Ser y Tiempo

Being and Time

LEONARDO POLO

RECIBIDO: 13 DE SEPTIEMBRE DE 2017
VERSIÓN DEFINITIVA: 18 DE ENERO DE 2018
DOI: 10.15581/013.20.7-31

Resumen: Este texto es una conferencia en la Universidad de La Sabana (Bogotá, Colombia), en agosto de 1984. Aborda el tema del tiempo desde una perspectiva metafísica, para lo cual considera necesario emplear lógica modal. Compara entre sí las posturas de Leibniz, Hegel, Heidegger y Aristóteles. Finalmente considera que la más acertada es la aristotélica, porque emplea 4 nociones modales, no tres como los demás, y no identifica ninguna entre sí, sino que distingue todas suficientemente.

Palabras clave: Ser, tiempo, lógica modal, posibilidad, efectividad, determinación, necesidad, Heidegger, Aristóteles.

Abstract: This text is a Lecture given in La Sabana University (Bogotá, Colombia) in August 1984. It address the topic of time from a metaphysical perspective, and for this considers necessary to use the modal logic. Compares between them the different positions of Leibniz, Hegel, Heidegger and Aristotle. Finally, it can be said that the best is the Aristotelian one, because he uses 4 modal notions, not three like the rest, and not identifies anyone with another, but distinguishes sufficiently everyone from the rest.

Keywords: Being, Time, Modal Logic, Possibility, Facticity, Determination, Necessity, Heidegger, Aristotle.

PLANTEAMIENTO

El título de la conferencia podría hacer pensar que voy a hacer un comentario a *Ser y tiempo*, esa obra de Martín Heidegger que ha marcado un hito en la filosofía del siglo XX. Sin embargo, trataré la cuestión indicada de un modo más general; porque, como él mismo dice, el tema del tiempo siempre ha estado presente en la Metafísica.

De hecho, Heidegger esboza allí a grandes trazos esa peculiar conexión entre el ser y el tiempo a lo largo de la historia de la filosofía. No obstante, a mi modo de ver, no en todos los casos acierta al formular las maneras distintas como esa relación se ha establecido.

Concretamente, no me parece que entienda bien la interpretación de la noción “tiempo” en Hegel, a pesar de que se hace una amplísima relación de los textos pertinentes. Y también me parece que tampoco acierta en los grandes motivos por los que Aristóteles introduce el tema del tiempo en la Ontología, o en el Tratado acerca de la realidad. Claro está que sobre esto hay que esperar, pues aún no han sido publicados todos los cursos de Heidegger sobre el Estagirita. Quizás de ellos obtengamos una visión más precisa, ajustada y amplia de la función que esa noción desempeña en la metafísica aristotélica y de la razón por la que de un modo tan decidido Aristóteles incorpora el tema del tiempo en la Filosofía primera.

Ni siquiera me parece enteramente correcta –aunque hay aciertos de principio– la visión heideggeriana del tiempo en los presocráticos, ni, en general, su visión de la ontología presocrática; al final de la conferencia aludiré al enfoque parmenídeo de la filosofía.

En cualquier caso, como es sabido –y así sucedió de una manera progresiva–, Heidegger es muy aficionado al intento de volver a los orígenes de la Ontología occidental, entre otras razones por lo que llamó el “el olvido del ser”, esa tesis suya tan característica según la cual, después de los primeros empujes en su arranque griego, la investigación ontológica se cristalizó y fue transmitida a la posteridad de una manera dura, sin añadidos nuevos, y como algo ya sabido, que solamente se podía transmitir inalterado.

Pues bien, esta manera de ser acartonada de la tradición metafísica es para Heidegger una prueba o una manifestación de lo que llama “olvido del ser”, y a su vez constituye, insisto, una de las razones por las que concede mucha atención a los primeros brotes de la filosofía entre los presocráticos. Y es también uno de los motivos por los que intenta llevar a cabo –de acuerdo con

lo expresado en la introducción de *Ser y Tiempo*— lo que él llama una ‘destrucción’ de la Metafísica.

En todo caso, lo anterior deja claro que el tema del ser y el tiempo no se reduce al planteamiento heideggeriano, sino que se amplía considerablemente.

Aun así, me parece que Heidegger acierta en un punto fundamental: cuando dice que en la Metafísica, a lo largo de la historia de la filosofía, ha predominado una interpretación del ser en presente, y que la presencia es aquella dimensión o aquel momento del tiempo en la que se ha querido formular el tema del ser. De esto les hablé un poco en otra ocasión, al establecer la diferencia entre el mito y la filosofía¹. Insisto, pues, que en lo referente a este punto, o sea, a la preeminencia de la presencia en la historia de la Metafísica, en mi opinión Heidegger no se equivoca. Leeré, al respecto, una página mía que puede servir para entender su planteamiento:

“Desde su origen mismo, la filosofía puede definirse como proyecto de hacer presente al ser. Y por lo tanto, hay que considerar al ser en presente. Incluso puede decirse que la filosofía se distingue por este rasgo de otras modalidades del saber humano. Así, por ejemplo, el saber mítico entiende los sucesos de la vida como una simple consecuencia de un acontecimiento fundamental y decisivo que tuvo lugar y se consumó en el pasado. Lo que viene después de ese acontecimiento está mal fundado, y por eso casi no es, o es superfluo y vano”.

“Ahora bien, conviene tener en cuenta que el tema del ser está vinculado con el tema del fundamento. La presencia del ser es, de este modo, la presencia del fundamento. Que el fundamento sea en presente significa que asiste, o no abandona, a aquello que funda; y, por otra parte, que el hombre es capaz de establecer una correspondencia en presente con el fundamento mismo”. Esta capacidad humana es lo que los griegos llamaron *nous*. El *nous* es una presencialización del ser. Y como el *nous* presencializa al ser, al fundamento, no en falso, correlativamente, el fundamento funda ahora. Por lo tanto, “el ser es entendido según la categoría temporal del ahora o del presente”.

Pues bien, “en la historia de la filosofía, la correspondencia noética con el fundamento ha sido luego sustituida por lo que llamaré ‘preeminencia de la

¹ Cfr. la conferencia “La actualidad de los clásicos”, recogida en L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Edición de las obras completas, v. X, Eunsa, Pamplona, 2016, 215 ss.

conciencia””. Como saben ustedes, esto ocurre después: es una de las características de la filosofía moderna o, al menos, de una parte de la filosofía moderna.

“Esta sustitución modifica decisivamente el significado de la presencia, y para el fundamento, su correspondencia con lo fundado. La preeminencia de la conciencia, en sentido moderno, entraña que el fundamento es la conciencia misma, la cual se proporciona su propia presentación objetiva”. Esto es, la conciencia pone en presente, produce, la presencia del objeto, de lo conocido.

“Pero esto constituye una inversión del planteamiento clásico”. Yo lo suelo llamar una “simetrización” del planteamiento clásico: o la presencia de la conciencia o la presencia del ser; o bien preeminencia de la conciencia, o bien carácter señorial del ser, como dice Aristóteles. Aun así, a pesar de esta inversión en el tema del fundamento, se advierte que la categoría de presencia es la que rige siempre en ambos planteamientos.

Bien entendido: porque está claro que cuando se invierte el planteamiento clásico, es decir, cuando la presencialidad y la presenciación se atribuyen a la conciencia, entonces “es manifiesto que si la presencia es sólo presencia consciente, o presencia constituida por la conciencia, tiene lugar un decisivo olvido del ser. Pero, esto ha de ser discutido en términos de fundamentalidad”.

