentar un precedente, un prelude de lo que vendrá para quien puede leerlo. Pues, como la magia, la narración funda su verdad en precedentes. Y a final de cuentas, “escribir la historia no es otra cosa que delinear la fisonomía en la cifra de cada año” (I, 661).

f. Semiología radical o la otra forma de la *Eigentlichkeit*

Para entender la profunda diferencia del acercamiento benjaminiano con el de la semiótica contemporánea en torno al tratamiento de lo nimio, el desecho o el desperdicio de las sociedades industriales, podemos considerar un breve texto de 1968 de Roland Barthes, intitulado *El efecto de real (L'Effet de Réel)*⁴²⁷.

Barthes se acerca a detalles de objetos en la literatura de Flaubert (un barómetro) y de la escritura histórica de Michelet (una puerta como trasfondo en una escena), para plantear, desde dos estilos considerados como “realistas”, un problema: ¿qué hacer con los pequeños datos que no aportan ninguna función, que son incluso “escandalosos” desde el punto de vista estructural, que se ven a ojos del semiólogo ya sea como detalles “inútiles”, o

⁴²⁷ Roland Barthes, *L'Effet de Réel*, *Ouvres Complètes*, pp. 84-89. En lo que sigue, las citas y palabras textuales quedan entre comillas.

como el “lujo” de la narración? ¿Cuál es ahí el “significado de lo insignificante”? Barthes encuentra en un primer momento una solución formalista elemental. Según ésta, la exactitud de un referente cumpliría, por una parte, “una función estética, al dar un sentido al “fragmento” y evitar así lo que podríamos llamar el vértigo de la notación.” Por otra parte, al tomar un referente como real, la descripción realista evita caer “en una actividad fantasmática.” De esta manera, continúa Barthes, “los residuos irreductibles del análisis funcional tienen esto en común: denotan eso que llamamos normalmente lo “real concreto” (gestos, actitudes transitorias, objetos insignificantes, palabras redundantes).” Lo nimio, el detalle, se vuelve aquí categoría. Y sólo como tal puede pensarse sin que estorbe a una estructura narrativa dada.

Esta primera aproximación es un intento por parte de Barthes de funcionalizar lo disfuncional, por aclarar su cometido. En este nivel, el analista encuentra una oposición en los estudios semiológicos entre lo “real” y el “sentido”, que de acuerdo con él –y con Benjamin, tal como hemos visto– coincide con la gran oposición mítica entre lo vivido y lo inteligido. Para fortalecer su argumento, incluso agrega una observación pertinaz: “en la ideología de nuestro tiempo, la referencia obsesiva a lo “concreto” ((...)) se arma siempre como una maquinaria de guerra contra el sentido, como si, por una exclusión de derecho, lo vivo no pudiera significar, y viceversa.” Hasta aquí, Barthes haya la misma estructura de significación en el análisis que encontrara ya Benjamin 35 años antes para la epistemología occidental. El proyecto de Barthes, sin embargo, no se detiene en buscar una alternativa ni alguna forma estructural en la que lo vivo pudiera ser a la vez lo significativo, como era el caso en Benjamin. Su camino radica más bien en la profundización del análisis. Barthes era menos audaz que preciso y sobrio, y a ello debemos la brillante conclusión de su diagnóstico, que en breve tendremos ocasión de conocer.

Por lo pronto, según Barthes, el relato de ficción contemporáneo estaría inundado de detalles reales (de lo “real concreto”) *para hacerse inteligible*, aunque ese “real” encuentra su paroxismo –se vuelve la referencia esencial–

en el relato histórico, en donde tiene la misión de aportar la idea de “lo que real- / verdaderamente ha pasado” (*ce qui s’est réellement passé*). En este esquema, “lo “real concreto” deviene la justificación suficiente del decir”, y la funcionalidad utilitaria del detalle se multiplica en la misma medida en que se acelera su producción con la fotografía, el reportaje, las exposiciones de objetos antiguos o el turismo de monumentos históricos. En términos semióticos, este fenómeno puede explicarse de la siguiente manera. El “detalle concreto” se constituye por la colisión directa de un referente y un significante; el significado se expulsa del signo así constituido, y con él, la posibilidad de desarrollar una *forma de significado*, es decir, la posibilidad de *la estructura narrativa misma*. Esta operación, en cuya consecuencia Benjamin observó la caída de la facultad de narrar, Barthes la llama la *ilusión referencial*. Su ilustración más precisa estaría en el programa historiográfico de Adolph Thiers, que en el siglo XIX propugnaba “ser simplemente verdadero, ser lo que son las cosas mismas, no ser otra cosa que ellas, no ser otra cosa que por ellas, como ellas, en tanto ellas.”⁴²⁸ Ahora bien, Barthes desenmascara la *ilusión referencial* para descubrir en ella un mecanismo de significación que parece acercarse al detalle sólo para subsumirlo a su propio interés. El diagnóstico final es este:

Eliminado de la enunciación realista a título de significado de denotación, lo “real” regresa ahí a título de significado de connotación, pues en el momento mismo en que a sus detalles se les reputa denotar directamente lo real, no hacen otra cosa, sin decirlo, que significarlo: el barómetro de Flaubert, la pequeña puerta de Michelet no dicen finalmente otra cosa que esto: *nosotros somos lo real*; es la categoría de lo “real” (y no sus contenidos contingentes) que así se significa; dicho de otra manera, la carencia misma de significado en beneficio completo del referente deviene el significante mismo del realismo: se produce un *efecto de real*, fundamento de esa verosimilitud inconfesada que forma la estética de todas las obras existentes de la modernidad.

⁴²⁸ Citado en la nota 2 del pequeño texto de Barthes, quien a su vez cita a C. Jullian, *Historiens Français du XIXe siècle*, Hachette, p. LXIII.

Esto que Barthes dice tan claramente ya se intuía en el siglo XIX, pero tal vez había que ser un detective para enunciarlo en su núcleo, para concentrarse en la vitalidad de los elementos en los que aún late un crimen. Conan Doyle lo deja así decir, propedéuticamente, en una conversación entre el Dr. Watson y el célebre inspector Holmes:

((Watson)) - Es verdad que los casos que salen a la luz en los periódicos son bastante claros y bastante vulgares, por regla general. En las crónicas de los tribunales encontramos el realismo llevado hasta sus últimos límites, a pesar de lo cual es preciso reconocer que el resultado no es seductor ni artístico.

((Holmes)) - Para producir un efecto realista debe aplicarse una cierta discreción y capacidad de selección ((...)). Estas faltan en la crónica de los tribunales, donde se presta más atención, quizá, a las trivialidades que dijo el magistrado que a los detalles, que contienen la esencia vital de toda cuestión para el observador. Puede tenerlo por seguro: nada hay tan poco natural como lo vulgar.⁴²⁹

En otras palabras, el efecto de real es la naturalización de lo trivial que desprecia, incluso eclipsa y esconde, la vitalidad potentísima del detalle. Pero no sólo eso. Al tomar el lugar de lo vulgar, pero en su faceta inerte, el efecto de real es un travestismo que inculca contra la percepción de lo nimio. ¿Cómo no leer junto a la fórmula en francés de Barthes *ce qui s'est réellement passé*, la advertencia de las *Tesis de la historia* de Benjamin contra un historicismo -personificado en Ranke, uno de los historiadores más importantes del régimen prusiano- que articula las cosas *wie es denn eigentlich gewesen ist* (como verdaderamente han sido)? Para Benjamin, la *Eigentlichkeit* es el nombre de una ideología que tiene al pasado como un relato que hay que ubicar y controlar, con lo que promueve el conformismo del presente. Lo *eigentlich* historicista pinta escenarios convincentes, pero con un guión

⁴²⁹ Arthur Conan Doyle, op. cit. p. 100.

definido. Un guión ideológico que tiene en su *efecto de real* su arma de persuasión más pertinaz.

Es evidente que la *Eigentlichkeit* que aquí Benjamin critica no es aquella con la que dio Heidegger. Pero sí es una respuesta distinta a una pregunta semejante. Pues para Heidegger –recordémoslo bien– la *Eigentlichkeit* es la respuesta que halla un Dasein que, en tanto ser-en-el-mundo, conforma su mundo no de acuerdo con los objetos disponibles, ni con las metáforas con las que se explican sus relaciones, sino en el seno de sí, a partir de la fisura que abre en su existencia la perspectiva de la muerte y el correlato de la angustia sin causa. Hemos visto también la paradoja de esta *Eigentlichkeit* en tanto cualidad de lo impropio como lo más propio del Dasein⁴³⁰. Benjamin, es cierto, creyó ver en el temprano llamado fenomenológico de Husserl (*¡De regreso a las cosas mismas!*) un eco de lo *eigentlich* historicista que buscaba la verdad *con la excusa de las cosas* (Cf. I, 216). Pero su propuesta no es, como la de Heidegger, ir más allá de las cosas, en un nivel profundo de lo que *a través* de ellas se devela (lo que en otro nivel podría verse como la ironía de la “fenomenología hermenéutica” heideggeriana), sino quedarse en ellas, en lo que los detalles significan, en lo que lo marginal que escapa a la categoría expresa, en el punto en el que convergen vida e inteligibilidad. Más que una *Uneigentlichkeit* –negación de lo *eigentlich*, lo propio, lo verdadero– esto es el emplazamiento de una *Nicht-Eigentlichkeit* –una negación de la categoría misma de la *Eigentlichkeit* y del efecto de real que en la operación historicista se implica. Un breve pasaje de la “Crónica de Berlín” (*Berliner Chronik*) lo deja en claro:

Quien ha comenzado a abrir los compartimientos de la memoria encuentra siempre nuevos miembros, nuevos báculos, ninguna imagen le basta, pues lo ha reconocido: se deja desplegar, sólo en los pliegues se halla *lo propio* (*das Eigentliche*): cada imagen, cada sabor, cada toque ((...)) y ahora va la memoria de lo pequeño a lo mínimo, de lo mínimo a lo

⁴³⁰ Cf. capítulo 3, sección IV.

ínfimo, y lo que encuentra en este microcosmos se vuelve cada vez más poderoso. (VI, 467-468).

