

CAPÍTULO VIII  
HEIDEGGER, HEGEL Y ARISTÓTELES:  
¿UNA LÍNEA DIRECTA?

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

En torno a la misma época en que Martin Heidegger estaba madurando como filósofo, Marcel Proust se refería en algún lugar de su monumental “*A la recherche du temps perdu*” a un profesor de historia en la Sorbona que decía que “no simpatizaba con la moderna Sorbona, en la que, según el modelo alemán, las ideas de exactitud científica estaban comenzando a prevalecer sobre el humanismo”<sup>1</sup>. La época a la que se refería Marcel Proust, era, por supuesto, la *belle époque*, hace un siglo. Un cuarto de siglo después el modelo alemán del que Proust hablaba estaba firmemente establecido casi en todas partes, en los centros académicos del mundo occidental. Tanto si el filósofo Heidegger estuvo alguna vez próximo a este modelo como si no, el hecho es que buscó mantener su propia obra a una distancia creciente de él sin alinearse tampoco con el modelo rival del humanismo. En este sentido, las dos guerras mundiales fueron sin duda especialmente significativas para él.

Sólo después de la Segunda Guerra Mundial, en su carta a Jean Beaufret, Heidegger definió su propia postura hacia el humanismo de un modo completamente explícito. Pero ya en el período de entreguerras había tocado la cuestión del humanismo y la cultura de manera bastante

1. *A la recherche du temps perdu*, La Pleyade, Galimard 1954, v. II, p. 868.

dramática. Éste fue un período durante el cual Alemania, a pesar de su primera aplastante derrota, estaba asistiendo a un renacimiento de su tradición clásica bajo el rótulo de “El Nuevo Humanismo”, del cual la *Paideia* de Werner Jaeger era sólo un ejemplo, aunque extraordinario. En el campo puramente filosófico se puede pensar en la *Filosofía de las Formas Simbólicas* de Ernst Cassirer como otro ejemplo igualmente extraordinario. Las dos actitudes colisionaron entre sí de la forma más dramática en la célebre serie de discusiones entre Ernst Cassirer y su joven colega Martin Heidegger que tuvo lugar en el Davos de la *Montaña Mágica* de Thomas Mann; cuando Heidegger reprochó a Cassirer que invitara al hombre a acomodarse en los santuarios (*Behausungen*) de la cultura sin advertir que la genuina tarea de la filosofía, en palabras de Heidegger, es “apartar al hombre de la indolencia de usar los productos del espíritu contra las privaciones del destino”<sup>2</sup>. Como es bien sabido, al final llegó al extremo de rechazar enteramente el título de filosofía para sus propios esfuerzos<sup>3</sup>.

En tales circunstancias, uno puede preguntarse cuál es el sentido de tratar a Heidegger en continuidad con dos filósofos clásicos como Aristóteles y Hegel. El ámbito de esta cuestión no se limita al asunto del humanismo. Afecta no sólo a la actitud de Heidegger hacia la cultura en general y la filosofía en particular, sino también a su actitud hacia el modelo alemán de investigación exacta o de *Forschung*. De hecho, los motivos de la desconfianza de Heidegger hacia ambos modelos se pueden retrotraer al mismo origen. Su origen común radica en la misma naturaleza de la metafísica en el sentido dado por Heidegger al término “onto-teología”, esto es, en el sentido en el que la metafísica representa un olvido progresivo del ser en favor de los seres, del *Sein* a favor del *Seiendes*.

No voy a ofrecer una nueva interpretación de este olvido real o supuesto, ni voy a repetir otras interpretaciones. Más bien explicaré primero el modo en que la tesis de Heidegger del *Seinsvergessenheit*, puede ser considerada responsable de su persistente actitud hacia ambos, humanismo y *Forschung*. Luego, en la parte central de mi exposición, sacaré algunas consecuencias de esta actitud con referencia a la

2. “Davoser Disputation”, editado como Apéndice a *Kant und das Problem der Metaphysik* en *Gesamtausgabe* (GA) 13, Frankfurt, 1991, p. 291.

3. Cfr. e. g. “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, pp. 61-81. Para su propia obra Heidegger retuvo al principio incluso el título de “*Forschung*”, si bien sólo en el sentido de “*phänomenologische Forschung*”, pero lo abandonó después (cfr. también la nota 25).

interpretación que Heidegger hace de Hegel y de Aristóteles a propósito del tiempo, el ser y la sustancia. La tercera parte concluye con algunas consideraciones de carácter más general.

1. LA TEORÍA HEIDEGGERIANA DEL *SEINSVERGESSENHEIT* Y SU ACTITUD HACIA EL HUMANISMO Y LA *FORSCHUNG*

La actitud de Heidegger hacia ambos, el humanismo cultural y la investigación exacta, arraiga en su convicción de la falta de adecuación de la teoría frente a la vida humana, tanto en su dimensión individual como histórica. La palabra ‘teoría’ se ha de tomar aquí literalmente, esto es, en un sentido suficientemente amplio como para abarcar todas las connotaciones del “mirar a”, incluyendo la bíblica “concupiscencia de los ojos” o *Augenlust*. Pero, por supuesto, no es porque los griegos fueran, como suele decirse, *Augenmenschen* (hombres de ojos) por lo que, según Heidegger, ellos transmitieron la noción de teoría al mundo occidental. Incluso durante la época del *Tercer Reich*, Heidegger rechazó con firmeza al menos cualquier tipo de biologismo, naturalismo, o, para el caso, racismo. Si los griegos eran “*Augenmenschen*” era a causa de su actitud mental o espiritual, esto es, a causa del modo en que el ser se les hizo manifiesto y, al mismo tiempo, se les ocultó. Es también el camino de la metafísica tal y como Heidegger lo interpretó.

Lo que se oculta a la metafísica son sus propios fundamentos, esto es, el hecho de que la esencia o el sentido del ser es tiempo. Un claro ejemplo de esto lo podemos encontrar, según Heidegger, en lo que él una vez – basándose más en la tradición escolástica que en el propio Aristóteles – llamó *analogia entis*. En esta tradición, la sustancia representa el sentido primario del ser, su *primum analogatum*. Pero, mientras que al comienzo la *oujsiva* griega fue comprendida todavía en la gama completa de sus propias connotaciones, al final ésta fue reducida a la empobrecida noción de *substantia*. Lo que la noción de *substantia* dejó fuera fue precisamente la connotación temporal de *oujsiva* (*Anwesenheit* y *Gegenwart*, presencia y presente) sobre la que Heidegger, correcta o equivocadamente, hizo tanto hincapié. Según Heidegger, esto ya era evidente en el giro dado por la onto-teología hacia lo intemporal y lo eterno, cuando Aristóteles se pro-

puso encontrar el sentido más primordial de *oujsiva* en un único y –para decirlo con Schelling en contra del aristotelismo hegeliano– indolente o perezoso Dios (*fauler Gott*) que hace su aparición sólo al final del sistema, cuando ya no queda nada más por hacer<sup>4</sup>. Es el mismo giro que había conducido a Aristóteles a conceder prioridad a la sabiduría teórica desprendida del mundo sobre la sabiduría práctica orientada al mundo, a la *sofiva* sobre la *frovnhsi*", a la *teoría* sobre la *praxis*.

