

# TIEMPO Y PRESENCIA (OUSÍA Y GRAMMÉ)

Jacques Derrida

Edición electrónica de  
[www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía  
Universidad ARCIS.

TIEMPO Y PRESENCIA (OUSÍA Y GRAMMÉ)

Jacques Derrida\*

Orientada hacia la cuestión del sentido del ser, la “destrucción” de la ontología clásica debía primero hacer vacilar el “concepto vulgar” del tiempo. Se trataba de una condición de la analítica del *Dasein*: éste es *ahí* por la apertura a la cuestión del sentido del ser, por la pre-comprensión del ser; la temporalidad constituyente “el ser de un ser-ahí (*Dasein*) que comprende el ser”, es el “sentido ontológico de la cura” en tanto estructura del *Dasein*. Por esto, sólo ella puede dar su horizonte a la cuestión del ser. Se comprende así la tarea asignada a *Sein und Zeit*, tarea preliminar y urgente. No sólo es menester liberar la explicitación de la temporalidad de los conceptos tradicionales que dominan el lenguaje corriente y la historia de la ontología, de Aristóteles a Bergson, sino también dar cuenta de la posibilidad de esa conceptualidad vulgar, reconocerle un “derecho propio” (Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1957, p.18).

No se puede, pues, destruir la ontología tradicional sino repitiendo e interpretando su relación con el problema del tiempo. ¿De qué modo una cierta determinación del tiempo ha gobernado implícitamente la determinación del sentido del ser en la historia de la filosofía? Heidegger lo anuncia desde el sexto párrafo de *Sein und Zeit*. Solamente lo anuncia; y a partir de lo que no considera todavía sino como un signo, una señal un “documento externo” (ibid., p.25). Se trata de “la determinación del sentido del ser como *parousía* o como *ousía*, lo que, en el orden ontológico-temporal, quiere decir “presencia” (*Anwesenheit*). El ente se concibe, en cuanto a su ser, como “presencia” (*Anwesenheit*), es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el “presente” (*Gegenwart*)<sup>1</sup>.

---

\* En: *Tiempo y Presencia*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1971. Tr. Patricio Marchant. (Título original francés: “Ousia et gramme”, publicado por primera vez en *L'endurance de la pensée*, Plon, París, 1968. Publicado posteriormente en *Márgenes de la filosofía*).

<sup>1</sup> Heidegger, *Zeit*, p. 25. La misma cuestión, bajo la misma forma ocupa el centro de *Kant y el problema de la metafísica*. No es de asombrarse; esta obra envuelve *Sein und Zeit*: resultado de cursos pronunciados en 1925-1926, debía también corresponder, en su contenido, con la segunda parte, no publicada, de *Sein und Zeit*. Exponiendo “la finalidad de la ontología fundamental”, la necesidad de la analítica del *Dasein* y de la explicitación de “la cura como temporalidad”, Heidegger escribe, por ejemplo: “¿Qué significa el hecho que la metafísica antigua determine el *ontón on* -el ente que es tan existente como puede serlo el ente que no hace sino existir- como *aie on*?”. Manifiestamente se comprende aquí el ser del ente como *permanencia y persistencia (Beständigkeit)*. ¿Qué proyecto está tras esta comprensión del ser? *El proyecto que se relaciona con el tiempo*; porque aun la “eternidad”, comprendida de alguna manera como el “nunc stand”, no es *de un cabo al otro* concebible, en tanto que “ahora” “persistente”, más que a partir del tiempo. ¿Qué significa el hecho que el ente propiamente dicho (*das eigentlich Seiende*) sea comprendido como *ousía, parousía*, según una significación que en el fondo quiere decir la “presencia” (*das “Anwesen”*), el dominio inmediateamente y a cada instante presente (*gegenwärtigen Besitz*), el “haber”? Lo que se traiciona en este proyecto es: ser quiere decir *permanencia* en la *presencia*. ¿No se acumulan así aun en la comprensión espontánea del ser las determinaciones del tiempo? ¿No se mueve el combate por el ser de antemano en el

El privilegio del presente (*Gegenwart*) habría señalado ya el *Poema* de Parménides. El *legein* y el *noein* debían captar un presente como forma de lo que permanece y persiste, próximo y disponible, expuesto a la mirada o al alcance de la mano, un presente en la forma del *Vorhandenheit*. Esta presencia se presenta, es aprendida en el *legein* o en el *noein* de acuerdo con un proceso cuya “estructura temporal” es de “pura presentación”, de puro hacer presente (*reinen “Gegenwärtigen”*). “El ente se muestra en él y para él, y que se comprende como un ente en sentido propio, recibe, por consiguiente su explicitación por referencia al presente (*Gegenwart*), es decir, se lo concibe como presencia (*Anwesenheit*) (*ousia*)”. (ibid., p.26).

Esta cadena de conceptos solidarios (*ousia, parousia, Anwesenheit, Gegenwart, Gegenwärtigen, Vorhandenheit*) está depositada al comienzo de *Sein und Zeit*: a la vez puesta y provisionalmente abandonada. Si la categoría de *Vorhandenheit*, del ente en la forma del objeto substancial y disponible, no cesa, en efecto, de actuar y de tener valor de tema, los otros conceptos permanecen disimulados hasta el final del libro. Es necesario esperar las últimas páginas de *Sein und Zeit* (de su primera parte, la única publicada) para que la cadena sea exhibida de nuevo, esta vez sin eclipse y como la concatenación misma de la historia de la ontología. Pues se trata, entonces, de analizar expresamente la génesis del concepto vulgar del tiempo, de Aristóteles a Hegel. Ahora bien, si somete a análisis el concepto hegeliano del tiempo consagrándole varias páginas, Heidegger no concede más que una nota a los rasgos pertinentes que asignan a este concepto un origen griego y muy precisamente aristotélico. Esta nota nos invita a algunas lecturas que no pretendemos emprender aquí y ni siquiera esbozarlas; se trata sólo de subrayar la indicación, abrir los textos indicados por Heidegger y señalar las páginas. Al comentar esta nota, querríamos extenderla un poco, es nuestra única ambición, que responde a dos motivos:

1. Para leer ahí, tal como se anuncia en forma muy determinada<sup>2</sup>, la cuestión heideggeriana de la *presencia* como determinación onto-teológica del sentido del ser.

---

horizonte del tiempo?...La esencia (*Wesen*) del tiempo, tal como fue producida por Aristóteles, de una manera decisiva para la historia de la metafísica posterior, no da ninguna respuesta a esta cuestión. Por el contrario: se puede mostrar que, precisamente, este análisis del tiempo está guiado por una comprensión del ser que, disimulada a sí misma en su propia operación, comprende el ser como presente (*Gegenwart*) permanente y, por consiguiente, determina el “ser” del tiempo a partir del “ahora” (*Jetzt*), es decir del carácter del tiempo que en él está siempre y permanentemente presente (*anwesend*), es decir, que propiamente es, en el sentido antiguo de esta palabra” (*Kant y el problema de la metafísica* parágrafo 44). Acerca de la relación entre *Anwesen* y *Gegenwärtigen*, cf. también *Sein und Zeit*, p.326.

<sup>2</sup> Las páginas siguientes podrán ser leídas como tímidos prolegómenos a un problema de traducción. Pero ¿quién mejor que Heidegger nos ha enseñado a pensar lo que se compromete en tal problema? la cuestión sería aquí la siguiente: ¿cómo hacer pasar o, más bien, qué ha pasado cuando hacemos pasar en la sola palabra latina *presencia* todo el sistema diferenciado de palabras griegas y alemanas, todo el sistema de traducción -ya- en el cual se produce la lengua heideggeriana (*ousía, parousía, Gegenwärtigkeit, Anwesen, Anwesenheit, Vorhandenheit, etc.*)? Y esto teniendo en cuenta que las dos palabras griegas y las que le están asociadas, tienen ya en francés [y en castellano]

Transgredir la metafísica en el sentido que le da Heidegger, ¿no es acaso desplegar un interrogante que vuelve a ese extraño límite, a esa extraña *epojé* del ser que se oculta en el movimiento mismo de su *presentación*, en su presencia y en la conciencia, esta modificación de la presencia, en la representación o en la presencia ante sí? De Parménides a Husserl, el privilegio del presente jamás ha sido cuestionado. No ha podido serlo. Es la evidencia misma y ningún pensamiento parece posible fuera de su elemento. La no-presencia ha sido pensada siempre en la forma de la presencia (bastaría decir: simplemente en la *forma*) o como modalización de la presencia. El pasado y el futuro ha sido determinado siempre como presentes pasados o presentes futuros;

2. Para indicar, de lejos y de manera todavía muy indecisa, una dirección que no está abierta por la meditación de Heidegger: el pasaje disimulado que hace comunicar el problema de la presencia y el problema de la huella escrita. Por este pasaje, a la vez secreto y necesario, los dos problemas *dan*, se *abren* el uno al otro. Es lo que aparece y sin embargo se sustrae en los textos de Aristóteles y de Hegel. Al incitarnos a releer estos textos, Heidegger distrae de su tema ciertos conceptos que nos parecen requerir de ahora en adelante que se insista en ellos. La referencia al *grama* (*gramme*) nos reconduce a la vez a un centro y a un margen del texto de Aristóteles sobre el tiempo (*Física IV*). extraña referencia, extraña situación. ¿Están ya comprendidas, implicadas, dominadas por los conceptos que Heidegger ha señalado como decisivos en el texto de Aristóteles? No estamos seguros y nuestra lectura procederá, en verdad, de esta incertidumbre misma.

## LA NOTA

Sólo una nota, pero, con mucho, la más extensa de *Sein und Zeit*, plena de desarrollos anunciados, retenidos, necesarios pero diferidos. Veremos que ella nos promete ya el segundo tomo de *Sein und Zeit*, pero, diríamos, *reservándolo*, a la vez, como un despliegue por venir y como una envoltura definitiva.

La Nota pertenece al penúltimo parágrafo del último capítulo (*La temporalidad y la intra-temporalidad como origen del concepto vulgar del tiempo*). Se piensa generalmente el tiempo como aquello en lo que se produce el ente. La intra-temporalidad sería ese

---

traducciones cargadas de historia (esencia, substancia, etc.). Sobre todo ¿cómo hacer pasar en la sola palabra de *presencia*, a la vez demasiado rica y demasiado pobre, la *historia* del texto heideggeriano que asocia o separa estos conceptos, de manera sutil y ordenada, a lo largo de un itinerario que cubre cerca de cuarenta años? ¿Cómo traducir en Francés [o en Castellano] o traducir el Francés [o el Castellano] en el juego de estos desplazamientos? para no considerar más que un solo ejemplo -pero que nos interesa aquí en forma privilegiada- *La palabra de Anaximandro* (1946) disocia rigurosamente conceptos que significan todos ellos la presencia y que, en el texto de *Sein und Zeit* que acabamos de citar, estaban alineados como sinónimos o, en todo caso, sin que algún rasgo pertinente fuese entonces relevado. Separemos una página en *las palabras de Anaximandro...* [Derrida transcribe a continuación la página 282 de la traducción francesa (*Chemins...*, Gallimard, páginas 319 y 320 de la edición alemana) N.del T.].

medio homogéneo en el cual se cuenta y se organiza el movimiento de la existencia cotidiana. Esta homogeneidad del medio temporal sería el efecto de un “nivelamiento del tiempo originario” (*Nivellierung der ursprünglichen Zeit*). Constituiría un tiempo del mundo a la vez más objetivo que el objeto y más subjetivo que el sujeto. Al afirmar que la historia -es decir, el espíritu, pues sólo el espíritu tiene historia- *cae en el tiempo* (... “*fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit*”<sup>3</sup>), ¿no piensa Hegel según el concepto vulgar del tiempo? Sobre esta proposición “*como resultado*” (*Im Resultat*), Heidegger se muestra de acuerdo con Hegel en tanto ella concierne a la temporalidad del *Dasein* y a la copertenencia que lo liga al tiempo del mundo<sup>4</sup>. Pero únicamente sobre la proposición como resultado, sobre ese resultado que Hegel nos ha enseñado que nada es sin el devenir, fuera del lugar que le asigna un itinerario o un método. Ahora bien, Heidegger quiere mostrar en qué su proyecto de ontología fundamental *desplaza* el sentido de ese resultado, haciendo aparecer, entonces, la proposición hegeliana como la formulación “más radical” del concepto vulgar del tiempo. No se trata de “criticar” a Hegel, sino que, restaurando la radicalidad de una formulación a la cual no se ha prestado atención, mostrándola en acción y al centro del pensamiento más profundo, más crítico y más acogedor de la metafísica, de aguzar la diferencia entre la ontología fundamental y la ontología clásica o vulgar. Este párrafo comporta dos subpárrafos y sus páginas se articulan alrededor de las proposiciones siguientes:

1. La interpretación de Hegel de la relación entre tiempo y espíritu opera a partir de un concepto del tiempo expuesto en la segunda parte de la *Enciclopedia*, es decir, en una *filosofía de la naturaleza*. Este concepto pertenece a una ontología de la naturaleza, tiene el mismo medio y los mismos rasgos que el concepto aristotélico, tal como se lo construye en la *Física iv* en el curso de una reflexión sobre el lugar y el movimiento;

2. La “nivelación” se debe al privilegio exorbitante de la forma del “ahora” y del “punto”; como lo dice Hegel mismo, “El ahora tiene un derecho inaudito (*ein ungeheures Recht*), -no “es” más que el ahora singular, pero lo que se da importancia en ese privilegio exclusivo se ha disuelto, se ha desecho y dispersado en el momento mismo en que lo enuncio” (*Enciclopedia* & 258).

3. Todo el sistema de conceptos que se organizan en torno de la aserción fundamental de Hegel, según la cual el tiempo es la existencia (*Dasein*) del concepto, el espíritu absoluto en su automanifestación, en su inquietud absoluta como la negación de la negación, depende de una determinación vulgar del tiempo y, por tanto, del *Dasein*

---

<sup>3</sup> Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte* (G. Lasson, 1917, p. 133).

<sup>4</sup> p. 405. Deberemos preguntarnos si este acuerdo sobre el “resultado”, en tanto que se limita a la descripción de una temporalidad “caída”, no compromete a Heidegger más allá de los límites que él quiere señalar aquí. A pesar de la reinterpretación a la cual somete el “*Verfallen*” (por ejemplo, al final de & 82), se puede preguntar si la sola distinción -cualesquiera sean la reestructuración y la originalidad- entre temporalidad propia e impropia, auténtica e inauténtica, originaria y no-originaria, etc., no es ella misma tributaria del hegelianismo, de la idea de “caída” en el tiempo. Y en consecuencia del concepto vulgar del tiempo.

mismo a partir del ahora nivelado, es decir, de un *Dasein* en la forma de la *Vorhandenheit*, de la presencia *mantenida* en disponibilidad.