La memoria se vuelve aquí el complemento de la facultad mimética. La mimesis es anamnésica (hay precedentes) y la memoria es mimética (un archivo vivo en metamorfosis constante). Reconocer las correspondencias en un objeto es develarlo en todas sus historias, no sólo en las de sus condiciones de producción, sino en las de su pre-historia: la razón por la que ha sido invocado, es decir, la necesidad que la impulsa a manifestarse en un mundo concreto. Y es que “sólo quien sepa ver el propio pasado como quimera de la constricción y la necesidad sería capaz de dar para sí el valor más alto a cada presente” (IV, 118). La memoria se une a las capacidades del cazador, del lector de huellas, para constituir del momento de prescripción de los signos habituales un arsenal de percepciones capaz de afectar el curso de los acontecimientos cotidianos. Así, la mimesis infundida de memoria es una lectura de lo nunca antes escrito que es una percepción. “Percibir es leer / lo legible sólo se encuentra en la superficie de lo que aparece” y “ la percepción es configuración de una superficie absoluta” (VI, 32). Esta lectura configurante que es una percepción se sitúa en el cruce entre una recolección de estímulos sensoriales, una ubicación espacio corporal del ser-en-el-mundo y un código cultural determinado. Benjamin la inscribe en el curso de una historia de la percepción, que para él es una historia de la recepción de los mitos (de su comprensibilidad, de su narratividad), que viene de los “elementos del cambio en la naturaleza y el cambio del cuerpo” (VI, 67) por igual. Evidentemente, eso que en el curso de la historia afecta la configuración del hombre mismo y de la *physis*, es la *techné*⁴³¹.

Ahora bien, lo peculiar de esta *Nicht-Eigentlichkeit* benjaminiana, si podemos llamarla por lo pronto así, es que se comporta como una semiología en la que un lector –un memorioso que percibe en sincronía afectiva– invoca un efecto “mágico” no entre los significados, sino en los lugares escondidos entre significantes. “Al hacer las expresiones miméticas legibles, ((un lector

⁴³¹ Cf. nota 404 de este capítulo.

así)) trae consigo un efecto de desencantamiento. Hacer legible quiere decir ayudar a que esas expresiones miméticas, no dichas, se articulen en una coherencia lingüística, y en coherencia cognitiva quiere decir, hacer consciente, o en breve, cognoscible.”⁴³² La *Nicht-Eigentlichkeit* es el producto de una lectura –de una semiología radical que construye a partir de las cosas, no en su desintegración analítica– que reconstituye un mundo olvidado, que da la palabra a lo silente y que pone un énfasis particular en el inconsciente de lo social. La lectura de lo *nicht-eigentlich* recupera entonces lo olvidado, lo inexpresable y lo inconsciente. En ella toma forma el trabajo infinito y mimético de la rememoración. La memoria en su trabajo mimético, terapéutico, reconstituyente, va tejiendo la red epistemológica en la que van apareciendo los significantes –los gestos, los ritmos, los cuerpos– que danzan para invocar una verdad, y que en su ritual de aparición alumbran el presente. Pero, ¿cuál es la cualidad de cada uno de esos elementos? ¿Cuál es su importancia?

“El olvido –nos recuerda Benjamin– concierne siempre a lo mejor, en tanto concierne a la posibilidad de la redención” (II, 434). El olvido toma la forma de lo salvaje, de lo animal, es una fuerza sobrehumana porque trasciende la subjetividad aislada. Si, como decía Halbwachs, hay una memoria colectiva, el olvido también es colectivo. “Lo olvidado no es nunca algo exclusivamente individual. ((...)) Cada olvido se incorpora a lo olvidado del mundo precedente, y le acompaña a lo largo de incontables, inciertas y cambiantes relaciones que son origen siempre de nuevos engendros.” (II, 430). Odradek –ese monstruo tomado del mundo kafkiano– es para Benjamin la forma que toman las cosas en el olvido. Pero este no es nunca un olvido inocente, un mero lapsus: es la culpa encarnada, entronizada en un objeto, o pero aún, conformando nuestro propio cuerpo. Bajo la forma de Odradek, nuestro propio cuerpo es la otredad olvidada, que sale a la luz como una tos simple y terca del interior, una joroba en la espalda. ¿Cómo no recordar también que Freud termina descubriendo el inconsciente en el caso de Isabel, una histérica que habla a través de su carne, y que colapsa su culpabilidad al

⁴³² Seong Man Choi, op. cit. p. 75.

esconderla en su propio cuerpo? Esta es la descripción de aquella sintomatología:

Parecía inteligente y psíquicamente normal, y llevaba su enfermedad, que la apartaba del trato social y de los placeres propios de su edad, con extraordinaria conformidad, haciéndome pensar en la *belle indifférence* de los histéricos. Andaba inclinada hacia adelante, aunque sin precisar apoyo ninguno ni presentar tampoco su paso carácter patológico u otra cualquiera singularidad visible. Sin embargo, se quejaba de grandes dolores al andar y de que, tanto este movimiento como simplemente el permanecer en pie, le producían pronta e intensa fatiga, viéndose así obligada a guardar reposo, durante el cual, si bien perduraba el dolor, era bastante mitigado. Este dolor era de naturaleza muy indeterminada. (...) Como foco de sus dolores indicaba una zona bastante extensa y mal delimitada, situada en la cara anterior del muslo derecho.⁴³³

Así narra Freud el caso de esta histérica que tenía dos hermanas, una de ellas casada con un tipo despreciable para ella. La otra se había casado con otro que ella consideraba encantador. De pronto Isabel no puede caminar, y Freud encuentra una relación entre esa imposibilidad y la aparición de ciertos deseos inconscientes en relación al marido de la hermana. La culpabilidad de Isabel, para quien el universo familiar es lo único que cuenta, se agrava cuando la hermana muere. Adicionalmente, tanto la madre como el padre están enfermos. En la imposibilidad para caminar de Isabel no están afectados los músculos sino la función. Los músculos conservan su fuerza y sensibilidad; es decir, la parálisis de las piernas no es de orden orgánico sino funcional. Freud concluye que si para Isabel la familia no anda, luego ella no anda. Esta es una clara operación de una lectura textual que sin embargo no está escrita. El cuerpo habla en metáforas, posee un saber que la histérica, desconectada de sí, no es capaz de aprehender. Para Benjamin, reconocer esos signos en los que acecha el olvido es trabajo del agente que se entrena en la facultad mimética, del narrador que utiliza su cuerpo como amplificador, del

⁴³³ Sigmund Freud, "Studien über Hysterie", en *Gesammelte Werke*, tomo I, op. cit. p. 196.

memorioso que incluso se hace de las herramientas de la tecnología como de una segunda naturaleza para llevar a cabo su tarea:

Es corriente que pueda alguien darse cuenta, aunque no sea más que a grandes rasgos, de la manera de andar de las personas, ((..)). Nos resulta más o menos familiar el gesto que hacemos al tomar el encendedor o la cuchara, pero apenas si sabemos de lo que ocurre entre la mano y el metal, cuando menos de sus oscilaciones según los diversos estados de ánimo en que nos encontremos. Y aquí es donde interviene la cámara con sus medios auxiliares, sus subidas y sus bajadas, sus cortes y su capacidad aislativa, sus dilataciones y arrezagamientos de un decurso, sus ampliaciones y disminuciones. Por su virtud experimentamos el inconsciente óptico, igual que por medio del psicoanálisis nos enteramos del inconsciente pulsional. (I, 500).

El lector de lo que nunca se ha escrito describe síntomas ayudado de la técnica contemporánea, pero también lleva a cabo una tarea de configuración que no es menos importante. Ésta se puede describir como la de dar forma a lo inexpresable (*Ausdrucklos*). Lo inexpresable son los “huecos textuales que completan un significado y con ello prometen un sentido, pero que sólo lo acuerdan momentánea y preliminarmente, con lo que enuncian la necesidad de suplementación”⁴³⁴ Dejar que lo inexpresable se exprese es una operación sobre el medio de representación –el lenguaje, el cuerpo, la técnica– que deviene por ello en instrumento de diferenciación.

La lectura de lo que nunca se ha escrito se vuelve así una semiología radical como lectura de diferenciales en la que todo significa, en su marginalidad, en su diferencia específica, en su desviación de la categoría. La lectura “mágica” es tal porque es anterior al momento de la subsunción de los objetos en signos (o en conceptos, en una epistemología hegeliana), anterior al momento de la fetichización del objeto como parte de una ilusión referencial. La lectura “mágica” da voz a las constelaciones materiales, y con ello constituye la apertura a la cosa misma desde lo individual, que es el punto de

⁴³⁴ Tilman Lang, op. cit. p. 74.

tensión entre lo particular y lo universal. La apelación a lo inexpresable es una consigna contra la continuidad simbólica de la representación y lo representado, y al mismo tiempo contra el supuesto de que basta una forma estética para completar una representación de un mundo “verdadero”. La lectura “mágica” suplementa porque ilumina el fragmento, el desecho, los detritos, para que aparezcan como un eje crítico y no como reconciliación del ser y el aparecer. En otras palabras, Benjamin diferencia entre un orden de configuración transitorio en el sentido de una formalización –una domesticación– del caos, y un orden de la verdad, cuya ausencia presente se encubre en la manifestación de lo inexpresable. Bajo esta concepción, lo inexpresable se puede entender como la traducción al lenguaje de lo que no tiene nombre, que es simultánea a la construcción de una percepción crítica que construye el mundo a imagen y semejanza de un orden superior, autónomo. Gerschom Scholem lo había ya explicado de la siguiente manera: “Ya desde entonces lo ocupaban pensamientos sobre la percepción como una lectura en las configuraciones de la superficie, como aquella en la que el hombre primitivo aprehendía el mundo a su alrededor y sobre todo el cielo.”⁴³⁵

La constitución de lo inexpresable y la redención de lo olvidado que se logran en el cultivo de la semejanza son los caminos para constituir la verdad, a la que se vincula también una implicación política de la comprensión del pasado. “Sólo quien pudiera comprender el propio pasado como nacimiento del impulso y la necesidad sería capaz de darle el valor más alto a cada presente.” (IV, 118). Esta asignación tiene su punto álgido en la tesis VII de las *Tesis de la historia*, en donde se le da al historiador crítico-materialista la tarea de cepillar la historia a contrapelo, de atender al último detalle, a la nota más ínfima del cronista para situar una gota del flujo de la historia como espejo del mar de los acontecimientos y la continuidad de la lucha sobre la injusticia. La facultad de la mimesis y de la producción de semejanzas se revela así, más que como una mera teoría de la experiencia o una categoría estética, como un

⁴³⁵ Gerschom Scholem, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, tr. J. F. Yvars y Vicente Jarque (traducción modificada), Ediciones Península, Barcelona, 1987, p. 79.

instrumento de eminente significado práctico para la vida. Y es que la descripción de la conducta mimética busca, por un lado, entender el complejo entramado de innervaciones corporales y la conducta pre-reflexiva como estribo de amarre para un conocimiento del objeto, y por otro, situar, en el seno de la acción y la representación, el punto de conformación en que movimiento y forma convergen (el síntoma de la mimesis) y en el que la hipóstasis de un orden referencial (un sistema de representación dominante) es incapaz de completarse del todo.

g. Lo (im)propio de la mimesis

Si la mimesis, como acabamos de anticipar, tiene un significado eminentemente práctico para la vida, podemos identificar en ese nexo la conexión directa entre la mimesis y el hábito y la virtud, o más específicamente, entre la *mimesis* y la *phrónesis*, desde una concepción más cercana a nuestro tiempo. Y es que la facultad mimética redundaba en una peculiaridad entrañable para la constitución del *yo*. Benjamin “descubre” esta característica desde dos funciones distintas. Al hablar del *yo* en Proust y Kafka, escribe:

Cuando Proust en su investigación del tiempo perdido, y Kafka en su diario, dicen *Yo*, es para ambos algo transparente, límpido. Sus recámaras carecen de colores locales, cada lector puede hoy habitarlas y mañana mudarse. Explorarlas, encontrarse en ellas sin tener que quedarse en ellas en lo más mínimo. (II, 1221)

Proust y Kafka, pero también Musil y Pirandello, producen a inicios del siglo XX piezas que escapan a los mecanismos de la burda empatía o la mera identificación entre un personaje novelado y el personaje de carne y hueso que es el lector. Lo que estos escritores producen por primera vez son maquinarias en las que la persecución de la huella de expresión lleva sólo al

descubrimiento de la ausencia indicial, piezas que son borramientos de un conjunto de características que se hubieran reconocido antes como “personalidad” o “estilo” y que funcionan a manera de espejo, indicando tanto el vaciamiento de la noción de autor como la de lector, para hacerlos evidentes como simples funciones que operan en el escenario del texto⁴³⁶. ¿Cómo no recordar el texto tan lúcido de Foucault para describir la idea de un autor? Para anunciar el problema, el filósofo francés escribe: “Tomo de Beckett la formulación del tema del que quisiera partir: “¿Qué importa quien habla, dijo alguien que importa quien habla?” En esta indiferencia, creo que hay que reconocer algo de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea.”⁴³⁷

Foucault habla de una ética como punto de partida. Pero como el resto del texto lo hace claro, no se refiere con ello a una moralidad, al estatuto de una virtud o una axiología definida. Sin llamarlo por su nombre, Foucault analiza la acción de escribir como un ejercicio que trasciende el ámbito literario y estético, y que se constituye como una actividad productiva que configura subjetividad. Este encabalgamiento entre estética y ética, o incluso entre estética y política, es sólo posible porque hay una noción operativa de la mimesis, que en breve se hará clara. Para llegar ahí, podemos preguntar: ¿cómo es que produce la escritura? Y más precisamente, ¿cuál es su nexo más preciso con la praxis? Foucault responde sucintamente, mencionando dos argumentos de la escritura como praxis:

Puede decirse que, primero, que la escritura de hoy se ha librado del tema de la expresión ((...)). La escritura se despliega como un juego que

⁴³⁶ Benjamin adjudica estos cambios a un proceso transformativo, histórico, de las formas de producción. Un pasaje del ensayo de la obra de arte sintetiza la intercambiabilidad entre función-autor y función-lector: “Durante siglos, las cosas estaban así en la literatura: a un escaso número de escritores se enfrentaba un número de lectores mil veces mayor. Pero a fines del siglo pasado se introdujo un cambio. Con la creciente expansión de la prensa, que proporcionaba al público lector nuevos órganos políticos, religiosos, científicos, profesionales y locales, una parte cada vez mayor de esos lectores pasó, por de pronto ocasionalmente, del lado de los que escriben. ((...)) La distinción entre autor y público está por tanto a punto de perder su carácter sistemático. Se convierte en funcional y discurre de distinta manera en distintas circunstancias.” (I, 493).

⁴³⁷ Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un auteur?” en *Dits et Écrits*, pp. 789-812.

infaliblemente va siempre más allá de sus reglas, y de este modo pasa al exterior. En la escritura, no se trata de la manifestación o de la exaltación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción de un sujeto a un lenguaje: se trata de la apertura de un espacio en donde el sujeto que escribe no deja de desaparecer.

El segundo tema es todavía más familiar; se trata del parentesco de la escritura con la muerte. ((...)) La obra que tenía el deber de traer la inmortalidad recibe ahora el derecho de matar, de ser asesina de su autor. Veán a Flaubert, a Proust, a Kafka. Pero hay algo más: esta relación de la escritura con la muerte se manifiesta también en la desaparición de los caracteres individuales del sujeto escritor; mediante todos los ardides que establece entre él y lo que escribe, el sujeto escritor desvía todos los signos de su individualidad particular; la marca del escritor ya no es más que la singularidad de su ausencia; tiene que representar el papel del muerto en el juego de la escritura.⁴³⁸

Dos temas del acto de escribir: el sujeto que desaparece y la escritura como metáfora de la muerte. Dos cuestiones que no son sino las dos caras de una misma moneda. El “pasar al exterior” de la escritura es dejar el ámbito de la estética para devenir praxis, para situarse como actividad configurante, la escritura como un acto mimético en el que se lleva a cabo la traslación de sentido de un plano a otro, la transmutación de la vida del “autor” a la vida del “texto”, la obra como un vampiro que exige su dosis de sacrificio. Lo que el análisis foucaultiano encuentra no es exactamente lo que profesa, pues lo que afirma (la negación de la posición absoluta de la función “autor”) es la negación de la construcción de la subjetividad moderna, basada en la certidumbre cartesiana que la afirma contra toda duda posible, como principio de certeza evidente de sí. Lo que Foucault encuentra es lo que encontraron los griegos, para quienes Homero no era un “autor” responsable de una épica original, sino el bardo que se convertía en Homero mismo cada vez que esa narración cobraba vida, que era la vida misma de Homero⁴³⁹. Eso

⁴³⁸ *Ídem*.

⁴³⁹ Entre balbuceos, Foucault lo deja señalado: “Hermes Trimegisto no existía, tampoco Hipócrates –en el sentido en que podría decirse que Balzac existe–, pero el que varios textos

que encuentra Foucault es la obra como una maquinaria mimética que transfigura al individuo, que traslada la vida del autor al lector y viceversa, que sitúa en una pieza un dispositivo de conexiones dinámicas y cambiantes, productoras ellas mismas de subjetividad, de momentos distintos de subjetivación. Lo que Foucault encuentra es que la maquinaria mimética que es un texto o una obra de arte (un artilugio estético) produce, a través de sus mediadores y de distintas mediaciones, la experiencia de sujeto por primera vez (una experiencia de orden ético-político).

Para Foucault esto es claro: “El autor, o lo que intenté describir como función-autor, no es sin duda sino una de las especificaciones posibles de la función sujeto.”⁴⁴⁰ El borramiento del *yo*, de una figura de sujeto, es consistente con el desvanecimiento de la función-autor. Si la función-autor era una función de control y de administración de las significaciones, un principio operativo gracias al cual se delimita, se excluye y se selecciona, se impide la libre circulación, la libre manipulación, composición, recomposición y descomposición de las estructuras narrativas –o, para decirlo en pocas palabras, el principio de economía en la proliferación del sentido– su desvanecimiento es la premonición de una hipersemantización que se sustenta paradójicamente en una descarga molecular y una fragmentarización del sentido del mundo. “En el preciso momento en el que nuestra sociedad está en un proceso de cambio, la función-autor va a desaparecer de una manera que permitirá, *una vez más*, funcionar de nuevo a la ficción y a sus textos polisémicos según un modo distinto; pero, siempre según un sistema restrictivo, que no será más el del autor y que aún está por determinar o, quizás por experimentar. Todos los discursos, cualquiera que sea el tratamiento que se les imponga, se desarrollarían en el anonimato del murmullo.”⁴⁴¹ El impulso idealista del anonimato se convierte en la ascesis del escritor, y si no termina por aniquilar la función autoral (que se sostiene como pilar de una economía de mercado en la que toda idea, toda

hayan sido clocados bajo un mismo nombre indica que se establecía entre ellos una relación de homogeneidad o de filiación, o de autenticación de unos a través de los otros, o de explicación recíproca, o de utilización concomitante” (Foucault, op. cit. párrf. 2 p. 8).

⁴⁴⁰ Foucault, op. cit. parr. 5. p. 17.

⁴⁴¹ Foucault, op. cit. p. 18.

configuración, ya es mercancía) al menos, como materia de experimento aún en marcha, la transfigura. Serio Pitol lo enuncia con inhabitual sencillez:

Los momentos de excepción en la literatura se producen cuando el autor, sea cual sea el curso que siga al iniciar una obra, logra sumergirse en las corrientes profundas del lenguaje para, de esa manera, perder sus propias señas de identidad. E. M. Forster sugiere que en el fondo de toda gran creación late un anhelo de anonimato. En el mundo imaginario de Tlön, sueña Borges, “no existe el concepto de plagio: se ha establecido que todos los libros son obra de un solo autor que es intemporal y es anónimo.” “Cada poeta”, concluye Octavio Paz, “es sólo un latido en el río del lenguaje.” La obra literaria se revela genial cuando su autor acierta a encontrar esa corriente oscura que conlleva vestigios de todo lo enunciado desde que el idioma nace, es decir en el instante en que el escritor siente que transcribe un dictado, cuando la palabra hace su aparición aun antes de ser convocada.⁴⁴²

Ser autor en la época de la memoria hipertecnificada y el meta-archivo que es el Internet es ser un lector sagaz que anota, circunscribe y subraya. No es de su interés –no puede serlo– producir algo nuevo, sino producir nuevas lecturas y configuraciones de las moléculas dispersas, de los átomos en fuga. Un lector así es un pastor del lenguaje, y la cercanía con la imagen del filósofo en Heidegger no es casual: el mejor lector es un pensador que transcribe, como el cronista, acercando cosas entre sí, que es decir, conformando conceptos fundamentales en la reconstitución de los vínculos entre las cosas, a la manera de Gracián⁴⁴³.

Pero regresemos con Benjamin, quien no sólo anticipa el desvanecimiento del *yo*, del sujeto, en la figura del autor, sino también en la del actor. La transfiguración de la función del actor es incluso más acentuada por dos cuestiones específicas. Por una parte, por la clásica anuencia de la

⁴⁴² Sergio Pitol, *Trilogía de la memoria*, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 185.