De hecho, inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial, Heidegger empezó a arremeter contra lo que había buscado defender con anterioridad, esto es, la validez objetiva y universal de verdades y valores eternos. Tras semejante catástrofe para Europa en general y para Alemania en particular, Heidegger llegó a ver en la creencia en supuestas verdades puramente objetivas el intento de la vida humana, del *Dasein*, por distraerse de su condición radicalmente contingente o, tal y como él diría, de su *facticidad*. A este respecto, no cabe encontrar ninguna diferencia de principio entre humanismo y *Forschung*. La pretensión de obtener resultados incontrovertibles por parte de esta última se corresponde, por parte del humanismo, con la imagen de los contenidos culturales como si estuvieran colgando del alto muro de los valores ideales, y se pudieran escoger los más adecuados entre ellos, como quien escoge entre una colección de vestidos, para cubrir la propia desnudez existencial. Incluso las virtudes aristotélicas, siendo como son *kth&smata* más que *crh'si*", pertenencias y propiedades más que propiamente *praxis*, representan para él una clase de código moral y han de ser consideradas, por este mismo hecho, una consecuencia más de la tendencia objetivadora en la metafísica. Lo mismo vale, por supuesto, para todo el ámbito del espíritu objetivo hegeliano, la *Sittlichkeit* sustancial o la moralidad pública. Así pues, no sorprende que del mismo modo que Heidegger nunca encontró el camino de la ética aristotélica a la *Política*, igualmente no encontró nunca el de las pasiones de la *Retórica* a las virtudes de la *Ética a Nicómaco*<sup>5</sup>. Ni sorprende que para él, en tales circunstancias, tratar con la metafísica debiera ser al mismo tiempo volver a recorrer los orígenes vivos de ésta, removiendo pacientemente el sedimento acumulado sobre ellos a causa del simple paso del tiempo y de la historia. Desde su punto de vista, el simple mirar atrás

4. Cfr. *Münchener Vorlesungen*, en *Werke* (ed. K.F.A. Schelling), X, p. 160.

5. W. MARX (*Heidegger und die Tradition*, Hamburg 1980) no es el único en culpar a Heidegger acerca de esto (cfr. una investigación en A. VIGO, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Freiburg/München 1996, p. 227 s., nota 69).

hacia la metafísica sin intención destructiva alguna tendría a sus ojos el mismo efecto mortal que el mirar atrás de la mujer de Lot a la ciudad maldita o el de Orfeo enviando a Eurídice de vuelta al reino de los muertos, como fruto del mismo tipo de curiosidad indolente o *Augenslust*. Así el aspecto constructivo en la de-construcción de la metafísica –como la expresión heideggeriana “*Ab-bau*” sería traducida más tarde, tan literal como apropiadamente– no ha de tomarse como una reconstrucción objetiva, sino, precisamente, como una apropiación, como *An-eignung*, o, por apoyarnos en la posterior palabra clave de Heidegger, como *Er-eignung*. Esto debido no tanto a alguna incapacidad por parte del intérprete para alcanzar la objetividad, como a que no hay ninguna objetividad por alcanzar después de todo. Porque, incluso la ahora pasada metafísica, cuando todavía estaba viva, a pesar de su tendencia hacia la *reificación*, era menos una actualidad cerrada como ésa de Hegel, o incluso el Dios perezoso de Aristóteles, que una potencialidad abierta como el tiempo o la historia.

Ahora bien, suponiendo que se debiera aceptar el punto de vista de Heidegger sobre esta cuestión, se plantea la pregunta de si, por lo que respecta a nuestro interés por la metafísica pasada, hay alguna alternativa entre la validez objetiva, por una parte, y la voluntad subjetiva, por otra. La respuesta a esto en línea con Heidegger sería que, al tratar con su propio pasado esencial, la filosofía no debe tanto traer de nuevo ahora (*wieder-holen*) realidades muertas como sacar a la luz precisamente esas posibilidades vivas, escondidas en la misma metafísica que, por cualquier razón, nunca fueron realizadas en ella. Obviamente, tal actitud no cuadra, ni con el modelo alemán de investigación exacta ni con el del humanismo cultural. Sin embargo es, de hecho, la misma actitud con la que Heidegger miró el pasado metafísico. Y algo de este tipo es lo que yo mismo trato de hacer en la segunda parte de mi conferencia. Lo que trato de hacer, para ser más preciso, es sacar a la luz alguna de las posibilidades que Heidegger mismo detectó una vez en Aristóteles, así como en Hegel, respecto a la cuestión del tiempo y el ser, y del tiempo y la sustancia, que él mismo nunca desarrolló. Con otras palabras, voy a acercarme al propio Heidegger con el mismo espíritu con que él se acercó a Aristóteles y a Hegel o incluso a la metafísica como un todo.

2. LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DEL TIEMPO, EL SER Y LA SUSTANCIA EN ARISTÓTELES Y HEGEL

Procediendo de este modo uno puede verse obligado a pagar un precio: el precio de simplificar indebidamente, al menos desde el punto de vista de la *Forschung*. Este riesgo ya ha sido indicado en la expresión “una línea directa”, que aparece en el título de la presente conferencia. Y resulta tanto más evidente en las palabras de un filósofo francés contemporáneo que, como tantos otros actualmente en Francia, ha sido profundamente influido por Heidegger. Me refiero a Gilles Deleuze. En su libro *Différence et Répétition*, Deleuze mantiene que desde Parménides hasta Heidegger “no ha habido más que una proposición ontológica: el ser es unívoco. Nunca ha habido más que una ontología, la de Duns Scotus...”<sup>6</sup>. ¿Está Deleuze simplificando indebidamente? En todo caso está jugando con la palabra ‘unívoco’. Desde Parménides hasta Heidegger la ontología ha hablado con una sola voz: ésta parece ser la tesis de Deleuze. Y esta tesis no necesariamente ha de ser simplista. Porque la historia heideggeriana del ser tiene que ver con la univocidad sólo en el sentido general de que lo que los filósofos han dicho (o voceado) en el pasado ha sido siempre lo mismo (*das Selbe*), donde lo “mismo” o “mismidad” (“*Selbigkeit*”) tiene “otroidad” (“*Andersheit*”), no fuera sino dentro de sí mismo, igual que la identidad, según Hegel, abarca la diferencia; o igual que, según Aristóteles, la *differentia specifica*, lejos de ser añadida a un *genus* idéntico desde fuera, no es otra cosa que él mismo en su propia diferenciación<sup>7</sup>. Así, lo importante aquí es preguntar cómo es que los tres –Aristóteles, Hegel y Heidegger– llegan a decir la misma cosa y no a pesar de, sino precisamente por sus diferencias. En consecuencia, más que hacer comparaciones externas, sería mucho más atinado intentar repetir el meollo de su pensamiento acerca del ser y el tiempo de un modo que, incluso si dejara de coincidir completamente con la filosofía de cualquiera de los tres, conserve la cosa que importa, *die Sache*. Tanto más cuanto que la intención original de Heidegger no fue liquidar sino “liquidizar” (“*verflüssigen*”) o revitalizar el aristotelismo en un espíritu similar al que Hegel había apuntado cuando, poco antes de su muerte, escribió las siguientes palabras: “si algo antiguo ha de ser renovado, (...) entonces la forma de la idea, tal como se la dió Platón y más profundamente Aristóteles, es infi-

6. *Différence et Répétition*, Paris, 1968, p. 52.

7. Cfr. *Metafísica*, VII 12.

nitamente digna de ser recordada, también por la siguiente razón: su descubrimiento al apropiárnosla (*Aneignung*) para nuestra propia formación de pensamientos es, de manera inmediata, no sólo una comprensión de ella, sino un paso adelante de la misma ciencia”<sup>8</sup>. Hegel llegó al extremo de decir que para cualquiera que tome la filosofía seriamente lo mejor que podría hacer es enseñar Aristóteles<sup>9</sup>. Ahora bien, el aprecio heideggeriano por Aristóteles no está lejos del de Hegel<sup>10</sup> quien, en todo caso, tendió más bien a minimizar distancias, mientras que Heidegger, por el contrario, tendió a aumentarlas<sup>11</sup>.

