

Sentido, presencia, temporalidad. Dos preguntas al concepto de "ser-humano consciente" de Cristóbal Holzapfel.

Enrique Villarroel

El presente ensayo se orienta a interrogar algunos planteamientos que Cristóbal Holzapfel elabora en su trabajo *Ser-humano* en torno a la noción de “ser-humano consciente”, donde, en el enclave presencia/sentido apreciamos una cierta complicación para desarrollar dicha caracterización desde una perspectiva logocéntrica. Un análisis sucinto del estudio *Ousia y grammé* (1967) de Jacques Derrida (a propósito del planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo* sobre un “concepto vulgar de tiempo”) nos permitirá exhibir algunos puntos implicados en aquella problemática y sus posibles consecuencias, con el objeto de precipitar, en una conclusión, dos preguntas a modo de aproximación.

Introducción.

Una de las cuestiones hacia las que se encamina el estudio de Cristóbal Holzapfel *Ser-humano* es hacia la posibilidad, o más bien dicho hacia el planteamiento del “desafío” de “ser plenamente en el ahora, de perpetuarlo, de hacer del ahora un *momentum*”¹, pues se trataría, según el autor, “de vivenciar y asumir lo más cabalmente que podamos el ahora, el instante” (168); o dicho de otro modo, de “dejar que el instante se manifieste por sí mismo” (168)

Entre Meister Eckhart, Kierkegaard, Heidegger y Hannah Arendt (entre otros), Holzapfel alude a un “cambio en la conciencia que pudiera provocar un cambio en nuestro modo de habitar el mundo” (169), y es en esa medida, que la propuesta del “ser humano consciente” podría encontrar su realización.

Si bien es cierto Holzapfel nos previene ante el hecho de que no se trata de una “atomización” del instante sino de un “sumergirse” cada vez más en él (168), cabe cuestionar la preponderancia que éste tiene para la aproximación que el autor lleva a cabo sobre esta duodécima figura antropológica con la cual concluye la cartografía propuesta como marco de la obra, allí donde la distinción entre el presente y el futuro sería para Holzapfel una diferencia antropológica (“capacidad y virtud humana”) (167).

Si para Holzapfel “se trata entonces de que en nuestras vivencias de inserción en el ahora nos vaciemos de todo contenido temporal y procuremos estar con la mente y el cuerpo, en definitiva con nuestra conciencia como apertura en el eterno ahora del ser” (167), la conciencia del ser humano consciente se puede considerar en una doble dirección: como apertura (“de lo que es y de nuestro propio ser”) y como *ethos* (orientación). Duplicidad que se da como apertura y orientación en un mismo movimiento. De ahí que, según Holzapfel, “el ser humano consciente constituye la salida y el camino a seguir” (168).

Como plantea el autor, “ante todo lo decisivo del ser-humano consciente es su relación, su estar abierto al ser de la plenitud” (172), pues, según Holzapfel, “el autor del guión [en el término “ser-humano”, “ser-humano consciente, porque asume que ser

¹ Holzapfel, Cristóbal, *Ser-humano (cartografía antropológica)*, recurso electrónico: <http://cristobalholzapfel.cl/libros/SER-HUMANO.pdf>, p. 166. A partir de aquí los números de página del texto de Holzapfel que correspondan a esta edición serán puestos entre paréntesis en el cuerpo del texto.

humano equivale a un guión”] es el ser abierto y abismal, y que posibilita que este último permanezca siempre abierto” (172). De este modo, siguiendo a Holzapfel, podemos entender por ser-humano consciente la “toma de conciencia radical de nuestra co-pertenencia al ser, al cosmos, al entorno, junto a los otros seres humanos” (173), donde de lo que se trata es que desde una apertura a “la plenitud del ser” se abra, a la vez, una copertenencia con el ser de los otros y del entorno que posibilite el surgimiento de “una nueva orientación”, la cual, en última instancia, se traduciría “en un nuevo modo de habitar el mundo” (173).

No obstante lo anterior, planteo que las chances para el planteamiento de este “nuevo modo de habitar el mundo” tendrían que ser sopesadas a partir de lo que pudiera significar un desplazamiento entre lo que, visto por ejemplo desde Heidegger, podría considerarse como un modo “auténtico” v/s un modo “inauténtico” de habitar el mundo. No me enfocaré en esta distinción más que rodeándola a partir del problema de la temporalidad, intentando aproximar la hipótesis de que un desplazamiento entre lo que veremos podría ser un tiempo “vulgar” y un tiempo “no vulgar” es inviable en la medida en que no es posible establecer algún tipo de *excepción* en el concepto mismo de tiempo. Teniendo ese análisis en perspectiva, aproximamos sobre el final algunas conclusiones que, a juicio del ensayo, complican la posibilidad de sostener lo que, a partir de Kierkegaard, Holzapfel considera como “hacer del ahora un *momentum*”, y en términos estrictos, a propósito del ser-humano consciente.

Veamos lo que nos dice Jacques Derrida a propósito del problema de la temporalidad a partir del comentario de una nota de Heidegger en *Ser y tiempo*.

El problema de un concepto “vulgar” de tiempo.

En *Ousía y grammé* (1967), Jacques Derrida intenta seguir las teorizaciones históricas del llamado concepto “vulgar” del tiempo a partir de la inauguración de esta problemática tal como aparece en la *Física IV* de Aristóteles. Sin restar importancia a la dimensión que la historia del concepto de tiempo entraña en autores como Kant, Bergson o Hegel, nos interesaría, por de pronto, enfocar el significado aporético que adquiere esta cuestión tal como aparece en Aristóteles según la lectura que elabora Derrida en el texto citado a partir de una nota de Heidegger.