⁴⁴³ Baltasar Gracián, ese gran pensador del barroco español quien define el concepto como un “acto del entendimiento que expresa la correspondencia que se halla entre los objetos.” (Baltasar Gracián, *Agudeza y arte de ingenio* (1642), ed. Emilio Blanco, Madrid, 1998, p.7.)

idea de “personalidad” (como un entramado de hábitos) con la de “personaje” y “persona”: el nombre en latín de la máscara que portaban los actores en el teatro antiguo. Ser persona es ser actor de la vida propia, una figura de características que se juegan y desenvuelven en lo cotidiano. Por otra parte, porque la figura del actor se vio directamente afectada con la emergencia de las nuevas tecnologías en el cine y el teatro a inicios del siglo XX. Apoyándose en Pirandello, Benjamin escribe que aquel autor italiano

ha sido uno de los primeros en dar con este cambio que los tests ((ópticos)) imponen al actor. ((...)). “El actor de cine, escribe Pirandello, se siente como en el exilio. Exiliado no sólo de la escena, sino de su propia persona. Con un oscuro malestar percibe el vacío inexplicable debido a que su cuerpo se convierte en un síntoma de deficiencia que se volatiliza y al que se expolia de su realidad, de su vida, de su voz y de los ruidos que produce al moverse, transformándose entonces en una imagen muda que tiembla en la pantalla un instante y que desaparece enseguida quedamente... La pequeña máquina representa ante el público su sombra, pero él tiene que contentarse con representar ante la máquina.” (I, 489)⁴⁴⁴

El actor se pulveriza en instantes frente a la cámara para conseguir una representación verosímil de una figura narrativa. El acto mimético, la traslación de un plano a otro, –la transfusión de vida– es aquí total. Lo que se ve en un film es el fantasma de un individuo, la única construcción capaz de situarse como modelo de acción en la sociedad de masas contemporánea. Los modelos de la masa (los modelos impuestos por la repetibilidad del efecto tecnológico que aniquila el reconocimiento de la propia facultad mimética) son sombras y fantasmas. Figuras en un exilio de sí mismos. Esta dispersión de la figura actoral tiene sus efectos en la vida cotidiana en la que se desempeñan los personajes-sujetos de la película del día a día. “La llamada imagen interna del propio ser que nosotros portamos es minuto a minuto *pura*

⁴⁴⁴ La cita de Luigi Pirandello, a su vez citado por León Pierre-Quint, en *On tourne*, “Signification du cinéma”, *L’art cinématographique*, II, París, 1927, pp. 14-15.

improvisación. Se dirige, si hemos de decirlo, hacia las máscaras que la han sostenido. El mundo es un arsenal de tales máscaras.” (IV, 372).

El actor se vacía de sí frente a la pantalla como el autor frente al texto. El proceso de este desdibujamiento es sincrónico al de la manifestación de la ficción. Para dar lo mejor de sí, el actor, el autor, realizan un viaje al fondo de ellos mismos, al centro de sí, a su más característico propio, para encontrarse en cambio con un vacío, con un haz de partículas que se desvanecen al tacto, con un magma sin forma y sin destino. Esta no es una simple metáfora, la facultad mimética entendida en clave ontológica apunta al vacío constitutivo del hombre. Un pasaje de Leroi-Gourhan refuerza esta idea desde la biología antropológica:

toda nuestra máquina osteo-muscular está sobre-especializada para permanecer apta a un poder-hacer-todo, pero lo más importante apunta a que el cerebro humano haya evolucionado de tal manera que permanece apto a poder-pensar-todo y que ((para ello)) nace prácticamente vacío.⁴⁴⁵

Ese vacío es nuestro origen. Sólo ahí puede comenzar el trabajo de la escritura, que es la puesta en operación de la facultad mimética que usurpa la posición de otro, de una otredad, que es la única afirmación posible para mi negatividad absoluta. En una serie de personificaciones, Sergio Pitol reacomoda el texto de Justo Navarro en la introducción a la edición en español del *El cuaderno rojo* de Paul Auster para hacerlo decir: “Escribes la vida, y la vida te parece una vida ya vivida. Y cuanto más te acercas a las cosas para escribirlas mejor, para traducirlas mejor a tu propia lengua, para entenderlas mejor, cuanto más te acercas a las cosas, parece que te alejas más de las cosas, más se te escapan las cosas. Entonces te agarras a lo que tienes más cerca: hablas de ti mismo conforme te acercas a ti mismo. Ser escritor es convertirse en un extraño, en un extranjero: tienes que empezar a traducirte a

⁴⁴⁵ Leroi-Gourhan, op. cit. p. 24.

ti mismo. Escribir es un acto de *impersonation*, de suplantación de personalidad: escribir es hacerse pasar por otro.”⁴⁴⁶

Bajo las figuras del autor y el actor que continuamente están borrándose a sí mismas –con lo que se marca el principio de desdibujamiento del sujeto– la mimesis se revela como un proceso, una praxis configurante y dinámica que desestabiliza uno de los principios de certidumbre de la epistemología occidental, al mismo tiempo que muestra su principio operativo como el de una continuidad de transformaciones, una traducibilidad perpetua (la traslación continua de sentido de un plano a otro, la mutabilidad sin fin de la forma) con un anclaje ontológico determinado: el Dasein es posibilidad abierta sólo porque el principio de la facultad mimética lo atraviesa de cabo a rabo; la función *aletheica* de la *phrónesis* radica en descubrir que la praxis originaria es esta mimesis sin modelo definido. La autenticidad –lo *eigentlich* heideggeriano– del Dasein en cuanto lo más propio es encontrar esta ausencia de propio, que es decir, encontrar que en el seno de sí radica lo otro –lo *nicht eigentlich* benjaminiano– que es este impulso mimético por hacerse de algo, por parecerse a algo, por ser algo, lo que devela el síntoma de un vacío necesario para adquirir cualquier *otra* forma, cualquier *otro* destino. La verdad de la *phrónesis* –esa virtud que no puede transmitirse ni enseñarse– es la lógica de la *mimesis*: situar el *phrónimos* como modelo es admitir la otredad en el principio de la constitución de un sí mismo. Devenir *phrónimos* es concebirse bajo un principio de incertidumbre, es saberse siempre como un posible *otro*, es comprender la incompletud misma y perenne del sujeto que es el fundamento necesario de la posibilidad que es el Dasein. Devenir *phrónimos* es convivir con lo impropio de la *phrónesis* que es la paradoja de la mimesis. Lacoue-Labarthe sitúa esta paradoja como el principio mimetológico. Tras un análisis de la paradoja del actor en Diderot, escribe:

⁴⁴⁶ El texto de Sergio Pitol en op. cit. p. 142. La cita de Justo Navarro (referida a la tarea del traductor que escribe) en Paul Auster, *El cuaderno rojo*, tr. Justo Navarro, Anagrama, Barcelona, 1993. p. 5.

La matriz lógica de la paradoja es la estructura misma de la mimesis. ((...)) No es casual que la ley de la mimesis debe enunciarse, y no pueda enunciarse de ninguna otra manera más que en la forma de la paradoja. E inversamente, tampoco es por azar que la lógica de la paradoja es siempre una lógica de la semejanza, articulada en la división entre apariencia y realidad, presencia y ausencia, lo mismo y lo otro, o identidad y diferencia. Esta es la división que fundamenta (y que continuamente desestabiliza) la mimesis. En cualquier nivel que uno lo tome –en la copia o la reproducción, el arte del actor, mimetismo, disfraz, escritura dialógica– la regla es siempre la misma: entre más se parece, más difiere. La mismo, en su mismidad, es el otro en sí mismo, que al mismo tiempo no puede ser “sí mismo”, y así indefinidamente...⁴⁴⁷

En el núcleo de su verdad develada, la mimesis se devela como praxis al tiempo que la *phrónesis* opera como principio estético (en cuanto ubica el *phrónimos* como un modelo) de conformación subjetiva, que no puede ser sino una determinación momentánea que opera “paradójicamente” en el seno de la constitución ontológica del Dasein.

III. Hacia la reconstitución del ensamblaje entre *phrónesis* y *mimesis*

La mimesis es un proceso facultativo sin contenido específico; la *phrónesis* es la cualidad de hacer de ese proceso útil para la vida misma, ennaltecer la *posibilidad* que es el Dasein al abrir la verdad de esa misma *posibilidad*: develar el vacío del *yo* que habita el núcleo que debe ser conformado para llamarse ser humano. La mimesis carece de propio, porque ese es el presupuesto necesario para que el sentido integral de lo posible pueda llevarse a cabo, que pueda realizarse hasta sus últimas consecuencias. El existente sin propio, el sujeto sin sujeto, el hombre sin atributos, es realmente el único que está capacitado para ser completamente productor y productivo. Entre menos sea el actor, el

⁴⁴⁷ Phillippe Lacoue-Labarthe, *Typography*, tr. Eugenio Donato, Stanford University Press, Stanford, 1989, p. 260.

autor, el danzante, un sí mismo, más podrá ser un configurador de mundo. Esto hay que entenderlo de manera radical. Hemos visto que el ser-para-la-muerte siempre es una estructura existencial que se refiere a otro, que sólo puede entenderse por la muerte de otro. De la misma manera, aún con la muerte de “sí mismo”, uno es sólo ser-para-la-muerte para otro. Uno muere sólo para otros, el hombre muere como otro, como un “él” y nunca como un *yo*. El cuerpo sin vida pero aún cálido de un individuo cualquiera está vacío de propio, y lleno de otredad.

Lo impropio de la mimesis (el principio mimetológico) se anuda con lo impropio de la phrónesis (la paradoja de la *Eigentlichkeit*) en una convergencia que no es identidad. La mimesis es facultad, la phronesis es guía. Como dice Pierre Aubenque: “la phronesis es ese saber singular, más rico en disponibilidad que en contenido, más enriquecedor para el sujeto que rico en objetos claramente definibles, y cuya adquisición supone no sólo cualidades naturales, sino aquellas virtudes morales que tendrá la misión de guiar.”⁴⁴⁸ El trasfondo aristotélico no es casual. Es un gran error de los intérpretes contemporáneos de Benjamin pensar que su concepto de mimesis está en contraposición con la noción platónico-aristotélica⁴⁴⁹. No es sin embargo por la erudición de la filosofía antigua que Benjamin llega a posturas parecidas, sino por su interés en el lenguaje –anclado en los estudios de los románticos alemanes– y por su acercamiento a investigaciones antropológicas que le dieron luz a su curiosidad sobre los fenómenos ocultos, los ritos y la danza. La mimesis se descubre así como una forma de investigación de la verdad basada en la *aisthesis* en la que el cuerpo juega un papel fundamental. La verdad que descubre la mimesis no se prueba, se siente, se explora, se descubre, se disfruta y se sufre, es una *aletheuein*. La danza es una praxis modelo porque prueba el sinsentido de una afirmación tal como “la belleza se imita”; la danza no imita nada, busca; en su participación en el rito, la danza invoca la verdad, la replica, la hace aparecer en el mundo, dispone para ello el

⁴⁴⁸ Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 73.

⁴⁴⁹ Es común que muchos de ellos hagan explícita esta idea que apela a una refundación benjaminiana de la noción de mimesis. Cf. por ejemplo, Tilman Lang, op. cit. p. 159. Su error radica en una mala interpretación filológica del concepto de mimesis, que en este trabajo nos hemos tomado la molestia de considerar.

cuerpo propio en su espacialidad existencial. La danza es una lectura de lo no escrito porque es el acomplamiento del movimiento a la forma, la traslación de lo inmaterial (un Dios) en materia (un cuerpo), y por ello mimesis en estado puro. La proposición que nos dice “la danza es ritmo” debe leerse entonces como “la mimesis es ritmo”. Y si ha de completarse la metáfora con la inferencia musical, ha de decirse la mimesis es ritmo y la *phrónesis* el compás, el orden virtuoso del movimiento vivo.