Sin embargo, la confusión de la conciencia con el fundamento –la cual destituye al ser de su carácter fundamental– puede ser refutada desde el planteamiento clásico: desde Aristóteles. Esto quiere decir que, si bien Heidegger expresa que entender al ser desde la presencia implica un olvido del ser –y en ello acierta–, no obstante, el significado de esa acusación o sentencia heideggeriana tiene que ser a la fuerza distinto cuando se refiere a la filosofía de la conciencia de cuando se refiere a la filosofía del ser. Porque una cosa es la presencia del fundamento en sentido clásico –en sentido griego, aristotélico...– y otra cosa muy distinta es la presencia como constituida por la conciencia. Son completamente diferentes o, al menos suficientemente diferentes.

En efecto, no es lo mismo decir que una filosofía de la conciencia, esto es, de la aprioridad o de la fundamentalidad de la conciencia, es un olvido del ser –lo cual, desde luego, es cierto; y más que un olvido del ser, implica la descalificación del ser y, en el fondo, un agnosticismo, como procuraré mostrar luego–; no es lo mismo decir que la interpretación idealista del fundamento es un olvido del ser, que decir que también lo es la interpretación del fundamento como ser: no ya como conciencia, sino como ser, aunque también en pre-

sente –que eso es lo característico de la filosofía clásica y antigua, desde los griegos hasta Santo Tomás–.

En el caso de la filosofía moderna, el olvido del ser es bastante claro: está en la suplantación del ser por la conciencia. En cambio, de la filosofía griega no se puede decir lo mismo, o al menos de la misma manera. Y esto porque la diferencia es bastante honda, pues se resuelve en términos de fundamentalidad. Por otra parte, en algunos momentos Heidegger mismo alude a ella; pero me parece que no insiste suficientemente en el asunto como para decir sin más que desde los presocráticos el ser cae en el olvido. Este dictamen, repito, habría que matizarlo mucho.

1. HEIDEGGER

De todas maneras –siguiendo el planteamiento de Heidegger en lo que tiene de acertado–, si la presentificación o la interpretación del ser en presente, exclusivamente en presente, lleva consigo un olvido del ser, eso que tiene que ser debido –y lo señala el mismo Heidegger– a que, digámoslo así, el horizonte de consideración del ser se estrecha, esto es, a que ese horizonte se reduce a la presencia.

Si queremos un progreso en la filosofía, o en términos heideggerianos, una ampliación del horizonte de la comprensión del ser, parece que el único procedimiento que resta consiste justamente en apelar también a una ampliación de las dimensiones del tiempo pertinentes a la ontología. Porque, en todo caso, el tiempo es más que presente: es pasado y futuro. El horizonte de comprensión del ser en la Metafísica occidental ha sido, así, el tiempo: pero solamente la presencia, no el tiempo completo.

Así pues, si el tema o el problema del ser se puede enfocar desde el tiempo completo –no ya sólo desde el presente, sino desde el presente, el pasado y el futuro–, entonces parece bastante claro –por lo menos esto es lo que a Heidegger le parece– que se habría conseguido una ampliación del horizonte de la comprensión del ser, y por tanto, también se rescataría a éste del olvido.

Rescatar al ser de su olvido: ésa es la cuestión. El ser cristaliza; la investigación acerca del ser se congela en tanto en cuanto se le considera en presente, o solamente según la presencia. Y para romper ese congelamiento y hacer del ser una noción más viva y menos inertemente transmitida, el procedimiento que a Heidegger se le ocurre, insisto, es la ampliación del horizonte de la comprensión del ser, hasta definir ese horizonte como tiempo.

Porque siempre la Metafísica ha tenido que ver con el tiempo; siempre fue vinculada la comprensión del ser al tiempo. Pero lo ha reducido al presente. Y la propuesta de Heidegger –o al menos del primer Heidegger, porque luego la abandonó–, la propuesta de *Ser y Tiempo* consiste justamente en una ampliación de ese horizonte, que es el tiempo, de tal manera que sea todo el tiempo, y no sólo ya el presente: el tiempo total incluye el presente, el pasado y el futuro.

Visto o formulado así, el asunto parece bastante obvio. En ese sentido la propuesta de Heidegger no tiene nada de esotérica, como a veces se dice: que su filosofía es una filosofía rara y, además, expresada con un lenguaje sumamente torturado, de manera que su último sentido no se entiende bien. En mi opinión, ese sentido queda muy claro. Al menos queda muy claro su propósito. Otra cosa es que sea posible llevarlo a cabo.

Con esto llegamos a la que sería una segunda cuestión que trataré. La primera pregunta ante el planteamiento de Heidegger es la que mencioné antes: ¿acaso acierta cuando dice que el ser ha sido considerado en presente a lo largo de la historia de la filosofía? Respuesta: sí; tiene razón. En esto se distingue la filosofía del mito y de otras formas sapienciales –porque el mito no es la única forma sapiencial distinta de la filosofía–.

No obstante, como dije, haciendo una observación a lo largo de la historia de la filosofía, se advierte que esa presencia, o mejor, que la función de la presencia en la constitución de la temática, es diferente en el realismo que en el idealismo. Porque en el idealismo la presencia corresponde a la conciencia; a ella compete la presentificación, lo que Husserl llama *Vergegenertigung*. La presentificación de la temática corre a cargo de la conciencia. En cambio, es evidente que para los griegos o para los medievales no es así, sino que la presentificación, el presente, es la asistencia intrínseca del fundamento respecto de lo fundado. No es lo mismo.

Pues bien, la segunda pregunta, después de responder positivamente –con cierta matización– acerca de la validez de la apreciación sobre la historia de la filosofía por parte de Heidegger, es si su propuesta se puede tomar en consideración, o si necesariamente fracasa. Desde luego, el mismo Heidegger confiesa que su intento no puede culminar. Y por eso se produce una modificación muy profunda en su planteamiento. De hecho, llega un momento en que abandona realmente ese intento inicial.

Por lo tanto, la pregunta sería entonces ésta: ¿se puede, con buenas razones, decir eso que a primera vista parece muy claro, a saber: que si logramos

considerar con más amplitud el horizonte de la comprensión del ser conseguimos rescatarlo así de su olvido, o lo que es igual, hacemos progresar a la filosofía y evitamos esa transmisión inerte que, según Heidegger, ha tenido lugar?, ¿se puede considerar el ser no sólo en presente, sino en presente a la vez que en pasado y en futuro?, ¿esta propuesta heideggeriana es hacedera?, ¿es acertado proponer el tiempo como horizonte de la comprensión del ser?

A primera vista parece obvio que, si la presencia es una categoría temporal, no es todo el tiempo, ya que todo el tiempo consta también de pasado y de futuro; y si logramos verter la comprensión del ser no sólo según el presente, sino también según el pasado y el futuro, estableciendo ajustadamente la articulación de esos tres momentos, habremos dado un paso adelante. Pues bien: ¿se logra esto realmente?, ¿lo ha logrado Heidegger? La respuesta a esa pregunta es evidentemente negativa: la comprensión del ser según todo el tiempo –pasado, presente y futuro– no ha sido lograda. Y eso, ante todo, por una razón: porque en cuanto que se intenta establecer la relación estructural, la articulación, entre el presente, el pasado y el futuro, en esa misma medida el pasado y el futuro se tornan presentes, de la manera que indicaré enseguida. Y si esto es así no hemos salido de la presencia.

Éste es el asunto: que si hay una articulación temporal, es una articulación en presente. De hecho, Heidegger no pretende que tengamos por un lado la visión o comprensión del ser en pasado, por otro lado la visión del ser en presente y también aparte la visión o comprensión del ser en futuro. Lo que intenta, justamente, y se propone, es la comprensión del ser a la vez en pasado, presente y futuro. Pero, claro, esa comprensión no es más que una asimilación del pasado y del futuro al presente. Y eso, por la necesidad misma de conectarlos al presente en el ahora. Al cabo, por la misma necesidad que emana de lo que llama Heidegger “consideración extática del tiempo”.