Ahora bien, en *Ousía y grammé*, a partir de una nota del penúltimo párrafo de *Ser y tiempo* (“La temporalidad y la intratemporalidad como origen del concepto vulgar de tiempo”) aparece como primer objetivo establecer cómo se vinculan, en Heidegger, la cuestión de la presencia con la determinación ontoteológica del sentido del ser. “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*)”². Sin embargo, a partir de ahí, Derrida presta atención a una dimensión no explorada por la meditación heideggereana, la cual consistiría en “el paso disimulado que hace comunicar el problema de la presencia con la huella escrita”, cuestión que a su vez, se sustraería, según Derrida, a la epojé heideggereana que abarcaría, según éste, “de Aristóteles a Hegel”.

En los párrafos que se organizan bajo el título “La exotérica”, Derrida examina el modo como está planteado en la *Física IV* de Aristóteles el concepto de tiempo en su sentido “vulgar”, a partir de una aporía que queda suspendida bajo dos aspectos: 1. El tiempo pertenece a la entidad (*ousía*), pero ninguna de sus partes (los ahora) pertenecen al presente y 2. El tiempo no pertenece a la entidad, vale decir, no es un ser. “El tiempo es lo que ‘no es’ o lo que ‘es apenas y débilmente’”. En efecto, si hay que reconocer que el tiempo de alguna manera es, tendría por esencia el *nûn*, palabra que mienta en griego lo que para nosotros corresponde al “ahora”. El carácter aporético de la cuestión consiste en que “el *nûn* es la forma que el tiempo nunca puede abandonar,

² Derrida, J., *Ousía y grammé*. Nota de una nota de Sein und zeit, recurso electrónico: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ousia.htm>. Todas las citas que siguen pertenecientes al texto corresponden a esta edición.

bajo la cual no puede no darse; 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. Esto significa que la débil permanencia del *nûn*, su inextirpable fugacidad, impediría asignarlo con propiedad al plano de la presencia plena. En su pasar quedaría expuesta la posibilidad de la permanencia como condición para ser un ser en forma auténtica. De esta manera es que “el ahora se da, a la vez, como lo que *no* es más y como lo que *no* es *todavía*”.

Posteriormente, Derrida va a exponer cómo ambas direcciones de la aporía implican, en Aristóteles, otras dos alternativas. Primero, si el tiempo es, estaría conformado de partes, que a su vez, no pertenecerían al tiempo. En esta perspectiva, el tiempo estaría concebido como divisible en partes. Por otro lado, la segunda alternativa apunta a pensar al tiempo como un no-ser.

Respecto de la primera alternativa (el tiempo en su divisibilidad), los ahora aparecen como “núcleos intemporales” de la temporalidad, es decir, “el *nûn* como 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 (...) 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)”. De manera que participar de la *ousía* implica participar del ente presente en tanto que presencia del presente, vale decir, de lo que es, del *esti*.

Se trata de observar que ya en la pregunta sobre la *physis* del tiempo habría una respuesta por anticipado: el tiempo no pertenece al ser. Habría en todo caso, una noción temporal predeterminada en el núcleo del concepto de ser, cuestión que por otra parte, ha sido indicada por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica* como un “*a priori* ontológico”³. El problema se juega en el hecho de que, al haber determinado al ser en tanto que presencia y desde la permanencia, lo que se sigue de ahí es que el tiempo mismo como aquello que determina al ser, al parecer no estaría, a su vez, o *a la vez*, en el presente. Sin embargo, es la posibilidad misma del sentido lo que se juega en cierta “*simultaneidad* de lo no simultáneo” en relación con una eventual coexistencia de los ahora. En tanto que ser es ser presente, el tiempo no podría ser. No obstante ello, la misma elaboración del concepto de ser estaría planteada en toda su dimensión a partir del tiempo como presencia, pero sólo para luego ser excluido del concepto que ayudó a constituir. El tiempo queda amarrado a un *telos* que tiene su espacio en la entidad como

³ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1987, pp. 202-203.

ousía. Por su parte, Derrida llama a este problema la “cuestión eludida”. Lo eludido de la cuestión sería lo que determinaría el concepto metafísico de tiempo, donde el tiempo aparecería como una nada. “La cuestión fue eludida porque se la planteó en términos de pertenencia al ente o al no-ente, habiendo sido el ente determinado ya como ente presente (...) El ahora actual no es el tiempo porque es presente; el tiempo no es (ente) en tanto que no es (presente) (...) [s]e piensa el *sentido* del tiempo a partir del presente como no-tiempo”.

Lo que se deja ver en esta cuestión es que, incluso antes de la constitución del sentido, tanto del tiempo como de cualquier cosa, no le está permitido a la metafísica la elaboración de una pregunta por el tiempo, en la medida en que es a la metafísica misma a la que se le ha impuesto el sentido a contar del presente en la forma estabilizada del ahora como débil presencia. Sería esto lo que Derrida confiere a Heidegger como un asunto todavía metafísico. Ahora bien, como señala René Baeza, dado que “el sentido es irreductible, es decir, como no se puede pensar el sentido sin recurrir a esta forma de preguntar, se halla aquí la traba más poderosa de la deconstrucción”⁴.

En términos de Derrida, lo que aparece como irreductible no es meramente el ahora, sino la presencia del presente entendida como sentido. Es desde esta presencia que se puede pensar el pasar: tanto el paso del ahora al pasado como el paso del ahora al futuro.