La mimesis enlaza *poiesis* y *praxis*, es un hacer y un método. Desde el ámbito de la ética, es responsable de resguardar un saber que no se hereda ni se enseña. Devenir *phrónimos* es comprender que la incomunicabilidad de la experiencia no es más que el reverso de una singularidad irremplazable, singularidad que atañe a cada uno reconquistar para sí mismo, en la paciencia y el trabajo. Desde el ámbito de la estética, la mimesis brinda la coherencia. Sólo ahí se hace evidente que lo importante no es preguntar “¿qué expresa el lenguaje?” “¿Qué expresa una obra?” sino al contrario: “¿Para qué?” “¿Qué subjetividad se construye en ella?” “¿Con qué medios se dice lo que se está diciendo?” No es por tanto en la ética –que atañe a una singularidad y a una responsabilidad irremplazables– sino desde la estética, que la mimesis se puede tornar en una política, una consideración de lo común⁴⁵⁰. En esa dialéctica se cierra por tanto el círculo por el que una cosa se hace clara: la verdad de la estética es la ética (descubrir el sujeto sin sujeto, la tarea infinita de configuración de un mundo que pueda llamarse “propio”) y la verdad de la ética es la estética (el seguimiento de un “modelo”, devenir *phrónimos* para sí mismo). Esta confluencia a la que nos lleva la extensión de los planteamientos de Benjamin y Heidegger, ya está inscrita en la obra aristotélica. Para Aubenque, “el prudente de Aristóteles está más bien en la situación del artista que tiene primero que hacer, para vivir en un mundo en

⁴⁵⁰ No podemos aún aquí explicar con detalle el vínculo preciso en el que la mimesis puede trocarse en una política, sin hacer una consideración de la temporalidad mesiánica que Benjamin desarrolla para sus *Tesis de la historia*. El planteamiento sería, a grandes rasgos, el siguiente: el individuo que es capaz de instaurar un momento mimético funda una mónada espacio-temporal, a través de la cual es posible reescribir la historia de un pueblo; ello implica, por tanto, hacer confluir la historia de uno en el devenir de lo que es común, con el fin de reconfigurar el mundo. Este tratamiento se expone con el cuidado necesario en un capítulo venidero que parte de esta misma investigación.

el que pueda *ser* verdaderamente hombre. La moral de Aristóteles es, si no por vocación, al menos por condición, una moral del *hacer*, antes de ser y para ser una moral del *ser*.⁴⁵¹

Estas son las circunstancias en las que *phronesis* y *mimesis* convergen. Pero su efímera sincronización no está carente de efectos sobre el mundo. Puede decirse incluso que la concurrencia de ambas en un momento dado es del orden del acontecimiento en el que se refunda un espacio-tiempo de significación. El trabajo de ensamblaje de la *mimesis* bajo la tutela de la *phronesis* hace aparecer algo que previamente no estaba ahí. Fuera de toda ley física y sólo cercana a la probabilidad que infunde el Dasein sobre su entorno, la conjunción de un momento *phronetico-mimético* no se guía por una historia genética ni por un programa político-educativo, sino en la tarea de la *reanudación*. Reanudar es reabrir el archivo vivo de la historia para leerlo en código adivinatorio; es redimir los hechos dejados al olvido a partir de sus huellas más concretas, sus indicios de materialización; es un salto de tigre al pasado para iluminar el presente con una vocación de futuro, y sobre todo quizá es lo que se puede leer en su sentido más literal: reanudar - volver a anudar, que es decir, volver a encontrar el nexo entre la facultad mimética y la tutela *phronética* para abrir un intersticio en el que penetre la verdad en el mundo. En pocas palabras, reanudar es integrar un momento de verdad en el tejido espacio-temporal que determina toda cultura. Es un momento plenamente político que examinaremos en la continuación de este estudio.

⁴⁵¹ Pierre Aubenque, *La prudencia en Aristóteles*, p. 106.

Conclusiones

Martin Heidegger y Walter Benjamin son dos pensadores cuyas obras han sido pocas veces analizadas bajo una perspectiva común. Si bien es cierto que hay elementos metodológicos que justifican este proceder, se puede decir que los obstáculos mayores han sido de tipo ideológico-político: un cúmulo de prejuicios y sospechas recíprocas se erige entre las investigaciones secundarias que abordan sus distintos proyectos. Esta investigación ha querido subsanar en cierta medida esta falta, alentada por evidencias concretas que terminan por señalar que existe una posibilidad de entender mejor los temas que éstos filósofos abordan cuando se toma en cuenta lo complementario de sus discursos y los matices interpretativos de sus referencias comunes.

Hay un cúmulo de razones específicas por las cuales es factible y deseable una confrontación entre ambos pensadores. Sin pretender agotarlas todas, podríamos mencionar al menos tres asuntos que los implican, y que han funcionado como presupuestos de esta investigación. En primer lugar, como testigos y herederos de una tradición de neokantismo que se desarrollaba en su tiempo, tanto Benjamin como Heidegger buscaron enfrentarse a lo que veían como un reduccionismo filosófico, y transitar hacia maneras de pensar el mundo a partir de sus elementos constitutivos, y no a través de una dualidad que escindía el campo de la experiencia posible entre un ámbito práctico y uno teórico. En ese camino, Heidegger se unió a la estela de pensamiento que recién había inaugurado Husserl con la fenomenología, y que tiene en su grito de batalla “!De regreso a las cosas mismas!” una formulación icónica. Benjamin fue crítico de ese acercamiento, sobre todo porque la primera fenomenología de Husserl no fue consistente con una nueva noción de la idea de “verdad” que Benjamin juzgaba necesaria para lograr su cometido⁴⁵². Lo que Benjamin no distinguió del todo es que, en ese aspecto, el desarrollo de Heidegger se asemejaba al suyo: ambos tratan de conformar una idea distinta de la subjetividad (incluso superando la división

⁴⁵² Cf. Capítulo 4, nota 76.

sujeto-objeto) que pueda dar cuenta del fenómeno de la vida y del mundo de una manera no esquemática, sino reconociendo la implicación extrema del individuo en su entorno. En ese contexto, ambos fueron herederos de un impulso por llegar a las cosas mismas de una manera que abriera su significación desde una hermenéutica fáctica de la vida y en la conformación del hombre de su propio contexto⁴⁵³. Por ese camino, Heidegger, por ejemplo, logró descripciones de los objetos y de los útiles, estructurados desde la noción de los existenciarios del Dasein –ese ser que se interpreta a sí mismo y a su entorno– que resultan no sólo fascinantes, sino también iluminadoras. Benjamin, por su cuenta, se acercó a los objetos culturales –libros, piezas de arte, edificios y desperdicios del consumo– como a claves significantes que son portadoras de una idea específica del mundo para un momento dado.

Un segundo asunto que acerca a estos autores es la utilización de fuentes comunes. Es innegable que ambos se formaron en la misma época, siguiendo a los mismos faros del pensamiento que se discutían tenazmente en ese momento (Schelling, Nietzsche, Cohen, Bergson, Husserl). La tradición de pensamiento que cada uno de ellos ha abierto parece olvidar este hecho, tanto como las circunstancias equivalentes de la lengua y la academia en la que ambos se formaron. Este estudio ha hecho lo posible por hacer notar los caminos de pensamiento en los que ambos confluyen para hacer inteligibles ciertos problemas, notoriamente para los casos de Kant, los románticos alemanes y una lectura común de las fuentes griegas. Siguiendo estos caminos es posible llegar a veredas en donde la diferencia terminológica sólo encubre distinciones de interpretación que muchas veces son complementarias, a veces incluso análogas pero de valoración distinta.

El tercer asunto que los acerca, a nuestro parecer, es un tratamiento de problemas análogos, que cada uno enfrenta con un arsenal conceptual hecho a modo, pero que por la temática compartida necesariamente se traslapan. De entre todas las preocupaciones en las que concurrían (el valor del arte, el

⁴⁵³ La terminología operativa separa sin duda a ambos pensamientos. En nuestra investigación, hemos tenido que retroceder a la tradición para encontrar los puntos de contacto. Y con todo, hay que notar que los conceptos para describir cierta metodología se aplican en descripciones comunes. A lo largo de este estudio hemos ido marcando las coincidencias, aunque ciertamente no hay un debate explícito entre ambos pensadores.

papel de la tecnología en la vida del hombre moderno, los problemas de interpretación de la tradición, el acercamiento a la política bajo el auspicio de Carl Schmitt⁴⁵⁴, etc.) hemos visto en estas páginas cómo ambos recurrían a fuentes antiguas para apropiarse de nociones que actualizaban para describir la experiencia del hombre moderno (*phrónesis, praxis, mimesis*), así como una noción del tiempo en la que fundamentan buena parte de sus esfuerzos⁴⁵⁵.

En última instancia, hemos tratado de instaurar una polémica entre ambas visiones (un *polemos*, lo que Heidegger denomina *un Aus-einander-setzung*⁴⁵⁶, y Benjamin como una identificación de cada uno sobre los puntos de vista a los que se acerca, para diferenciarlos⁴⁵⁷). Pensamos así que este estudio encuentra su espacio en el resquicio que se abre entre dos figuras claves para el pensamiento de la primera mitad del siglo XX.

Una vez justificado nuestro terreno de acción, hagamos una síntesis de nuestro recorrido. En una primera etapa, utilizando de apoyo el horizonte de interpretación que se abre en la obra de *Ser y tiempo* de Martin Heidegger – una de las piezas clave de la historia de la filosofía de los inicios del siglo XX – nuestra investigación ha querido evidenciar las dificultades estructurales que se presentan al tratar de precisar los conceptos de tiempo y espacio en la filosofía occidental. Estas dificultades se esbozan de manera clara en la obra heideggeriana temprana, se vierten en ella como en un abrevadero de nociones que al irse precisando se diluyen poco a poco, pierden su contorno teórico, como si escaparan de cualquier intento definitivo de fijación conceptual. En ese sentido, nuestro primer capítulo ha querido subrayar las

⁴⁵⁴ Para ambos pensadores, las categorías fundamentales de lo político según la distinción “amigo/enemigo” de Schmitt resulta fundamental. Ambos autores destacan esta influencia, aunque en este estudio sólo la podremos equiparar en una etapa venidera. (Cf. para el caso de Heidegger la carta dirigida a Schmitt (fecha en agosto 22 de 1933) y publicada en *Telos* 72 (1987), tr. G.L. Ulmen, p. 132. Por su parte, Benjamin cita a Schmitt como una de las fuentes de su *Origen del drama barroco alemán*, y es evidente la influencia del politólogo en su *Tratado teológico-político*. Benjamin cita la influencia poderosa de Schmitt en una carta a Gottfried Salomón, de 1923. (Cf. Chryssoula Kambas, “Walter Benjamin an Gottfried Salomon: Bericht über eine unveröffentlichte Korrespondenz,” *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 56, 1982, p. 609.)