La Nota corta este encadenamiento en dos. Está colocada al final del subpárrafo consagrado a la exposición hegeliana del concepto de tiempo en la filosofía de la naturaleza y antes del subpárrafo sobre “la interpretación de Hegel de la conexión entre tiempo y espíritu”. Traduzcámosla\*:

“El privilegio acordado al ahora nivelado pone en evidencia que la determinación conceptual del tiempo por Hegel sigue también la línea de la comprensión vulgar del tiempo y esto significa al par que sigue la línea del concepto *tradicional* del tiempo. Se puede mostrar que el concepto hegeliano del tiempo ha sido sacado *directamente* de la *Física* de Aristóteles. En la *Lógica de Jena* (edición de G. Lasson 1923), que fue proyectada en la época de la habilitación de Hegel, el análisis del tiempo que se encontrará en la *Enciclopedia* está ya elaborado en todas sus partes esenciales. La Sección sobre el tiempo (p. 202 ss.) se revela ya al examen más rudimentario como una *paráfrasis* del tratado aristotélico sobre el tiempo. Ya en la *Lógica de Jena*, Hegel desarrolla su concepción del tiempo dentro del marco de la *Filosofía de la Naturaleza* (p. 136), cuya primera parte se titula “Sistema del Sol” (p. 195). Hegel examina el concepto del tiempo en conexión con la determinación conceptual del éter y del movimiento. Aquí el análisis del espacio está aún subordinado (*nachgeordnet*). Si bien la dialéctica aflora, todavía no tiene la forma rígida, esquemática, que tendrá más tarde, sino que aún hace posible una fluida comprensión de los fenómenos. En el camino que lleva de Kant al sistema acabado de Hegel se produce, una vez más, una decisiva irrupción de la ontología y de la lógica aristotélica. En tanto *factum*, esto es bien conocido desde hace mucho. Pero el camino, el modo y los límites de esta influencia no han permanecido menos oscuros hasta el presente. Una interpretación filosófica comparada y concreta de la *Lógica de Jena* de Hegel y la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles aportará una nueva luz. Para las consideraciones que preceden bastarán algunas indicaciones sumarias.

Aristóteles ve la esencia del tiempo en el *nûn*, Hegel en el ahora (*Jetzt*). A. concibe el *nûn* como *óros*, H. toma el ahora por un “límite” (*Grenze*). A. comprende el *nûn* como *stigmé*, H. interpreta el ahora como “punto”. A. caracteriza el *nûn* como *tóde ti*. H. llama al ahora el “esto absoluto” (*das Absolute Dieses*). Siguiendo la tradición, A. pone en relación *chrónos* con *sfaîra*, H. insiste sobre el curso circular del tiempo (*Kreislauf*). Hegel se sustrae seguramente a la tendencia, central en el análisis aristotélico del tiempo, de descubrir una correspondencia (*akolouthêin*) fundamental entre *nun*, *óros*, *stigmé*, *tóde ti*. Con la tesis de Hegel: el espacio “es” el tiempo, concuerda, como resultado, la concepción de Bergson, a pesar de todas las diferencias que separan las justificaciones. Bergson no hace sino dar vuelta la proposición: el tiempo (*temps*, en francés en el texto, para oponer el tiempo a la duración) es espacio. La concepción bergsoniana del tiempo surge manifiestamente de una interpretación del tratado aristotélico sobre el tiempo. Si al mismo tiempo que el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, que exponía el

---

\* Ibid., págs. 432-433.

problema del tiempo y de la duración, Bergson publicaba un tratado titulado “Quid Aristoteles de loco senserit”, no se trataba únicamente de una coincidencia exterior y literaria. Refiriéndose a la determinación aristotélica del tiempo como *arithmòs kinéseos*, B. hace preceder el análisis del tiempo por un análisis del número. El tiempo como espacio (cf. Ensayo, p. 69) es una sucesión *cuantitativa*. Por contraste (*Gegenorientierung*) con este concepto, la duración se describe como sucesión *cualitativa*. No es éste el lugar para una explicación (*Auseinandersetzung*) crítica del concepto bergsoniano del tiempo y de las restantes concepciones actuales del tiempo. Si los análisis actuales del tiempo nos han hecho ganar algo esencial sobre Aristóteles y Kant, es en la medida en que conciernen la aprehensión del tiempo y la “conciencia del tiempo”. Volveremos sobre este tema en la primera y en la tercera sección del segundo tomo (esta última frase ha sido suprimida en las ediciones ulteriores de *Sein und Zeit*, lo que da a la nota toda su fuerza de sentido). Esta indicación sobre una conexión directa entre el concepto hegeliano y el análisis aristotélico del tiempo no pretende imputar a Hegel una “dependencia” sino llamar la atención sobre el “alcance ontológico de esta filiación para la Lógica hegeliana”.

De esta manera queda propuesta una inmensa tarea. Los textos así señalados figuran sin duda entre los más difíciles y los más decisivos de la historia de la filosofía. Y, sin embargo, lo que Heidegger designa en estos puntos de referencia ¿no es acaso lo más simple? ¿No sólo una evidencia sino el medio, el elemento de evidencia fuera del cual parece que el pensamiento pierde aliento? ¿No es acaso del “derecho inaudito” del presente de donde se autoriza toda la historia de la filosofía? ¿No es acaso en él donde se ha producido siempre el sentido, la razón, el “buen” sentido? ¿No es él lo que une el discurso común al discurso especulativo, al de Hegel en particular? ¿Cómo se habría podido pensar el ser y el tiempo *de otra manera* que a partir del presente, en la forma del presente, es decir, de un cierto *ahora en general* que ninguna *experiencia*, por definición, jamás podrá abandonar? La experiencia del pensamiento y el pensamiento de la experiencia no tienen que ver sino con la presencia. Tampoco se trata, para Heidegger, de proponernos pensar de otra manera, si esto quiere decir pensar *otra cosa*. Se trata, más bien, de pensar lo que *no ha* podido ser *ni* ser pensado *de otra manera*. En el pensamiento de la imposibilidad de lo de otra manera, en este *no- de otra manera* se produce una cierta diferencia, un cierto temblor, un cierto descentramiento que no es la posición de otro centro. Otro centro sería otro ahora; este *desplazamiento*, por el contrario, no miraría hacia una *ausencia*, es decir, otra presencia; nada reemplazaría. Por tanto es necesario -diciendo esto venimos a nuestro problema, y tal vez aquí ya habremos hecho pie- pensar nuestra relación con (todo el pasado de) la historia de la filosofía de otra manera que en el estilo de la negatividad dialéctica; la cual -tributaria del concepto vulgar del tiempo- pone otro presente como negación del presente pasado-y-retenido en la *Aufhebung*, liberando, entonces, su *verdad*. Se trata precisamente de algo enteramente distinto: hay que pensar el vínculo de la verdad y el presente en un pensamiento que, quizás desde entonces, no necesite más ser verdadero ni presente, para el cual el sentido y el valor de verdad queden puestos en cuestión como nunca momento intra-filosófico alguno ha podido hacerlo, sobre todo no el escepticismo ni todo lo que con él hace sistema. La negatividad

dialéctica, que permitió a la especulación hegeliana tantas renovaciones profundas, permanecería así interior a la metafísica de la presencia, de la *mantenencia*<sup>5</sup> y del concepto vulgar del tiempo. De ello únicamente recogería lo enunciado en su *verdad*. Por otra parte, ¿ha querido acaso Hegel hacer otra cosa y no declara frecuentemente restituir la dialéctica a su verdad todavía oculta, aunque revelada por Platón y Kant?

No hay posibilidad de que en la *temática* de la metafísica algo se haya movido respecto del concepto del tiempo, de Aristóteles a Hegel. Los conceptos fundadores de la sustancia y de causa, con todo su sistema de conceptos conexos, bastan, cualesquiera hayan podido ser su diferenciación y su problemática interna, para asegurar (nos) el relevo y confirmarnos la continuidad ininterrumpida de todos los momentos de la Metafísica, de la Física, de la Lógica, sin omitir la Ética.

## LA EXOTÉRICA

Reestablezcamos ante todo un contacto, el del concepto de *vulgaridad* en la expresión “concepto vulgar del tiempo”, con el punto de partida declarado de la interpretación aristotélica. Precisamente con el punto de su *exotérica*.

En la *Física iv* (en 217 b-), Aristóteles comienza por proponer una *aporía*. Lo hace en la forma de una argumentación *exotérica* (*dià tôn eksôterix on lógon*). Se trata, primero, de preguntarse si el tiempo forma parte de los entes o de los no-entes; después, cuál es su *fýsis*. *Erôton dè kalôs éjei diaporêsai perì autoû (jrônou) kaí dià tôn eksoterikôn lógon, póteron tôn ónton estín é tôn mé ónton, êta tís é fýsis autoû.*

La aporética es una exotérica. Se abre y se cierra sobre este camino sin salida: el tiempo es lo que “no es” o lo que “es apenas y débilmente” (*ólos ouk éstin é mólis kai amydrôs*). Pero, ¿cómo pensar que el tiempo es lo que no es? Reconociendo que el tiempo es, tiene por esencia el *nûn*, que se traduce habitualmente por *instante*, pero que funciona más bien en griego como nuestra palabra “ahora”. El *nûn* es la forma que el tiempo nunca puede abandonar, bajo la cual no puede no darse; y, sin embargo, el *nûn*, en un cierto sentido, no es. Si se piensa el tiempo a partir del ahora, hay que concluir que el tiempo no es. El ahora se da, a la vez, como lo que *no es más* y como lo que *no es todavía*. Es lo que no es y no es lo que es. *Tò mèn gàr autoû gégone kaí ouk ésti, to dè mellei kaí oupo estín.* “En un sentido, ha sido y no es más; en otro sentido, será y no es todavía”. El tiempo está así *compuesto* de no-entes. Pero, lo que entraña un cierto no-ser, lo que se compone con la no-“estandardidad” no puede participar de la presencia, de la sustancia, de la “estandardidad” (*étantité*) misma (*ousía*).

Esta primera fase de la *aporía* obliga a pensar el tiempo en su divisibilidad. El tiempo es divisible en partes y, sin embargo, ninguna de sus partes, ningún ahora *es en el*

---

<sup>5</sup> *Maintenance*. Ver nota 21. N. del T.

*presente*. Detengámonos aquí antes de considerar la otra fase de la aporía sobre la “estandardidad” o la no-“estandardidad” del tiempo. Aristóteles sostendrá la hipótesis inversa: el ahora no es una parte, el tiempo no está compuesto de *nûn*.

De la primera hipótesis retenemos que se define al tiempo según su relación con una parte elemental, el ahora, que es afectado, como si el mismo no fuera ya temporal, por un tiempo que lo niega determinándolo como ahora pasado o ahora futuro. El *nûn*, elemento del tiempo, no sería en sí temporal. No es temporal sino deviniendo temporal, es decir, cesando de ser, pasando a la nada en la forma del ente-pasado o del ente-futuro. Aun cuando se le considera como no-ente (pasado o futuro), se determina el ahora como núcleo intemporal del tiempo, núcleo no modificable de la modificación temporal, forma inalterable de la temporalización. El tiempo es lo que sobreviene a ese núcleo afectándolo de no-ser. Pero para ser, para ser un ente, es necesario no estar afectado por el tiempo, es menester no devenir (pasado o futuro). Participar de la “estandardidad”, de la *ousía*, es pues participar del ente-presente, de la presencia del presente, si se quiere, de la “presentidad”. El ente es lo que *es*. Se piensa, pues, la *ousía* a partir del *ésti*. El privilegio de la tercera persona del presente del indicativo libera aquí toda su significación historial<sup>6</sup>. El ente, el presente, el ahora, la sustancia, la esencia, están ligadas, en su sentido, a la forma del participio presente. Y el paso al sustantivo, se podría mostrarlo, supone recurrir a la tercera persona. Sucederá lo mismo, más tarde, con esa forma de la presencia que es la *conciencia*.

#### LA PARÁFRASIS: PUNTO, LÍNEA, SUPERFICIE

Heidegger recuerda que por lo menos dos veces Hegel parafraseó la *Física iv* al analizar el tiempo en el marco de una “filosofía de la naturaleza”. La primera fase de la exotérica está, en efecto, reproducida en la *Filosofía de la naturaleza* de la *Lógica de Jena*. La primera parte de esta *Filosofía de la naturaleza*, consagrada al “sistema del sol”, define el tiempo en el interior de un desarrollo sobre el “concepto de movimiento”. Se encuentran, aunque Aristóteles no sea jamás citado -estas evidencias fundadoras no necesitan referencias-, fórmulas que *comentan* la primera fase. Así, por ejemplo, “el límite (*Grenze*), o el momento del *presente* (*Gegenwart*), el esto absoluto del tiempo (*das absolute Dieses der Zeit*), o el ahora (*das Jetzt*), es absoluta y negativamente simple, excluye absolutamente de sí toda multiplicidad y, por consiguiente, está absolutamente determinado... En tanto acto de negar (*als Negieren*), está relacionado absolutamente con su contrario, y su actividad, su simple acto de negar es relación con su contrario, y el ahora es inmediatamente lo contrario de sí, el acto de negarse a sí mismo... El ahora tiene

---

<sup>6</sup> Heidegger subraya, desde otro punto de vista, la dominación historial de la tercera persona del indicativo presente del verbo ser en la *Introducción a la Metafísica* (Derrida escribe “Historial” y no “histórica”. La *idea* de “Historia” está determinada por la metafísica de la presencia. N. del T.).

su no-ser (*Nichtsein*) en sí mismo y deviene inmediatamente algo distinto de sí, pero este otro, el futuro, en que deviene (se transporta, se transforma) el presente, es inmediatamente lo distinto de sí mismo, pues es ahora presente (*denn sie ist jetzt Gegenwart*)... Esta su esencia (*Dies sein Wesen*) es su no-ser (*Nichtsein*)”.

Pero quizás la reasunción dialéctica de la aporía aristotélica está articulada de modo, a la vez más riguroso y más rígido, en la *Enciclopedia (Filosofía de la naturaleza, & 257)*. Nuevamente es al comienzo de la *Mecánica*, en la primera parte, donde se considera el espacio y el tiempo como categorías fundamentales de la naturaleza, es decir, de la Idea como exterioridad o separación (*Aussereinander, Aussersichsein*). El espacio y el tiempo son las categorías fundamentales de esta exterioridad en tanto que inmediata, es decir, abstracta e indeterminada (*das ganz abstrakte Aussereinander*).