Ahora bien, a partir de Heidegger, Derrida reconoce que tanto en Aristóteles como en Hegel el aparecer del tiempo es contemporáneo del espacio, cuestión que es definida por ambos autores en relación con el punto (*stigmé*). Lo que ha dicho Heidegger es que Hegel estaría haciendo una paráfrasis de la *Física IV*, que aparecería tal como en Aristóteles, en el marco de una “filosofía de la naturaleza”. Como muestra Derrida, el rastreo del planteamiento hegeliano del tiempo en el sentido de la paráfrasis aristotélica, se puede seguir primero, en la *Lógica de Jena* y luego en la *Enciclopedia* (§ 257), donde el espacio se define como el “ser-fuera-de-sí”: universalidad abstracta (es decir no mediada) como naturaleza que todavía no se relaciona consigo misma. Así mismo, el ahora, aparece definido como negatividad simple (inmediata). En palabras de Hegel, “el ahora es inmediatamente lo contrario de sí, el acto de negarse a sí mismo”, vale decir, la esencia del ahora es su no-ser en tanto que ahora presente. No obstante, si el espacio se ha definido como “medio de indiferenciación absoluta”, la cuestión es (Derrida): “¿de

⁴ Baeza, R., *Resistencias: Economía de la inscripción en Jacques Derrida*, Santiago: ARCIS-LOM, 2001, p. 149.

qué modo el espacio, la naturaleza, en su inmediatez indiferenciada, reciben la diferencia, la determinación, la cualidad?”.

La espacialidad en tanto que “espacialidad pura” como estado original y espacialidad del espacio, ha de determinarse negando la indeterminación o indiferenciación que le es constitutiva, vale decir, “negándose a sí misma” (negación determinada del espacio por el espacio). El movimiento por el cual el espacio es determinado como negación es descrito a partir de tres elementos: el punto, la línea y la superficie. El punto aparece como la primera determinación del espacio. (Derrida) “[El punto] suple al espacio que niega y conserva. Niega espacialmente al espacio (...) [e]n tanto que primera determinación y primera negación del espacio, el punto *espacializa* o se *espacia*”. La relación que establece el punto consigo mismo constituye su negación en tanto se relaciona con otro punto: negación de la negación, negación espacial del punto, esto es, la línea. Por medio de la operación de la *Aufhebung* “el punto se niega y se retiene, se sostiene (...) en la línea que constituye, de este modo, la *verdad*”. Ahora bien, la negación del espacio es espacial ella misma en esa relación donde se retiene suprimiéndose, por lo cual es línea, “el primer ser-otro, es decir ser-espacial del punto”. De la misma manera, mediante el proceso de la *Aufhebung*, la producción de la superficie aparece como “totalidad concreta del espacio” por medio de la negación de su origen puro. No obstante, en un movimiento característico de la reflexión hegeliana, la superficie viene siendo, finalmente, la primera determinación del espacio. (Derrida) “La espacialización, la realización de la esencia de la espacialidad es una desespacialización e inversamente”. En efecto, la línea no estaría compuesta de puntos sino de puntos fuera-de-sí (negados); cuestión que también ocurre respecto de la superficie en relación con la línea.

Lo que destaca Derrida es que en esta negación espacial del espacio el tiempo aparece como la verdad del espacio. En su referencia a sí, el espacio en su negación es el tiempo. En su relación a sí el espacio queda mediatizado como tiempo. (Derrida) “El tiempo es *espaciamiento* (...) [e]l tiempo *relewa* al espacio”. Así mismo, lo que ha interesado a Heidegger es justamente mostrar que “el espacio no ha sido *pensado* sino como tiempo” a partir del punto. Por otra parte, Derrida quiere mostrar que en la caracterización del tiempo elaborada por Hegel se deduciría el concepto kantiano del tiempo como lo “sensible insensible”; de tal manera que Kant estaría “en el *hilo directo*, que, *según Heidegger*, va de Aristóteles a Hegel”. Derrida ha dicho esto a partir de una cita del § 258 de la *Enciclopedia* donde el tiempo aparece determinado como “devenir

intuido”: “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*)”.

Sin embargo, Derrida detecta un cierto carácter precautorio en el texto hegeliano, que vendría a introducir una modulación respecto de la interpretación heideggereana en la concepción del tiempo por respecto al ahora. Dicho carácter se sostiene sobre la idea de eternidad, que en Hegel es pensada fuera de la presencia, es decir: no fuera del tiempo pero tampoco *en* el tiempo. Dado que el tiempo ha sido formalizado a partir del presente, la eternidad aparecería como una “*modificación temporal*” en el sentido de que su exterioridad respecto del tiempo se halla condicionada a su permanencia fuera de la presencia, de manera que no sería “la abstracción negativa del tiempo [o] el no-tiempo”. Como señala Derrida “[I]a 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”. Para Derrida, la modulación respecto de Heidegger tendría su fundamento en la concepción de la diferencia entre lo finito y lo infinito tal como está enunciada por Hegel, cuya proposición se expresa “como diferencia entre el ahora (*jetz*) y el presente (*Gewenwart*)”. En este sentido, Derrida expone en la última nota del apartado: “La paráfrasis: punto, línea, superficie”, los textos de Hegel que vendrían al parecer “a la vez [a] confirmar e impugnar la interpretación de *Zein und Zeit*”. Con el objeto de mostrar las complejidades de la impugnación es que Derrida elabora el tratamiento de lo que llama la “cuestión eludida”.