⁴⁵⁵ Hasta el punto en que se encuentra esta investigación, esta coincidencia ha quedado tan sólo esbozada. Es necesario llevar a último término este esfuerzo par cristalizar nuestra intuición.

⁴⁵⁶ Heidegger, *Die Begriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929-30), GA 29/30, Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, pp. 43-44.

⁴⁵⁷ Walter Benjamin, *Der Autor als Produzent*, GS, II, pp. 693-695.

aporías de la noción de tiempo, no sólo en aquella obra, sino en su forma de pensarse en la tradición filosófica. El énfasis se sitúa aquí, en la obra heideggeriana, en tres niveles: la tensión que produce el carácter “derivado” del tiempo mundano, la cuestión de la originareidad de la temporalidad ekstática del Dasein, y la situación paradójica de la modalidad propia de la temporalidad de ese Dasein. Cada uno de estos problemas se apoya en distintos argumentos que se han ido construyendo a lo largo de la historia del concepto, hasta llegar a una tensión extrema con la fenomenología hermenéutica desarrollada por Heidegger.

El segundo capítulo hace el análisis de la noción del espacio también en *Ser y Tiempo*. Si bien los problemas son aquí más fáciles de ubicar (en la medida en que el filósofo mismo reconoce las limitaciones en una obra posterior), el tratamiento trata de trascender la explicación usual de los límites del lenguaje metafísico para mostrar que hay un problema inherente: el estatuto de la carne, un problema que la decantación metafísica de la obra arrastra también desde la tradición sobre la que se construye. Y por ello, como escribe Didier Franck, “la incompletud de *SyT* puede asignarse indiferentemente a la lengua de la metafísica o a la irreductibilidad del espacio”⁴⁵⁸, lo que podríamos todavía transliterar: a la irreductibilidad de la carne al lenguaje que está todavía en juego en la obra en cuestión. Este capítulo traza entonces las dificultades, las persigue y las ubica en la tradición en la que se construye como uno de los temas más ancestrales para la filosofía.

Con estos dos primeros capítulos se busca dar cuenta de una forma en que la tradición ha buscado significar el fundamento del mundo humano, en una búsqueda que no trata de probar la “objetividad” del mundo, sino las condiciones en las que se estructura la experiencia del individuo. El libro de *SyT* se mantiene así como el último reducto en la búsqueda por un fundamento, una intención metafísica que el mismo argumento que se teje en él se ve en la necesidad de superar. Era importante, por ello, mantener el vigor de la apertura –el inacabamiento decisivo– de aquella obra

⁴⁵⁸ Franck (1986) p. 59.

fundamental, entendiéndola como un cisma que ha de permanecer abierto, una fisura que no ha de cerrarse, y por la que se asoma una hendidura más profunda que atraviesa la historia de la filosofía en su conjunto.

Es cierto, el mismo pensamiento de Heidegger cambia después de tener la experiencia de esa fisura, se transforma de manera radical (ese periodo que se ha dado en llamar el pensamiento de la *Kehre*, el giro), en una dirección que aquí ya no hemos tenido la ocasión de seguir. Con todo, pensamos que el inacabamiento de *Ser y tiempo* tiene un valor de acontecimiento que puede entenderse como una experiencia del pensar que queda más allá de la línea histórica del desarrollo intelectual de su autor. Apropiarse de esta historia permitiría distintos comienzos, distintas direcciones que incluyan esa experiencia como excepcional punto de partida, trayectorias que aborden la temática fundamental sin perderse en los resabios de un pensamiento todavía metafísico por la herencia de su propio lenguaje – como lo admite el mismo Heidegger –, o por sus puntos de inflexión.

Una de esas trayectorias, nos parece, puede abrirse a una relación más profunda, que hasta ahora no ha sido ampliamente estudiada. Por eso mismo, en la segunda parte de esta investigación, se trata de mostrar el estrecho vínculo entre las nociones de tiempo y espacio con otros conceptos que dan cuenta de otra manera de la estructura de esa experiencia fundamental: la *praxis*, la *phrónesis* y la *mimesis*. El capítulo 3 explora así las condiciones en las que Heidegger se apropia y actualiza la *praxis* y la *phrónesis* aristotélicas, conceptos centrales a una ética para el estagirita, pero refuncionalizados aquí para construir una ontología que de cuenta de las circunstancias existenciales del Dasein. La primera parte del capítulo 4 inicia con un análisis de la noción de *mimesis* para esquivar su reducción en la estética, y mostrar su articulación necesario con la misma *phrónesis* de la que da cuenta Heidegger: la *mimesis* se revela no sólo como irreductible a la “*imitatio*” latina y a sus implicaciones, sino que se muestra, por un lado, como una noción desestabilizadora, pero por otro también como parte integral de la *praxis* humana. La segunda mitad

de este mismo cuarto capítulo muestra entonces la manera en que Benjamin interpreta este concepto, si bien no recurriendo a fuentes griegas directamente, sí en la lectura de pasajes del romanticismo alemán que dirigen directamente a este desarrollo. En este sentido, la lectura de Benjamin de la *mimesis* resulta una actualización desde la cual pensar la necesaria imbricación de la *phrónesis* que el trabajo heideggeriano había hecho salir a la luz. Entre ambos conceptos, se trata de tejer una complementación, un par de facultades sobre las que el hombre contemporáneo tiene la capacidad de cimentar el régimen de su experiencia posible.

Nuestra investigación se ha conformado en dos parte para constituir una hipótesis de trabajo: a) si es posible mostrar la forma en que se articulan las nociones más básicas de la experiencia del hombre, aquellas que la tradición ha tenido como condiciones fundamentales de la experiencia – tiempo y espacio—, y hacerlo denotando sus aporías y sus sinsentidos, pero también las búsquedas y las inspiraciones que los atraviesan, entonces b) es posible pensar en maneras en que esa experiencia puede ser abierta, interpelada y reapropiada por los hombres mismos, a través de la comprensión de una estructura existencial propia en la que se implican *praxis*, *phrónesis* y *mimesis*, en beneficio de una comprensión existencial que se baste a sí misma, y que funde un momento singular-en-lo-común, i.e. un momento de significación de resonancia política. En otras palabras, y articulando ambas partes de esta investigación, este estudio está en vías de sugerir⁴⁵⁹ que el tiempo es un concepto que se construye para la comprensión humana como respuesta frente a la experiencia de existir, es decir, como reacción fundamental en la que el hombre se relaciona con su entorno, se lo apropia, se confunde con él y en fin, construye una *mimesis*, i.e. realiza una traslación de un plano a otro de eso manifiestamente distinto que queda siempre fuera del control del sujeto cognoscente: el movimiento de la naturaleza. Y el espacio, por su parte, se emplaza ahí como el lugar de las operaciones miméticas

⁴⁵⁹ Para lograr hacer esta aseveración en toda su amplitud es necesario presentar los resultados sobre la idea de tiempo mesiánico en Benjamin, y de cómo esta noción de conecta con la estructura de tiempo y espacio que hemos presentado aquí a partir de la obra de Heidegger.

posibles, el territorio propio, pero también fugitivo y cambiante, de los emplazamientos potenciales. Estas sugerencias, sin embargo, no dicen mucho si no retomamos el significado de lo que se entiende por *mimesis* y su importancia para la constitución ontológica del Dasein que se emplaza como un individuo que tiene fácticamente la experiencia de existir en el contacto del mundo (los otros, la naturaleza, las cosas) que lo circunda. Este es el cometido de la segunda parte de este estudio, en donde se sigue la línea de un fundamento del Dasein como *praxis*, y su vínculo con una forma de hacer que lleva a una manera de ser (*phrónesis*) específica, la del Dasein del caso, como un ente que se construye a sí mismo en una continuidad de operaciones miméticas.

Este estudio tiene su plausibilidad sólo en la interpretación más amplia de los proyectos filosóficos de Martin Heidegger y Walter Benjamin. Se ha querido aquí seguir una conexión pocas veces advertida, y que sólo se da en la profundidad del análisis de lo que se ha puesto en juego, analizando las fuentes compartidas sobre las que ambos filósofos construyen su marco de interpretación. El acercamiento a las intuiciones operativas de Walter Benjamin con la noción de *mimesis* constituyen por eso un rol fundamental. Con todo, hay que decir que Benjamin no investigó hasta las últimas consecuencias la significación del término. No eran las suyas las condiciones de producción necesarias para ese trabajo, más de corte académico. Sin embargo, su pensamiento hace *operativa* la noción, la pone en juego, le da vida. Y son muchos los fragmentos en los que apunta a la interpretación a la que aquí nos hemos ceñido. La *mimesis* en Benjamin recupera el sentido de una búsqueda arcaica, que tiene su paralelo más cercano en la filosofía con el periodo pre-socrático. En su búsqueda por los orígenes, y empapado de una teoría del lenguaje que es una teoría del conocimiento que hunde sus raíces en los comienzos de la historia del hombre, la noción benjaminiana de *mimesis* da la pauta para una lectura crítica del mundo contemporáneo teniendo en cuenta el azoro existencial que le provocó el mundo a los primeros hombres que lo recorrieron y lo signaron.

Con todo, es evidente que hay aquí un pendiente muy importante, que deja abierta la posibilidad de continuar esta investigación. El análisis del tiempo-ahora (*Jetztzeit*) de Benjamin, fundado en la comprensión del *kairós* y de un tiempo mesiánico a la vez, debía de contrastarse con el llamado tiempo originario de Heidegger, también heredero de la noción de *kairós*, pero embutido en un aspecto distinto del existencialismo kierkegaardiano, un tratamiento que le da un matiz y más formal y ascético que político y activo. Este movimiento argumental ha de sustentarse en el trabajo preparatorio que aquí hemos llevado a cabo, y queda ahora como un sucedáneo ineludible que marca el próximo trayecto a recorrer.

Es también, sin embargo, importante sopesar lo que hasta aquí hemos ganado. Hemos hecho un recorrido minucioso para dar cuenta de dos conceptos fundamentales en la experiencia del individuo, el tiempo y el espacio. Hemos también encontrado una forma de vinculación entre dos campos conceptuales que han sido remitidos por la tradición filosófica a los ámbitos de la ética y a la estética sin más, desde donde había que recuperar su disposición ontológica. Hemos, finalmente, comenzado a construir un puente entre dos grandes pensadores de occidente, que tiene el fin principal de ampliar nuestra capacidad de comprensión sobre la experiencia posible de un individuo, un *Dasein*, en el tiempo histórico que nos toca descifrar.

Bibliografía de Walter Benjamin

Se utilizó la edición de las obras completas en lengua alemana:

Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften (GS)*, VII tomos, editada por Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, 1999 (primera edición de 1991).

Bibliografía de Martin Heidegger

Se utilizaron específicamente las siguientes obras, en lengua original y traducción. La referencia a las obras completas en lengua alemana, la *Gesamtausgabe (GA)*, es la edición de la editorial Klostermann, en Frankfurt a/M., que se complementa con el número de tomo y su año de publicación.