Veámoslo. Si el tiempo es un éxtasis, como lo llama Heidegger; si el presente se halla estrictamente vinculado al futuro, y si no es posible sin el futuro, y lo mismo al revés; si, a su vez, el pasado no es posible sin el presente y el futuro, etc.; si esto es así, toda esa pretendida conjunción queda enteramente unificada. Pero, entonces, lo que ahí tenemos, lo que estamos utilizando para establecer esa unificación, es un criterio presencial. Eso va de suyo.

Por lo tanto, la índole peculiar del futuro, según la cual el futuro no es presente; y la índole peculiar del pasado, según la cual el pasado no es presente; eso, justamente, es lo que Heidegger no consigue poner de manifiesto; y es que no puede ponerlo desde su perspectiva. Un horizonte de comprensión (del

ser) por muy amplio que sea respecto de la presencia, sigue siendo en presencia, por ser de comprensión. De modo que no hemos salido de la presencia.

Heidegger se dio cuenta de esta dificultad, pero no consiguió remontarla. Y desconoce que, por lo demás, la tesis de que el conocimiento humano no es meramente presentativo, o bien, de que la presencia de los objetos abstractos no está aislada en el tiempo, es claramente reconocida en la teoría clásica de la abstracción. Según la explicación clásica de la abstracción, no se abstrae tan sólo a partir de la imaginación, es decir, de lo que sería lo sensible en presente, o “los objetos sensibles” en presente, sino que se abstrae también a partir de las imágenes en cuanto encuadradas en la memoria y en la cogitativa. Pero –claro está– la memoria es ya una alusión al pasado, y la cogitativa una alusión al futuro, al proyecto. Por lo tanto, ya en la teoría clásica de la abstracción se dice que la abstracción se hace del pasado, del presente y del futuro, puesto que no sólo se abstrae a partir de la imaginación, sino también de la memoria y de la cogitativa.

En esto Heidegger no ha dicho nada nuevo. Su propósito ya estaba realizado en la abstracción clásica. Y, no obstante, en esto Heidegger no toma en consideración el planteamiento clásico. Por eso, no consigue superar la dificultad que encontró: que un horizonte de comprensión, por más que se quiera ampliar al pasado y al futuro, sigue siendo en presente, ya que asimila lo pasado y lo futuro a la presencia. Él mismo cayó en cuenta del escollo. A ver como lo pongo claro. Sigo leyendo el texto que traje:

“Con relación a esta pregunta que se viene respondiendo’ –de si es hacedero el intento heideggeriano– conviene decir que ‘la propuesta de Heidegger se centra en la sustitución de la conciencia como fundamento de la presencia, por el tiempo’. Esto es precisamente lo que sostiene en un libro perteneciente a lo que se podría llamar ciclo de *Ser y Tiempo* en su producción filosófica: *Kant y el problema de la Metafísica*, el cual aclara mucho su intención y su propósito. Allí dice que en Kant, en la *Crítica de la razón pura*, hay dos propuestas importantes. Por un lado, la de la conciencia trascendental; por otro, está la del esquematismo trascendental, que se cifra en la interpretación kantiana de la imaginación trascendental. Y la imaginación trascendental es justamente el uso trascendental del tiempo”.

Pues bien, según Kant –y la continuación idealista de Kant–, el esquematismo trascendental, o lo que es igual, el papel que juega el tiempo en el co-

nocimiento, se subordina a la conciencia. Sin embargo, no es necesario aceptar esto. Se puede interpretar a Kant –a pesar de que él no haya caído suficientemente en la cuenta de ello– diciendo que, en el mismo momento en que propone la noción de esquema trascendental –y el esquema trascendental para Kant es el tiempo: el tiempo especulativo, el tiempo constructor de lo conocido–, justamente entonces se puede plantear la pregunta sobre qué es lo más importante: si la conciencia o el esquema trascendental. Y en esa obra, *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger afirma que es más importante el esquematismo –o sea, el tiempo– que la conciencia.

Sin embargo, digo, en lo que respecta a la pregunta aludida, “conviene decir que la sustitución de la conciencia por el tiempo –esto es, la preeminencia del tiempo sobre la conciencia, en vez de la preeminencia de la conciencia sobre el tiempo, lo cual constituye una inversión de la interpretación idealista de Kant–, se le revela a Heidegger como un proyecto fracasado pocos años después de publicar *Ser y Tiempo*”. Éste es el punto.

Según parece, Heidegger llegó a esa conclusión sobre la imposibilidad de proseguir el intento principal de su obra de 1927, debido a una relectura de Nietzsche. La conexión nietzscheana del yo con la voluntad de poder o con la voluntad para el poder, y de ésta con el eterno retorno, es, según Heidegger, un último planteamiento metafísico. Y de tal planteamiento no puede hacerse cargo la exégesis del tiempo propuesta en *Ser y Tiempo*.

A mi juicio, esa vacilación de Heidegger se entiende si se tiene en cuenta, por una parte, que la voluntad de poder viene a ser una interpretación del fundamento externa al ente en cuanto verdadero, o sea, externa a la verdad. En ese planteamiento, la voluntad es considerada como preeminente respecto de la inteligencia, lo cual es un asunto de suma importancia.

En cualquier caso, se consigue con esto una prueba más de que Heidegger no conecta con la inspiración de la filosofía clásica, en la cual la intencionalidad intelectual está claramente distinguida de la intencionalidad de la voluntad, y se puede señalar, a la vez, en qué sentido no cabe pretender que la voluntad predomine sobre el entendimiento. La filosofía moderna, en cambio, nace en el marco de la fundamentación voluntarista, contraria a la actitud griega, tal como fue planteada por Escoto y Ockham principalmente. De esto he hablado en otro lugar².

² Cfr. L. POLO, *Nominalismo e idealismo*, Edición de las obras completas, v. XIV, Eunsa, Pamplona, 2016.

Conviene detenerse sobre este asunto. Como digo, la vacilación heideggeriana en torno a la posibilidad de ampliar el horizonte de la comprensión del ser desde la sola presencia hasta la articulación del presente, pasado y futuro se debe seguramente a su relectura de Nietzsche. Esta cuestión es muy importante. Por esto: aquello de lo que Heidegger cayó en la cuenta –y en su obra acerca de Nietzsche, obra muy relevante y más voluminosa que *Ser y Tiempo*, a mi modo de ver está suficientemente expresado– es de lo siguiente. La presentación o presentificación según la voluntad no es la presentificación según la conciencia. Se advierte así que hay dos sentidos del presente.

Por lo tanto, no basta con una rectificación como la contenida en *Kant y el problema de la Metafísica*. Según esta rectificación, la conciencia, la conciencia racional, o lo que es igual, la presentificación racional, no es lo más importante; lo más importante es el esquematismo, o sea, el uso trascendental del tiempo. El esquematismo trascendental es más amplio que la conciencia, o, digámoslo así, más trascendental que ella. Sin embargo, todo esto tiene que ver sólo con la conciencia, mas no con la voluntad. Pero también en la voluntad, en el orden de la voluntad, aparece el presente. Y justamente en la voluntad de poder de que habla Nietzsche esto aparece muy nítido. Además, allí aparece el presente justamente en orden a una temporalidad o a una interpretación peculiar de la temporalidad que ya está claramente propuesta en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*.

De modo que la noción de presencia empieza a proliferar. Ya no se trata solamente de la distinción –que he apuntado antes, y que Heidegger no reconoce del todo– entre la presencia intelectual o según la conciencia, propia de los modernos, y la presencia según el ser, que sería la manera de ver clásica. Además de esta distinción aparece ahora la diferencia entre la presencia según la conciencia y la presencia según la voluntad. Porque también la voluntad presentifica.

Ahora bien, ¿cómo presentifica la voluntad? Ante todo en forma de decisión. La decisión se toma ahora: “yo decido” es evidentemente un presente; un presente que se impone como tal sin lugar a dudas. Pero, a su vez, es evidente que ese presente no es el presente de una conciencia: no es un presente intelectual o cognoscitivo. Es un presente distinto, o de otro orden. Es un presente de la libertad –si quieren ustedes–.