La naturaleza es la Idea fuera-de-sí. El espacio es ese ser-fuera-de-sí, esta naturaleza en tanto que ella está ella misma fuera de sí, es decir, en tanto no se relaciona todavía consigo misma, en tanto que no es para-sí. El espacio es la universalidad abstracta de este ser-fuera-de-sí. No relacionándose a sí, la naturaleza, como “espacio absoluto” (es la expresión de la *Lógica de Jena* que no reaparece en la *Enciclopedia*, por razones, sin duda, esenciales), no conoce mediación, diferencia, determinación, discontinuidad alguna. Corresponde a lo que la *Lógica de Jena* llamaba éter: medio de transparencia ideal, de indiferenciación absoluta, de continuidad indeterminada, de juxtaposición absoluta, es decir, sin relación interior. Nada todavía se relaciona con nada. Tal es el origen de la naturaleza.

Sólo a partir de este origen se podrá plantear la cuestión siguiente: ¿de qué modo el espacio, la naturaleza, en su inmediatez indiferenciada, reciben la diferencia, la determinación, la cualidad? Diferencia, determinación, cualificación no pueden sobrevenir al espacio puro más que como negación de esta pureza original y de este primer estado de indiferenciación abstracta en que consiste propiamente la espacialidad del espacio. La espacialidad pura se determina negando propiamente la indeterminación que la constituye, o sea, negándose a sí misma. Negándose a *sí misma*: esta negación debe ser una negación determinada, negación *del* espacio *por* el espacio. La primera negación espacial del espacio es el PUNTO. “Pero la diferencia (*Unterschied*) está esencialmente determinada, es una diferencia cualitativa. En tanto tal 1. es ante todo la *negación* del espacio *mismo*, porque éste es el ser-fuera-de-sí inmediato, *indiferenciado (unterschiedlose)*: el punto”. (& 256). El punto es este espacio que no ocupa espacio, este lugar que no tiene lugar; suprime y reemplaza el lugar, suple al espacio que niega y conserva. Niega espacialmente al espacio. Es su primera determinación. En tanto primera determinación y primera negación del espacio, el punto *espacializa* o se *espacia*. Se niega a sí mismo al relacionarse consigo mismo, es decir, con otro punto. La negación de la negación, la negación espacial del punto es la LINEA. El punto se niega y se retiene, se extiende y se sostiene (por *Aufhebung*) en la línea que constituye, de este modo, la *verdad*. Pero la negación es 2. la negación del *espacio*, es decir, que ella es ella misma espacial; en tanto que por esencia es esa relación, es decir, en tanto que se retiene al suprimirse (*als sich aufhebend*), el punto es la *línea*, el primer ser-otro, es decir ser-espacial del punto” (ibid).

Según el mismo proceso, por *Aufhebung* y negación de la negación, la verdad de la línea es la SUPERFICIE: “Pero la verdad del ser-otro es la negación de la negación. La línea se convierte, entonces, en superficie, la que, por una parte, es una determinación respecto de la línea y del punto, y por ello superficie en general, pero que por otra parte, es la negación suprimida-retenida del espacio (*die aufgehobene Negation des Raumes*) y, por eso mismo, la restauración (*Wiederherstellung*) de la totalidad espacial, la cual tiene, en lo sucesivo, en sí el momento negativo...” (ibid).

El espacio devino, por tanto, concreto por haber retenido en sí lo negativo. Devino espacio perdiéndose, determinándose, negando su pureza de origen, la indiferenciación y la exterioridad absolutas que lo constituían en su espacialidad. La espacialización, la realización de la esencia de la espacialidad es una des-espacialización e inversamente. E *inversamente*: este movimiento de producción de la superficie como totalidad concreta del espacio es circular y reversible. Se puede demostrar, en sentido inverso, que la línea no se compone de puntos, puesto que está hecha de puntos negados, de puntos fuera-de-sí; y que la superficie no se compone de líneas por la misma razón. Se considerará, entonces, que la totalidad concreta del espacio está al comienzo, que la superficie es la primera determinación negativa; la línea, la segunda; el punto, la última. La abstracción indiferente está indiferentemente al principio y al fin del círculo. Etcétera.

Debemos dejar de lado, a pesar de su interés, la discusión de los conceptos kantianos que se entrelaza con esta demostración en una serie de *Observaciones*. Debemos llegar a la cuestión del tiempo.

¿Debe ser planteada todavía? ¿Hay que preguntarse, aún, cómo aparece el tiempo a partir de esta génesis del espacio? En cierto modo siempre es demasiado tarde para plantear la cuestión del tiempo. Este ya ha aparecido. El no-ser-más y el ser-todavía que relacionaban la línea con el punto y la superficie con la línea, esta negatividad en la estructura de la *Aufhebung* era ya el tiempo. En cada etapa de la negación, cada vez que la *Aufhebung* producía la verdad de la determinación anterior, se había requerido del tiempo. Negación actuante en el espacio o como espacio, negación espacial del espacio, el tiempo es la verdad del espacio. En tanto que *es*, es decir, que deviene y se produce, que se manifiesta en su esencia, en tanto que *se espacia* refiriéndose a sí, es decir, negándose, el espacio es (el) tiempo. Se temporaliza, se relaciona a sí y se mediatiza como tiempo. El tiempo es *espaciamento*. Es la relación a sí del espacio, su para-sí. “Sin embargo, la negatividad que, en tanto punto, se refiere al espacio y desarrolla en él sus determinaciones como línea y superficie, es, en la esfera del ser-fuera-de-sí, igualmente *para sí*, y sus determinaciones también (a saber, en el ser-para-sí de la negatividad...). Así puesta para-sí, es el tiempo” (& 257). El tiempo *releva*<sup>7</sup> el espacio.

Recordando este movimiento Heidegger subraya que de este modo el espacio no ha sido *pensado* sino como tiempo (ibid, p. 430). El espacio es tiempo en tanto que él, el espacio, se determina a partir de la negatividad (primera o última) del punto. “Esta negación de la negación como puntualidad es, según Hegel, el tiempo” (ibid). Se piensa,

---

<sup>7</sup> *Relèver* es la traducción propuesta por Derrida para la *Aufhebung* hegeliana. N. del T.

pues, el tiempo a partir o en vista del punto; el punto a partir o en vista del tiempo. Al punto y al tiempo se les piensa en esta circularidad que los relaciona entre sí. Y el concepto mismo de negatividad *especulativa* (la *Aufhebung*) no es posible más que a partir de esta correlación o de esta *reflexión* infinitas. El *estigma*, la puntualidad es, por tanto, el concepto que, tanto en Hegel como en Aristóteles, determina la mantenencia<sup>8</sup> (*nûn, jetzt*). No es, pues, asombroso que la primera fase aporética de la *Física iv* informe o pre-forme la primera figura del tiempo en la *Filosofía de la naturaleza* de Hegel. Prefigura, al mismo tiempo, las relaciones entre el espíritu y el tiempo, la naturaleza siendo el ser-fuera-de-sí del espíritu y el tiempo la primera relación a sí de la naturaleza, el primer surgimiento de su para-sí, el espíritu no relacionándose a sí más que negándose y cayendo fuera de sí.

Aquí la aporía aristotélica está comprendida, pensada, asimilada en lo que constituye propiamente la *dialéctica*. Basta -y es necesario- tomar las cosas en otro sentido y bajo otro aspecto para concluir que la dialéctica hegeliana no es sino la repetición, la reedición parafrásica de una aporía exotérica, la brillante presentación de una paradoja vulgar<sup>9</sup>. Para persuadirse, es suficiente comparar el pasaje de Aristóteles ya citado (218a) y esta definición del tiempo en el parágrafo 258 de la *Enciclopedia*: “El tiempo, en cuanto unidad negativa del *ser-fuera-de-sí*, es igualmente un abstracto. Un ideal. -Es el ser que *siendo, no es*, y que *no siendo, es*: el devenir *intuido* (das *angeschaute Werden*), es decir, que las diferencias simplemente momentáneas suprimiéndose-reteniéndose inmediatamente (*unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede*) se determinan como *exteriores*, o sea, sin embargo, como exteriores a sí mismas”.

Esta definición tiene, por lo menos, tres consecuencias directas en el texto de Hegel, considerado como paráfrasis de Aristóteles.

1. Se reproduce el concepto kantiano del tiempo. Más bien se lo deduce. La necesidad de tal deducción revelaría, pues, que la revolución kantiana no ha removido el albergue aristotélico, sino que, al contrario, se ha desplazado en él, reinstalado, arreglado. Lo sugeriremos más adelante desde otro punto de vista. En efecto, el “devenir intuido” en *sí mismo*, sin contenido sensible empírico, es lo *sensible puro*, lo sensible formal, puro

---

<sup>8</sup> *Maintenance*. Ver nota 21. N. del T.

<sup>9</sup> Hegel pensaba su relación con la exotérica aristotélica o con las paradojas de los Eléatas bajo una categoría completamente diferente de la “paráfrasis” a la que se refiere Heidegger. A sus ojos se trataba, a la vez, de una anticipación genial de la dialéctica especulativa y de la necesidad teleológica de un “ya-no-todavía” de lo que él desarrollará en la *Lógica*; por lo que se puede leer, por ejemplo, en medio de páginas que sería necesario citar *in extenso*: “Infinitamente más ingeniosos y profundos que la antinomia kantiana, de la cual nos acabamos de ocupar, son los ejemplos dialécticos de la antigua escuela Eleática, sobre todo en lo que concierne al movimiento... Las soluciones que Aristóteles da de esas formaciones dialécticas merecen los mayores elogios; están contenidas en sus nociones verdaderamente especulativas del tiempo, del espacio y del movimiento... No basta poseer una viva inteligencia (y bajo esta perspectiva nadie todavía ha superado a Aristóteles), para poder comprender y juzgar las nociones especulativas de Aristóteles y para ver lo que hay de grosero en la argumentación de Zenón... etc.” (*Ciencia de la Lógica*), cf. también toda la problemática de la certidumbre sensible.

de toda materia sensual, sin cuyo descubrimiento ninguna revolución copernicana se habría producido. Kant descubrió lo sensible insensible que reproduce aquí la paráfrasis de Aristóteles: “El tiempo es como el espacio una *forma pura de la sensibilidad* o del *intuir*, lo sensible insensible (*das unsinnliche Sinnliche*)”. (& 258. Observación). Haciendo alusión a lo “sensible insensible”<sup>10</sup>, Heidegger no refiere este concepto hegeliano a su equivalente kantiano, y se sabe que, a su parecer, y bajo varios aspectos, Hegel habría recubierto y borrado la audacia kantiana. ¿No se puede acaso pensar aquí, *contra Heidegger*, que Kant está en el *hilo directo* que, *según Heidegger*, va de Aristóteles a Hegel?

2. Según un movimiento que se asemeja al de *Kant y el problema de la metafísica* (y por consiguiente al de *Sein und Zeit*), Hegel concluye de su definición.

a) que “el tiempo es el mismo principio que el Yo = Yo de la conciencia pura de sí”. Sería necesario poner en relación -pero no podemos hacerlo aquí- toda la *Observación* del parágrafo 258 de la *Enciclopedia* que demuestra esta última proposición y, por ejemplo, el parágrafo 34 del *Kant...* de Heidegger, sobre “*el tiempo como afección pura de sí-mismo (Selbstaffektion) y el carácter temporal del sí-mismo (Selbst)*”. ¿No repite acaso Heidegger el gesto hegeliano cuando escribe, por ejemplo: “El tiempo y el ‘yo pienso’ no se enfrentan más, incompatibles y heterogéneos, sino que son lo mismo. Gracias al radicalismo con el cual, en su fundamentación de la metafísica, por vez primera sometió a la explicación trascendental tanto el tiempo por sí mismo como el “yo pienso” por sí mismo, Kant reunió los dos en su mismidad originaria (*ursprüngliche Selbigkeit*) -sin que ésta, ciertamente, fuese ella misma expresamente y en tanto que tal, visible para él?”.

b) que “no es *en el tiempo (in der Zeit)* donde el todo surge y pasa, sino que el tiempo es él mismo ese *devenir*, ese surgimiento y ese pasaje...” (& 258). Hegel ha multiplicado las precauciones de este tipo. Oponiéndola a todas las formulaciones metafóricas (a las cuales, por lo demás, no se trata de negar toda su gravedad) que expresan la “caída” en el tiempo, se podría exhibir toda una crítica hegeliana de la intratemporalidad (*Innerzeitigkeit*). Esta no sería solamente análoga a la que desarrolla *Sein und Zeit*; como en *Sein und Zeit* iría unida a una temática de la caída o de la desposesión, del *Verfallen*. Volveremos sobre este concepto, que ninguna precaución -y Hegel no ha tomado menos que Heidegger en *Sein und Zeit*- puede sacar de su orbe ético-teológica.

3. De acuerdo con un gesto fundamentalmente griego, esta determinación hegeliana del tiempo permite pensar el presente, la forma misma del tiempo, como eternidad. Esta no es la abstracción negativa del tiempo, el no-tiempo, lo fuera-del-tiempo. Si la forma elemental del tiempo es el presente, la eternidad no podría estar fuera del tiempo sino permaneciendo fuera de la presencia; no sería presencia; vendría antes o después del tiempo y volvería a ser, por esto, una *modificación* temporal. Se haría de la eternidad un momento del tiempo. Todo lo que en el hegelianismo recibe el predicado de eternidad (la Idea, el Espíritu, lo Verdadero, etc.) no debe, por lo tanto, ser pensado

---

<sup>10</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 428.

fuera del tiempo (y tampoco en el tiempo)<sup>11</sup>. La eternidad como presencia no es temporal ni intemporal. La presencia es la intemporalidad en el tiempo o el tiempo en la intemporalidad: he aquí, tal vez, lo que hace imposible una temporalidad originaria. La eternidad es otro nombre de la presencia del presente. Hegel distingue también esta presencia del presente como ahora. Distinción análoga pero no idéntica a la que propone Heidegger, pues apela a la diferencia entre lo finito y lo infinito<sup>12</sup>. Diferencia intra-óptica, diría Heidegger; y es aquí, en efecto, donde debería residir toda la cuestión.

---

<sup>11</sup> Debemos limitarnos aquí a citar y situar algunos textos sobre los cuales debería insistir pacientemente la interrogación. Por ejemplo: "Lo real (*das Reelle*) es, ciertamente, diferente del tiempo, pero también esencialmente idéntico a él. Está limitado (*beschränkt*), y lo otro, respecto de esta negación, está *fuera de él*. La determinación es, pues, exterior a él, y de allí viene la contradicción de su ser; la abstracción de la exterioridad de su contradicción y de la inquietud (*Unruhe*) de ésta es el tiempo mismo. Por ello lo finito es pasajero y *temporal*, porque no es, como el concepto, en sí mismo la negatividad total... Pero el concepto, en su identidad existiendo libremente para sí, como Yo = Yo, es en sí y para sí la negatividad y libertad absolutas; el tiempo no es, pues, su potencia como tampoco (el concepto) está en el tiempo y no es un ente temporal (*ein Zeitliches*), sino que es más bien la potencia del tiempo (*die Macht der Zeit*) en tanto ésta es solamente esa negatividad como exterioridad. Sólo lo natural está, por tanto, sometido al tiempo, en tanto es finito; en cambio, lo verdadero, la idea, el espíritu, es eterno. Pero el concepto de eternidad no debe ser captado negativamente como la abstracción del tiempo, de suerte que existiera, por decirlo así, fuera de él (del tiempo); y no hay que entenderlo en el sentido de que la eternidad vendría *después* del tiempo; se haría, entonces, de la eternidad un futuro, un momento del tiempo" (& 258).