Conferencia en la Sociedad Teológica de Marburgo en 1924, publicada en español como *El concepto del tiempo*, ed. Trotta, trad. Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, Madrid, 2ª ed. 2001.

Frühe Schriften, Klostermann, Frankfurt a. M., 1972.

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, GA 18, 2002.

Holzwege, Klostermann, Frankfurt a/M., 1994.

Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica) [Informe Natorp], tr. Jesús Adrián Escudero, ed. Trotta, Madrid, 2002.

Kant y el problema de la metafísica [Kant], tr. Gred Ibscher Roth, FCE, México, 1996.

Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (SS 1934), *Gesamtausgabe (GA)*, 38, 1998.

Methaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibiz (MAL, 1927), GA 26, 1978.

Prolegomena zur Geschichte Zeitbegriffs, GA 20,

Sein und Zeit (SZ), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, 19a ed. La primera apareció en 1927, como una edición especial del *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, vol. VIII, Halle, Niemeyer Verlag, E.Husserl (Ed.).

El ser y el tiempo, traducción de José Gaos, publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed. 9ª reimpr. 2000.

Tiempo y ser (TS), Ed. Tecnos. Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuelo y Félix Duque, Madrid, 2006.

¿Qué significa pensar?

Bibliografía general

Aristóteles, *Categorías*,

_____, *Ética*, tr. Julio Pallí Bonet, ed. Gredos, Madrid, 2003.

_____, *Física*, traducción de Ute Schmidt, UNAM, México, 2005.

_____, tr. Hussey, *Aristotle's Physics Books III and IV*, Oxford, 1993.

_____, *Metafísica*, traducción de W.D. Ross, publicado por Clarendon Press, Oxford, 1955.

_____, *Metafísica*, traducción de Patricio de Azcárate · Obras de Aristóteles · volumen 10, Biblioteca Filosófica. Medina y Navarro, Editores. Madrid, 1875, puesta en línea por el *Proyecto Filosofía en español*, accesible en <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc10.htm>.

_____, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Ed. Gredos, Madrid, 1994

_____, *Poética*, tr. Juan García Bacca, UNAM, 1ra ed. 1946, reimp. 2000

_____, *Política*,

_____, *Retórica*, tr. Christof Rapp, *Rhetorik*, Tomo 4, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2002.

Agustín, *Obras*, Tomo II, Texto bilingüe, ed crítica Ángel Custodio Vega, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1991.

Appel, Max, *Philosophisches Wörterbuch*, Walter de Gruyter, Berlín, 1930.

Arendt, Hannah, "Concern with politics in Recent European Philosophical Thought", en *Essays in Understanding 1930-1954*, Harcourt Brace & Company, Nueva York, San Diego / Londres, 1994.

Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, tr. Vidal Peña, Ed. Taurus, Madrid, 1984.

_____, *La prudencia en Aristóteles*, trad. Ma. José Torres Gómez-Pallete, ed. Crítica, Barcelona, 1999.

Auster, Paul, *El cuaderno rojo*, tr. Justo Navarro, Anagrama, Barcelona, 1993.

Barrett, William, "The Flor of Time", en *The Philosophy of Time*, ed. Richard Gale, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J. 1968.

Barthes, Roland, *L'Effet de Réel*, Ouvres Complètes.

Baudelaire, Charles, "Petits Poèmes en prose" (1869), en *Poésie*, Gallimard, Paris, 1998.

Benítez, Laura, *El argumento de la simplicidad y los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía de Clarke y los textos científicos no publicados de Newton*, IIF, México, 2007.

Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, University of Cambridge Press, Londres, 1966 (versión en español, tr. A. Montesinos, Ed. Alianza, Madrid, 1981

Bergson, Henri, *Durée et simultanéité*, PUF, París, 1998.

Biblia, versión en español de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera.

Blattner, Willam, *Heidegger's "Being and Time"*, Continuum, Londres, 2006.

_____, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, 1999

Blust, Franz-Karl, *Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich*, Königshausen + Neumann, 1987.

Bodéüs, Richard, en *La Philosophie et la Cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Société d'Édition "Les Belles Lettres", Paris, 1982.

Böhme, Jacob, *Mysterium Magnum, oder Erklärung über das Erste Buch Mosis*, edición facsimilar de la publicación de 1730, editada por Will-Erich Peukert, Stuttgart, 1958

Brisson, Luc, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*.

Broadie, Sarah, *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, 1991.

Calasso, Roberto, *La ruina de Kasch*, tr. Joaquín Jordá, ed. Anagrama, Barcelona, 2001.

_____, "El terror de las fábulas", en *Los cuarenta y nueve escalones*, tr. Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona.

Callahan, John F., *Four views of time in ancient philosophy*, Greenwood Press, Connecticut, 1978.

Chapelle, Albert, *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Éd. Universitaires, París, 1962

Cicerón, *Del destino*. Trad. de A.Capelletti, Universidad de Chile, Santiago, 1962.

Conan Doyle, Arthur, "Un caso de identidad", en *Aventuras de Sherlock Holmes*, tr. Alejandro Pareja, EDAF, Madrid, 2006.

Conen, Paul, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, C.H. Beck, Munich, 1964.

Coope, Ursula, *Time for Aristotle, Physics IV.10-14*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

Coriando, *Der letzte Gott als Anfang, Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers "Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)"*, Wilhelm Fink, Munich, 1998

Dahlstrom, Daniel, "Heidegger's Concept of Temporality: Reflections on a Recent Criticism", *Review of Meaphysics* 49, 1995.

Daniels, Dieter, "Duchamp: Interface: Turing: A Hypothetical Encounter between the Bachelor Machine and the Universal Machine", en *Media Art Histories*, MIT Press, Cambridge, 2007.

Darío, Rubén, "Lo fatal" en *Cantos de vida y esperanza* (texto de 1905), ed. Rodesa, Barcelona, 2001.

De Aquino, Tomás, *Commentaria in VIII Libros Physicorum Aristotelis, Lib. IV, lect. xvii* (S. Thomae Aquinatis *Opera Omnia, II*, Roma, Typographia Polyglotta, 1884.

Deleuze, Gilles, *L'Image Mouvement*, Les éditions de Minuit, Paris, 1983.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Capitalisme et Schizophrénie 2, Mille Plateaux*, Les éditions de minuit, Paris, 1980.

Derrida, Jacques, *Heidegger et la question. "Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)"*, Flammarion, Paris, 1990.

Douglas, Mary, *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, tr. Eberhard Bubser, ed. Fischer, Frankfurt a. M., 2004.

Duhem, Pierre, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Hermann, París, 1913.

Dupond, Pascal, *Raison et temporalité, Le dialogue de Heidegger avec Kant*, Ed. Ousia, Bruselas, 1996.

Düring, *Aristóteles*, tr. Bernabé Navarro, UNAM, México, 2005.

Ebert, Theodor, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum "Charmides", "Menon" und "Staat"*, Berlín/Nueva York, 1974.

Epicuro, "Carta a Meneceo", en *Textos de los grandes filósofos. Edad Antigua*. Herder, Barcelona 1982

Estrabón, *The Geography of Strabo*, 8. Vols. trans. Horace Leonard Jones, Londres-Nueva York, 1928.

_____, *Geografía*, Libros VIII-X. Tr. Juan José Torres Esbarranch, Gredos, Madrid, 2001.

Felman, Shoshana, "Postal Survival or the question of the Navel", en *Yale French Studies*, no. 69, *The lesson of Paul de Man* (1985).

Flashar, Hellmut, "Die klassizistische Theorie der Mimesis", en *Eidola, Ausgewählte Kleine Schriften*, Amsterdam, 1989.

Fleischer, Margot, *Die Zeitanalysen in Heideggers "Sein und Zeit", Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1991

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, tr. Alberto González Troyano, Tusquets, Barcelona, 1999

_____, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, París, 1969.

_____, "Qu'est-ce qu'un auteur?" en *Dits et Écrits I*,

Frazer, James, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, New York, Macmillan, 1960.

Diccionario Real Academia Española de la Lengua, 22a edición, 2001.

Diccionario María Moliner, Ed. Gredos, s.v. ed. 1996.

Franck, Didier, *Heidegger et le problème de l'espace*, Les éditions de Minuit, Paris, 1986

Freid, Sigmund, *Obras Completas*, tomo 3, ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1996.

_____, *Gesammelte Werke*, 15 tomos, Fischer, Frankfurt a.M., 2001.

Gadamer, Hans Georg, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen, 1983.

Marie-Hélène Gauthier-Muzellec, *Aristote et la Juste Mesure*, Presses Universitaires de France, París.

Hamann, Johann Georg, *Aesthetica in nuce* (1762), Philipp Reclam, Stuttgart, 2004.

Haarman, Harald, *Geschichte der Schrift*, C.H. Beck, Munich, 2007.

Gelven, Michael, *A commentary on Heidegger's Being and Time*, Northern Illinois University Press, DeKalb, 1989.

Gethmann, Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1974.

González, Francisco J., "Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics", en *Heidegger and the Greeks*, Indiana University Press, Indiana, 2006.

Gordon, José, "Vestigios", artículo publicado en el periódico *Reforma*, ciudad de México, 12.11.10.

Gordon, Nagel, *The Structure of Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Gordon, Peter Eli, *Resonanzweig and Heidegger: Between Judaism and German Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 2003.

Gigon, Olof, "Das Prooimion der Eudemischen Ethik", en *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5. Symposium Aristotelicum (1969)*, Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1971.

Ginzburg, Carlo, "Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII", en *Mitos, emblemas, indicios*, tr. Carlos Catroppi, ed. Gedisa, Barcelona, 2008.

Gracián, Baltasar, *Agudeza y arte de ingenio (1642)*, ed. Emilio Blanco, Madrid, 1998.

Grant, E., (ed.) *A Source Book on Medieval Science*, Harvard, 1974.

Greisch, Jean, *Ontologie et temporalité*, Presses universitaires de France, París, 1994.

Guthrie, W.K.C., *A history of Greek Philosophy V: The later Plato and the Academy*, Cambridge, 1978.

Habermas, Jürgen, *The Philosophical discourse of Modernity, Twelve Lectures*, tr. Frederick Lawrence, MIT Press, Cambridge, MA, 1987.

Hardie, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford, 1968.

Harries, K., *Heidegger as Political Thinker*, Review of Metaphysics, Vol. 29, No. 4 (Jun., 1976).

Hoffman, Piotr, *Doubt, Time, Violence*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.

Hofmannsthal, *Reden und Aufsätze, Gesammelte Werke*, tomo 8, Frankfurt a.M. 1979.

Husserl, Edmund *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Max Niemeyer, Halle a.d.S., 1913.

_____, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, tr. Agustín Serrano de Haro, editorial Trotta, Madrid, España, 2002.

_____, *Manuscritos de Berna (1917-1918)*, publicado en 2001 como el tomo XXXIII de Husserliana (*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*), ed. Rudolf Bernet y Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001.