Por eso, si se pretende que el tiempo completo, presente, pasado y futuro, es un horizonte para la comprensión del ser, y un horizonte más amplio respecto de la sola presencia, aun así, sin embargo, no queda más remedio que

admitir que esto sólo vale en términos, por así decir, intelectuales, porque es horizonte de la comprensión justamente. Pero ¿se puede llevar a cabo esa misma ampliación cuando se trata del presente de la voluntad?, ¿se puede realizar respecto de Nietzsche, la misma operación que se puede intentar respecto de Kant?, ¿cuál es el futuro y cuál el pasado de la voluntad? Es más ¿se puede establecer con ellos el carácter de un horizonte de la comprensión del ser, en sentido exstático, como se propone en *Ser y Tiempo*? Es evidente que no se puede.

Dicho de otra manera: si cabe aún formular la tesis de Heidegger, y si tiene todavía algún sentido hablar del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, esto sólo vale en el orden de lo intelectual. Pero ningún sentido tiene decir que el tiempo es horizonte de la comprensión del ser en el ámbito voluntario. Y es evidente que con el presente tiene que ver no solamente la conciencia, o la inteligencia, sino también la voluntad.

En definitiva, claro está, algo se queda afuera. Y con ello, el intento de Heidegger no puede ser completado. Por lo tanto, no puede considerarse como una válida continuación del planteamiento trascendental, ya que Nietzsche quedaría como una excepción. El mismo Heidegger lo reconoció en algún momento: que fue la relectura de Nietzsche la que le obligó a abandonar el planteamiento propuesto en *Ser y Tiempo*.

Con esto he expuesto, de manera sumamente esquemática, las preguntas más importantes que se le puede dirigir a Heidegger. A través de esas preguntas, y de las que él mismo se formuló de acuerdo con su relectura de Nietzsche, se llega a la conclusión de que la interpretación del tiempo intentada en *Ser y Tiempo* no es suficiente. Más aún, queda claro que tampoco Heidegger logra establecer el modo como tiene que ver el ser con el tiempo: no queda suficientemente esclarecido.

Lo anterior nos invita a comparar la manera heideggeriana de entender el ser en orden al tiempo con la manera como Hegel lo entiende y con la de Aristóteles, para hablar así de tres grandes hitos en la historia de la filosofía; cosa que, por lo demás, Heidegger también dice, sobre todo respecto de Aristóteles, pues reconoce que la primera exégesis del tiempo, la que ha sido siempre modélica es la que propone el Estagirita.

En primer lugar, hemos de introducirnos en la noción de tiempo dialéctico, en el tiempo según Hegel. Ser y tiempo en Hegel; no ya sólo ser y tiempo en Heidegger, aunque volveremos a él para pasar después a Aristóteles. Se verá entonces cómo, en definitiva, es éste quien tiene la razón. Porque, en-

tendiendo bien a Aristóteles, se verá que la propuesta de Heidegger no está bien hecha, no sólo en relación con Nietzsche, sino también en un sentido estrictamente teórico. Es decir, no sólo por los problemas que plantea el voluntarismo en orden al tiempo y al presente.

2. HEGEL

¿Qué dice Hegel del tiempo? Dice, ante todo, que el tiempo tiene dos sentidos o, si se quiere, que hay dos tipos de tiempo. Un tiempo es, digámoslo así, el ordinario: al cabo, el tiempo que utiliza la mecánica. Y es que Hegel hace una crítica muy fuerte a la interpretación del tiempo que propone Newton, que es el tiempo como una pura línea en la que las partes están unas fuera de otras: la “línea” del tiempo. Dicho de otro modo, este tiempo es el tiempo del reloj, en el que cualquier parte suya es distinta de otra, y sus partes no se pueden superponer, etc.

Pero, sobre todo, al final de la *Ciencia de la lógica*, de esa obra hegeliana tan importante, se dice que ese tiempo es una forma de alienación. La idea absoluta, si se mira fuera de sí, si intenta extender la contemplación fuera de sí, establece la exterioridad –ésta es una de esas curiosas identificaciones dialécticas–. Y, ¿qué es la exterioridad? El espacio y el tiempo. Porque tanto el espacio como el tiempo son *partes extra partes*. El espacio es exterioridad misma respecto de sí, es claro. Pero el tiempo lo es todavía más, puesto que en el tiempo no cabe ni siquiera la superposición que hasta cierto punto cabe en el espacio.

Veamos esto. El tiempo no se puede superponer. Yo no puedo tomar una hora y compararla con otra. Es absolutamente imposible, porque una hora ya transcurrió y, por lo tanto, no puedo traer la siguiente para ver si es igual que la anterior. No se puede emplear para el tiempo el criterio de superposición que en cierto modo se puede aplicar al espacio, porque en esa superposición consiste sin más el medir: se toma un espacio medido, una regla, un metro, y se superpone sobre otro espacio para determinar cuántas unidades tiene. Pero la comparación de las unidades de tiempo es una comparación absolutamente inverificable de acuerdo con el criterio de superposición. De esta manera, el tiempo es todavía más exterior: la exterioridad del tiempo es todavía mayor que la del espacio.

Pues bien, a lo exterior en cuanto exterior, a lo exterior en cuanto es una pura dispersión o difracción –*Gleichgültigkeit* o *Mannigfaltigkeit*, como dice

Hegel—, en cuanto que es una pluralidad dispersa de partes fuera de partes, a esta exterioridad es a lo que según Hegel corresponde propiamente el término de “alienación”.

La palabra “alienación” es un invento de Hegel. Seguramente su único invento, porque todo lo demás en su obra está tomado de otros, aunque reelaborado. En cambio, lo de la alienación se le ocurre a él. Como saben, Marx retomó la noción de “alienación”, y después lo han hecho muchos más; de manera que se ha convertido en un concepto vago, divagante, vagabundo, y que se aplica a cualquier cosa. Pero no es así. La alienación, como todas las nociones, tiene “copyright”. Quien inventa una noción es quien establece su sentido. Todos los otros sentidos diferentes son, respecto del primero, una equivocación. Hay que referir siempre las nociones a su autor, que es el que tiene autoridad sobre ella. “Autoridad” viene de “autor”. La autoridad filosófica viene de la “autoría” filosófica. Y la autoría filosófica de la noción de “alienación” corresponde a Hegel: por *Entfremdung* o *Enteuserung* —o sea, por “enajenamiento”, “extrañamiento”, “hacerse otro sin poder recuperarse en unidad”—, Hegel entiende espacio y tiempo.

Y ése es el primer sentido hegeliano del tiempo. Sentido del tiempo que no es dialéctico, porque la alienación justamente no permite la dialéctica. Éste es un punto muy importante para tener también en cuenta: en la medida en que hay alienación no hay dialéctica. ¿Por qué? Porque la dialéctica es la interiorización: es la recuperación y la unificación. Pero, naturalmente, en un proceso, como es el tiempo de la mecánica o del reloj, en el que todo es exterior, allí no cabe síntesis, ni recuperación. Por lo tanto, no es posible que la dialéctica se ejerza en semejante proceso. Por eso, la alienación es externa a la dialéctica.

De todas maneras, dice Hegel, no es ése el único sentido del tiempo. Hay otro. Y este otro sentido del tiempo sí que es dialéctico. Es decir, Hegel hace un esfuerzo por formular una noción de “tiempo” distinta de la usual —si quieren ustedes, el tiempo del reloj— para desalienar el tiempo, o sea, para poder establecer el tiempo como un *elemento* de la dialéctica. Hegel lo llama justamente así: “elemento especulativo”; el tiempo como elemento especulativo de la dialéctica, o el tiempo especulativo.

Intentaré exponer lo que significa el tiempo especulativo en Hegel, lo cual ordinariamente no se suele hacer. Éste es uno de los asuntos que se omiten al exponer a Hegel. Y, sin embargo, es de una importancia excepcional para entender su pensamiento.