<sup>12</sup> La diferencia entre lo finito y lo infinito se propone aquí como diferencia entre el ahora (*jetzt*) y el presente (*Gegenwart*). La presencia pura, la parousía infinita, no estaría pues, según Hegel, gobernada por ese ahora del cual Heidegger nos dice que desde la *Física* a la *Enciclopedia*, limita y determina la *parousía*. Pero como Heidegger señala también un privilegio de la *Gegenwart*, sería necesario internarse aquí en las diferencias entre *Jetzt*, *Gegenwart*, *Anwesenheit*. Siempre a título de preliminares, contentémonos aquí de traducir el texto de Hegel: "Las dimensiones del tiempo, el presente (*Gegenwart*), el futuro y el pasado, son el devenir de la exterioridad como tal y su disolución (*Auflösung*) en las diferencias del ser en tanto que paso a la nada y de la nada en tanto que paso al ser. El desvanecimiento inmediato de estas diferencias en la *singularidad* es el presente como *ahora* (*die gegenwart als Jetzt*), el que, en tanto es la singularidad, es *exclusivo* y al mismo tiempo pasa *continuamente* en los otros momentos, no siendo él mismo más que el desvanecimiento de su ser en nada y de la nada en su ser.

El presente *finito* (*die endliche Gegenwart*) es el *ahora* fijado como ente, distinto de lo *negativo*, de los momentos abstractos del pasado y del futuro, en tanto que es la unidad concreta y, por consiguiente, en tanto es lo afirmativo; pero este ser no es el mismo más que abstracto, desvaneciéndose en la nada. Por lo demás, en la naturaleza, donde el tiempo es *ahora*, las diferencias entre estas dimensiones no pueden llegar a la subsistencia; son necesarias sólo en la representación (*Vorstellung*) subjetiva, en el recuerdo, en el temor o en la esperanza. Pero el pasado y el futuro del tiempo, en tanto que *están* en la naturaleza, son el espacio, pues éste es el tiempo negado; así el espacio suprimido-retenido (*aufgehobene*) es primero el punto y, desarrollado para sí, el tiempo" (& 259). Estos textos -y otros- parecen a la vez confirmar e impugnar la interpretación de *Sein und Zeit*. La confirmación es evidente. La impugnación complica las cosas en el punto en que se distingue el presente del ahora, en que éste, en su pureza, no pertenece más que a la naturaleza y no es todavía el tiempo, etc... En una palabra, habría mucho de precipitación y de simplificación al decir que el

## LO ELUDIDO DE LA CUESTIÓN

Hasta ahora nos hemos mantenido, en cierto modo, *en* la primera hipótesis de la aporética aristotélica. Esta ha comenzado, pues, por paralizarse en la determinación del tiempo como *nûn* y del *nûn* como *méros* (parte).

Nuestra pregunta es, entonces, la siguiente: al derribar la hipótesis, al demostrar que el ahora no es una parte del tiempo ¿arranca Aristóteles la problemática del tiempo a los conceptos “espaciales” de parte y de todo, a la predeterminación del *nûn* como *méros* o aun como *stigmè*?

Recordemos las dos cuestiones de Aristóteles. 1. ¿El tiempo forma o no parte de las *ónta*? 2. Después de las aporías relativas a las propiedades que pertenecen al tiempo (*perí tôn hyp arjónton*), se pregunta lo que es el tiempo y cuál es su *physis* (*tí d' estîn o jrónos kai tís autoû e phýsis*). La manera como se formula la primera pregunta muestra que se anticipa el ser del tiempo a partir del ahora y del ahora como parte. Y esto mismo en el momento en que Aristóteles parece derribar la primera hipótesis y oponerle que el ahora no es una parte o que el tiempo no está compuesto de ahora ( *to dè nûn ou méros ... o dè jrónos ou dokeî sygkeîsthai ek tôn nûn*. - 218a).

Esta segunda serie de proposiciones pertenece al encadenamiento de las hipótesis del sentido común tendientes a hacer pensar que el tiempo no pertenece a los entes ni, de manera pura y simple, a la “estandardidad” (*ousía*). Estas hipótesis exotéricas iniciales jamás serán debatidas en otro nivel, en un nivel no exotérico<sup>13</sup>. Después de haber recordado por qué se puede pensar que el tiempo no es un ente, Aristóteles deja la interrogante en suspenso. En adelante será cuestión de la *physis* de aquello cuya pertenencia al ente queda aún indecisa. Como se ha señalado<sup>14</sup>, hay ahí “un problema metafísico que Aristóteles ha quizás en parte eludido”, si bien, “sin embargo, lo ha planteado netamente”. Que la cuestión eludida sea propiamente metafísica, podría entenderse de otra manera. Lo metafísico es, tal vez, menos la *cuestión* eludida que la *cuestión eludida*. La metafísica, entonces, se establecería gracias a esta omisión. Repitiendo la cuestión del ser en el horizonte trascendental del tiempo, *Sein und Zeit* sacaría a luz esta omisión por la cual la metafísica ha creído poder pensar el tiempo a partir de un ente ya silenciosamente predeterminado en su relación con el tiempo. Si toda la metafísica está comprometida en este gesto, *Sein und Zeit*, por este concepto al menos, constituye un paso decisivo más allá o más acá de la metafísica. La cuestión fue

---

concepto hegeliano del tiempo está tomado de una “física” o de una “filosofía de la naturaleza”, y que pasa así, sin modificación esencial, a una “filosofía del espíritu” o a una “filosofía de la historia”. El tiempo es también ese paso mismo. La lectura de Aristóteles suscitaría, ya, cuestiones análogas.

<sup>13</sup> Tal es la diferencia, en la *Física iv*, entre el tratado sobre el lugar y el tratado sobre el tiempo. Sólo el primero agrega un desarrollo crítico a un desarrollo exotérico y explicita la articulación (210b).

<sup>14</sup> J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padoue, 1965, (p. 92).

eludida porque se la planteó en términos de pertenencia al ente o al no-ente, habiendo sido el ente determinado ya como ente-presente. Es lo eludido de la cuestión lo que Heidegger vuelve a poner en juego desde la primera parte de *Sein und Zeit*: el tiempo será, entonces, aquello a partir de lo cual se anuncia el ser del ente y no aquello cuya posibilidad se tratará de derivar a partir de un ente ya constituido (y en secreto temporalmente predeterminado) como ente presente (del indicativo, en *Vorhandenheit*), sea en sustancia o en objeto.

Que lo eludido de la cuestión propague sus efectos sobre toda la historia de la metafísica o que, más bien, la constituya como tal, como su efecto, no se reconocerá solamente en el hecho, masivamente evidente, que, hasta Kant, la metafísica ha considerado el tiempo como nada o accidente extraño a la esencia o a la verdad. Que toda la metafísica se haya, por decirlo así, sumido en la apertura o, si se prefiere, paralizado en la aporía del discurso exotérico de la *Física iv*, esto se manifiesta *todavía* en Kant, no solamente por el hecho que une la posibilidad del tiempo al *intuitus derivativus* y al concepto de una finitud o de una pasividad *derivadas*, sino, sobre todo, en lo que hay de más revolucionario y de menos metafísico en su pensamiento del tiempo. Se le cargará, como se quiera, en el pasivo de Kant o en el activo de Aristóteles; en ambos casos tendrá muy poco sentido.

Porque, como dice Aristóteles, el tiempo no pertenece a los entes, no es parte ni determinación, porque no pertenece al ente en general (fenoménico o en sí), es necesario hacer de él una forma *pura* de la sensibilidad (sensible insensible). Esta profunda fidelidad metafísica *se organiza, se arregla con* la ruptura que reconoce el tiempo como condición de posibilidad del aparecer de los entes en la experiencia (finita), es decir, con aquello de Kant que será repetido por Heidegger. Por lo tanto se podrá siempre, en principio, someter el texto de Aristóteles a lo que se podría llamar la “repetición generosa”: aquella de la que se beneficia Kant y que se le rehúsa a Aristóteles y a Hegel, al menos en la época de *Sein und Zeit*. De alguna manera, la destrucción de la metafísica permanece interior a la metafísica, no hace más que explicitar su motivo. Se trata de una necesidad que sería necesario interrogar en este ejemplo y cuya regla habría que formalizar. Aquí la ruptura kantiana estaba preparada por la *Física iv*; y se podrá decir lo mismo de la “reasunción” heideggeriana del gesto kantiano en *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica*.

Si se las compara, en efecto, la *Física iv* y la *exposición trascendental del concepto del tiempo*, se descubre rápidamente este rasgo común y decisivo: “El tiempo no es algo que exista por sí (en sí) o que pertenezca a las cosas como determinación objetiva y que por ello persistiese si se hiciera abstracción de todas las condiciones subjetivas de su intuición”. Se dirá tal vez que ese rasgo -la no “estandardidad” en sí del tiempo- es bien general y que la comunidad de intención entre Kant y Aristóteles es muy limitada. Consideremos entonces la definición más estrecha del tiempo en la *Exposición Trascendental*, no del tiempo como no-existencia en sí ni como “condición formal de todos los fenómenos en general”, tanto internos como externos, sino como “forma del sentido interno”. Toda la fuerza de ruptura de esta definición parece estar también

rigurosamente prescrita en la *Física iv*. Interrogándose por la *physis* del tiempo, Aristóteles se pregunta, puesto que el tiempo, que no es el cambio ni el movimiento, se relaciona con el *cambio* y el *movimiento* (así, precisamente, comienza la *Exposición Trascendental*) *τί τῶν κινήσεως ἔστιν* (219a), lo que del movimiento es el tiempo; y hace notar, no como se traduce a menudo y vagamente que “percibiendo el movimiento percibimos el tiempo”, sino que *ἡμάς γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ κρόνου*: “Tenemos en conjunto sensación del movimiento y del tiempo”. Cuando estamos a la sombra y no somos afectados por algún cuerpo (*medèn dà toû sómatos pásjomen*), si un movimiento se produce en el alma (*en tē psychē*) parece, entonces, que un cierto tiempo ha pasado y, a la vez, en conjunto (*ἡμάς*) parece haber pasado un cierto movimiento. Es en la *aísthesis* donde Aristóteles une el tiempo y el movimiento. Y esto sin que ningún contenido sensible exterior, sin que ningún movimiento objetivo sea necesario. El tiempo es la forma de lo que puede no transcurrir sino *en tē psychē*. La forma del sentido interno es también la forma de todos los fenómenos en general. La exposición trascendental del tiempo pone este concepto en relación esencial, aunque distinguiéndolo rigurosamente, con el movimiento y el cambio<sup>15</sup>; y, como lo hace la *Física iv*, ya lo veremos, parte de la posibilidad de la *analogía* que constituye el *trazado* determinado como *línea* (*grammé*, *Linie*)<sup>16</sup>.

El albergue aristotélico es pues, al mismo tiempo, el de la seguridad metafísica tradicional y, en su ambigüedad inaugural, el de su propia crítica. Al anticipar el concepto de lo sensible no-sensible, Aristóteles pone las premisas de un pensamiento del

---

<sup>15</sup> Cf. también 233ab. aristóteles piensa también el tiempo en relación con el movimiento (*kinesis*) y el cambio (*metabolè*), si bien comienza por demostrar que el tiempo no es lo uno ni lo otro. Tal es también el primer momento de la *Exposición trascendental del concepto de tiempo*. “Agrego aquí que el concepto de cambio (*Veränderung*) y con él el concepto de movimiento (*Bewegung*) como cambio de lugar, no es posible más que por y en la representación del tiempo, y que si esta representación no fuera una intuición (interna) *a priori*, ningún concepto, cualquiera que fuese, podría hacer inteligible la posibilidad de un cambio, es decir, la unión de predicados contradictoriamente opuestos (por ejemplo, el estar y el no estar en un mismo lugar la misma cosa) en un solo y mismo objeto (*Objekte*). Es solamente en el tiempo, es decir, sucesivamente, que dos determinaciones contradictoriamente opuestas pueden encontrarse en una sola y misma cosa. Nuestro concepto del tiempo explica, pues, la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori* como los que nos propone la teoría general del movimiento, la que no es poco fecunda”.

<sup>16</sup> “El tiempo no es sino la forma del sentido interno, es decir, del acto de intuirnos a nosotros mismos y nuestros estados internos. Pues el tiempo no puede ser una determinación de los fenómenos externos; no pertenece a una figura o a una posición, etc.; en cambio, determina la relación de las representaciones en nuestros estados internos. Y, *precisamente porque esta intuición externa no da figura alguna, tratamos de suplir esta falta por analogías y nos representamos la secuencia temporal por una línea que progresa al infinito (und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor)*, en la cual la multiplicidad constituye una serie que no tiene más que una sola dimensión, y de las propiedades de esta línea deducimos todas las propiedades del tiempo, a excepción de que las partes de la primera son simultáneas, mientras que las del segundo son siempre sucesivas. Resulta de esto que la representación del tiempo mismo es una intuición, puesto que todas sus relaciones se dejan expresar por una intuición externa”.

tiempo que no estaría ya más simplemente dominado por el presente (del ente dado en la forma de la *Vorhandenheit* y de la *Gegenwärtigkeit*). Hay allí una inestabilidad y posibilidades de reversión, y cabría preguntarse si *Sein und Zeit*, de alguna manera, no las ha tenido. Lo que en la imaginación trascendental parece escapar de la dominación del presente dado bajo la forma de la *Vorhandenheit* y de la *Gegenwärtigkeit* ha sido, sin duda, anunciado por la *Física iv*. La paradoja sería, pues, ésta: la originalidad de la ruptura kantiana, tal como se la repite en *Kant y el problema de la metafísica*<sup>17</sup>, no trasgrede el concepto vulgar del tiempo sino explicitando una indicación de la *Física iv*. La explicitación de la *cuestión* eludida se mantiene siempre y necesariamente en el sistema de lo *eludido*. ¿Cómo la pre-determinación del tiempo a partir del *nûn* elude la *cuestión*? En cierto sentido Aristóteles retoma, en su exotérica, la argumentación de Zenón. Reconociendo que esta argumentación nada aclara (218a), repite la aporía sin desconstruirla. El tiempo no es (entre los entes). Es nada porque *es tiempo, es decir*, ahora pasado o futuro. El *es decir* supone aquí que yo tengo alguna anticipación de *lo que es el tiempo*, a saber, lo no-presente en la forma del ahora pasado o por venir. El ahora actual no es el tiempo porque es presente; el tiempo no es (ente) en tanto que no es (presente).