Así mismo, la exposición trascendental del concepto de tiempo en Kant como “forma del sentido interno” compartiría un rasgo común con lo formulado por Aristóteles en la *Física IV*, puesto que es este último quien de alguna manera habría anticipado la definición del tiempo como “lo sensible no-sensible”. Por otra parte, teniendo a la vista a Heidegger, Derrida sostiene que la organización de una cierta “ruptura” a partir del reconocimiento del tiempo “como condición de posibilidad del aparecer de los entes en la experiencia (finita)” responde al modo como se ha constituido la metafísica y no hace sino explicitar su motivo. La destrucción de la metafísica planteada por Heidegger permanecería en el lado interno de la metafísica, aún cuando se intente asumir el gesto kantiano como una transgresión del concepto “vulgar” de tiempo. En este sentido, lo que intenta sugerir Derrida es que, en efecto, *no*

habría concepto “vulgar” de tiempo, o más bien, que *no habría sino* concepto “vulgar” de tiempo. Esto es lo que se ha desprendido de la articulación Aristóteles/ Kant a propósito de la síntesis del tiempo *con* el movimiento cuya expresión sería la línea (*grammé*).

Aristóteles ha sostenido la no pertenencia de los entes al tiempo, ni como parte ni como determinación, “porque [el tiempo] no pertenece al ente en general (fenoménico o en sí)”; por ello, “es necesario hacer de él una forma *pura* de la sensibilidad”. Allí se encuentra de hecho la filiación entre Kant y Aristóteles, pero también un cierto *lazo* que atraviesa y posibilita toda la historia de la metafísica.

Ahora bien, tanto la *Física IV* como la *exposición trascendental del concepto de tiempo* exhiben el rasgo de caracterizar a este último no como una determinación objetiva de las cosas (con una existencia “por sí [en sí]”) sino como aquello que determina – en términos de Kant – “la relación de las representaciones en nuestros estados internos”. Tal como ha sido anticipado por Aristóteles, es en el plano de lo receptivo (*aísthesis*) donde se unen el tiempo y el movimiento, pero sin el concurso de ningún contenido sensible exterior, puesto que existe una relación del tiempo con el cambio y el movimiento, de la cual no se sigue que este mismo sea cambio o movimiento. Como hace notar Derrida, la *Exposición trascendental* comienza precisamente con la pregunta por aquello “que del movimiento es el tiempo”. La cita precisa de Aristóteles a este respecto señala que “*háma gàr kínesos aïsthanómata kai kronou*”. Aquí, Derrida hace descansar todo el peso de su argumentación en la correcta traducción del término *háma* como *a la vez*, “en conjunto”, o, *al mismo tiempo*. De manera que la cita aristotélica no dice simplemente que “percibiendo el movimiento percibimos el tiempo”, sino que, “[t]enemos en conjunto sensación del movimiento y del tiempo”. Lo que va a repetir Kant de Aristóteles es que el tiempo, si bien no determina a los fenómenos externos en tanto tales (puesto que es un no-ser, y en eso consiste lo *eludido* de la cuestión), sí determina “la relación de nuestras representaciones en nuestros estados internos”. Se trata, sin embargo, de una intuición externa, que si bien “*no da figura alguna*” se representa como secuencia temporal múltiple y lineal de una sola dimensión. Así, de las propiedades de esta línea se desprenden las propiedades del tiempo, no obstante una leve modulación: la simultaneidad se da en la línea respecto de sus partes, mientras que las partes del tiempo son siempre sucesivas. Con el recurso a la línea queda confirmado que la propia representación del tiempo constituye una intuición, dado que “todas sus relaciones se dejan expresar por una intuición externa”. Por otra parte, según plantea

Heidegger en el §32 de *Kant y el problema de la metafísica*, la intuición pura del tiempo originada por la imaginación trascendental vendría a desmarcarse del privilegio del presente y del ahora en el modo de un “recibir” no simple. Aún cuando “[e]l tiempo ‘fluye sin cesar’ como sucesión pura de la serie de los ahora”, la forma en que la intuición pura intuye dicha sucesión no es objetiva (la intuición pura se da a sí misma, en ese mismo recibir, lo receptible). “Recibir”, en su acepción simple, “es acoger algo dado (*Vorhandenen*), un presente (*Anwesenden*)”, sin embargo, este orden del recibir corresponde a la intuición empírica que habría que diferenciar de la intuición pura “y de su carácter propio de receptividad”. Heidegger pretende establecer el carácter de la excepción kantiana postulando que “la intuición pura de la sucesión [pura] de los ahora no puede ser la recepción de un presente (*Anwesenden*)”, pues debe poder intuir la secuencia de los ahora “en tanto que tal” y no sólo “el ahora en su ahora (*das Jetzige Jetzt*)”. Más aún, partiendo del hecho esencial de que el ahora se extiende en un pasado y un futuro inmediatos, por medio de la recepción simple “de un ‘presente’ (*Gegenwärtigen*) no se puede siquiera intuir un ahora (*Jetzt*)”. Sin embargo, cuando Heidegger señala que “lo que se da como recepción en la intuición pura no se refiere sólo a algo presente (*ein nur Anwesendes*)”, lo cierto es que igualmente se *mantiene* la simultaneidad de los ahora en la línea, y así también, lo que ya había sido anunciado por Aristóteles. De manera que (Derrida) “la explicitación de la cuestión eludida se mantiene siempre y necesariamente en el sistema de lo eludido”, esto es, en la determinación temporal del ente como ente presente que conduce a la determinación del tiempo “como no-presente y no-ente”. El ente como presente y la “estandidad” (*ousía*) como presencia, donde decir no-ser y decir tiempo son lo mismo. La cuestión es ¿cómo lo que admite no-entes en su composición puede participar de la *ousía*?