Hegel dice que el tiempo especulativo es la posibilidad. La posibilidad, como saben ustedes, es una noción de lógica modal. ¿Qué quiere decir que el tiempo es la posibilidad? En esto Hegel muestra una agudeza filosófica bastante seria, y sobre todo, una gran penetración en la historia de la filosofía.

¿Qué quiere decir que el tiempo es la posibilidad? El tiempo, dice Hegel, si lo rescatamos para la dialéctica, es la posibilidad misma: *Möglichkeit*. Y en ese sentido es *elemento*, es el elemento del proceso dialéctico, al menos en tanto que el proceso dialéctico es la historiología. El tiempo es el *elemento* de la historia. El tiempo como elemento de la historia es el tiempo especulativo: un tiempo dialéctico. Por lo tanto, no es un tiempo alienado, de modo que es completamente distinto del tiempo de la mecánica. Hegel considera que el mecanicismo no sirve como razón social ni como razón histórica, tal como lo he expuesto en otra conferencia³.

Pues bien, si hay una razón histórica que no es la razón mecánica, que no es el pensamiento mecanicista, también debe haber un tiempo de la historia que no sea el tiempo de la mecánica. El tiempo de la historia es el tiempo especulativo. Y ésta es la posibilidad.

¿Cómo establece Hegel esta equiparación? ¿De dónde toma esta noción de tiempo como posibilidad? Aquí Hegel ya no es original. Lo es cuando interpreta el tiempo como alienación, pues consigue formular una noción en la que antes de él nadie había pensado en serio. Sin embargo, cuando Hegel habla de tiempo como posibilidad, es evidente que se está remitiendo a Leibniz. El antecedente es Leibniz.

Recordarán ustedes que, según Leibniz, si se demuestra que Dios es posible, entonces se demuestra que existe. El argumento ontológico tiene así, como punto de partida, la posibilidad. Si Dios es posible, es necesario; si es necesario es efectivo.

Leibniz utiliza, pues, tres nociones modales. La noción de posibilidad, la de efectividad o existencia efectiva, y la noción de necesidad. Las tres son nociones modales; lógica modal, al cabo. Por lo demás, Leibniz es uno de los grandes tratadistas de la lógica modal; es él quien incluye la lógica modal en la filosofía moderna. Por eso, como dije el otro día, me parece que Leibniz es el pensador más importante de la época moderna, el filósofo moderno más im-

³ Cfr. "La sofística como filosofía de las épocas en crisis". Recogida en *Escritos menores III: 2001-2014*, Edición de las obras completas, v. XXVI, Eunsa, Pamplona, 2017.

portante, del cual son tributarios, en definitiva, Hegel y –aunque no lo diga, pero sí lo sabe– Heidegger.

¿Qué quiere decir que la posibilidad se puede conectar con la necesidad en términos de identidad? Porque es esa conexión en términos de identidad lo que permite reestablecer y formular de una manera definitiva el argumento ontológico, es decir, el argumento por el cual se demuestra que el ser necesario existe. La respuesta es ésta: se concluye que el ser necesario existe porque es posible. La vinculación de la modalidad “necesidad” con la modalidad “existencia” se logra a partir de la modalidad “posibilidad”, del modo “posibilidad”.

A ver si consigo exponer el fondo de este asunto, porque si se capta, se da uno cuenta de lo que en rigor es la esencia la filosofía moderna, pues se halla aquí. Pero, como todas las esencias, también ésta es difícil de expresar. Éste es el punto: la posibilidad. Ahora bien, posibilidad puede ser posibilidad entera o posibilidad no entera, es decir, posibilidad parcial. ¿Qué significa posibilidad parcial? La posibilidad parcial es aquella que se compone con la imposibilidad, es decir, con la versión negativa de la posibilidad. En lógica modal hay nociones positivas y nociones negativas: frente a necesidad, lo negativo es lo contingente; frente a lo posible, lo negativo es lo imposible; frente a lo efectivamente existente, la negatividad es lo no existente, la nada, lo no real, la irrealidad.

Cuando la posibilidad es finita, entonces se acaba. Y si se acaba, aparece la negación de la posibilidad, es decir, el término modal negativo correspondiente: la imposibilidad. O, para decirlo con las expresiones que utiliza Tomás de Aquino en la tercera vía, “posible de ser, posible de no ser”. Lo posible, si es posibilidad finita, es posible de ser y posible de no ser. Y de que sea posible de no ser surge la imposibilidad de ser, lo no posible. Porque cuando se acaba la posibilidad, o sea, cuando se trata de una posibilidad de no ser –estableciéndolo en esta terminología–, desde ella no vale una *illatio ad esse*: del *posse* al *esse* no vale la *illatio*.

Si la posibilidad es finita, se acaba. Pero, ¿qué quiere decir que se acaba? Que va seguida de la imposibilidad, esto es, de la desaparición de la posibilidad. Posibilidad que se acaba es posibilidad que desaparece. Y entonces tenemos la imposibilidad.

Ahora bien, si la posibilidad va seguida de la imposibilidad; si va seguida, sin más, entonces es evidente que la posibilidad con lo que tiene que ver es justamente con el tiempo. De modo que posibilidad y tiempo son así conceptos estrictamente correlativos. Si existe la modalidad lógica “posibilidad” es por referencia al tiempo. Lo posible es lo que se entiende como temporal, o, para

decirlo de una manera más brutal –mezclando otra modalidad, otro término de la lógica modal– lo posible *es* aquello que es en el tiempo.

Y entonces, ¿en qué sentido la posibilidad puede ser el punto de partida del argumento ontológico? ¿De qué manera se puede conectar la posibilidad, no con el correspondiente término modal negativo, que es la imposibilidad, sino con otro término modal positivo que es la necesidad? Pues, esto se consigue si consideramos la posibilidad entera, es decir, a la posibilidad como imposibilidad de la imposibilidad, como negación de la negación de la posibilidad. Lo posible, si es enteramente posible, de ninguna manera puede dejar de ser.

Por lo tanto, la posibilidad, llevada a su grado máximo, coincide con la necesidad. Lo posible, enteramente posible, es lo que no puede dejar de ser posible; y, por lo tanto, es lo que no sucumbe al tiempo: aquello respecto de lo cual no cabe un trozo de tiempo en que no es posible (o en que no es), sino que es (posible) a lo largo de todo el tiempo. Y así, lo enteramente posible es también lo eterno.

La posibilidad, como tal, es el tiempo entero. La posibilidad, al margen de la alternativa de posible de ser, posible de no ser, o sea, la posibilidad entera, que excluye o niega por completo la imposibilidad –su negación–, esa posibilidad, es a la vez necesidad –y esto se ve claro, pues el planteamiento de Leibniz es muy nítido–: la posibilidad entera significa necesidad, porque si lo posible no puede dejar de ser, es que es necesario. Si la posibilidad no puede dejar de ser posible, entonces, ya se asimila a la necesidad.

Y, como digo, la posibilidad así entendida se asimila también a la eternidad, puesto que es una posibilidad que no tiene que ver con un tiempo que la domine, con un tiempo que sea, por así decirlo, más amplio que ella. Puesto que el tiempo que sea más amplio que la posibilidad de algo es justamente aquel tiempo en que eso puede dejar de ser posible (y dejar de ser). Pero si eso no sucede, si hay una posibilidad que excluye por completo la imposibilidad, eso quiere decir que es una posibilidad que nunca deja de ser y, por lo tanto, que supera el tiempo.