Como es bien conocido, la crítica heideggeriana de las concepciones del tiempo de Aristóteles y Hegel estaba dirigida contra la idea de una sucesión de “ahoras”. En esto Heidegger no estaba, por decirlo con suavidad, atacándolos precisamente en su lado más fuerte. El enigma del tiempo consiste ya para Aristóteles –como para S. Agustín– no tanto en que, bajo una mirada más atenta, la realidad del tiempo se condense en una sucesión de “ahoras”, cada uno de los cuales no es tiempo y ni siquiera parte de él; más bien consiste primariamente en el hecho de que, sea lo que sea todo, es sólo ahora –ahora esto, ahora aquello, y así sucesivamente–, y no obstante, hay un único “ahora”, precisamente como, según Heidegger, hay un único ser voceándose a sí mismo, por así decirlo, a lo largo de la historia, y, de hecho, idéntico con su propia y siempre diferente historia voceada, como opuesto a un supuesto ocultarse meramente detrás de sus cambiantes manifestaciones en la historia. De

8. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse*, en *Werke*, Suhrkamp, 1970, Vol. 8, p. 31: *Vorrede* 1827.

9. “Würde es ernst mit der Philosophie, so würde nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten”, *Geschichte der Philosophie*, en *Werke*, Vol. 19, p. 148.

10. Como en el caso de Hegel la evidencia es demasiado abundante como para consignarla aquí. Para el propósito de esta conferencia, centrada en el problema del tiempo desde la *Física* en adelante, las siguientes palabras de H. G. GADAMER con ocasión del descubrimiento del texto programático de Heidegger sobre Aristóteles de 1922 (la célula primordial de *Sein und Zeit*) son instructivas: “... Das bedeutet, dass den jungen Heidegger damals mehr als die Aktualität der praktischen Philosophie ihre Bedeutung für die aristotelische Ontologie, Metaphysik, beschäftigt. Das 6. Buch der Nikomachischen Ethik erscheint in dieser Programmschrift eigentlich mehr als eine Einleitung in die aristotelische Physik”. H.-G. Gadamer, “Heideggers ‘theologische’ Jugendschrift”, en *Dilthey-Jahrbuch*, 1989, p. 231: “Die Wiederaufgefundene ‘Aristoteles-Einleitung’ Heideggers von 1922”, editado por H.-U. Lessing, p. 266.

11. Cfr. e.g. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA II 21: “philosophisch verstanden wird die durch Aristoteles grundgelegte und in Hegel vollendete philosophische Logik nicht gefördert durch weitere Sohn- und Enkeschaft, um philosophisch weiterzukommen bedarf es eines neuen Geschlechtes”.

todos modos, la razón por la que hay un único “ahora” no es que en la supuesta sucesión de “ahoras”, uno inmediatamente a continuación del otro, él represente el límite entre pasados y futuros “ahoras”. Igual que no hay tal inmediata sucesión no hay tampoco tal límite, excepto por medio de abstracción<sup>12</sup>. Para estar seguros, podemos señalar tantos límites como nuestra investigación histórica o física o incluso nuestra orientación cotidiana en el mundo puedan requerir: por ejemplo, precisamente ese momento entre Corisco estando-todavía-en-el Liceo y su comenzar a ir a la plaza del mercado; o entre Corisco todavía-yendo-en-esa dirección y su llegada allí. No hay dificultad en aceptar tantos “ahora” límites como uno quiera –mientras uno está metido en asuntos o valoraciones prácticas, incluyendo las científicas– como hacen los historiadores, cuando datan, por ejemplo, el fin de una guerra con la firma de un tratado de paz, incluso aunque los tiroteos continúen, o como los físicos cuando desprecian errores computacionales como irrelevantes respecto al propósito que tienen entre manos. La dificultad, o más bien, la misma imposibilidad de fijar el “ahora” real (como opuesto a cualquier abstracto “ahora”) sólo se hace patente en el nivel filosófico.

Ya en su *Física*, Aristóteles había mostrado las insuperables dificultades implicadas en fijar el instante del cambio –no sólo la transición del movimiento al reposo o viceversa–, sino también formas más generales de cambio. Las dificultades radican en la misma naturaleza de la continuidad, como distinta a la vez de la contigüidad y de la más estrecha vecindad. Si el tiempo, como el movimiento, es continuo, entonces la misma noción de contigüidad (*αἰπτοῦμενον*) –y tanto más la de estrecha vecindad (*εἰσφραγῆ*)– se aplican mal cuando lo que está en juego no es una cuestión de práctica científica o de cualquier otro tipo, sino una teoría filosófica, o más bien metafísica, del tiempo real. Y puesto que el tiempo real, como opuesto al tiempo abstracto o extendido no es en absoluto una magnitud, la misma noción de sucesión, incluso la de una sucesión continua, está mal aplicada aquí también<sup>13</sup>.

El resultado final de todo esto es que *in rerum natura*, que incluye la historia humana en el sentido de *res gestae* (no en el sentido de *historia recordada*), puede haber únicamente un “ahora”. Y éste es el verdadero enigma del tiempo. Porque entonces parece como si uno tuviera que ser capaz de inferir de esto que, por tomar el ejemplo de Aristóteles, la Guerra

12. Cfr. mi artículo “Aristotle and the Reality of Time”, en *Acta Philosophica*, 1995.

13. Cfr. *Física*, III 6, 206a 33-b2.



de Troya sigue todavía en curso. Pero sólo en apariencia<sup>14</sup>. Igualmente, es un *non sequitur* inferir con los sofistas del hecho de que Corisco-estando-en-el Liceo no es lo mismo que su estar en la plaza del mercado que no es el mismo Corisco el que ahora está aquí y luego allí. La analogía aquí trazada por Aristóteles entre el único “ahora” del tiempo real y la idéntica sustancia a pesar de, o precisamente a causa de, los diferentes estados en los que ella misma está cambiando continuamente, ha pasado frecuentemente inadvertida. Y no es improbable que fuera la misma inadvertencia de esta analogía por parte del propio Heidegger lo que se encuentra en la base de algunas de las dificultades que éste encontró cuando estaba escribiendo la entonces pendiente sección tercera de la primera parte de *Ser y Tiempo* y que finalmente le forzó a abandonar la continuación de esa obra. Un año antes de la muerte de Heidegger, sin embargo, en 1975, fue publicada una serie de conferencias que había pronunciado en Marburgo sobre el mismo tema, poco después de la aparición de *Ser y Tiempo*; una serie que es también importante por la luz que proyecta sobre el desarrollo de la visión heideggeriana del tratamiento del tiempo en Aristóteles y Hegel. Permítanme explicar esto.

Menos de dos años antes de la publicación de *Ser y Tiempo*, Heidegger todavía podía escribir que el tratamiento hegeliano del tiempo en la *Filosofía de la Naturaleza* “mata (*tötschlägt*) el contenido propio de la interpretación aristotélica, casi como congelándola, y dejando resultados puramente formales y vacíos en su lugar”<sup>15</sup>. Pero, dos años después, la serie de conferencias recién mencionada ya tiene un tono totalmente diferente. Así, después de haber planteado la cuestión “¿hasta qué punto es el tiempo mismo la condición de posibilidad de la Nada como tal?”<sup>16</sup>, Heidegger concluye: “En último término (hay que reconocer) que Hegel estaba en camino hacia una verdad fundamental cuando dijo que el Ser y la Nada son la misma cosa...”<sup>17</sup>. Y, con una frase que anticipa posteriores desarrollos en su pensamiento, añade: “no estamos suficientemente preparados para entrar en esta oscuridad. Sólo volviendo al (enigma del) tiempo será posible arrojar alguna luz sobre la interpretación del ser”<sup>18</sup>. Heidegger estaba entonces a punto de dar la vuelta a su primer intento de recuperar el

14. *Física*, IV 11, 219b 18-22.

15. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA II 21, p. 266.

16. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA II 24, p. 443.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

sentido original del ser y, tomando ahora el tiempo no como su punto de partida sino más bien como su destino, partió en una dirección que finalmente iba a conducir a las nociones de “*Ereignis*” y de la “historia del ser”.

Las citas precedentes pueden bastar como evidencia que fundamente una doble tesis: en primer lugar que, incluso después de la *Kehre*, Heidegger continuó su búsqueda del sentido del ser en la dirección expuesta originalmente por el concepto hegeliano de negatividad como la identidad del ser y la nada; en segundo lugar, que el concepto de negatividad, una vez así definido, proporciona la clave para comprender la analogía aristotélica entre el único y siempre cambiante “ahora” y la sustancia (*ousiva*) de la *Física*, que Heidegger mismo interpretó como movimiento o movilidad (*Bewegtheit*) en el sentido de un acto ilimitado o imperfecto (*ejnevrgeia ateleiv*)<sup>19</sup>. Así, en su ensayo sobre la noción aristotélica de *fuvsiv*”, publicado en 1958 en *Il Pensiero* pero escrito ya en 1939, Heidegger parafrasea a Hegel a fin de expresar el sentido de *fuvsiv*” como *Bewegtheit*<sup>20</sup> o ilimitada actualidad, diciendo: “Todas las cosas vivientes están en proceso de morir tan pronto como empiezan a vivir”<sup>21</sup>. Esto no es sino la tristeza que, como observó Hegel<sup>22</sup>, atormenta a la totalidad de la naturaleza. La identidad del ser y la nada es, en efecto, la identidad de llegar a ser y de morir; es decir, no es meramente un morir después de haber llegado a ser, sino un llegar a ser y un morir que coinciden en el uno y único ilimitado “ahora” en el que, a diferencia de los muchos “ahoras” como meros límites de tiempo en los que nada ocurre, todas las cosas ocurren. Así, en el mismo comienzo de *La Ciencia de la Lógica*, bajo el título “Momentos del devenir”, Hegel escribe: “Llegar a ser es de este modo en una doble determinación. En una, la nada es lo inmediato, esto es, la determinación empieza a partir de la nada que se refiere ella misma al ser, o en otras palabras, se convierte en él; en la otra, el ser es lo inmediato, esto es, la determinación empieza a partir del ser que se convierte en nada: surgir y perecer. Ambas son lo mismo: llegar a ser...”<sup>23</sup>. No es sorprendente, entonces, que en sus esfuerzos por habérselas con los problemas del ser y el tiempo así como del tiempo y el ser, Heidegger, después de un

19. *Física*, III 2, 201b 31-32

20. “Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B, 1” en: *Wegmarken*, GA 19.

21. *Ibid.* p. 367.

22. *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, Vol. 5, p. 140.

23. *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, Vol. 5, p. 112.

período relativamente largo en el que pasó de Aristóteles a Kant<sup>24</sup>, finalmente en el ensayo sobre la *fuvsí*" antes mencionado retornara a Aristóteles, ya bajo la influencia de la noción hegeliana de negatividad<sup>25</sup>.

Heidegger considera que los ocho libros de la *Física* constituyen la metafísica aristotélica original en la que la carga de la onto-teología todavía no se ha vuelto tan pesada como para aplastar bajo su peso las intuiciones pre-socráticas (sobre todo heraclíteas) sobre la esencia de la naturaleza. Ahora bien, en la medida en que conserva esas intuiciones, su interpretación de esta metafísica original gira en torno a la identidad del morir universal y del devenir universal. Así, al final de su ensayo sobre la *fuvsí*" aristotélica, Heidegger comenta el fragmento 123 de Heráclito (*fuvsí*" *kruvpthsqai filei*) diciendo: "El ser ama esconderse, ¿qué significa esto? Generalmente se ha entendido como diciendo que el ser es casi inaccesible de tal manera que se necesitan grandes esfuerzos para sacarlo de su ocultarse y exorcizar, por así decirlo, su amor al ocultamiento. Todo lo contrario: el ocultarse pertenece al ser mismo y esa es la razón de que lo ame"<sup>26</sup>. Estas palabras representan una explicación exacta de la estructura *a[peiron* propia del tiempo como algo de lo que nada está meramente oculto, como el paraguas perdido del profesor distraído (ejemplo del mismo Heidegger), excepto él mismo de sí mismo, puesto que el tiempo mismo está fuera de sí mismo. De hecho, es en el tiempo real, como en el ilimitado "ahora" –como opuesto a cualquier dado y abstracto "ahora"–

24. "Im Winter 1925/1926 änderte Heidegger in einem dramatischen Bruch der Plan seiner Vorlesung und gab statt weiterer Aristotelesinterpretationen eine Interpretation der Lehre von der transzendentalen Einbildungskraft und der Schematisierung". O. PÖGGELER, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg-München 1992, p. 194. Cf. también D. O. DAHLSTROM, "Heideggers Kant-Kommentar, 1925-1936" en *Philosophisches Jahrbuch*, 1989, pp. 343-366, así como D. KÖHLER, *Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes als Thematik des dritten Abschnittes von "Sein und Zeit"*, Bonn 1993.

25. Cfr. *Hegel. Die Negativität (1938-1939)*. GA III. Abteilung. *Unveröffentlichte Abhandlungen*. Entre tanto, aunque sólo por un semestre (Aristoteles, *Metaphysik IX 1-3*, verano 1931), él ya había impartido clases sobre la *oujsiva* aristotélica con un espíritu distinto. Cfr. O. PÖGGELER, *ibid.* p. 232: "In jenen Jahren revidierte Heidegger seine Rezeption der Analogie des Seins (nämlich der Ausrichtung aller Seinsweisen auf eine leitende Bedeutung) zugunsten der Erfahrung der *Energieia* als eines *Am-Werke-Seins* und somit einer 'Geschichte'... So wollte Heidegger fortan nicht mehr weiter akademische Philosophie, sei es in der Weise Husserls, betreiben...". Cfr. *ibid.*, p. 35: "... wenn dynamis Eignung ist, muss die *Energieia* als eine Wirklichkeit, die eine offene Möglichkeit in sich trägt, in ihrer Bewegtheit und mit der Not ihrer Notwendigkeit ein Ereignis sein."

26. GA 19, 300.

límite— cuando la verdad de la manifestación está original e inextricablemente unida a la falta de verdad del ocultamiento.