La *ousía* ha sido determinada como *enérgeia* teniendo como opuesto a la *dýnamis* en tanto que movimiento y potencia; de ahí cabría decir que ha sido pensada como presencia. Pero el tiempo constituido como “un no-más y un no-todavía, es un compuesto”. En efecto, la energía implica a la potencia, y por ello no se encuentra “en acto” ni es “estandidad” (*ousía*). Esta especificación de la *ousía* como *enérgeia* o *entelécheia*, “como acto y fin del movimiento”, no se puede separar de la determinación del tiempo, y asimismo, es el sentido mismo del tiempo el que se piensa desde el presente “como no-tiempo”. Así, tal como señalábamos al comienzo, tanto el sentido del tiempo como todo sentido se encuentran en esta relación de irreductibilidad respecto de la presencia. Como expresa Derrida, “[e]l 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”. De modo que, como quiera que se plantee abordar la cuestión del sentido (por ejemplo arrancándolo de los conceptos llamados “vulgares”), no se puede abstraer de su ligazón a la gramática metafísica. En efecto, “[s]e desprende que el tiempo no puede ser (siendo) un ente sino no siendo lo que es, es decir, un ente-presente”. Es en tanto que no-ente; ente impuro o compuesto, que se piensa al tiempo en su ser a partir del presente, vale decir, habría una pre-comprensión de lo que es el tiempo, y luego, de lo que es el *sentido*. La presencia como aquello implícitamente determinado como sentido o esencia de lo que es respecto del ente, es, según Derrida, “lo que no se moverá, de Aristóteles a Hegel”. Si consideramos respecto de Aristóteles, al “Primer motor” como “acto puro” y pensamiento del pensamiento (*nóesis nóeseos*) llegamos a una idea circular del tiempo no exenta de problemas.

Siguiendo esta interpretación, lo que nos interesa poner de relieve respecto de *La voz y el fenómeno*, radica en el hecho de que es el tiempo mismo lo que en el movimiento del círculo disimula la circularidad. El tiempo es el círculo en la medida en que se oculta su totalidad, esto es, “en tanto que pierde en la diferencia la unidad de su comienzo y de su fin” ¹Diferencia en la que lo mismo no es lo mismo más que afectándose de lo otro; un otro que no es nada que esté “fuera” de él mismo: diferencia pura o auto-afección pura: *différance*⁵. Aunque habría que establecer (siempre) ciertos matices a propósito de Hegel. Por ejemplo, que el espíritu “se manifiesta en el tiempo hasta que no *concibe* su concepto puro, es decir, no elimina el tiempo (*nich die Zeit tilgt*)”. No obstante, sin desconocer el carácter problemático de esta cuestión, y también, de un tratamiento más acabado del texto hegeliano, a Derrida no le interesa mostrar esta u otra determinación del sentido del tiempo (si es que la hubiere), sino la anticipación *misma* del sentido. En esta medida, el movimiento de la auto-afección pura es lo que define la intuición del tiempo, intuición que, como se ha expuesto a partir de *Kant y el problema de la metafísica*, no puede ser empírica, pues se trata de “una recepción que no recibe nada” (*op. cit.*, p. 142).

Derrida apela al final de la *Lógica* de Hegel para hacer explícita la condición del tiempo respecto de su principio como algo derivado, en la medida en que Hegel ha definido al tiempo como “el concepto puro concibiéndose a sí mismo”. Como bien

⁵ Derrida, J., *La voz y el fenómeno*, Valencia: Pre-textos, 1995, pp. 127-146

apunta Derrida, la cuestión es que “[e]l tiempo ha sido ya suprimido en el momento en que se plantea la cuestión de su sentido”. Siguiendo lo expuesto por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* se puede decir que “el tiempo es aquello mismo que borra (*tilgt*) el tiempo”. No obstante, “este borrar es una escritura que da a leer el tiempo y lo mantiene al suprimirlo”. Así, en el sistema hegeliano, el tiempo aparece como “el destino (*Schicksal*)” bajo el respecto necesario del espíritu no acabado aún en el interior de sí. Al margen de las consecuencias que esto trae para el planteamiento de Heidegger en el §82 de *Ser y tiempo*, el matiz que nos interesa rescatar es que, respecto de la clausura metafísica antes mencionada, “[e]l 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”. Por otra parte, antes de que Hegel se vuelva en contra nuestra, la cuestión sería examinar dónde (si es que lo hay) se encuentra el encentamiento del “valor fundador de presencia”.

Derrida observa que ya en Aristóteles encontramos una exhortación a la tradición respecto a la *physis* del tiempo, en el sentido de que ésta no habría sido puesta en cuestión. Este gesto se repetiría hasta Hegel y Heidegger. Sin embargo, el desarrollo de la aporía por parte de Aristóteles funciona en los mismos términos con que Heidegger habría desarrollado el problema, esto es, mediante los conceptos de “*nûn, óros – o péras, - stigmé, sphaîra*”, a los cuales Derrida propone agregar “*hólon –todo-, méros –parte-, y grammé*”, en función de abrir el modo en que se ha constituido “la forma tradicional de la cuestión”.

Dicha forma se expresa por medio de las dos fases de la alternativa en la aporía aristotélica. Recordémoslo. La primera fase corresponde a la idea de que el tiempo se compone de partes (los ahora [*nûn*]), no obstante, ninguna de las partes del tiempo *es* (presente), por lo tanto el tiempo en su totalidad *no es* (presente), es decir, no participa de la *ousía*. La segunda fase se enfrenta con la primera, pues en esta el tiempo no está compuesto de ahora, vale decir, el ahora no es una parte dado que ninguna parte existe en el tiempo *al mismo tiempo* (*háma*) que otra. Como señala el mismo Aristóteles: “lo que fue antes ha sido necesariamente destruido”. Sin embargo, debe darse un cierto “manejo dialéctico” de la contradicción que va a ser posible mediante el concepto de *grama*. Dicho “manejo” se sostendrá sobre la base de la distinción entre potencia y acto, donde las afirmaciones contradictorias tendrían que resolverse bajo uno de los dos conceptos. Sin embargo, no se trataría de una “relación simétrica”, toda vez que la

consideración que se impone en la distinción se halla suscrita a una “teleología de la presencia, por el acto (*enérgeia*) como presencia (*ousía, parousía*)”.