Ahora bien, esa misma noción de posibilidad desde la que se puede pasar al argumento ontológico, es decir, desde la que se puede pasar a la demostración de la existencia del ser necesario –paso que, como se ve, en Leibniz está dado con una gran soltura– ese sentido de la posibilidad es justamente el sentido que tiene el tiempo en Hegel. Pero, bien entendido: cuando es tiempo especulativo, no tiempo alienado; es decir, cuando no es una expresión de la alie-

nación, ni es tiempo de la mecánica. Porque, en el tiempo de la mecánica, al ser el tiempo exterior, o, digámoslo así, al ser compuesto de unidades o trozos de tiempo completamente exteriores unos a otros, no se puede decir que esté ahí la posibilidad entera, sino que justamente ahí aparece y desaparece lo posible. O sea, que en ese tiempo tenemos la contingencia, y de ninguna manera tenemos por ahí un acceso a la necesidad.

De modo que el acceso a la necesidad que propone Leibniz es el mismo que Hegel establece como elemento del proceso dialéctico. El tiempo como posibilidad entera es el elemento del proceso dialéctico. Éste es el punto: ¿en qué sentido el tiempo es elemento del proceso dialéctico? En cuanto que el proceso dialéctico es un proceso histórico, o es el proceso de la historia –si bien éste no es el único sentido en que hay un proceso dialéctico–: el tiempo es elemento del proceso dialéctico en cuanto que éste es la historiología, en cuanto que la historia es dialéctica. Es decir, si la historia es dialéctica y es racionalmente dialéctica –y por esto se dice que no sólo es historia sino historiología, razón, o, como Hegel mismo lo expresa, es razón en la historia–, entonces la razón histórica procede negativamente, consiguiendo síntesis; y esto, justamente, en la medida en que su elemento temporal es la posibilidad entera.

Por eso, también Hegel dice –y, en definitiva, es lo que Leibniz dice, si se lee bien–, que el tiempo es eternidad. Esto puede resultar chocante, y desde luego, lo es, como procuraremos ver más adelante.

Siento haberme extendido ya mucho; pero es que, al fin y al cabo, las conferencias no sirven para explicar filosofía. Exponer la filosofía necesita de mucho tiempo; y en la conferencia no se puede abordar a fondo ningún asunto importante. O bien hay que limitarlo de tal manera que ya no significa nada. Pero en este tema, para entender a Heidegger hay que entender a Hegel; y para entender a Hegel hay que entender a Leibniz.

En todo caso, el proceso dialéctico es un proceso necesario en cuanto que su elementalidad temporal es la posibilidad misma. La negación puede ser negación, y –sobre todo– negación de la negación, porque existe, dice Hegel, la negación en general. Y la negación en general es la posibilidad total. En otras palabras, la dialéctica puede funcionar, o lo que es lo mismo, el trabajo del negativo se puede ejercer, en tanto que lo posible de ser y posible de no ser –todo eso– puede ser englobado o conservado sintéticamente, justo porque elementalmente es posible: porque su elementalidad es el tiempo entero mismo como posibilidad entera, o como negación pura, esto es, como imposibilidad de la imposibilidad.

De este modo se llega a decir: tiempo, *id est*, posibilidad. El tiempo es posibilidad. Ese tiempo como posibilidad es el tiempo histórico, especulativo. El tiempo como posibilidad es la condición de posibilidad de la necesidad de la historia. Y, a la vez, es el que hace posible la dialéctica histórica, porque permite que la negación no sea sólo negación, sino que vaya seguida de la negación de la negación, la cual lo conserva todo y todo lo eterniza. En este sentido del tiempo, la posibilidad es la necesidad y, por lo tanto, el tiempo es eternidad.

Así pues, sólo si el elemento de la dialéctica es el tiempo, sólo entonces hay historiología; sólo entonces funciona el proceso dialéctico. En cambio, si el tiempo es el tiempo de la alienación, ahí el proceso dialéctico no puede funcionar, porque no cabe síntesis: porque no puede pasarse de lo posible a lo necesario.

Lo anterior es, en esquema, la argumentación de Hegel, que al cabo está tomada de Leibniz o que, al menos, tiene como antecedente claro el argumento ontológico tal como lo formuló Leibniz. Por eso, en definitiva, para Hegel la historia es Dios: la historia es un proceso dialéctico estrictamente trinitario. Es un proceso dialéctico ontológico, profundamente ontológico. La historiología de Hegel es como el argumento ontológico de Leibniz, pero aplicado a la historia. Y por eso la historia es Dios. Pero, sólo desde esa sugerencia profunda de Leibniz: que lo posible, si es enteramente posible, coincide con lo necesario.

Ahora bien, si lo posible, enteramente posible, coincide con lo necesario, lo enteramente posible es el tiempo entero. Y si coincide con lo necesario, es la presencia absoluta, o como ya dije, la eternidad: la presencia total.

Por esa razón se puede decir que, efectivamente, la dialéctica de Hegel es la consagración de la preeminencia de la presencia. La presencia en Hegel, es la presencia absoluta. Absoluto y presencia significan lo mismo para él. Y la presencia es la síntesis necesaria, o sea, la síntesis en términos de necesidad, posibilitada radicalmente porque el tiempo es estrictamente, elementalmente, la posibilidad. Todo el tiempo –el tiempo entero– es la presencia absoluta. Presencia absoluta es, respecto del tiempo, la relación misma que hay entre necesidad y posibilidad. Dentro, claro está, de un planteamiento idealista como el de Leibniz –porque el primero que descubre esto es Leibniz–. Si el tiempo es entero, entonces es toda la posibilidad. Si es toda la posibilidad, es la necesidad. Y la necesidad, ¿qué es? La presencia absoluta.

Con lo anterior se torna evidente que si algún filósofo o alguna filosofía se puede decir que ha establecido el concepto de presencia absoluta, eso hay

que atribuirlo a Hegel. Y, si quieren ustedes, a Leibniz. Pero, de una manera más abundante y aplicándolo a todo lo existente, a toda la existencia histórica, debe decirse de Hegel.

Ahora bien, ¿qué dice Heidegger entonces? La tesis heideggeriana se cifra en decir que esa noción de Hegel y, al cabo, de Leibniz, no es el tiempo entero. La presencia absoluta de Hegel no es el tiempo entero. ¿Por qué? Porque sólo es presencia. El tiempo entero no puede ser sólo presencia, porque también tiene que ser pasado y futuro. Si sólo es presencia, al tiempo le amputamos alguna de sus dimensiones constitutivas.

¿Qué significa entonces el tiempo entero? Ésa es la cuestión ahora. Pues puede significar tres cosas. Lo primero que parece que el tiempo entero puede significar es: el tiempo enteramente transcurrido, es decir, cuando ya no hay tiempo. Tiempo entero es el tiempo que se ha acabado. ¿Cuándo el tiempo es entero? Cuando se ha terminado el tiempo. Pero entendido de ese modo, claro, el tiempo es distinto de la eternidad. Y entonces la posibilidad no se puede confundir con la necesidad. Por eso, en definitiva, Leibniz no tiene razón, ni Hegel tampoco.

Y, ¿qué puede querer decir, en segundo lugar, tiempo entero? Pues, tiempo dialéctico; es decir, presencia absoluta que recoge todo el tiempo, que lo asume todo en síntesis, en tanto que el tiempo es la posibilidad misma. Ésta es la noción de tiempo de Hegel. Para Hegel el tiempo no es ya el tiempo que se ha terminado. El tiempo entero de Hegel no es el tiempo en su fin, sino es el tiempo enteramente recogido en la síntesis: la presencia absoluta. El presente absoluto es la historia entera, como síntesis: no ha dejado fuera todo lo que ha pasado, sino que lo mantiene recogido. Es la forma de las formas, como dice Kuno Fischer: la filosofía de Hegel es la filosofía de la recopilación de todas las formas valiosas, –y es una interpretación exacta de lo que es la filosofía de Hegel–. Éste es el segundo sentido del tiempo entero.