Por otro lado, debe decirse que Heidegger nunca exploró este camino aristotélico-hegeliano con más detalle, incluso después de la *Kehre*. Tal exploración habría conducido a una interpretación del tiempo y la sustancia aristotélicas bastante distinta de la del tiempo como mera sucesión de “ahoras” o de la sustancia como *primum analogatum* del ser en el sentido de algo escondido detrás de un supuesto velo de accidentes del que debe ser exorcizado de alguna manera<sup>27</sup>. También debe decirse, sin embargo, que incluso después de haber invertido la prioridad hermenéutica del tiempo sobre el ser, Heidegger siguió insistiendo en otro aspecto genuino del tiempo aristotélico: que precisamente igual que no puede haber ser sin hombre (*Sein* sin el claro del *Da-Sein* en el bosque de la nada), así tampoco puede haber tiempo sin hombre; que, por decirlo de otra manera, el hombre no es un viajero a lo largo de un particular camino de tiempo, sino que es la temporalidad misma. Esto, desde luego, suena más a la *Física* sin la *Metafísica* que a la metafísica aristotélica propiamente como ciencia del *ens qua ens*. Porque como ciencia del *ens qua ens* la metafísica parece evaporar todas las formas de negatividad del ser y relegarlas, en cambio, al ámbito del mero pensamiento o al *ens ut verum*<sup>28</sup>. De hecho Hegel mismo había protestado explícitamente en contra de la exclusión de la negatividad del ser como tal. De nuevo, poco antes de morir, Hegel escribió: “Se ha dicho por tanto que, aunque la nada es en el pensamiento o en la imaginación, con todo por esa misma razón no es la nada la que es, el ser no pertenece a la nada como tal sino sólo el pensamiento o la imaginación es este ser... que la nada no posee un ser independiente de su propiedad, no es como tal ser”<sup>29</sup>. Lo contrario es verdad según Hegel. Así, igual que, según Hegel y Heidegger, no se debe separar el ser de la nada, así no se debe separar el *ens ut verum* del *ens ut ens*, ni tampoco el ser del hombre (el *Sein* del *Dasein*). A este respecto el pensamiento tanto de Hegel como de Heidegger es, de hecho, filosofía aristotélica despojada de la doctrina del *ens ut ens* como distinto del *ens ut verum*. Heidegger

27. Cfr. *Was heisst Denken?* Tübingen 1954, p. 68: “Alles wahrhaft Gedachte eines wesentlichen Denkens bleibt –und zwar aus Wesensgründen– mehrdeutig. Diese Mehrdeutigkeit ist niemals nur der Restbestand einer noch nicht erreichten formallogischen Eindeutigkeit, die eigentlich anzustreben wäre, aber nicht erreicht wurde. Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muss, um ein strenges zu sein”.

28. Cfr. *Metafísica*, VI, 4, 1027 b 25-31.

29. *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, Vol. 5, p. 101 y ss..

mismo –como Hegel<sup>30</sup>– se opuso ya desde el comienzo a subordinar el último al primero<sup>31</sup>. Pero la situación es un poco más compleja que eso, tanto respecto al no-ser como respecto a la verdad. Porque Aristóteles no sólo dice en un famoso pasaje a menudo comentado por Heidegger<sup>32</sup>, que la verdad es el principal sentido del ser<sup>33</sup>. Él también trató algunas veces sobre el no-ser en paralelo con los accidentes, a pesar del hecho de que éstos son modos de ser. Y hace esto en el mismo pasaje en el que expone la metafísica como ciencia del ser *qua* ser<sup>34</sup>.

Permítanme hacer dos comentarios sobre esto. En primer lugar, si tiene algún sentido hacer la comparación entre, por una parte, el tiempo como el simultáneo llegar a ser y morir del único y continuo “ahora” y, por otra, la esencia de todo lo que pertenece a la naturaleza (David Ross, por ejemplo, desprecia el pasaje completo de la *Física* por considerarlo tan completamente equivocado que no merece comentario<sup>35</sup>), entonces la comparación es sostenible en el sentido en que se considera que la *ousiva* física se manifiesta y se oculta ella misma en sus estados cambiantes<sup>36</sup>. Ahora bien, esta descripción no corresponde sólo a la noción de *fuvsiv* tal como Heidegger la desarrolla. Corresponde también a un aspecto importante del *Ereignis* como apropiación, al que voy a dirigir ahora el segundo de mis comentarios.

En la conferencia pronunciada en Friburgo en 1957 sobre la identidad como la mismidad de ser y pensamiento (“*to; ga;r aujtov noei'n ejstivn te kai; ei'vnaí*”) –reeditada en el volumen *Identität und Differenz*–, Heidegger dijo: “La palabra *Ereignis* se toma de un lenguaje ya evolucionado. *Er-eignen* originalmente se leía: *er-äugen*”. Aquí se puede todavía oír la palabra alemana para “ojo” –“*Auge*”– o incluso su forma próxima, “*be-äugen*”, que significa “ojeear algo” o “mirar algo de cerca”. Así Heidegger concluye su serie de lecturas con “apropiar al mirar” (“*er-blicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen*”). Y añade: “entendido de este modo es

30. Cfr. nota 29

31. Cfr. “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles”, en *Dilthey-Jahrbuch* (vid. nota 10 arriba), p. 268.

32. Cfr. GA II 21, 170-182.

33. *Metafísica*, IX 10, 1051 b 1.

34. *Ibid* IV 2, 1003 b 6-10.

35. *Aristotle's Physics. A revised text with introduction and commentary* by W. D. Ross, Oxford, 1960, p. 599.

36. *Física*, IV 11, 219 b 18 ff.

tan incapaz de ser traducido como el término clave griego *lovgo* o el chino *Tao*<sup>37</sup>. Quizás. Pero, donde quiera que esté la verdad, la consideración que le permite a uno discernir una conexión intrínseca entre el *Ereignis* de Heidegger y la comparación aristotélica de la “*oujsiva*” con el “ahora” idéntico del tiempo –que sólo conceptualmente tiene “ahoras” diferentes entre sí– se ofrece inmediatamente después del pasaje citado, cuando Heidegger continúa: “Por eso la palabra ‘*Ereignis*’ ya no se refiere aquí a lo que nosotros usualmente describimos como algún tipo de repetición o suceso. Se ha de entender como un *singulare tantum*. Lo que significa es que sucede sólo una vez (“*ereignet sich nur in der Einzahl*”), y, de hecho ni siquiera una (“*in einer Zahl*”), pues es único (más allá del número)”<sup>38</sup>.

Como he indicado más arriba, la interpretación heideggeriana del tiempo aristotélico y hegeliano como una sucesión de “ahoras” no trataba a ninguno de estos autores desde su lado más fuerte. Ya hemos visto esto con respecto a Aristóteles. Lo mismo vale, sin embargo, para Hegel. Tomemos, por ejemplo, la siguiente observación de Hegel sobre el tiempo: el tiempo “es el ser que, en aquello que es, no es, y en aquello que no es, es. Llegar a ser lo intuitivo; es decir que las diferencias simplemente momentáneas, esto es, que se anulan inmediatamente sean determinadas como externas, esto es, sin embargo, como externas a sí mismas”<sup>39</sup>. Esta tesis se puede tomar como una paráfrasis del ilimitado “ahora” que Aristóteles comparó con la siempre cambiante y sólo relativamente en reposo *oujsiva* de Corisco o de cualquier otra cosa. Tal *oujsiva* muestra la estructura del acto ilimitado (*ejnevrgeia atele*) que Heidegger interpretó como *Bewegtheit* abarcando tanto el movimiento como el reposo. Porque la definición aristotélica de *alpeiron* no reza, como ha sido traducida algunas veces<sup>40</sup>, “aquello que siempre tiene algo fuera de sí mismo”. Esto corresponde más bien a la definición de perfecto o limitado. Los límites (puntos, líneas, superficies), tomados como en contigüidad, no continuidad, están ellos mismos unos fuera de otros, precisamente como aquellos “ahoras” por medio de los cuales rompemos el único y continuo “ahora” en eventos más pequeños, en un intento finalmente fútil de

37. “Der Satz der Identität” originalmente publicado en *Die Albert-Ludwigs-Universität Freiburg 1457-1957. Die Festvorträge bei der Jubiläumsfeier*, p. 76.

38. Ibid.

39. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, en *Werke*, Bd. 9, p. 48.