Siguiendo a Derrida, en una primera instancia se podría detectar un cierto rechazo por parte de Aristóteles de la representación del tiempo por medio del *grama*, vale decir “por una inscripción lineal en el espacio”, en el mismo sentido que se rehúsa a asimilar el ahora con el punto. Al igual que en la distinción leibniziana del tiempo y el espacio, el primero se distingue del segundo en que es no es “orden de coexistencias” sino “orden de sucesiones”. En efecto, Aristóteles niega la coexistencia de las partes del tiempo. Son los ahora los que se destruirían recíprocamente, no así los puntos. Se trataría de dos órdenes de interrelación. Sin embargo, la coexistencia de un punto *con* otro (serie de puntos) depende de la temporalización.

Lo que se ha reconocido ahí es un cierto límite en la misma noción de coexistencia, la cual se ha desprendido de la imposibilidad de interrelación de dos ahora a partir del ahora presente. Como observa Derrida: “[l]a 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”.

Ahora bien, en la perspectiva de la fenomenología husserliana, lo que vendría a asegurar la repetición del sentido (a propósito de la impresión originaria), radica en este límite *interno* a la noción de coexistencia (aunque habría que examinar si dicho límite es simplemente inmanente). Por eso: “[n]o poder co-existir con otro (*igual a sí*), con otro ahora, no es un predicado del ahora, es su esencia como presencia” (subrayado nuestro). Esta imposibilidad del ahora de coexistir con otro *igual a sí* es la imposibilidad de coexistir consigo mismo como la negación de su doble⁶.

⁶ En *La voz y el fenómeno*, Derrida da cuenta de lo expresado por Husserl en *Ideas I* (§81) a propósito de la caracterización del ahora como punto en tanto que *forma*, donde la materia sería el accidente de la misma (analogía del ahora *con* el punto). Oposición que es la del acto y la potencia o del *eidos* o la idea respecto de la materia. Husserl sostiene en el párrafo aludido que “[e]l ahora actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, una *forma persistente (Verharrende) para una materia siempre nueva*”. Aquí lo que se mantiene inexpugnable es el dominio del presente, “de la presencia como consciencia”, y asimismo, la permanencia del ahora como algo puntual (identidad consigo mismo del ahora actual). Si bien es cierto Husserl reconocería que “ningún *ahora* puede ser aislado como instancia y puntualidad pura”, vale decir, que no puede tener lugar en las vivencias una fase puntual aislada, no obstante, la identidad del ahora como punto debe estar encentada en un “punto-fuente” como “comienzo absoluto”. Estamos hablando del transcurrir del tiempo respecto a los objetos dados a una consciencia. Ahora bien, “el modo de transcurrir por el que el objeto inmanente comienza a ser” (y que se halla caracterizado como presente) remite a una presencia originaria, a un cierto “comienzo absoluto”: un “punto-fuente”. Es en este sentido que el ahora no podría co-existir con otro igual a sí. Sin embargo, como señala Derrida, “[a] pesar de este motivo del ahora puntual como ‘archi-forma’ (*Urform*) (*Ideen I*) de la consciencia”, la misma descripción husserliana (por ejemplo en las *Lecciones*) impediría “hablar de una simple identidad consigo del presente” desde la perspectiva de ciertos órdenes de irreductibilidad en el mismo trabajo crítico desplegado por Husserl en relación al concepto de tiempo. Se trata, ciertamente, de “la

Sin embargo, como hemos dicho, esta imposibilidad “se contradice, se experimenta como posibilidad de lo imposible”. La esencia del ahora implica que el otro ahora con el cual no puede coexistir “sea también, en cierta manera, él mismo”, es decir, que sea también un ahora *en cuanto tal*, marcado por aquello que no puede coexistir con él. En este punto es que aparece la cuestión de la “*simutaneidad* de lo no-simultáneo, donde la alteridad y la identidad del ahora se mantienen juntas en el elemento