Pero también se podría hablar de otra manera sobre el tiempo entero, diciendo que el tiempo es entero, mientras hay tiempo: sólo mientras hay tiempo. Así, lo que el tiempo significa estrictamente es ese mientras. En este sentido, el tiempo interpretado como mientras, es justamente el tiempo en cuanto no ha sido reunido en la síntesis última, ni tampoco como tiempo acabado, o tiempo en el momento en que –diríamos– ya no hay tiempo, o no hay más tiempo, como se lee en el Apocalipsis, que es entonces cuando se abre paso a la eternidad. Y este paso a la eternidad se da porque el tiempo ha sido cancelado, de modo distinto a como en Hegel, desde luego. Sin embargo, el tiem-

po entero se puede decir de otro modo: sólo hay tiempo entero cuando hay tiempo. El tiempo entero es entero mientras hay tiempo –y es mejor decir ‘mientras’ que ‘cuando’–. Entonces, el tiempo consiste estrictamente en su mientras.

¿Y cómo está constituido el mientras del tiempo? Pues está constituido por el pasado, por el presente y por el futuro. Y si está constituido por pasado, presente y futuro, decir que existe o es posible una presencia absoluta, como tiempo entero, es falso. De manera que la diferencia entre la interpretación del tiempo entero en Hegel y en Heidegger –el tiempo como horizonte de la comprensión del ser– estriba precisamente en esto: para Hegel, tiempo entero significa presencia absoluta; para Heidegger, el tiempo entero no puede significar presencia absoluta, porque la presencia absoluta no es más que una parte del tiempo entero, si es que tiempo significa mientras.

Por lo demás, uno no puede menos que pensar que realmente tiempo entero no puede significar otra cosa que el ‘mientras’. Y esto, a pesar de que los parmenídeos habían dicho que no: si lo real es actual, porque sólo se funda en el presente, entonces lo posible de ninguna manera es real. Luego, no existe nada en el tiempo. Y, por lo tanto, no hay movimiento –Zenón de Elea–. El movimiento es una pura apariencia, pero no existe. Porque si la flecha es actual, está donde está, o está en otro sitio; pero no puede estar en los dos sitios, porque entre los dos sitios la flecha no es actual, sino posible. Y como la flecha es actual, o de lo contrario no es sin más, ya que sólo lo actual es, entonces no es lo posible.

Es decir, lo que Parménides llama ‘no ser’ o ‘no ente’ es, al cabo, lo posible. Lo que en definitiva significa, estrictamente traducida, esa sentencia del *Poema* parmenídeo “hay que decir que el ente es y que el no ente no es”, y que el camino de la negatividad ontológica es impracticable, eso, lo que quiere decir es que lo posible no existe: que la vinculación entre la posibilidad y la existencia es imposible, para expresarlo en términos modales, en términos de lógica modal.

3. ARISTÓTELES

Frente a lo que precede, Aristóteles dice que existe la actualidad de lo posible. Es decir, que existe el movimiento. Es así justamente como lo define, como recordarán ustedes: el acto del ente posible o en potencia en tanto que en potencia. Es decir, el acto de la posibilidad es el movimiento. Así, natural-

mente, y según sus mismos términos, queda resuelto el obstáculo parmenídeo. ¿Hay actualidad no temporal? Sí. ¿Cuál es la actualidad en el tiempo? El movimiento, y ¿qué es la actualidad en el tiempo? Pues, la actualidad de lo posible; no puede ser otra cosa que el movimiento: el acto del ente en potencia en cuanto que en potencia.

Potencia es *dynamis katà physis*, es la posibilidad física. El acto de la posibilidad física en tanto que posibilidad física se llama *kínesis*, dice Aristóteles. Por lo tanto, la flecha puede estar moviéndose, porque, si tiene potencia, puede estar en acto según el movimiento. Está en acto no ya sólo en cuanto que es flecha. Porque, en cuanto que es flecha está en acto de otra manera; es una actualidad, y no es una posibilidad. Pero, si en la flecha existe la posibilidad de moverse, que no es exactamente lo mismo que la flecha, entonces la posibilidad se puede actualizar. Y la actualización de esa posibilidad es justamente el movimiento.

Que existe el acto de la posibilidad como tal, y que el acto de la posibilidad como tal sea el movimiento, es lo mismo que decir que hay una realidad que es temporal, porque el movimiento es una realidad temporal. Por eso, Aristóteles dice –y así lo define– que el tiempo es la medida del movimiento. Si no hay movimiento no hay tiempo.

Ahora bien, el tiempo es, dice Aristóteles, la medida del movimiento según el antes y el después. Y, nótese bien, no según el presente. Observen ustedes lo importante que es esto. El presente Aristóteles lo pone la mente. Cuando nosotros consideramos el presente en el tiempo, cuando decimos que en el tiempo hay un presente, eso corresponde a una operación mental; eso solamente es del alma. Esto lo repite luego San Agustín cuando define el tiempo como la *distensio animae*.

En suma, Aristóteles viene a decir lo siguiente: el tiempo, en tanto que tiempo ontológico o tiempo físico, es un tiempo que consta de antes y después; pero nunca de ahora. Nunca consta de actualidad. ¿Por qué? Porque es justamente la medida de la actualidad de lo posible, o sea, de lo que está pasando a ser: de lo que todavía no es ahora y está como en trance de serlo.

De este modo, para Aristóteles el tiempo físico consta exclusivamente de antes y después, no de “ahoras”. El ahora lo pone nuestra mente. Aún más, Aristóteles dice: eso es del alma. Cuando el alma interviene, es decir, cuando el alma comprende el tiempo, entonces se coloca el presente en el tiempo. Pero, el tiempo físico no tiene presente: no tiene más que antes y después. ¿Por qué? Porque sin movimiento no puede haber tiempo; y el movimiento es

el acto de la potencia en cuanto que potencia. Por lo tanto, no es el acto de la actualidad, no es el acto de la presencialidad física, sino el acto de la distensión física. Y si la distensión física tuviera un presente, se detendría, de tal modo que dejaría de moverse. El movimiento existe en tanto en cuanto que no ha terminado. Y, por lo tanto, el movimiento existe en tanto que no hay ningún ahora en el movimiento.

Si se entiende bien, se advierte que Aristóteles está diciendo que existe una actualidad peculiar, y que, propiamente hablando, no es ninguna presencialidad; una actualidad de la posibilidad. Pero no dice que la actualización de la posibilidad, o sea, el acto de la posibilidad *qua* posibilidad, sea la necesidad, como Leibniz. Ni dice que el acto de la posibilidad en cuanto que acto de la posibilidad sea presente, como Hegel. Y, tampoco dice que el tiempo entero conste de antes, ahora y después, como Heidegger. El tiempo, en cuanto que es algo estrictamente real, algo de la realidad y no de mi mente, no es más que antes y después. Dicho de otra manera, la interpretación del tiempo según Aristóteles es una interpretación realista. En cambio, la interpretación del tiempo tanto de Leibniz y Hegel como de Heidegger es una interpretación idealista. Porque, en cuanto metemos el ahora, se otorga preeminencia a la presencia, y ésta es de la mente.

Por eso, como decía al principio: ¿se puede discutir la preeminencia de la presencia? Sí. Ahora bien, ¿quién establece esa preeminencia en orden a la posibilidad, y al cabo, en orden al tiempo? Hegel. Y ésta es una tesis idealista, como he indicado con mayor amplitud en otro lugar⁴: la preeminencia de la presencia es una tesis idealista.

Por el contrario, según Aristóteles, de ninguna manera se puede decir que en el tiempo la preeminencia le corresponde a la presencia, porque el tiempo en cuanto que real no tiene presencia. Si tuviese presencia, sería una actualidad; y, por lo tanto, se habría acabado el movimiento: ya no habría movimiento. ¿Por qué? Porque según la actualidad ya no hay movimiento. El movimiento existe en cuanto que es un acto, es verdad; pero, es un acto continuo: el acto que actualiza la potencia, el acto del ente en potencia en cuanto que en potencia. Por lo tanto, en el movimiento físico, como tal, no hay presencia. La presencia estará en el término del movimiento. Nótese bien, porque ésta es una tesis excelente.