40. Por ejemplo, tan tarde como en 1987 por H. G. ZEKL, *Aristoteles’ Physik*, Grieschisch-Deutsch, Hamburg 1987.

controlar el único *Ereignis* en cuyo tapiz todos existimos, por así decirlo, entretejidos. En su lugar, la definición aristotélica de lo ilimitado debería decir por supuesto: “aquello de lo cual alguna parte está siempre fuera” (“*oul aveiv ti e[xw]*”, donde “*oul*” modifica a “*ti*”, y no a “*e[xw]*”)41. Y es precisamente porque los momentos no están unos fuera de otros, sino que cada momento individual está, como Hegel mismo dijo, fuera de sí mismo (“*sich selbst äusserliche*”, externo a sí mismo), por lo que forman un único y continuo fluir.

Todo esto acerca de potencialidades que quizás ni siquiera en Aristóteles habían sido plenamente actualizadas, pero que una lectura comprensiva de las interpretaciones heideggerianas de Hegel y de Aristóteles podría ayudar a poner de manifiesto, si no totalmente sí al menos en parte. En esta línea se podría ganar de modo bastante directo una visión de la tradicional noción de sustancia más orientada hacia un modelo temporal que a uno espacial, como el concebido bajo el nuevo escolasticismo, precisamente como Heidegger una vez intentaba “liquidizar” (que no “liquidar”) los conceptos del escolasticismo. Finalmente, llego así a unas breves consideraciones de carácter más general.

### 3. OBSERVACIONES FINALES

Como somos radicalmente temporales también nosotros estamos siempre fuera de nosotros mismos y de este modo somos vulnerables. Podemos estar ciertos de que todas las cosas en el mundo son semejantes en la medida en que están de algún modo compuestas de esa materia enigmática, que es tiempo extático. Pero sólo nosotros somos conscientes de este hecho y tratamos de escapar de nuestro destino mediante instrumentos compensatorios tales como la medida del tiempo, etc. El resultado es lo que normalmente llamamos “cultura” –desde los ritos fúnebres más primitivos a la tecnología más sofisticada–, tanto si es benéfica como destructiva para la humanidad. La filosofía como tal y la metafísica en particular forman parte de esas medidas de precaución. Pero, en la medida en que no acertamos a considerar seriamente nuestra temporalidad e histo-

41. *Física*, 207, a 1, 8.

ricidad radicales, es decir, el hecho de que no consistimos meramente en ser algo (*bestehen*), esto es, en ser un animal racional, sino que también propiamente *ex-sistimos* (*ent-stehen*), todas las precauciones culturales, el humanismo incluido, según Heidegger, son en último término ilusorias y auto-engaños.

La *ex-sistencia* está siempre en el proceso de empezar de nuevo, supuesto que uno no sucumba a la rutina. Cualquier cosa de la que pueda decirse que consiste en ser algo más, cualquier cosa que tenga consistencia (*Bestand*), es siempre un contenido objetivo (*Inhalt*). La filosofía, por ejemplo, como una medida de precaución cultural, está llena de contenidos. Todo lo que podemos captar con la ayuda de una definición –hombre o lo que sea– es un contenido. Pero el tiempo no es un contenido ni el hombre en su historicidad consiste en algo. Los seres *ex-sistentes* más que consistentes, como nosotros mismos, están, desde luego, siempre obstinadamente envejeciendo y muriendo, pero al mismo tiempo están siempre empezando a ser en primer término. En otras palabras, el hombre, la historia, la filosofía, el ser, están, como el tiempo, siempre repitiéndose a sí mismos; pero, como el tiempo mismo, lo que están repitiendo siempre no son realidades cerradas, sino posibilidades abiertas. El título del libro de Deleuze, al que me referí antes, “*Différence et Répétition*”, fue pensado para apuntar a esto, sólo que su autor no acertó a darse cuenta en qué medida todo esto se encuentra ya en Aristóteles, a quién él tanto ha maldecido en su libro<sup>42</sup>. De manera semejante, tal vez no sería falso decir que, si desde el principio Heidegger hubiera comprendido mejor las posiciones de Aristóteles y Hegel sobre el tiempo y la *oujsiva*, habría llegado mucho antes a su noción de *Ereignis* como apropiación. Pero esto, a lo sumo, habría sido cierto de un modo bastante irrelevante: lo que importa no es la duración o la longitud del camino atravesado sino el atravesarlo mismo, un atravesar que es siempre, al mismo tiempo, una transformación. Así Heidegger, al comienzo de su conferencia sobre “El principio de identidad”, mencionada más arriba, escribió: “al pensar acerca de algo que importa, podría suceder que, en el camino, el pensamiento sufra algún

42. *Différence et Répétition*, Paris, 1965. La principal limitación de este libro radica en la incapacidad de su autor para captar por qué, según Aristóteles, la diferencia específica no expresa simplemente una parte sino la totalidad de la *oujsiva*. En esto él estaba siguiendo de hecho la doctrina de Escoto de la *univocatio entis*, en el sentido habitual del término (cfr. nota 6 más arriba). Respecto a la propia incapacidad de Escoto para tratar con la doctrina aristotélica de la *oujsiva*, cfr. por ejemplo, “quod finalis differentia erit terminus et definitio, nullo modo potest intelligi, quod tota ratio quidditativa sit in ultima differentia...” (In IV Sent., d. 11, q. 3, ed. Vives, n. 47).



cambio. Así, al pensar sobre la identidad, es aconsejable prestar menos atención al contenido que al camino. El mismo desarrollo de una conferencia como ésta hace imposible en todo caso demorarse en el contenido”<sup>43</sup>. Aquí de nuevo tenemos la superación de la representación equivocada del tiempo real como una línea extendida con puntos sucesivos tal como Heidegger interpretó una vez toda la concepción aristotélica y hegeliana del tiempo. Sin embargo, la superación de esa representación equivocada en la cita anterior suena como si una conferencia no pudiera limitarse nunca a un único tema. Pero lo que se decía era más bien lo contrario, a saber, que, si el tema es un tema muerto, nadie puede limitarse a él durante largo tiempo, excepto de una manera externa, mientras que si el tema es un tema vivo –no un tema en absoluto, por decirlo así, no un puro contenido– entonces varía continuamente de tal manera que no se puede retornar sencillamente al mismo lugar como se puede dirigir la mirada adelante y atrás a lo largo de una línea directa. (Etienne Gilson estuvo casualmente presente en esta conferencia, pues había recibido durante la misma ceremonia un doctorado *honoris causa* en la Universidad de Friburgo. Y fue después de esta conferencia cuando señaló: “Sólo dos veces he oído filosofía en voz alta (*en haute voix*): una vez con Henri Bergson y hoy con Heidegger”). Ahora bien, lo que siguió oculto para Heidegger, al igual que para Deleuze, en la teoría metafísica de la *oujsiva* –oculto, tal vez, incluso para la metafísica misma– fue la posibilidad de ver la *oujsiva* no sólo en el sentido de sustancia sino incluso en el sentido de esencia, como algo que se transforma continuamente a sí mismo, como el tiempo, aunque, desde luego, no esencialmente. Se puede enunciar apropiadamente el tipo de transformación en términos tomados de Tomás de Aquino, diciendo que el cambio se refiere sólo a la *oujsiva* como *forma substantialis*, mientras que la *oujsiva* como *forma essentialis* o *ei/do*” (en el sentido de especie) permanece inalterable. En esto el esencialismo aristotélico difiere claramente de cualquier tipo de holismo para el cual no hay límites señalados por las diferentes especies más allá de los cuales ningún individuo puede cambiar y, con todo, permanecer siendo el mismo. Esta reserva no va en contra de tomar en un sentido fuerte la analogía aristotélica entre el tiempo real y la sustancia. Al contrario. Expliquemos esto brevemente antes de finalizar.