---

<sup>17</sup> Por ejemplo en el parágrafo 32 (*La imaginación trascendental y su relación con el tiempo*) que muestra en qué la intuición pura del tiempo, tal como está descrita en la *Estética trascendental*, está liberada del privilegio del presente y del ahora. Debemos traducir un largo pasaje que aclara todos los conceptos de *Sein und Zeit* que nos interesan aquí en primer lugar. “Hemos presentado la imaginación trascendental como el origen de la intuición sensible pura. Con ello ha sido fundamentalmente reconocido que el tiempo, como intuición pura, surge a partir de la imaginación trascendental. Un análisis apropiado debe, todavía, elucidar las modalidades según las cuales precisamente el tiempo se funda en la imaginación trascendental.

El tiempo “fluye sin cesar” como la sucesión pura de la secuencia de los ahoras (*Nacheinander der Jetztfolge*). Esta sucesión, la intuición pura la intuye en forma no objetiva (*ungegenständlich*). Intuir quiere decir recibir lo que se da. La intuición pura se da a sí misma, en el acto de recibir, lo receptible.

Recibir, en el sentido en que se le entiende primero, es acoger algo dado (*Vorhandenen*), un presente (*Anwesenden*). Pero este concepto estrecho del recibir, orientado todavía por la intuición empírica, debe ser separado de la intuición pura y de su carácter propio de receptividad. Es fácil darse a la evidencia de que la intuición pura de la sucesión pura de los ahoras no puede ser la recepción de un *presente* (*Anwesenden*). Si fuese así no podría jamás “intuir” más que el ahora en su ahora (*das Jetzige Jetzt*), pero en ningún caso la secuencia de los ahoras en tanto que tal ni el horizonte que se constituye en ella. En rigor, en la pura y simple recepción de un “presente” (*Gegenwärtigen*), no se puede siquiera intuir un ahora (*Jetzt*), en la medida en que, por esencia, éste se extiende sin discontinuidad en su *pasado inmediato* y en su *futuro inmediato* (*in sein Soeben Und Sogleich*). El recibir de la intuición pura debe dar en sí el vistazo sobre el ahora (*den Anblick des Jetzt*) de tal manera que *prevea* (*vorblickt*) su futuro inmediato y *revea* (*rückblickt*) su pasado inmediato.

Lo que se revela, entonces, más concretamente que nunca, es hasta qué punto la intuición de la cual trata la *estética trascendental*, no puede ser desde un principio la recepción de un presente (*Gegenwärtigen*). Fundamentalmente, lo que se da como recepción en la intuición pura no se refiere a algo sólo presente (*ein nur Anwesendes*) y aún menos a un ente en la forma de lo que se mantiene en disponibilidad (*vorhandenes seiendes*).

Esto significa que si, en apariencia, se puede demostrar que el tiempo es no-ser (no-ente), es porque ya se ha determinado el origen y la esencia del no-ser como tiempo, como no-presente en la forma del “no todavía” o del “no más”. Ha sido necesario, por lo tanto, apelar al tiempo, a una pre-comprensión del tiempo -y, en el discurso, a la evidencia y al funcionamiento de los tiempos del verbo- para decir el no-ser del tiempo. Se ha operado ya, sin *descubrirlo*, en el horizonte del sentido del tiempo para poder pensar el no-ente como no-presente y el ente como presente. Se ha determinado temporalmente el ente como ente-presente para poder determinar el tiempo como no-presente y no-ente.

¿Qué se dice, en efecto *dià tòn etsoterikôn lógon?*: “que (el tiempo) no es absolutamente o que es apenas y débilmente”... “Por una parte ha sido y no es más (*gégone kai ouk ésti*); por otra, será y no es todavía (*méllei kai óuto estín*). Tales son los componentes del tiempo, del tiempo infinito (*ápeiros*) y del tiempo considerado en su retorno incesante (*aei lambanómenos*). Ahora bien, parece imposible que lo que admite no-entes en su composición participe de la “estandardidad” (*ousía*)”.

El *mè ón*, el no-ser del tiempo no es, pues, accesible más que a partir del ser del tiempo. No se puede pensar el tiempo como nada sino según los modos del tiempo, el pasado y el futuro. El ente es el no-tiempo, el tiempo es el no-ente en la medida en que ya, secretamente, se ha determinado el ente como presente, la “estandardidad” (*ousía*) como presencia. En tanto ente es sinónimo de presente, es lo mismo decir no-ser y decir tiempo. El tiempo es, entonces, la manifestación discursiva de la negatividad y Hegel - *mutatis mutandi*- no hará más que explicitar lo que se dice de la *ousía* como presencia.

Aun antes de que se la introduzca en los difíciles análisis del número -numerante o numerado- la pareja aristotélica tiempo-movimiento ha sido pensada a partir de la *ousía* como presencia. La *ousía* como *enérgεια*, en oposición a la *dýnamis* (movimiento, potencia), es presencia. El tiempo, que comporta un no-más y un no-todavía, es un compuesto. La energía se compone con la potencia. Es por lo que, si se quiere<sup>18</sup>, no está “en acto”, y por lo que no es *ousía* (siendo, si se quiere, subsistente o sustancial). La determinación de la “estandardidad” (*ousía*) como *enérgεια* o *entelécheia*, como acto y fin del movimiento, es inseparable de la determinación del tiempo. Se piensa el *sentido* del tiempo a partir del presente como no-tiempo. Y no puede ser de otra manera; nunca ningún *sentido* (en cualquier sentido que se le entienda, como esencia, como significación del discurso, como orientación del movimiento entre un *archi* y un *telos*) ha podido ser pensado en la historia de la metafísica de otra manera que a partir de la presencia y como presencia. El concepto de *sentido* está gobernado por todo el sistema de determinaciones que señalamos aquí, y cada vez que una cuestión de *sentido* ha sido planteada, sólo pudo serlo en la clausura metafísica. Sería vano, digámoslo seca y rápidamente, querer

---

<sup>18</sup> “Si se quiere, *en acto*...” porque esta traducción plantea problemas. Que no vaya de sí, es un problema que no podemos abordar aquí. Nos remitimos por una parte a *La palabra de Anaximandro*, que señala la distancia entre la *enérgεια* de Aristóteles y la *actualitas* o el *actus purus* de la escolástica medieval; por otra parte, a P. Aubenque, quien subraya que “la traducción moderna de *acto* no es un olvido del sentido original, sino que se atiene, por una vez al menos, fielmente a él” (*Le problème de l'être chez Aristote*, p. 441, nota 1).

arrancar, en tanto tal, la cuestión del sentido (del tiempo o de lo que sea) a la metafísica o al sistema de conceptos llamados “vulgares”. Pasará, pues, lo mismo con una *pregunta por el ser* que esté determinada, como sucede al comienzo de *Sein und Zeit*, como pregunta por el *sentido del ser*, cualesquiera sean la fuerza, la necesidad y el valor, tanto de irrupción como fundadora, de tal cuestión. En tanto pregunta por el sentido está ligada ya, en su punto de partida, y Heidegger lo reconocerá sin duda, al discurso (léxico y gramática) de la metafísica cuya destrucción entabla. En cierta manera, como Bataille lo hace pensar, la pregunta por el sentido, el proyecto de *guardar* el sentido es “vulgar”. Es también su palabra.

En cuanto al sentido del tiempo, por tanto, la determinación según la presencia es tanto determinante como determinada: nos dice lo que *es* el tiempo (no-“estandard” como “no-más” o como “no-todavía”), pero sólo puede hacerlo por *haberse dejado decir*, por un concepto implícito de las relaciones entre el tiempo y el *ser*, que el tiempo no podría *ser* sino (*siendo*) un *ente*, es decir, siguiendo ese *participio de presente*, sino un *presente*. Se desprende que el tiempo no puede ser (*siendo*) un ente sino no siendo lo que es, es decir, un ente-presente. Porque se piensa el tiempo en su ser a partir del presente, se le piensa extrañamente como no-ente (o ente impuro, compuesto). Porque se cree saber lo que es el tiempo, en su *physis*, porque implícitamente se ha respondido a la cuestión que sólo será planteada más tarde, se puede, en la aporía exotérica, concluir su menor existencia y aun su no existencia. Se sabe ya, aunque no sea sino en la práctica ingenua del discurso, lo que el tiempo debe ser, lo que quieren decir *pasado* (*gégone*) o *futuro* (*méllei*), para poder concluir su menor existencia y aun su no existencia. Y se piensa el pasado y el futuro como afecciones empequeñecedoras que sobrevienen a esa presencia de la que se sabe que es el sentido o la esencia de lo que es (el ente). Es lo que no se moverá, de Aristóteles a Hegel. El Primer Motor, como “acto puro” (*enérgeia è kath', autén*) es presencia pura, en tanto tal, anima todo el movimiento por el deseo que inspira. Es el bien y lo deseable supremo. El deseo es deseo de la presencia. El eros está pensado también a partir de la presencia. Igual que el movimiento. Hegel llama concepto absoluto o sujeto al *telos* que pone en movimiento el movimiento y orienta el devenir hacia sí. La transformación de la parousía en presencia *ante sí* y del ente supremo en sujeto que se piensa y se recoge en sí en el saber, no interrumpe la tradición fundamental del aristotelismo. El concepto como subjetividad absoluta se piensa a sí, es para sí y próximo a sí, no tiene algo exterior y recoge, borrándolos, su tiempo y su diferencia en la presencia ante sí<sup>19</sup>. En el lenguaje de Aristóteles se le puede llamar: *nóesis noéseos*, el

---

<sup>19</sup> El tiempo es la *existencia* del círculo, y del círculo de círculos de que habla el fin de la *Lógica*. El tiempo es circular, pero es también lo que, en el movimiento del círculo, disimula la circularidad; es el círculo en tanto se oculta a sí mismo su propia totalidad, en tanto que pierde en la diferencia la unidad de su comienzo y de su fin. “Pero el método que se naza así en un círculo no puede anticipar en un desarrollo temporal sino que el comienzo como tal está ya derivado”. El tiempo es, pues, “el concepto puro concibiéndose a sí mismo”, y se cumple, sin embargo, como desaparición del tiempo. Comprende al tiempo; es el sentido del tiempo. Y si el tiempo tiene un sentido en general, se ve mal cómo se lo podría arrancar de la onto-teología (por ejemplo, hegeliana). No es tal

pensamiento del pensamiento, acto puro, primer motor, señor que, pensándose a sí mismo, no está sujeto a objetividad ni a exterioridad, manteniéndose inmóvil en el movimiento infinito del círculo y de la vuelta a sí.

## LA CLAVIJA DE LA ESENCIA

“El número mínimo, en un sentido absoluto, es la diada” (220a)

Cuando pasa a la cuestión de la *physis* del tiempo, Aristóteles comienza por observar que la tradición no ha respondido jamás a tal cuestión. (Gesto que será, desde entonces, incansablemente repetido, hasta Hegel y Heidegger). Pero Aristóteles no hará, en seguida, más que desarrollar la aporía en sus propios términos, es decir, en los conceptos cuya configuración Heidegger reconstituye (*nûn*, *óros* - o *péras*, - *stigmé*, *sphaîra* a los cuales será necesario agregar *hólon* -todo-, *méros* -parte- y *grammé*). Jamás la forma tradicional de la cuestión es puesta fundamentalmente en cuestión. ¿Cuál era esa forma?

Recordémosla. La primera fase de la alternativa (ninguna de las partes del tiempo es -presente-, por lo tanto el tiempo en su totalidad no *es* -lo que significa- “no es presente”, “no participa de la *ousía*”) suponía que el tiempo estaba compuesto de partes, a saber los *ahoras* (*nûn*). Esta presuposición es impugnada por la segunda fase de la alternativa: el *ahora* no es una parte, el tiempo no está compuesto de *ahoras*, la unidad e

---

o cual determinación del sentido del tiempo lo que pertenece a esta onto-teología, sino ya la anticipación del sentido. El tiempo ha sido ya suprimido en el momento en que se plantea la cuestión de su sentido, cuando se le pone en relación con el aparecer, la verdad, la presencia, la esencia *en general*. La cuestión que se plantea, entonces, es la de su *acabamiento*. Por ello, quizás, acaso no hay otra respuesta posible a la pregunta por el sentido o el ser del tiempo que la del fin de la *Fenomenología del Espíritu*: el tiempo *es* aquello mismo que borra (*tilgt*) el tiempo. Pero este borrar es una escritura que da a leer el tiempo y lo mantiene al suprimirlo. El *Tilgen* es también un *Aufheben*. Así, por ejemplo: “El tiempo es el concepto mismo que *está ahí* (*der da ist*), y se presenta a la conciencia como intuición vacía. Por ello el espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo, y se manifiesta en el tiempo hasta que no *concibe* su concepto puro, es decir, no elimina el tiempo (*nicht die Zeit tilgt*). El tiempo es el puro Sí *exterior* intuido, *no concebido*, por el Sí, el concepto solamente intuido; cuando ese concepto se concibe a sí mismo suprime su forma de tiempo (*hebt er seine Zeitform auf*), concibe la intuición y es la intuición concebida y que concibe. El tiempo se manifiesta, pues, como el destino (*Schicksal*) y la necesidad del espíritu que no está acabado todavía en el interior de sí...”. Cualesquiera sean sus determinaciones, el ser hegeliano cae tan poco en el tiempo como en su *da-sein*, como *sale simplemente* en la parousía. Que el círculo sea ya en Aristóteles el modelo del movimiento a partir del cual se piensa el tiempo y el grama, es una evidencia que apenas es necesario recordar. Subrayemos solamente que ella está explicitada con gran precisión en la *Física iv*: “Es por lo que el tiempo parece ser el movimiento de la esfera, en tanto ese movimiento mide los otros movimientos y mide también el tiempo. De ahí, la idea corriente que los asuntos humanos constituyen un círculo, se aplica también a otras cosas que tienen el movimiento natural, la generación y la destrucción... y en efecto el tiempo mismo parece ser un cierto círculo...” etc., (223b) cf. también P. Aubenque, *op. cit.*, p. 426.

identidad del ahora son problemáticas. “Si, en efecto, el ahora es siempre otro, como ninguna parte existe, en el tiempo, al mismo tiempo (*áma*) que otra..., como el ahora no-ente, que fue, sin embargo antes, ha sido necesariamente destruido en un momento dado, los ahora no existen al mismo tiempo (*áma*) los unos con los otros, y lo que fue antes ha sido necesariamente destruido” (218a).