_____, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, aparecido en alemán también como un libro independiente (y conformando la segunda parte de Husserliana X).

_____, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, ed. Rudolf Boehm, primera parte de Husserliana X, La Haya, Nijhoff, 1966.

Hyman y Walsh, *Philosophy in the Middle Ages, The Christian, Islamic and Jewish Traditions*, Hackett, Indianápolis, 1973.

Jakobson, Roman, "Was ist Poesie", en *Poetik, Ausgewählte Aufsätze 1921-1971*, Frankfurt a.M., 1979.

Jaeger, Werner, "Medizin als methodisches Vorbild in der Ethik Aristoteles" (*Zeitschrift für Philosophische Forschung* 13, 1959, 513-530), reproducido en *Schriften zur aristotelischen Ethik*, ed. Christian Mueller-Goldingen, editorial Georg Olms, Hildesheim, 1998.

Jammer, Max, "The concept of space in antiquity", en J.J.C. Smart, ed. *Problems of Space and Time*, NY, McMillan, 1964.

Jeck, Udo Reinhold, *Aristoteles contra Agustinum, Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den Aintiken Aristoteles*, B.R. Grüner Publishing Co., Amsterdam/Philadelfia, 1994.

Joubaud, Catherine, *Le corps humain dans la philosophie platonicienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1991.

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft [KrV]*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1974. A33, B49. (Utilizo de apoyo para las citas la traducción de Pedro Ribas, ed. Taurus, Madrid, 2002.

_____, *Prolegomena to any future metaphysics*, trad. Paul Carus, Ed. Open Court, Chicago, 1947.

Kardaun, María, *Der Mimesisbegriff in der griechischen Antike. Neubetrachtung eines umstrittenen Begriffes als Ansatz zu einer neuen Interpretation der platonischen Kunstauffassung*, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen: Afd. Letterkunde; N.R., 153, Amsterdam, 1993.

Kisiel, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley, 1995.

Klein, Jacob, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, MIT Press, Cambridge, Mass, 1968.

Koller, Hermann, *Mimesis in der Antike. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck*. Dissertaciones Bernenses historiam orbis antiqui nascentisqui medii aevi elucubrant, Ser. I, fasc. 5 Berna, Suiza, 1954.

Kosman, L.A., "Substance, Being and Energeia" en *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 2, (1984).

Lacan, Jacques, *Le Seminaire, Le Sinthome*, núm. XXIII, Seuil, París, 2005.

Lang, Tilman, *Mimetisches oder semiologisches Vermögen? Studien zu Walter Benjamins Begriff der Mimesis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1998.

Lacoue-Labarthe, Phillippe, *Typography*, tr. Eugenio Donato, Stanford University Press, Stanford, 1989.

Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole*, Albin Michel, París, 1964.

Leung, Po-shang, *Eigentlichkeit als Heideggers Wegmotiv*, Edition Gorz, 2007.

Lévy-Bruhl, Lucien, *The notebooks on primitive mentality*, tr. Peter Rivière, Harper Torchbooks, New York, 1978.

Locke, *An essay concerning human understanding* (1690), edición digital eBooks@Adelaide, University of Adelaide, South Australia, 2005, disponible en <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/l81u/>

Lyotard, J.F., *La fenomenología*, tr. Aída Aisenson de Kogan, ed. Paidós, Barcelona, 1989.

Man Choi, Seong, *Mimesis und historische Erfahrung. Untersuchungen zur Mimesistheorie Walter Benjamins*, Peter Lang, Frankfurt a. Main, 1997.

Martin, Henri, *Le Timée de Platon*, París, 1841, reimpresso sin cambios por Minerva GmbH, Frankfurt a.M., 1975

Meijering, E.P., *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit, Das elfte Buch der Bekenntnisse*, E.J. Brill, Leiden, 1979.

Menke, *Sprachfiguren. Name - Allegorie - Bild nach Walter Benjamin*, Königstein/Ts, 1991.

Menninghaus, Winfrid, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1995.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, tr. Jem Cabanes, Ediciones Península, Barcelona, 2000.

_____, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París, 1964.

Mongin, Olivier, *La condition urbaine*, Seuil, París, 2005.

Moreau, *L'Espace et le Temps selon Aristote*, Padua, 1965.

Mueller, Roswitha, "Aprendiendo para una nueva sociedad: La Lehrstück" tr. Matías Escalera, Juan Carlos Poyán y César Vicente, en Peter Thompson y Glendyr Sacks, *Introducción a Brecht*, ed. Akal, Madrid.

Novalis, *Himnos a la noche*, (texto de 1800) tr. Jorge Arturo Ojeda, Fontamara, México, 2007.

Okrent, Mark, *Heidegger's Pragmatism*, Cornell University Press, Ithaca, 1988.

Pascal, *Pensées*, ed. Garnier-Flammarion, París, 1973.

Petersen, Jürgen H., "'Mimesis' vs 'Nachahmung' Die Poetik des Aristoteles -nochmals neu gelesen" (MvN), en *Arcadia, Zeitschrift für vergleichende Literaturwissenschaft*, no. 27, 1992.

_____, *Mimesis-Imitatio-Nachahmung. Eine Geschichte der europäischen Poetik*, (MIN), ed. Wilhelm Fink, Munich, 2000.

Pierre-Quint, León, en *On tourne, "Signification du cinéma", L'art cinématographique, II*, París, 1927.

Pitol, Sergio, *Trilogía de la memoria*, Anagrama, Barcelona, 2007.

Pöggeler, Otto, *Das Denkweg Martin Heideggers*, Günther Neske, Stuttgart, 1994.

_____, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Kart Alber Freiburg, Munich, 1974.

Plotino, *Enéada*.

Protevi, John, *Time and Exteriority, Aristotle, Heidegger, Derrida*. Bucknell University Press, Londres-Toronto, 1994.

Quintiliano, Marco Fabio, *Institución oratoria*, tr. Ignacio Rodríguez, Pedro Sandier, CONACULTA, México, 1999.

Ricœur, Paul, *Tiempo y narración, Tomo I. Configuración del tiempo en el relato histórico* (TyNI). Tr. Agustín Neira, ed. Siglo XXI, México, 1985.

_____, *Tiempo y narración, T.III*

Rivera, Jorge Eduardo, *Heidegger y Zubiri*, Universidad Católica de Chile, 2000.

Ropera, Alfonso, (ed.) *Los Padres Apostólicos*, trad. J.B. Lightfoot, Editorial CLIE, España, 1998.

Rosenzweig, Franz, *Der Stern der Erlösung* (1921), Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

Safranski, Rüdiger, *Martin Heidegger*, tr. Ewald Osers, Harvard University Press, Cambridge, 2002.

Sallis, John, *Chorology, On Beginning in Plato's Timaeus*, Indiana University Press, Bloomington e Indianápolis.

Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*, tr. Juan Valmar, ed. Altaya, Barcelona, 1993.

Sauvé Meyer, Susan, *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*, Blackwell, Oxford, 1993.

Sherman, Nancy, *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

Schilling, Harald, *Das Ethos der Mesotes*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1930.

Schmidt, Heinrich, *Philosophisches Wörterbuch*, A. Kröner, Leipzig, 1934.

Scholem, Gershom, *Walter Benjamin, Historia de una amistad*, tr. J. F. Yvars y Vicente Jarque (traducción modificada), Ediciones Península, Barcelona, 1987.

Seeck, "Zeit als Zahl bei Aristoteles", en *Rheinisches Museum für Philologie* 130, 1987.

Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*, Londres, 1983.

Taminiaux, Jacques, *Sillages Phénoménologiques*, Editions OUSIA, Bruselas, 2002.

_____, "Reappropriation", en *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, tr. Michael Gendre, State University of New York, Albany, 1991.

Tarde, Gabriel, *Les lois de l'imitation*, Seuil, París, 2001.

Tauxe, Henri-Charles, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, Ed. L'Age d'Homme, Lausanne, 1971.

Thornemeyer, Paul, *Philosophisches Wörterbuch*, B.G.Teubner, Leipzig/Berlín, 1930.

Tucídides, *Guerra del Peloponeso*, ed. Luis M. Macía Aparicio, Akal, Madrid, 1989.

Valéry, Paul, *L'âme et la danse*, texto en línea, consulta en mayo de 2010, en ugo.bratelli.free.fr/ValeryPaul/ValeryAme_et_danse.pdf

Vallega, Alejandro, *Heidegger and the Issue of Space*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2003.

Varela, Francisco J., "The specious present: A neurophenomenology of time consciousness", en *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford, 1999.

Villa, Dana R., *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, Princeton, 1996

Villela-Petit, Maria, "Heidegger's conception of space", en *Critical Heidegger*, ed. Cristopher Macann, Routledge, Londres, 1996.

Volpi, Franco, "Heidegger in Marburg: die Auseinandersetzung mit Husserl", en *Philosophischer Literaturanzeiger* 37, Anton Hain, Meseinheim/Glan, 1984.

_____, "La réappropriation de l'éthique à Nicomaque", en *Phaenomenologica*, 108, 1988.

_____, "Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle", en *Critical Heidegger*, ed. Christopher Macann, Routledge, Londres, 1996

Vigo, Alejandro, *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008.

Yates, Frances, *El arte de la memoria* (1966), tr. Ignacio Gómez de Liaño, ed. Siruela, Madrid, 2005.

Wolin, Richard, *The Politics of Being*, Columbia University Press, NY.

Worringer, Wilhelm, *Abstracción y naturaleza*, tr. Mariana Frenk, FCE, México, 1975.

Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Bewusstsein, Zeit und Weltverständnis*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1971.

_____, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Klostermann, Frankfurt a/M, 1992.

_____, "El concepto de tiempo según Heidegger", tr. Oscar Espinoza Mijares, en *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana*, Año 35, mayo-agosto 2003, México.

_____, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1985.

Williams, Bernard, "Acting as the virtuous person acts", en *Aristotle and moral realism*, ed. Robert Hainaman, UCL Press, Londres, 1995.

Winkler, Rafael, "Husserl and Bergson on Time and Consciousness", en *Analecta Husserliana*, vol 90, 2006.

Wieland, Wolfgang, *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1970.

Xolocotzi, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. Universidad Iberoamericana/Plaza y Janés, México, 2004.

Índice

Introducción.....1

Primera parte

Las nociones de tiempo y espacio en la obra de *Ser y tiempo* de Martin
Heidegger

Preludio: el marco del método.....12

Capítulo I

El concepto de tiempo en el proyecto de *Sein und Zeit*.....24

Capítulo 2

El concepto de espacio en (y desde) el proyecto de *Sein und Zeit*115

Segunda parte

Praxis, phrónesis, mimesis

Capítulo 3

La interpretación apropiativa de Heidegger de las nociones de praxis-
phrónesis.....185

Capítulo 4

La mimesis desde el campo de interpretación de Walter Benjamin.....227

Conclusiones316

Bibliografía.....324