Hay dos posibles errores que uno puede cometer al tratar con el tiempo, tanto si el tiempo es considerado en términos de historia del ser o

43. “Der Satz der Identität” (vid. nota 37 más arriba), p. 69.

en términos del único y continuo “ahora”. Y si, como en una afirmación una vez ridiculizada por Heidegger<sup>44</sup>, Hegel pensó que el tiempo de algún modo es incluso la verdad del espacio, entonces también hay dos posibles errores que se pueden cometer al tratar con el espacio: el error de pensar que nada es viejo y el error de pensar que nada es nuevo. Tomemos el ejemplo de una línea recta dibujada en una pizarra. Mientras no sea borrada, alargada, o recortada, parece permanecer inalterada en lo que a su ser sobre la pizarra concierne. Pero de hecho éste no es el caso. Sólo mientras no se acierte a tomar en consideración el lapso de tiempo, esto es, el fluir del solo y únicamente real “ahora”, se puede considerar inalterada la línea recta sobre la pizarra. Porque tan pronto como se ha terminado de dibujar la línea<sup>45</sup>, desde luego, está ya ahí, pero en cada momento particular en el tiempo la línea está ahí solamente entonces, y no en algún momento posterior. La línea es ella misma algo temporal. Como tal es cambiante, como todo lo demás. Sólo cuando la consideramos en términos espaciales puede decirse que no ha cambiado. De todos modos, nada es puramente espacial. En esto, el aristotelismo –especialmente en relación a su crítica a Anaxágoras y a Empédocles<sup>46</sup>– es hegelianismo y heideggerianismo *avant la lettre*. Un universo enteramente inmutable y, por ello mismo, intemporal es para Aristóteles tan imposible como para Hegel o Heidegger. Sin embargo, el hecho de que la línea cambie no se limita a un periodo particular de tiempo. Los periodos de tiempo son siempre periodos de descanso: tiempo congelado por la mente, por decirlo así, que en virtud de su poder “retencional” así como “protencional” (Husserl) para extender o alargar el “ahora” es capaz de transformar el tiempo en espacio, esto es, aquello que no representa magnitud alguna en una magnitud. Por contraste, el hecho de que la línea esté cambiando depende del hecho de que el tiempo real como el único “ahora” no para de fluir más de lo que el universo no para de moverse, mientras que cualquier periodo de tiempo, o, para el caso, de historia, es por definición limitado y

44. “‘Die Wahrheit des Raumes ist die Zeit’... Die umgekehrte These hat Bergson ausgesprochen... Bergson aber wie Hegel vernichten das, was an echtem Gehalt darin liegt, dadurch, dass sie ihn aufheben, nicht in sicherer Wahrheit, sondern in einer grundsätzlicher Sophistik, von der überhaupt Hegels Dialektik lebt”. GA II 21, p. 252.

45. Cfr. G. E. OWEN, “General and Particular”, en *Proceedings of the Aristotelian Society*, London, 1979/80, p. 18: “... an unfinished statue can be a statue, an unfinished circle is not a circle. Aristotle disregards the difference, even in house-building (Phys. 201 b 11-12)... statements of the form ‘A is becoming/making a Y’ do not carry in their truth-conditions or entailments any requirement that there must (timelessly) be some particular Y for A to become/make”.

46. Cfr. *Física*, VIII, 1

estático. Un periodo de tiempo, como la línea dibujada en la pizarra, debe tener un comienzo y un fin. No es ilimitada, *alpeiron*. Por decirlo brevemente, entonces, el primer error sería negar que, con independencia de lo tarde que –en el curso de su desarrollo– pueda ser en cualquier punto dado, el universo es siempre nuevo, que en él nada queda atrás, esto es, atrás en un pasado que ya no existe. En este sentido, desde luego, de nada puede decirse que sea viejo.

El segundo error es precisamente el contrario del primero. Consiste en pasar del hecho de que (por seguir con el mismo ejemplo) la línea recta permanece inalterada en su carrera –pues, por muy apagada que sea su carrera, es como cualquier otra cosa, que está siempre comenzando de nuevo– a la conclusión de que la línea que vi ayer en la pizarra y la que veo hoy no es la misma línea en absoluto y, en general, que nada puede decirse que sea viejo o esté envejeciendo en ningún sentido. Esto sería equivalente a negar que Corisco pueda ser la misma persona en cualquiera de los dos puntos que podamos elegir, dentro del incesante flujo del tiempo real, sobre la base de que Corisco-en-el-Liceo ya no es Corisco-en-la-plaza-del-mercado; como si la cosa real no fuera el mismo Corisco cambiante, sino más bien sus inalterables estados abstractos “Corisco-en-el-Liceo” y “Corisco-en-la-plaza-del-mercado”, o como si el tiempo real no fuera el único y solo ahora sino más bien diferentes “ahoras” sucediéndose los unos a los otros. Ciertamente, si Corisco no se encuentra ya en la plaza del mercado, entonces este estado de Corisco ya no está en ninguna parte, ni siquiera en alguna parte del pasado, ya que el pasado no existe. Por eso, no se puede ni siquiera decir que ha sido dejado atrás, excepto, desde luego, en el sentido de que su haber estado en la plaza del mercado ha sido conservado en la memoria de todos los que piensen en el desplazamiento de Corisco. Pero esto no impide que esté en Corisco en el sentido de haber estado allí. Estamos tan acostumbrados a la idea de sustancia como algo que permanece sólidamente en el espacio enteramente, sin cambio temporal, que apenas nos damos cuenta del reto contenido en este segundo error. Debido a una tendencia *reificante* inherente a la representación espacial de la sustancia, estamos naturalmente inclinados a considerar los estados previos en la carrera de cualquier cosa de la que estamos hablando como dejados atrás inalterados en algún lugar, como una línea que después de haber sido dibujada en una pizarra se encuentra todavía allí. Nos cuesta no poco esfuerzo darnos cuenta de que están tan poco en alguna parte como, por ejemplo, el cráneo del joven Santo Tomás que estaba supuestamente conservado en Montecassino mientras el del

viejo Santo Tomás había sido enterrado en Toulouse. En otras palabras, así como al menos hay alguna verdad en el *dictum* de Hegel según el cual el tiempo es la verdad del espacio, su inverso, a saber, que el espacio es la verdad del tiempo, no tiene nada que ofrecer excepto la tosca representación del tiempo real (o la sustancia) como una línea recta. Pero desembarazarse de la idea de la identidad de las sustancias “a lo largo del tiempo” por esta razón –es decir, abandonar enteramente la misma idea de sustancias físicas– no sería sino otro modo de apegarse a la misma tosca representación. Una sustancia física es, por virtud de su temporalidad, análoga a un caracol que lleva consigo todas sus pertenencias –*omnia mea mecum porto*– o como un árbol, que tiene sus anillos anuales dentro de sí. Es precisamente porque nada queda atrás por lo que todas las cosas, mientras están constantemente en el proceso de empezar de nuevo, están, al mismo tiempo, siempre volviéndose más viejas. Corisco ahora en el Liceo es, simplemente por el hecho de que previamente estuvo en la plaza del mercado, diferente de lo que habría sido si él no hubiera estado en la plaza del mercado.