irreductibilidad de la re-presentación (*Vergegenwärtigung, Repräsentation*) a la percepción presentativa (*Gegenwärtigen, Präsentieren*), del recuerdo secundario y reproductivo a la retención, de la imaginación a la impresión originaria, del ahora re-producido al ahora actual, percibido o retenido, etc.”. Para Derrida, la cuestión radica en preguntar “sobre el *medio* de estas distinciones”, vale decir, sobre lo que autoriza la relación de un término con otro “y constituye la posibilidad misma de la *comparación*”. El punto fundamental en la articulación del problema se expresa en el hecho de que (Derrida) “la presencia del presente percibido no puede aparecer como tal más que en la medida en que *compone continuamente* con una no-presencia y una no-percepción, a saber, el recuerdo y la espera primarias (retención y protención)”. En efecto, “[e]stas no-percepciones no se añaden, no acompañan *eventualmente* al ahora actualmente percibido, participan indispensablemente y esencialmente en su posibilidad”. Derrida observa que Husserl designa a la retención como “todavía una percepción”. Se trata, en todo caso, de una percepción en particular donde lo recibido se remite no a un presente “sino [a] un pasado como modificación del presente”. Parafraseando a Husserl (§17 de *Ideas I*), percepción es el acto en que radica todo origen, “*el acto que constituye originariamente*”, de modo que lo que aparece (en el sentido de un “parecer”) como percepción es el recuerdo primario. Es en éste que se puede ver el pasado (en él *se constituye* el pasado), no en el modo de la re-presentación sino de manera “presentativa”. Es en la retención en tanto que presentación que se da un “no-presente, un presente-pasado e inactual”. No habría por tanto discontinuidad entre la percepción y la retención, a diferencia de la retención y la reproducción, así como también la hay entre la percepción y la imaginación. Sin embargo, en relación con “*las diferencias en las maneras de darse* que tienen los objetos temporales” recuerdo primario (retención) y espera primaria (protención) resulta que son lo opuesto de la percepción en la medida en que tienen que constituir “otra fase” respecto de la percepción en tanto que puro ahora, o en cualquier caso, la percepción tiene que admitir lo negativo (el ahora debe admitir al no-ahora), “de manera que *percepción y no-percepción* pasan *continuamente* la una a la otra”. Retención como recuerdo primario funda el modo por el cual el ahora puede constituirse en percepción (impresión originaria) y *ponerse en línea* con lo que no es él, es decir, con él mismo en tanto que no-ahora en la forma del pasado. Habiéndose dicho que el límite entre el ahora y el no-ahora es un “límite ideal” (quedando una relación continua entre ambos), lo que hay entre el recuerdo primario y el recuerdo secundario, son, según Derrida, “dos modificaciones de la no-percepción” y no una diferencia entre percepción y no-percepción afincada en la que se daría entre retención y reproducción, entre recuerdo primario y recuerdo secundario. Como señala Derrida: “Desde el momento en que se admite esta continuidad del ahora y del no ahora, de la percepción y de la no-percepción en la zona de originariedad común a la impresión originaria y a la retención, se acoge lo otro en la identidad consigo del *Augenblick* [instante]: la no-presencia y la inevidencia en el *parpadeo del instante*”. Esta relación con la no-presencia – que no viene a disimular la presencia de la impresión originaria –, es, a su vez, aquello que permite el “surgimiento siempre virgen” de esta última. Digámoslo de nuevo. Considerando que la denominada “punta del instante” – que vendría a marcar el lugar de la impresión originaria y de toda intuición originaria en general, por tanto, de la idealidad misma en tanto que susceptible de repetición – corresponde a una instancia improductiva que, siguiendo las intenciones de Husserl, señalaría una “diferencia esencial”, una irreductibilidad entre percepción o intuición y significación o representación (Cf., *La voz y el fenómeno*, cap. V, nota 1, *op. cit.*, pp. 113-114), la cuestión es que la intuición originaria constituiría “la experiencia de la ausencia y la inutilidad del signo”, en relación con una presencia a sí de la conciencia en la “unidad indivisa de un presente temporal”. Ahora bien, aún cuando este aspecto de la temporalidad de la vivencia no es abordado explícitamente por Husserl en las *Investigaciones lógicas*, Derrida observa ahí el deslizamiento de una cierta noción del “ahora” que permite establecer el sistema de las “distinciones esenciales” llevado a cabo por Husserl. Todo ello apunta a mostrar que el estatus del presente de la presencia a sí está lejos de ser *simple*. Más bien, se constituiría en una “síntesis originaria e irreductible” que vendría a desafiar, “en su principio”, la misma argumentación husserliana.

diferenciado de una cierta mismidad”. Se trata de una cierta síntesis entendida en un sentido neutro (“sin suponer posición, actividad ni agente”); síntesis que es más bien una cierta complicidad “*que mantiene* juntos varios ahora actuales”. Es a partir de ahí que se puede hablar de un ahora pasado y un ahora futuro. Por otra parte, como adelantábamos, la simultaneidad en el espacio como la relación de dos puntos no podría aparecer como tal sino es mediante una síntesis temporal: “[e]l *con* de la coexistencia espacial no puede surgir sino del *con* de la temporalización”. Habría, en efecto, un “origen común” del tiempo y el espacio, que sería el del “comparecer como condición de todo aparecer del ser”, y que estaría posibilitado por “el adverbio temporal-intemporal *háma*” (a la vez, al mismo tiempo), el cual constituiría para Derrida “la clavija (*clavis*) de la metafísica” (y en particular del texto de Aristóteles). Este “a la vez” da cuenta de aquello con lo cual se abre este apartado en el texto de Derrida que apunta en esa dirección: la cita de Aristóteles donde se señala a la diada como lo mínimo, es decir, aquello que dice la complicidad, el *simul*, el *con* de la coexistencia. Pero es también lo que se mostraba respecto de Hegel: “[h]ay un *con* del tiempo que hace posible el *con* del espacio, pero que no se produciría como *con* sin la posibilidad del espacio”. De manera que la primera fase de la aporía en la cual el tiempo no podría participar de la *ousía* por estar compuesto de ahora, se agudiza en una triple dirección que culmina con la evidencia del “al mismo tiempo” (*háma*). Derrida *explicita* lo dicho por Aristóteles en 218a respecto de: 1) que si varios ahora estuviesen continuamente destruyéndose no habría tiempo; 2) que estos mismos tampoco podrían no seguirse destruyendo “de manera inmediatamente consecutiva”, pues si así fuera habría una simultaneidad del ahora presente con los que median en el espacio entre el ahora anterior y el posterior, de manera que tampoco habría tiempo; 3) que varios ahora no podrían permanecer *en* el mismo ahora (como tampoco podría permanecer *un* mismo ahora), porque sería absurdo pensar que lo sido pudiese ser *al mismo tiempo* que el ahora.