¿Cómo intervienen los conceptos de *número* (numerado y numerante) y de *grama* para reordenar la misma conceptualidad en el mismo sistema?

De manera rigurosamente *dialéctica*: no en el sentido estrictamente aristotélico sino ya en el sentido hegeliano. Aristóteles afirma los contrarios o, más bien, define el tiempo como dialéctica de los contrarios y solución de las contradicciones que aparecen en términos de espacio. Como en la *Enciclopedia*, el tiempo es la línea, solución de la contradicción del punto (espacialidad no-espacial). Y, sin embargo, no es la línea, etc.... Los términos contradictorios establecidos en la aporética son simplemente retomados y afirmados juntos para definir la *physis* del tiempo. En cierta forma se podrá decir que siempre la dialéctica no hace sino repetir la aporía exotérica afirmándola, haciendo del tiempo la afirmación de la aporética.

Así aristóteles afirma que el ahora es, en cierto sentido, lo mismo; en otro sentido, lo no-mismo (*tò dé nûn ésti mèn hos tò autó ésti d' hos ou tò autó* - 219 b); que el tiempo es continuo según el ahora y está dividido según el ahora (*kai synechés te dè o chrónos tô nûn, kai diéretai katà to nûn* - 220 a)<sup>20</sup>. Y todas las afirmaciones contradictorias se reúnen en un manejo dialéctico del concepto de *grama*. Este manejo dialéctico está ya -como lo será siempre- gobernado por la distinción entre potencia y acto, resolviéndose las afirmaciones contradictorias desde que se tiene en cuenta la relación bajo la cual se las considera: en potencia o en acto. Y esta distinción entre potencia y acto no es, evidentemente, simétrica; ella misma está dominada por una teleología de la presencia, por el acto (*enérgeia*) como presencia (*ousía, parousía*).

En primer lugar parece que Aristóteles rechaza la representación del tiempo por el *grama*, aquí por una inscripción lineal en el espacio, lo mismo que se niega a identificar el ahora y el punto. Su argumentación era ya tradicional, y lo ha seguido siendo. Apela a la no-coexistencia de las partes del tiempo. El tiempo se distingue del espacio en que no es, como dirá Leibniz, “orden de co-existencias” sino “orden de sucesiones”. La interrelación de los puntos no puede ser la misma que la interrelación de los ahora. Los puntos no se destruyen recíprocamente. Ahora bien, si el ahora presente no fuese anulado por el ahora siguiente, ambos coexistirían, lo que es imposible. Aunque no fuese anulado más que por un ahora muy alejado de él, debería coexistir con todos los ahora intermedios, que son en número infinito (indeterminado, *ápeiros*), lo que también es imposible (218 a). Un ahora no puede coexistir, como ahora actual y presente, con otro ahora como tal. La coexistencia no tiene *sentido* más que en la unidad de un solo y mismo ahora. Esto es el *sentido* mismo, en lo que lo une a la presencia. Ni siquiera se puede decir que la coexistencia de dos ahora diferentes e igualmente presentes es imposible o

---

<sup>20</sup> Cf. también 222 a.

impensable: la significación misma de co-existencia o de presencia está constituida por este límite. No poder co-existir con otro (igual a sí), con otro ahora, no es un predicado del ahora, es su esencia como presencia. El ahora, la presencia en acto del presente, está constituida por la imposibilidad de coexistir con otro ahora, es decir, con otro-igual-a-sí. El ahora *es* (en el presente del indicativo) la imposibilidad de coexistir consigo mismo: consigo mismo, es decir, con un otro sí mismo, un otro ahora, un otro igual, un doble.

Pero se ha señalado ya que esta imposibilidad, apenas constituida, se contradice, se experimenta como posibilidad de lo imposible. Esta imposibilidad implica en su esencia, para ser lo que es, que el otro ahora, con el cual un ahora no puede coexistir, sea también, en cierta manera, él mismo; sea también un ahora como tal y coexista con lo que no puede coexistir con él. La imposibilidad de la coexistencia no puede ser planteada como tal más que a partir de una cierta coexistencia, de una cierta *simultaneidad* de lo no-simultáneo, donde la alteridad y la identidad del ahora se mantienen juntas en el elemento diferenciado de una cierta mismidad. Para decirlo en latín, el *cum* o el *co* de la co-existencia sólo tienen sentido a partir de su imposibilidad e inversamente. Lo imposible (la co-existencia de dos horas) no aparece sino en una síntesis (entendamos esta palabra de manera neutra sin suponer posición, actividad, ni agente), digamos en una cierta complicidad o co-implicación *que mantiene* juntos varios ahora actuales, de los cuales se dice que uno es pasado y otro futuro. La imposible co-mantenencia de varios ahora presentes es posible como *mantenencia*<sup>21</sup> de varios ahora presentes. El tiempo es el nombre de esta imposible posibilidad.

Inversamente, el espacio de la *co-existencia posible*, lo que se cree precisamente conocer bajo el nombre de *espacio*, la posibilidad de la coexistencia es el espacio de la imposible coexistencia. La simultaneidad no puede, en efecto, aparecer *como tal*, ser simultaneidad, es decir, *poner en relación* dos puntos, más que en una *síntesis*, una *complicidad*: temporalmente. No se puede decir que un punto está *con* otro punto, y un punto, se lo diga o no, no puede *estar con* otro punto, no puede haber *otro* punto con el cual, etc... sin una temporalización. Y ésta mantiene juntos dos ahora diferentes. El *con* de la coexistencia espacial no puede surgir sino del *con* de la temporalización. Es lo que Hegel muestra. Hay un *con* del tiempo que hace posible el *con* del espacio, pero que no se produciría como *con* sin la posibilidad del espacio. (En el puro *Aussersichsein* hay tan poco espacio determinado como tiempo).

En realidad, al enunciar así estas proposiciones procedemos ingenuamente. Procedemos como si la diferencia entre el espacio y el tiempo nos fuera dada como una diferencia evidente y constituida. Ahora bien, Hegel y Heidegger lo recuerdan, no se puede tratar el espacio y el tiempo como dos conceptos o dos temas. Se habla ingenuamente cada vez que se toma el espacio y el tiempo como dos posibilidades que habría que comparar y relacionar. Y, sobre todo, cada vez que, haciéndolo, se cree saber lo que *es* el espacio o el tiempo, lo que es la *esencia* en general, en cuyo horizonte creemos poder plantear la cuestión del espacio y del tiempo. Se supone, entonces, que es posible

---

<sup>21</sup> La relación entre *maintenance* y *maintenant* (ahora) se pierde en nuestra traducción. N. del T.

una cuestión sobre la esencia del espacio y del tiempo sin preguntarse si la esencia puede ser aquí el horizonte formal de esta cuestión y si la esencia de la esencia no ha sido, secretamente, predeterminada -como presencia, precisamente- a partir de una decisión concerniente al tiempo y al espacio. No cabe, pues, poner en relación el espacio y el tiempo, pues cada uno de los dos términos solamente es lo que no es y sólo consiste, ante todo, en la com-paración misma.

Si Aristóteles toma la diferencia entre tiempo y espacio (por ejemplo, en la distinción entre *nûn* y *stigmé*) como diferencia constituida, la articulación enigmática de esta diferencia está alojada en su texto, disimulada, amparada pero operando en esta complicidad, como esta complicidad de lo mismo y de lo otro al interior del *con* o del *juntos*, del *simul* en el cual el estar-junto no es una determinación del ser sino su producción misma. Toda la gravedad del texto de Aristóteles se apoya en una pequeña palabra apenas visible, porque parece evidente, discreta como lo que va de sí, eclipsada, operando tanto más eficazmente desde el momento en que está sustraída a la temática. Lo que *va de sí* implícito y hace así jugar el discurso en su articulación, lo que en lo sucesivo constituirá la clavija (*clavis*) de la metafísica, esta pequeña llave que abre y a la vez cierra en su juego la historia de la metafísica, esta clavícula donde se apoya y se articula toda la decisión conceptual del discurso de Aristóteles, es la pequeña palabra *háma*. Aparece cinco veces en 218a. *háma* quiere decir en griego “junto”, “ a la vez”, los dos juntos, “al mismo tiempo”. Esta locución no es primariamente espacial ni temporal. La duplicidad del *simul* al cual remite no reúne todavía y en ella misma puntos ni horas, lugares ni fases. Dice la complicidad, el origen común del tiempo y del espacio, el comparecer como condición de todo aparecer del ser. Dice, en cierta manera, la diada como lo *mínimum*. Pero Aristóteles no lo dice. Desarrolla su demostración en la evidencia inadvertida de lo que dice la locución *háma*. La dice sin decirla, la deja decirse o, más bien, ella le deja decir lo que él dice.

Verifiquémoslo. Si el tiempo parece, en la primera hipótesis de la aporía, no participar de la *ousía* pura en tanto tal, es porque está hecho de horas (sus partes) y porque varios horas no pueden:

1) seguirse destruyéndose inmediatamente los unos a los otros, porque en ese caso no habría tiempo; 2) ni seguirse destruyéndose de manera no inmediatamente consecutiva porque, en ese caso, los horas intervalarios serían simultáneos e igualmente no habría tiempo; 3) ni permanecer (en) el mismo ahora porque, en este caso, las cosas que se produjesen con diez mil años de intervalo *estarían juntos, al mismo tiempo*, lo que es absurdo. Esta absurdidad, denunciada por la evidencia de “al mismo tiempo”, es lo que constituye la aporía en aporía.

Estas tres hipótesis hacen, pues, impensable la *ousía* del tiempo. Ahora bien, ellas mismas no pueden ser pensadas ni dichas sino según el adverbio temporal-intemporal *háma*. Consideremos, en efecto, la secuencia de los horas. El ahora precedente debe, se dice, ser destruido por el ahora siguiente. Pero entonces hace notar, Aristóteles, no puede ser destruido “en sí mismo” (*en heautô*), es decir, en el momento en que es (ahora, en acto). Tampoco puede ser destruido en otro ahora (*en ôllo*): no sería, entonces, destruido

como ahora, como él mismo y, en tanto ahora que ha sido, es (permanece) inaccesible a la acción del ahora siguiente. “Sea, en efecto, la imposibilidad para los ahora de relacionarse entre ellos, como un punto se relaciona con un punto. Por tanto, si el ahora no fuera destruido inmediatamente (*en tō etheksês*) sino en otro ahora, sería al mismo tiempo (*háma*) que los ahora intermedios que son en número infinito, lo que es imposible. Pero no es posible que persista (*diaménein*) siempre el mismo: porque ninguna cosa limitada por la división tiene un límite único, ya sea continuo según lo uno o según lo plural; ahora bien, el ahora es un límite y se puede considerar el tiempo como limitado. Pues si ser al mismo tiempo (*tò háma einai*) según el tiempo y no ser anterior ni posterior, es ser en lo mismo, en el ahora, si las cosas anteriores y las cosas posteriores son en este ahora-aquí, lo que se habría producido hace millares de años sería al mismo tiempo (*háma*) que lo que se produce hoy, y nada sería anterior ni posterior a algo” (218a).

## EL GRAMA Y EL NUMERO

Tal es, por tanto, la aporía. Excluye desde ya, a pesar de su punto de partida cinematográfico, que esta reflexión identifique el tiempo con el grama que representa al movimiento, sobre todo si esta representación es de naturaleza matemática: porque los ahora no son “al mismo tiempo” como los puntos (218a); porque el tiempo no es el movimiento (218b); porque la *Física iv* distingue entre el grama en general y la línea matemática (222a. Aristóteles habla de lo que pasa *epì tòn mathematikôn grammôn* en las cuales los puntos son siempre los mismos); en fin porque, como lo veremos, el tiempo, como número *numerado* del movimiento, no es intrínsecamente de naturaleza aritmética. Por todas estas razones resulta evidente que no tendremos que habérmolas con el concepto cinematográfico del tiempo tan vigorosamente denunciado por Bergson; aún menos con un simple matematismo o aritmetismo. Y resulta, a la inversa, que en un sentido tal vez diferente del que indica Heidegger, Bergson es más aristotélico de lo que él mismo cree<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Recordemos, por ejemplo, para fijar las cosas, estos pasajes entre tantos otros. “Fue así como fuimos conducidos delante de la idea de Tiempo. Una sorpresa nos esperaba allí. En efecto, nos impresionó profundamente ver cómo el tiempo real, que ocupa el primer lugar en toda la filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas. Siendo su esencia el pasar, ninguna de sus partes está todavía ahí cuando otra se presenta... en el caso del tiempo, la idea de superposición implicaría un absurdo, pues todo efecto de la duración que fuera superponible a sí mismo, y, por consecuencia, mensurable, tendría por esencia el no durar... La línea que se mide está inmóvil, el tiempo es movilidad. La línea pertenece a lo hecho, el tiempo es lo que se hace y aun lo que hace que todo se haga”. Y esta observación, que estaría de acuerdo con ese pasaje de la nota de Heidegger si ésta no denunciara precisamente un límite de la revolución bergsoniana: “A lo largo de toda la historia de la filosofía, el tiempo y el espacio han sido puestos en el mismo rango y tratados como cosas del mismo género. se estudia entonces el espacio, se determina su naturaleza y su función, después se transportan al tiempo las conclusiones obtenidas. Las teorías del espacio y del tiempo se

¿Cómo el tiempo *entra en línea* en la Física?

1. El tiempo no es el movimiento (*kínesis*) ni el cambio (*metabole*). Estos están únicamente en el ser-movido o en el ser-que-cambia y son más o menos lentos o rápidos, lo que no vale para el tiempo. Este, por el contrario, hace posible el movimiento, el cambio, su medida y las diferencias de velocidad. Aquí el tiempo es lo que define y no lo definido (218b).

2. Sin embargo no hay tiempo sin movimiento. Es aquí<sup>23</sup> donde Aristóteles une el tiempo a la *experiencia* o al *aparecer* (*diánoia*, *psychè*, *aísthesis*). Si el tiempo no es el movimiento, no podemos, sin embargo, experimentarlo más que sintiendo y determinando un cambio o un movimiento (Aristóteles considera que aquí la diferencia entre movimiento y cambio no es pertinente ni debe interesarle 218b). “Está claro, pues, que el tiempo no es el movimiento ni sin el movimiento” (219a).

¿Qué es, pues, lo que relaciona el tiempo con lo que él no es, esto es, con el movimiento? ¿Qué es lo que del movimiento determina el tiempo? Es necesario buscar en el tiempo *tì tês kinéseós estin*, es decir, en suma lo que lo relaciona con el espacio y con los cambios de lugar. Y encontrar los conceptos de esa relación.