Lo mismo se aplica a las nociones de “*Ereignis*” y de la “historia del ser”. Igual que es incorrecto decir que no hay nada nuevo o nada viejo, ya que el tiempo es precisamente ambas cosas, morir y empezar a ser al mismo tiempo, así también sería igualmente erróneo decir, por ejemplo, que la *Sache* de Aristóteles, Hegel y Heidegger –la cosa que importa para cada uno de ellos– era siempre la misma o siempre diferente. En cualquier caso no estaríamos progresando más allá, sino más bien cayendo más atrás, de la analogía de Aristóteles entre tiempo y sustancia. Porque sería como decir que los accidentes físicos así como las coincidencias de la vida cotidiana o incluso las diferentes épocas en la historia de la humanidad no afectan ni a la esencia de las cosas ni a la *Sache des Denkens*; sería como añadir diferencias al *genus* idéntico desde fuera e introducir en el proceso sólo el contenido muerto de *ei[do]* como especie genérica (la *forma essentialis*) en lugar de la esencia viva (la *forma substantialis*), el alma, o el corazón, de la materia. Desde este punto de vista, esto no sería peor que decir que, desde Aristóteles o incluso desde Parménides en adelante hasta Heidegger y más allá, las cuestiones o los problemas de la filosofía han permanecido los mismos, y que sólo las respuestas o las soluciones ofrecidas en respuesta a ellos han sido diferentes. Si nos adhiriésemos a esta idea estaríamos todavía pensando en los términos más bien simples de una línea completamente inalterada y extendida, esto es, en términos de contenido, más que en un camino cambiante, confiando más en un modelo

espacial que temporal de ver la filosofía y su historia. Pero el hecho de que no sólo las respuestas, o las soluciones, sino también con ellas las cuestiones o los problemas cambian a lo largo de la historia no debería disuadir a nadie de decir que la *Sache des Denkens* es siempre la misma. De otro modo, la historia de la filosofía no sería, como dijo Hegel, más que una colección de opiniones peculiares.

Puesto que las similitudes entre el pensamiento teísta de Aristóteles, el cuasi-panteísta de Hegel y el ateo de Heidegger no reflejan la repetición de una realidad cerrada o contenido, sino el de una posibilidad abierta, el camino que conduce de Aristóteles a Heidegger, a través de Hegel, no puede decirse que haya empezado con Aristóteles o parado en Heidegger. Seguramente el hecho de que ni la metafísica de Aristóteles ni la de Hegel fuera atea se debe atribuir principalmente a que ninguno de ellos rechazó, como hizo Heidegger<sup>47</sup>, la verdad última del principio de no contradicción. Es verdad que para Hegel, a diferencia de Aristóteles, la contradicción es verdaderamente el alma y la esencia de cualquier cosa que no esté muerta. Pero la contradicción no es la única fuerza que empuja el proceso en que consiste –si es que consiste en algo– el ser para Hegel. Igualmente vital para el proceso del ser es la tendencia a superar esa contradicción que acecha en cada uno de los varios estadios de un proceso vital dado –tanto el de la conciencia como el de cualquier otra cosa– con el resultado de que la validez del principio de no-contradicción se mantiene, si no durante los estados individuales mismos, al menos al final, es decir, en el proceso como un todo. Tanto de manera panteísta como si no, todas las formas de contradicción productiva, sean en el pensamiento, en la naturaleza o en la historia, encuentran su resolución en Dios. Por eso Hegel puede cerrar su sistema con una cita de Aristóteles sin tomarse la molestia de comentarla<sup>48</sup>. Como dijo Aristóteles, sin el principio llamado Dios nada existiría en absoluto<sup>49</sup>. Poner un énfasis tan grande en la negatividad del mundo es hegelianismo *ante litteram*. Pero ¿es esto compatible con el pensamiento ateo de Heidegger? Su rechazo absoluto de la no-contradicción como un principio, después de todo bloqueó el camino de la onto-teología. Pero quizás el pensamiento resultante sólo parece ateo porque Heidegger prefirió hasta el final abrazar la contradicción implicada

47. Cfr. GA II 33, 98, s. (téngase en cuenta que, para Aristóteles, Protágoras era el principal oponente al principio de no contradicción).

48. *Enzyklopädie*, par. 577, en *Werke*, 10, p. 395.

49. Cfr. *Metafísica*, IX, 8, 1050 b 19; XII 6, 1071 b 55 f.

en aceptar plenamente sólo la extrema contradicción heraclítea *physis-logos*, en la creencia de que el milagro del ser se hace de esta manera más visible; en otras palabras, porque prefirió seguir preguntándose por el hecho de que deba haber algo más bien que nada, en lugar de preguntar por qué hay algo y no nada, siendo esto último –como él dijo– todavía una cuestión metafísica, cuestión final en este punto; porque, digamos, prefirió mirar sobre el abismo (*Ab-grund*) más que buscar algún fundamento final, no sea que la fuente de toda filosofía, de toda pregunta, fuera a desaparecer.

En algún lugar de su *A la recherche du temps perdu*, con la que empecé, Marcel Proust escribió: “Un artista no necesita expresar su pensamiento directamente en su obra para que ésta refleje su calidad; se ha dicho que la mayor alabanza a Dios consiste en su negación por parte del ateo que encuentra la creación tan perfecta que puede prescindir del creador”<sup>50</sup>. La actitud de Heidegger hacia la religión no está tan claramente definida. La ambigüedad se extiende desde el casi satánico levantar la mano contra Dios –que Heidegger atribuyó a la filosofía incluso en la época en la que él se veía a sí mismo haciendo filosofía– hasta algo que es quizá exactamente lo opuesto a esto<sup>51</sup>. Quién sabe si de alguna manera, detrás de su renuncia a cualquier modo cultural de transformar la *coseidad* de las cosas en la objetividad de los objetos –incluyendo la investigación exacta, la metafísica y finalmente la filosofía como un todo– no yace algo como el lamento de Hölderlin, a saber “*zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon*”, esto es, la tristeza por la instrumentalización de lo divino, “desde hace mucho, demasiado tiempo”, tristeza que el mismo Heidegger reconoció a la *Frömmigkeit des Denkens qua Dankens*, a la piedad del pensamiento *qua* agradecimiento o gratitud. Pero esto no elimina la ambigüedad del pensamiento de Heidegger respecto a la cuestión del ateísmo, más bien la hace inevitable<sup>52</sup>. Por otro lado, no he defendido que el método objetivante de la *Forschung*, o investigación propia de la historiografía filosófica, deba ser forzado a ceder el puesto de honor a algo tan

50. *A la recherche du temps perdu*, vol II, p. 415.

51. Cfr.: “Jede Philosophie... muss... gerade dann, wenn sie eine ‘Ahnung’ von Gott hat, wissen, dass das von ihr vollzogene sich zu sich zurückreißen des Lebens, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist... atheistisch besagt hier: sich freihaltend vor verführerischer, Religiosität lediglich berendender, Besorgnis”. “Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles”, en *Dilthey-Jahrbuch* (vid. nota 10 arriba), p. 246, nota 2. Cfr. también la cita en nota 27 arriba.

52. Cfr. notas 27 y 51 arriba.

cuestionable (*fragwürdig*) como la historia del ser. Ciertamente, si se fuera a abandonar aquélla por ésta última, se estaría en una posición incluso peor para hacer justicia a la *Seinsgeschichte* misma<sup>53</sup>. Todo lo que he venido sugiriendo es que el modelo que Marcel Proust llama el modelo alemán de la investigación exacta representa una aproximación más histórica que filosófica a la historia de la filosofía y que el ocuparse de la historia del ser posiblemente representa, por contraste, una aproximación más filosófica que histórica.

53. Por poner sólo un ejemplo: puede mostrarse que la noción heideggeriana de *ejnevrgeia* aristotélica es defectuosa en la medida en que toma en consideración solamente el aspecto de manifestación ("*sich zeigen in Anwesenheit*") y no el de actividad (perfecta). Pero por lo que a la inversión heideggeriana de la relación de prioridad entre actualidad y potencialidad concierne, el suyo fue al menos un error productivo.