La cuestión, para Aristóteles, redundaba en el hecho de que ciertamente el ahora precedente debe ser destruido por el ahora siguiente, sin embargo, “no puede ser destruido ‘en sí mismo’ (*en heautó*)”, vale decir, en el instante en que es el acto de ser ahora; pero tampoco puede ser destruido “en otro ahora (*en óllo*)”. Lo que hay es una imposibilidad de relacionarse los ahora entre ellos: he ahí la aporía.

Conclusiones.

En un estudio contemporáneo de *Ousia y grammé, De la gramatología* (1967), plantea Derrida lo siguiente: “Se presiente desde ya que el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las sub-determinaciones que dependen de esta forma general y que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como eidos, presencia como substancia/esencia/existencia [ousía] presencia temporal como punta [stigma] del ahora o del instante [nun], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, co-presencia del otro y de sí mismo, ínter-subjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia. En la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizá dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir de la filosofía. Lo cual significaría tal vez que no se sale de la época cuya clausura puede esbozarse”⁷.

En ese contexto, un cuestionamiento de este tipo, cuya pregunta preparábamos a partir del análisis precedente en torno a la temporalidad, es la que nos parece podría formularse al texto de Holzapfel, particularmente, en torno a la figura del “ser-humano consciente”.

A propósito, nos parece plausible formular dos preguntas, que dejamos instaladas a modo de problematización, sin que éstas mismas encuentren aquí un desarrollo, dado que un análisis tal desbordaría los márgenes de esta presentación.

- 1- Si en la tradición filosófica la remisión a la cuestión del ahora – como muestra Derrida – se encuentra delimitada en relación con la presencia (substancia – *ousia* – como presencia temporal y punta del instante) en cuanto autoevidencia, y si esta delimitación de este valor “logocéntrico”, que por otra parte, no se encontraría ausente del pensamiento de Heidegger (entendiendo que su proyecto filosófico llevaría a la metafísica a su máxima radical), ¿hay elementos

⁷ Derrida, J., *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 2005, pp., 18-19

en el texto de Cristóbal Holzapfel que nos permitan suscribir a una salida de lo que Derrida denomina “época de la ontolo-teología”, esto es, de una “filosofía de la presencia”? Y en ese sentido, ¿qué queda de la figura del ser-humano consciente, sobre todo allí donde Holzapfel polariza la cuestión entre inconsciente y consciente, dejando la chance de cambio del lado de lo último? ¿Cómo concebir entonces el paso propuesto por Holzapfel entre concepciones antropológicas “co-originarias” y una “toma de conciencia” de dicho rasgo por el “ser-humano consciente”, vale decir, como pensar una cierta superación de lo co-originario por medio de una toma de conciencia más radical, toda vez que el carácter pretendidamente “originario”, depende de que la experiencia *que se tiene* sea la única experiencia *que hay*, y ya no, su *excepción*?

2- A partir de lo anterior, y para demostrar que la noción de ser-humano consciente se vería entrampada por un concepto de tiempo que abarcaría no sólo de Aristóteles a Hegel (como apunta Heidegger), sino “desde Parménides a Husserl”, habría que considerar lo siguiente. Cuando Holzapfel sostiene que “a partir de la apertura a la plenitud del ser, al ser de los otros como del entorno, surja una nueva orientación, que se traduzca en un nuevo modo de habitar el mundo” (173), cabe señalar que es Hannah Arendt a quien el autor alude como proposición del fundamento. En efecto, según Arendt, la *vita activa* en cuanto vida humana comprometida de manera activa en una acción, se haya invariablemente arraigada en un mundo compuesto por dos factores: los hombres que lo habitan y lo que éstos producen (cosas): en eso consiste el medio en que cada una de las acciones humanas se desarrollan, pues sin éstos elementos carecerían de utilidad. No obstante, es la actividad humana la que constituye el medio de toda acción. De otro modo, no se explica cómo el mundo adquiriría un estatuto “útil”, en el sentido de una actividad ejercida sobre una cosa, como por ejemplo, en el caso del objeto fabricado, del cultivo de la tierra o de la organización del cuerpo político. Pero no sólo eso, pues para Arendt la vida humana misma es impensable sin la testificación en el mundo de la presencia de otros seres humanos⁸. Sin embargo, la tesis de Arendt entra en conflicto con el rasgo de la finitud implicada en el *Dasein* heideggeriano. Para

⁸ Arendt, H., *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005, p. 27.

Arendt, la posibilidad de que el hombre se conforme propiamente como persona es esencialmente respectiva, depende de los otros. En cambio, en Heidegger, la posibilidad de que el hombre se determine a sí mismo es irrespectiva, de ahí el “ser para la muerte”, que es la certeza irrespectiva máxima.

La pregunta sería entonces, ¿cómo concibe Holzapfel relaciones de oposición de esta índole, tanto dentro de las figuras antropológicas mismas que caracteriza, como en el pasaje entre una y otra? La pregunta es por el “cómo”, en la medida en que dicha problemática no parece ritmar el curso de las hipótesis de la obra, allí donde detectamos, con Derrida, un “paso disimulado” en la determinación del tiempo por respecto al ahora, y en ese sentido también, en su eventual disolución.

Bibliografía.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 2005.

Baeza, René, *Resistencias. Economía de la inscripción en Jacques Derrida*, Santiago: ARCIS-LOM, 2000.

Derrida, Jacques, *Ousía y grammé. Nota de una nota de Sein und zeit*, recurso electrónico: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ousia.htm>

_____ *La voz y el fenómeno*, Valencia: Pre-textos, 1995

_____ *De la gramatología*, México: Siglo XXI, 2005

Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México: FCE, 1987

Holzapel, Cristóbal, *Ser-humano (cartografía antropológica)*, recurso electrónico: <http://cristobalholzapel.cl/libros/SER-HUMANO.pdf>