Discretas, propuestas sin insistencia y como si fuesen de por sí, las categorías fundamentales son aquí las de *analogía* y de *correspondencia*. Ellas reconducen con otros nombres y apenas desplazándolo, el *enigma* del “al mismo tiempo”, que nombra y a la vez oculta, dice y disimula el problema.

La magnitud es continua. Tal es el axioma de este discurso. Ahora bien, el movimiento sigue el orden de la magnitud y corresponde a él (*ákolontheí to megéthei ê kínesis*). En consecuencia es continuo. Por otra parte, lo anterior y lo posterior son situaciones locales (*en tópo*). En tanto tales están en la magnitud y, por tanto, según la correspondencia o la *analogía* de la magnitud y del movimiento (219a), en el movimiento y, por ende, en el tiempo puesto que “el tiempo y el movimiento se corresponden siempre”. (*dià tò akolontheîn aèi thatéro tháteron autôn*). Resulta, finalmente, que el tiempo es continuo por analogía con el movimiento y la magnitud.

Esto lleva a la definición del tiempo como número del movimiento según el antes y el después (219 ab). Definición que se precisa, como se sabe, por la distinción entre el número *numerado* y el número *numerante*. El número se dice de dos maneras (*dichôs*): número numerante y número numerado (219 b). El tiempo es número numerado (*ouk ô arithmoûmen allò arithmoûmenos*). Esto significa que, paradójicamente, si el tiempo está sometido a las matemáticas, a la aritmética, no es en sí, en su naturaleza, un ser matemático. Es tan extraño al número mismo, al número numerante, como los caballos y los hombres son diferentes de los números que los cuentan, y diferentes entre ellos. Y *diferentes entre ellos*, lo que nos deja libres de pensar que el tiempo no es un ente entre otros, entre los hombres y los caballos. “Es un solo y mismo número el número de cien

---

corresponden. Para pasar de la una a la otra basta cambiar una palabra: se ha reemplazado “juxtaposición” por “sucesión”. *La pensée et le mouvant*, p. 2, 3, 5, ss.

<sup>23</sup> Cf. también 223 a.

caballos y el número de cien hombres, pero las cosas de las cuales hay número, los caballos y los hombres, son distintas". (220 b).

Sólo hay tiempo en la medida en que el movimiento tiene número, pero, en sentido estricto, el tiempo no es movimiento ni número. Se deja numerar sólo en tanto se relaciona con el movimiento según el antes y el después. La unidad de medida del tiempo así numerado es el ahora, que permite discernir el antes y el después. Y, puesto que el movimiento está determinado según el antes y el después, Aristóteles necesita, y a la vez excluye, la representación gráfica lineal del tiempo. Esta determinación según lo anterior y lo posterior "corresponde", en efecto, "en cierta manera al punto" (*Akolouthei dè kai toûto pos tē stigmê*). El punto da su *continuidad* y su *límite* a su longitud. La línea es una continuidad de puntos. Y cada punto es a la vez un *fin* y un *comienzo* (*archè kai teleutê*) para cada parte. Se podría, pues, creer que el ahora es al tiempo lo que el punto es a la línea. Y que la esencia del tiempo puede pasar intacta y sin daño a su representación lineal, en el desarrollo continuo, desplegado, de la puntualidad.

Aristóteles señala firmemente que no es así. La representación espacial y lineal, al menos en esta forma, es inadecuada. Lo que se critica así no es la relación del tiempo con el movimiento ni el ser-numerado o numerante del tiempo, sino su analogía con una cierta estructura del grama.

En efecto, al servirse del punto y de la línea para representar el movimiento, se maneja una multiplicidad de puntos que son a la vez origen y límite, comienzo y fin; esta multiplicidad de inmovilidades, esta serie, si se puede decir, de detenciones sucesivas *no da el tiempo* y cuando Aristóteles lo recuerda, su lenguaje no se puede distinguir del de Bergson: "Pues el punto es la continuidad y el límite de la magnitud. Es, en efecto, comienzo de esto y fin de aquello. Pero si se considera el elemento único como doble, la detención es necesaria puesto que el mismo punto sería a la vez comienzo y fin". (220 a).

En este sentido, el ahora no es el punto puesto que no detiene el tiempo; no es el origen, ni el fin ni el límite. Por lo menos no es el límite *en tanto que* pertenece al tiempo. La importancia del *en tanto que* no dejará, en adelante, de precisarse.

No es pues el grama como tal lo que se encuentra así recusado, sino el grama como serie de puntos, como composición de partes donde cada una sería un límite detenido. Pero si se considera ahora que el punto, como límite, no existe *en acto*, no es (presente), no existe más que en potencia y por accidente, que sólo tiene su existencia de la línea en acto, entonces no es imposible conservar la analogía del grama: a condición de considerarlo no como una serie de límites potenciales sino como una línea en acto, como línea pensada a partir de las extremidades (*tà èschata*) y no de las partes (220 a). Lo que permite, sin duda, distinguir entre el tiempo y el movimiento por una parte, y el grama, por otra, como serie homogénea de puntos límites desarrollados en el espacio, pero lo que significa, al mismo tiempo, pensar el tiempo y el movimiento a partir del telos de un grama acabado, en acto, plenamente presente, recogiendo el trazo, es decir, borrándolo en un círculo. El punto no puede cesar de inmovilizar al movimiento, no puede cesar de ser a la vez comienzo y fin, sino sólo si las extremidades se tocan y si, *indefinidamente*, el movimiento *finito* del círculo se regenera, reproduciéndose el fin indefinidamente como

comienzo y el comienzo como fin. En este sentido, el círculo no levanta el límite del punto sino desarrollando su potencia. El grama es *comprendido* por la metafísica entre el punto y el círculo, entre la potencia y el acto (presencia), etc.; y todas las críticas de la espacialización del tiempo, de Aristóteles a Bergson, se mantienen en los límites de esta comprensión. El *tiempo* no sería, entonces, sino el nombre de los límites en los cuales el grama es así comprendido; y, con el grama, la posibilidad de la huella en general. *Jamás* se ha pensado *otra cosa* bajo el nombre de *tiempo*. El tiempo es lo que se piensa a partir del ser como presencia y si algo -que tiene relación con el tiempo pero que no es el tiempo- debe ser pensado más allá de la determinación del ser como presencia, no puede tratarse de algo que podría llamarse todavía *tiempo*. La fuerza y la potencialidad, la *dinámica* ha sido pensada siempre, bajo el nombre de tiempo, como grama inacabado, en el horizonte de una escatología y de una teleología y remitiendo según el círculo a una arqueología. La *parousía* se piensa en el movimiento sistemático de todos estos conceptos. Criticar el manejo o la determinación de cualquiera de estos conceptos al interior del sistema *lleva siempre*, que se entienda esta expresión con toda la carga que pueda tomar aquí, *a dar vueltas en redondo*: a reconstituir, según otra configuración, el *mismo* sistema. Este movimiento, que no hay que precipitarse en denunciar como la vanidad de la repetición, y que remite a algo esencial del movimiento del pensamiento ¿se lo puede acaso distinguir a la vez del círculo hegeliano de la metafísica o de la onto-teología y de ese círculo del cual Heidegger nos dice tan a menudo que es necesario aprender a entrar *de una cierta manera*?

Comoquiera que sea respecto de ese círculo y del círculo de los círculos, se puede esperar a priori y de la manera *más formal* descifrar en un texto “pasado” la “crítica” -o más bien, la determinación denunciadora de un límite-, la *delimitación* que se cree poder inaugurar en un momento dado contra él. Más simplemente: todo texto de la metafísica tiene en sí, por ejemplo, *tanto* el concepto llamado “vulgar” del tiempo *como* los recursos que se sacará del sistema de la metafísica para criticar ese concepto. Y esos recursos son indispensables desde el instante en que el signo “tiempo” -la unidad de la palabra y del concepto, del signifiante y del significado “tiempo” *en general*, esté él o no limitado por la “vulgaridad” metafísica- comienza a funcionar en un discurso. A partir de esta necesidad formal se hace necesario reflexionar sobre las condiciones de un discurso que exceda la metafísica, suponiendo que tal discurso sea posible o se anuncie de alguna manera.

Así, para mantenernos en un ancladero aristotélico, la *Física iv* confirma, sin duda, la de-limitación heideggeriana. Aristóteles piensa, sin duda, el tiempo a partir de la *ousía* como *parousía*, a partir del ahora, del punto, etc. Y sin embargo se puede organizar toda una lectura que repetiría en su texto esta limitación y su contrario. Y que haría aparecer que la de-limitación está todavía gobernada por los mismos conceptos que la limitación.

Esbozcemos tal demostración. El movimiento ha sido comenzado en varias ocasiones en el itinerario que hemos seguido.

Como el punto en relación con la línea, el ahora, si se lo considera como límite (*péras*), es *accidental* en relación con el tiempo. No es el tiempo sino su accidente (*hé mèn*

*oûn péras tò nûn, ou chrónos, allá symbébeken*) (220 a). El ahora (*Gegenwart*), el presente no define, pues, la esencia del tiempo. No se piensa el tiempo a partir del ahora; y por esta razón la matematización del tiempo *tiene límites*. Entendamos esto en todos sus sentidos. En tanto ella requiere *límites*, ahora análogos a puntos, y que los límites son siempre accidentes y potencialidades, el tiempo no puede ser perfectamente matematizado, su matematización tiene límites y permanece, respecto de su esencia, como algo accidental. El ahora es accidente del tiempo en tanto que límite. Proposición rigurosamente hegeliana: recordemos la diferencia entre el presente y el ahora.

Por otra parte, el ahora, como límite, sirve también para medir, para numerar. En tanto que numera, dice Aristóteles, es número, *ê d' arithmeî, arithmós*. Ahora bien, el número no pertenece a la cosa numerada. Si hay diez caballos, la decena no es caballar, no es de la esencia del caballo, está en otra parte (*állothi*). De la misma manera, el ahora no pertenece a la esencia del tiempo, está en otra parte. Es decir, fuera del tiempo, extraño al tiempo. Pero extraño como su accidente. Y esta exterioridad, que quizás arrancarían el texto de Aristóteles a la de-limitación heideggeriana, está comprendida en el sistema de las oposiciones fundadoras de la metafísica: la exterioridad está pensada como accidente, virtualidad, potencia, inacabamiento del círculo, débil presencia, etc...

El ahora es, pues: 1) parte constitutiva del tiempo y número extraño al tiempo; 2) parte constitutiva y parte accidental del tiempo. Se lo puede considerar en *tanto que tal* o en *tanto que tal*. El enigma del ahora está dominado en la diferencia entre acto y potencia, esencia y accidente, y en todo el sistema de oposiciones que le son solidarias. Y la difracción de los "*en tanto que*", la pluralidad de las significaciones se precisa y se confirma a medida que se avanza en el texto: en particular en 222 a, donde Aristóteles reúne todo el sistema de las perspectivas que es posible tomar sobre el ahora, todo el sistema de los "*en tanto que*", según el cual "las mismas cosas pueden ser dichas según la potencia y el acto" (*Física y*, 191 b, 27-29).

Lo que organiza aquí la pluralidad y la distribución de las significaciones es, pues, la definición del movimiento como la "entelequia de lo que está en potencia, en tanto que tal", como se la produce en el análisis decisivo de la *Física iii* (201 ab). La ambigüedad del movimiento, acto de la potencia, en tanto potencia, tiene necesariamente, respecto del tiempo, una doble consecuencia. *Por una parte*, el tiempo, como número del movimiento, está del lado del no-ser, de la materia, de la potencia, del inacabamiento. El ser en acto, la energía, no es tiempo sino presencia eterna. Aristóteles lo recuerda en la *Física iv*: "Por lo tanto, es evidente que los seres eternos (*tà aeí ónta*), en tanto tales, no están en el tiempo" (221 b). Pero, *por otra parte*, el tiempo no es el no-ser y los no-seres no están en el tiempo. Para estar en el tiempo es necesario haber comenzado a ser y tender, como toda potencia, hacia el acto y la forma<sup>24</sup>: "Es pues evidente que el no-ser no estará siempre en el tiempo..." (221 b).

---

<sup>24</sup> Aunque Bergson critica el concepto de lo posible en tanto que posible, aunque no haga de la *duración* ni aun de la *tendencia* un movimiento de lo posible, aunque todo sea a sus ojos "actual", sin embargo, su concepto de duración, impulso y tensión ontológica de lo vivo orientado por un telos, guarda algo de la ontología aristotélica del tiempo.

Aunque comprendidos a partir del ser como presencia en acto, el movimiento y el tiempo no son entes (presentes) ni no-entes (ausentes). La categoría del deseo o del movimiento, en tanto tales, la categoría del tiempo, en tanto tal, están, pues, a la vez *sometidas y sustraídas*, ya o todavía en el texto de Aristóteles, tanto a la de-limitación de la metafísica como pensamiento del presente como a su simple inversión.

Este juego de sumisión y sustracción debe ser pensado en su *regla formal* si se quiere *leer* los textos de la historia de la metafísica. Leerlos en la apertura de la ruptura heideggeriana, ciertamente, como el único exceso pensado de la metafísica como tal, pero, a veces, también, fielmente, más allá de ciertas proposiciones o conclusiones en las cuales esta ruptura ha debido detenerse, pedir ayuda o apoyo. Por ejemplo, en la lectura de Aristóteles y de Hegel en la época de *Sein und Zeit*. Y esta regla formal debe poder guiarnos en la lectura<sup>25</sup> del conjunto del texto heideggeriano mismo. Debe permitirnos, en particular, plantear la pregunta de la inscripción en él de la época de *Sein und Zeit*.

### LA CLAUSURA DEL GRAMA Y LA HUELLA DE LA DIFERENCIA

Esto, en suma, para sugerir que:

1. No hay quizás “concepto vulgar del tiempo”. El concepto del tiempo pertenece por entero a la metafísica y señala la dominación de la presencia. Por tanto es necesario concluir que todo el sistema de los conceptos metafísicos, a través de toda su historia, desarrolla la llamada “vulgaridad” de ese concepto (lo que Heidegger, sin duda, no discutiría), pero, también, que no se le puede oponer *otro* concepto del tiempo, pues el tiempo en general pertenece a la conceptualidad metafísica. Al querer producir *otro* concepto, se advertiría rápidamente que se le construye con otros predicados metafísicos u onto-teológicos.