⁴ Cfr. L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, op. cit.

CONCLUYENDO

De este modo se puede concluir que, en realidad, el que ha acertado es Aristóteles; es manifiesto. Pero, además, ha desmontado las dos interpretaciones de la lógica modal a que hemos aludido: la vinculación de la posibilidad con la necesidad –Leibniz y Hegel–, o la negación de la vinculación de la necesidad con la posibilidad, desvinculación de ambas –Heidegger–. Esas dos interpretaciones de la lógica modal, vistas desde Aristóteles, resultan insuficientes. ¿Por qué? Porque hay un acto de lo posible como tal, del cual no se puede decir que sea la necesidad. El movimiento no es la eternidad, porque ni siquiera tiene que ver con un ahora: sólo tiene que ver con el antes y el después. El movimiento está pasando, es el acto del móvil en cuanto que móvil. Y, por lo tanto, de ninguna manera es el acto de lo inmóvil. Por eso no es el acto de lo presente. Y si no es el acto de lo presente, es claro que el tema de lo posible queda planteado tal como después lo hará Tomás de Aquino en la tercera vía. No es que la posibilidad esté desvinculada del acto. No; porque hay un acto peculiar de la posibilidad que es el movimiento. Pero, plantearse el problema de la necesidad del movimiento, vincular la posibilidad con la necesidad, eso no se puede hacer. ¿Por qué? Porque vincular la posibilidad con la necesidad sería lo mismo que decir que el movimiento es necesario, lo cual evidentemente no se puede decir: el movimiento no es necesario; el movimiento es un acto imperfecto, como se suele glosar lo que dice Aristóteles.

Es decir, si tenemos en cuenta el planteamiento lógico modal de Aristóteles, advertimos que resulta más amplio que el de los idealistas: más amplio que el que aparece en la formulación del idealismo absoluto de Hegel –derivada de Leibniz– y que el del idealismo de la pura posibilidad, que es el de Heidegger o, al menos, del primer Heidegger, del Heidegger de *Ser y Tiempo*. La lógica modal de Aristóteles es mucho más amplia. Esto también lo expuse ya en otro lugar⁵. Aristóteles admite cuatro términos modales positivos distintos: la posibilidad, la efectividad, la determinación y la necesidad. Pues bien, la distinción entre la necesidad y determinación, como términos modales positivos, eso es lo que los idealistas olvidan. Pero esa distinción –está claro– aumenta los términos modales positivos.

⁵ Cfr. L. POLO, *El azar según Aristóteles* (No queda claro a qué texto se refiere Polo con esta mención, debe referirse al texto inédito “La física aristotélica como teoría de concausalidades: azar, contingencia y necesidad”, una transcripción de cintas de una conversación de Amalia Quevedo con Polo, corregida por éste, en agosto de 1984).

Además, verán ustedes que esa cuaternidad de términos modales: lo posible, lo efectivo, lo determinado y lo necesario equivale a los cuatro sentidos del fundamento establecidos por Aristóteles: la posibilidad es la causa material, la efectividad es la causa eficiente, la determinación es la causa formal y la necesidad es la causa final. Así pues, el modelo lógico modal de Aristóteles es mucho más amplio.

Y precisamente por eso, una vinculación inmediata de la posibilidad con la necesidad, como hace Leibniz, para Aristóteles no es posible. En efecto, el movimiento tiene que ver con la eficiencia y con la determinación; pero no tiene que ver estrictamente con el fin. ¿Por qué? Porque cuando el movimiento en física alcanza su fin, el movimiento termina, y ya no hay movimiento. El fin es el término del movimiento, dice Aristóteles: cuando el movimiento ha alcanzado su fin, ya no hay movimiento. Por lo tanto, la necesidad no forma parte intrínseca de él. Y, así, la necesidad no es temporal; es intemporal: no en términos de presencia determinante, no en términos de formalidad, sino en términos de *télos*. Lo más perfecto es el *télos*, no la forma.

Desde este punto de vista, o mejor, en una ampliación de la perspectiva modal, Tomás de Aquino planteó luego la famosa distinción real entre *essentia* y *esse*. Esto sería ya un poco largo de exponer y lo voy a omitir. Pero, en esa línea de ampliación del planteamiento aristotélico, según la cual hay una fundamentación última que es el *esse*, que es una fundamentación respecto de la esencia, y en la cual, la esencia, en definitiva, no es solamente la causa formal, sino que se puede considerar integrada también por las cuatro causas, resulta que hay un último acto, el acto de ser, que está incluso más allá del fin: más allá del sentido fundamental que tiene la causa final, y también, por supuesto, más allá de la forma, más allá de la eficiencia, y claro, más allá de la materia o de la posibilidad. La interpretación del acto de ser por Tomás de Aquino trasciende así el planteamiento lógico-modal de Aristóteles: lo toma en cuenta, pero es trascendente respecto de él.

En todo caso, se alcanza a entender ahora por qué de ninguna manera se puede decir que en Aristóteles haya un olvido del ser, ni mucho menos en Tomás de Aquino. En Tomás de Aquino tenemos la averiguación más importante acerca del ser, a saber, que el ser está más allá de la necesidad final, de la determinación formal. El acto de ser es estrictamente trascendente respecto de la esencia, y respecto de él la esencia es potencia. Pero se trata de un sentido de la potencia distinto de aquél de Aristóteles: de la potencia como *dynamis kata physin* o de la posibilidad respecto del movimiento.

Me parece que esta exposición, que como ven ustedes es una especie de comparación, en su intento de ser abarcante ha sido demasiado esquemática. Pero, en definitiva, como resumen, se podría decir esto: el problema que plantea la expresión “ser y tiempo” hay que resolverlo en términos de lógica modal. Aristóteles lo resuelve de una determinada manera, según una peculiar y más potente interpretación de la lógica modal que la de Leibniz, puesto que en ella hay cuatro términos modales positivos que Leibniz no discierne. Los modernos interpretan lo modal de acuerdo con tres sentidos positivos modales, dando preeminencia a uno o a otro.

Por su parte, la genialidad de Heidegger, dentro del planteamiento moderno, estriba en haber dado preeminencia a la posibilidad. Por eso, a veces, algunos han dicho que Heidegger es un materialista. Desde Aristóteles esto se puede decir. Si la posibilidad es la causa material, cuando Heidegger dice que lo más alto es la posibilidad, su tesis sería materialista. Es una opinión bastante frecuente entre los exégetas alemanes de Heidegger. No obstante, yo diría que no es verdad: es un idealista. Pero es un idealista que no construye un sistema completo. Y al no constituir un sistema completo, no puede vincular la posibilidad con la necesidad. Y así, la posibilidad le queda como lo más alto.

Pero, en definitiva, tanto Leibniz, como Hegel, como Heidegger, hacen en el fondo planteamientos modales en los cuales el tiempo adquiere una desmesurada importancia. Tanto en Leibniz, que es el primero, como en Hegel, cuando habla de tiempo especulativo, como en Heidegger, cuando habla del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, el tiempo adquiere una importancia desmesurada precisamente porque estos planteamientos modales son más reducidos que el planteamiento aristotélico.

Si el planteamiento modal aristotélico se considera entero, todavía se puede dar un paso más allá, que es la distinción real entre esencia y ser propuesta por Tomás de Aquino. Por lo tanto, Tomás de Aquino está más allá de Aristóteles. A su vez, Aristóteles tiene una lógica modal más completa y perfecta que la de los idealistas y que la de Heidegger. Por lo tanto, la partida, por así decirlo, ya está jugada. Tomás de Aquino está en la cima de la Metafísica, y Aristóteles está por encima de las metafísicas modernas. En términos de lógica modal esto se ve muy bien. Y como el tiempo es filosóficamente un tema de lógica modal, en ese sentido el asunto queda resuelto.