¿No es acaso ésta la experiencia que ha hecho Heidegger en *Sein und Zeit*? La extraordinaria sacudida a la que es sometida entonces la ontología clásica permanece todavía comprendida en la gramática y en el léxico de la metafísica. Y todas las oposiciones conceptuales al servicio de la destrucción de la ontología se ordenan alrededor de un eje fundamental: aquel que separa lo auténtico de lo inauténtico y, en última instancia, la temporalidad originaria de la temporalidad caída. Ahora bien, no solamente es difícil, como hemos tratado de mostrarlo, atribuir simplemente a Hegel la

---

<sup>25</sup> Sólo esa lectura, con la condición de que no autorice la seguridad y el cierre estructural de las cuestiones, nos parece poder deshacer *hoy día*, en *Francia*, una complicidad profunda: la que reúne en la misma negativa de leer, en la misma injuria a la cuestión, al texto y a la cuestión del texto, en la misma repetición o en el mismo silencio ciego, el campo de la devoción heideggeriana y el del anti-heideggerianismo, la “resistencia” política sirviendo a menudo de alibi altamente moral a una “resistencia” de otro orden; resistencia *filosófica*, por ejemplo, pero hay otras, cuyas implicaciones políticas, no por ser lejanas, están menos determinadas.

Por la voluntad de romper con esta complicidad, querríamos rendir aquí homenaje a jean Beaufret.

proposición de una “caída del espíritu en el tiempo” sino que en la medida en que se puede hacerlo, es necesario, tal vez, *desplazar* la de-limitación. El límite metafísico u onto-teológico consiste, sin duda, menos en pensar una caída *en el tiempo* (desde un no-tiempo o una eternidad in-temporal que no tiene sentido en Hegel), que en pensar una *caída* en general, aunque fuera, como lo propone *Sein und Zeit* en su tema fundamental y en el lugar de mayor insistencia, la de un tiempo originario en un tiempo derivado. Heidegger escribe, por ejemplo, al final del párrafo 82, consagrado a Hegel: “ ‘El espíritu’ no cae *en* el tiempo, sino: la existencia fáctica ‘cae’ como desposeída (*‘fällt’ als verfallende*), a partir de la temporalidad originaria, de la temporalidad auténtica (*aus der ursprünglichen eigentlichen Zeitlichkeit*). Pero este ‘perder’ (*‘Fallen’*) tiene su propia posibilidad existencial en un modo de su temporalización, modo que pertenece a la temporalidad...” Y precisamente respecto de esta temporalidad originaria, Heidegger, cerrando *Sein und Zeit*, se pregunta si ella constituye el *horizonte del ser*, si conduce al *sentido del ser*.

Ahora bien ¿no es la oposición de lo *originario* y de lo *derivado* propiamente metafísica? La exigencia de lo “archi” en general, cualesquiera sean las precauciones con las que se envuelva este concepto, ¿no es acaso la operación esencial de la metafísica? Suponiendo que se la pueda sustraer, a pesar de fuertes cojeturas en contra, a toda otra proveniencia ¿no hay al menos un platonismo en el *Verfallen*? ¿Por qué determinar como *caída* el paso de una temporalidad a la otra? ¿Y por qué calificar la temporalidad de auténtica -o *propia* (*eigentlich*)- y de inauténtica -o *impropia*- desde el momento en que toda preocupación ética ha sido suspendida? Se podrían multiplicar estas preguntas respecto al concepto de finitud, del punto de partida en la analítica existencial del *Dasein*, justificada por la enigmática proximidad<sup>26</sup> a sí o la identidad consigo mismo del que pregunta (& 5), etc. Si hemos elegido interrogar la oposición que estructura el concepto de temporalidad, es porque toda la analítica existencial nos reconduce a ella.

2. La pregunta que planteamos permanece interior al pensamiento de Heidegger. No es al cerrar, sino al interrumpir *Sein und Zeit*, cuando Heidegger se pregunta si “la temporalidad originaria” conduce al sentido del ser. Y no hay allí una articulación programática, es una cuestión y un suspenso. El desplazamiento, una cierta lateralización sino una simple desaparición del tema del tiempo y de todo lo que le es solidario en *Sein und Zeit*, hacen pensar que, sin poner en cuestión la necesidad de un cierto punto de partida en la metafísica y aún menos la eficacia de la “destrucción” operada por la analítica del *Dasein*, era necesario, por razones esenciales, tomar las cosas de otra manera y, se puede decir al pie de la letra, *cambiar de horizonte*.

---

<sup>26</sup> Lo originario, lo auténtico está determinado como lo *propio* (*eigentlich*), es decir, lo *próximo* (propio, proprius), el presente en la proximidad de la presencia ante sí. Se podría mostrar cómo este valor de proximidad y de presencia ante sí interviene, al comienzo de *Sein und Zeit* y en otras partes, en la decisión de plantear la cuestión del sentido del ser a partir de una analítica existencial del *Dasein*. Y se podría mostrar el peso de la metafísica en tal decisión y en el crédito acordado aquí al valor de la presencia ante sí.

En lo sucesivo, con el tema del tiempo, todos los temas que de él dependen en *Sein und Zeit* (y por excelencia los de *Dasein* de finitud, de historicidad) no constituirán más el horizonte trascendental de la cuestión del ser, sino que serán, al pasar, reconstituidos a partir del tema de la epocalidad del ser.

¿Qué pasará entonces con la presencia? No podemos pensar fácilmente en la palabra latina *presencia* los movimientos de diferenciación que se producen en el texto heideggeriano. La tarea aquí es inmensa y difícil. Tomemos sólo un punto de referencia. En *Sein und Zeit* y en *Kant y el problema de la metafísica* era difícil, estaríamos inclinados a decir que imposible, distinguir rigurosamente entre la presencia como *Anwesenheit* y la presencia como *Gegenwärtigkeit* (presencia en el sentido temporal de la mantención). Los textos que hemos citado los asimilan expresamente. La metafísica significaba entonces la determinación del sentido del ser como presencia en esos dos sentidos, y simultáneamente.

Más allá de *Sein und Zeit*, parece que, cada vez más, la *Gegenwärtigkeit* (determinación fundamental de la *ousía*) no sea ella misma más que un estrechamiento de la *Anwesenheit*, lo que permitirá evocar, en *La palabra de Anaximandro* un “*ungegenwärtig Anwesende*”. Y la palabra latina “presencia” (*Präsenz*) connotará más bien otro estrechamiento bajo la forma de la subjetividad y de la representación. Estas determinaciones en cadena de la presencia (*Anwesenheit*), determinación inaugural del sentido del ser por los griegos, precisan la cuestión de la lectura de los textos de la metafísica por Heidegger y de nuestra lectura de los textos de Heidegger. La delimitación heideggeriana consiste, ora en apelar de una determinación más estrecha a una determinación menos estrecha de la presencia, remontar así del presente hacia un pensamiento más originario del ser como presencia (*Anwesenheit*), ora en cuestionar esta determinación originaria misma y hacerla pensar como una clausura, como la clausura griego-occidental-filosófica. Según este último gesto se trataría, en suma, de pensar un *Wesen*, o de solicitar el pensamiento por un *Wesen*, que incluso no sería aún *Anwesen*. En el primer caso, los desplazamientos se mantendrían al interior de la metafísica (de la presencia) en general; y la urgencia o la extensión de la tarea explican que esos desplazamientos intra-metafísicos ocupen *casi todo* el texto de Heidegger, dándose como tales, lo que es ya extraño. El otro gesto, el más difícil, el más inaudito, el más cuestionante, aquel para el cual estamos menos preparados, se deja solamente esbozar, se anuncia, en ciertas fisuras calculadas del texto metafísico.

Dos textos, dos manos, dos miradas, dos oídos. Junta y separadamente a la vez.

3. La relación entre los dos textos, entre la presencia en general (*Anwesenheit*) y lo que la excede en la víspera o más allá de Grecia, no puede, de ninguna manera, darse a leer en la forma de la presencia, suponiendo que algo pueda darse alguna vez a leer en tal forma. Y sin embargo, lo que nos hace pensar más allá de la clausura no puede estar simplemente ausente. Estando ausente o bien no nos haría pensar nada o bien sería todavía un modo negativo de la presencia. Por tanto es necesario que el signo de este exceso a la vez exceda absolutamente toda presencia-ausencia posible, toda producción o desaparición de un ente en general y, sin embargo, que *de alguna manera* se signifique

aún: de alguna manera in formulable por la metafísica como tal. Para exceder la metafísica es necesario que una huella esté inscrita en el texto metafísico, haciendo al mismo tiempo signo, no hacia otra presencia o hacia otra forma de la presencia, sino hacia otro texto completamente distinto. Tal huella no puede ser pensada *more metafísico*. Ningún filosofema está preparado para dominarla. Y ella (es) eso mismo que debe sustraerse a la dominación. Sólo la presencia se domina.

El modo de inscripción de tal huella en el texto metafísico es tan impensable que es necesario describirlo como una desaparición de la huella misma. La huella se produce como su propia desaparición. Y pertenece a la huella borrarse a sí misma, ocultar ella misma lo que podría mantenerla en presencia. La huella no es perceptible ni imperceptible.

Por esto la diferencia entre el ser y el ente, lo mismo que habría sido “olvidado” en la determinación del ser en presencia y de la presencia en presente, está enterrada hasta tal punto que no queda siquiera huella. La huella de la diferencia está borrada. Si se piensa que la diferencia (es) ella misma otra cosa que la ausencia y la presencia, (es) (ella misma) huella, es entonces la huella de la huella lo que ha desaparecido en el olvido de la diferencia entre el ser y el ente.

¿No es acaso esto lo que ante todo parece decirnos *la palabra de Anaximandro*? “El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y el ente”... “la diferencia hace falta. Permanece olvidada. Sólo lo diferenciado, lo presente y la presencia (*das Anwesende und das Anwesen*), se descubre, pero no *en tanto que* lo diferenciado. Por el contrario, la huella matinal (*die frühe Spur*) de la diferencia se borra desde que la presencia aparece como un (ente)-presente (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*) y encuentra su proveniencia en un (ente)-presente supremo (*in einem höchsten Anwesenden*)”.

Pero, al mismo tiempo, esta desaparición de la huella debe estar trazada en el texto metafísico. La presencia entonces, lejos de ser, como se cree comúnmente, *lo que* significa el signo, a lo que remite una huella, la presencia es, entonces, la huella de la huella, la huella de la desaparición de la huella. Tal es para nosotros el texto de la metafísica, tal es para nosotros la lengua que hablamos. Sólo por esta condición, la metafísica y nuestra lengua pueden hacer signo hacia su propia trasgresión<sup>27</sup>. Y por ello no hay contradicción en pensar *juntos* lo borrado y el trazado de la huella. Y por ello no hay contradicción entre la desaparición absoluta de la “huella matinal” de la diferencia y lo que la mantiene, como huella, amparada y cuidada en la presencia. Y Heidegger no se contradice cuando escribe más adelante: “La diferencia entre el ser y el ente sólo puede, sin embargo, experimentarse como olvidada cuando ya se ha descubierto con la presencia del presente (*mit dem Anwesen des Anwesenden*) y si ella ha dejado, de este modo, una huella (*so eine Spur geprägt hat*) que se conserva (*gewahrt bleibt*) en la lengua a la cual el ser adviene”.

---

<sup>27</sup> Así Plotino (¿qué pasa con Plotino en la historia de la metafísica y en la época “platónica?”), que ve la presencia, es decir, por ello, la forma, como la huella de la no-presencia, de lo amorfo (*tò gár ichnos toû amórphou morphè*). Huella que no es ni presencia ni ausencia ni, de modo alguno, un compromiso segundo.

Es necesario, entonces, reconocer que todas las determinaciones de tal huella - todos los nombres que se le dan- pertenecen como tales al texto metafísico que ampara a la huella y no a la huella misma. Heidegger dice, con razón, que la diferencia no podría aparecer *como tal* (*Lichtung des Unterschiedes kann deshalb auch nicht bedeuten, dass der Unterschied als der Unterschied erscheint*). La huella de esta huella que (es) la diferencia no podría sobre todo aparecer ni ser nombrada *como tal*, es decir, en su presencia. Es el *como tal* que precisamente y como tal se oculta para siempre. Así, las determinaciones que nombran la diferencia pertenecen siempre al orden metafísico. Y no solamente la determinación de la diferencia como diferencia de la presencia y el presente (*Anwesen / Anwesend*) sino ya la determinación de la diferencia como diferencia entre el ser y el ente. Si el ser, según ese olvido griego que habría sido la forma misma de su venida, no ha querido jamás decir sino ente, entonces, la diferencia, es tal vez más antigua que el ser mismo. Habría una diferencia más impensada aún que la diferencia entre el ser y el ente. Sin duda, no se la puede nombrar como tal en nuestra lengua. Más allá del ser y del ente, esta diferencia difiriendo (se) sin cesar, (se) trazaría (ella-misma), esta *differentia*<sup>28</sup> sería la primera o la última huella, si se pudiera aún hablar aquí de origen y de fin.

Tal *differentia* nos haría ya, además, pensar en una escritura sin presencia y sin ausencia, sin historia, sin causa, sin “archi”, sin telos, desordenadora absoluta de toda dialéctica, toda teología, toda teleología, toda ontología. Una escritura que excede todo lo que la historia de la metafísica ha comprendido en la forma de la *grammé* aristotélica, en su punto, en la línea, en su círculo, en su tiempo y en su espacio.

---

<sup>28</sup> Con la palabra latina *differentia* intentamos dar el sentido de la (palabra) y el (concepto) de *différance* introducido por Derrida. Atengámonos al análisis semántico que nos proporciona el autor mismo (Derrida: *La différance en Théorie d'ensemble*, Editions du Seuil, 1968). En nuestra introducción nos hemos referido ya a su significado filosófico.

El verbo francés “différer” (del verbo latino “differre”) tiene dos significados distintos:

- 1) Diferir, reterdar, dilatar, reservar: conceptos que implican todos una *temporización*;
- 2) Ser otro, ser diferente, distinto, discernible: conceptos que implican intervalo, distancia, *espaciamiento*.

Ahora bien, la palabra francesa “différence” no conserva estos dos significados. La “différance” debe compensar esta pérdida de sentido. Ciertamente, sólo se la puede entender en un contexto interpretativo. Mejor así, pues justamente es a esta anulación de una supuesta presencia pura -respecto de toda palabra y de todo significado- a lo que apunta la “différance”. La *a* proviene del participio presente y nos aproxima de la acción en curso de diferir, antes que haya producido su efecto (lo diferente, la diferencia). Pero, a la vez, la “différance” neutraliza lo que el infinitivo denota como simplemente activo (así como “resonancia” no es el puro acto de resonar). La terminación francesa en *ance* permanece indecisa *entre* la voz activa y la pasiva, “lo que se deja designar por ‘différance’ no es simplemente activo ni simplemente pasivo, anunciando o recordando algo como la voz media, expresando una operación que no es una operación, que no se deja pensar como pasión ni como acción de un sujeto sobre un objeto, ni a partir de un agente ni a partir de un paciente, ni a partir ni en vista de alguno de esos *términos*”. (p. 47) N. del T.