

¿SIEMPRE LO MISMO, O ALGO NUEVO?

Juan A. García González. Universidad de Málaga

Quiero empezar esta conferencia disculpándome por el atrevimiento que supone para un filósofo más bien metafísico como yo, el dirigirse a un grupo mayoritariamente de antropólogos. Y creo que en semejante tesitura hay que disculparse porque es bien sabido que si algo desconocen los antropólogos es la metafísica; y quizás también al revés: de lo que no sabemos los metafísicos es de antropología.

Y además pienso que tiene que ser así. Porque, aunque no estoy de acuerdo en que hayan pasado los tiempos de la metafísica como filosofía primera, sí creo que han pasado los de considerarla como la única filosofía primera. En mi opinión, fue Dilthey quien dejó claro que el saber más global y radical sobre los asuntos humanos no es la metafísica; ni siquiera en su forma de lógica, lógica de la historia, con que la configuró Hegel. E incluso más: en la medida en que la metafísica es un saber, a fin de cuentas, humano, la antropología debe dar razón de ella, y constituirse como un saber más primario que la metafísica; lo cual creo que ha sido puesto de manifiesto con evidencia por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*.

Naturalmente que esta posición a la que me inclino exige ante todo que metafísica y antropología no sean lo mismo, sino dos saberes heterogéneos, aunque compatibles; de tal modo que reducir el uno al otro, o entender que es preciso negar uno para afirmar el primado del otro, me parecen posiciones no del todo acertadas. De cualquier manera, con este circunloquio ya estamos en el tema del que yo voy a tratar: porque si esas dos partes de la filosofía son primeras pero no son la misma, en cambio aquello que sí sea *lo mismo, siempre lo mismo*, es algo muy digno de estudio. Y quizás un punto en común, o inversamente una precisa diferencia, entre metafísica y antropología, o entre el ser y la libertad, o entre las cosas y los hombres.

Lo que yo voy a hacer aquí hoy ante ustedes es examinar la expresión *lo mismo siempre*, se trate de una patológica vivencia humana del tiempo, o de la persistencia del ser, o de lo que sea. Y voy a dar vueltas a eso que reza la expresión *lo mismo siempre*, porque entiendo que de ese examen podemos sacar algo provechoso para la comprensión del ser humano, que es lo que en este congreso discutimos.

Comenzaré por describir esa vivencia posible al hombre de experimentar la sucesión de acontecimientos, o la diversidad de los mismos, como una repetición siempre de *lo mismo*. Por ejemplo, un profesor, como muchos de nosotros, puede percibir su diario impartir las clases como una anodina reiteración de *lo mismo*: distintos temas... sí, pero exponerlos es *lo mismo* de siempre. Los alumnos cambian año tras año, las generaciones nos parecen cada vez más jóvenes, pero, día tras día, *siempre lo mismo*: explicaciones, preguntas más bien peregrinas, exámenes, calificaciones, reclamaciones..., y vuelta a empezar otro curso nuevo: otra vez *lo mismo*.

También un ama de casa puede experimentar indolencia ante el incesante paso de los días; sobre todo, cuando se plantea su eterna pregunta, la misma de siempre: ¿qué pondré de comer mañana?. Y a la coqueta adolescente todo su vestuario le parece *lo mismo* y le resulta indiferente, si no tiene algo nuevo con que exhibir sus conquistadores encantos. En su vivencia ordinaria, la expresión *siempre lo mismo* designa esa indiferencia, o indistinción de

las diferencias: una difuminación de ellas que destaca la uniformidad de los acontecimientos, su invariancia, o su reducción a una unidad tediosa.

1. La mismidad como unicidad: la unidad de lo circular

Y es que reducir a *lo mismo* una pluralidad, cualquiera que sea, es, ante todo, una forma de establecer la unidad en ella. Pero, bien entendido: una forma muy radical de establecerla; porque la unidad lograda es la unidad de lo único: la unicidad. Si dos cosas, o una pluralidad de ellas, son rigurosamente la misma, entonces sólo hay una cosa; y por eso a esta forma de unidad le conviene el calificativo de prenumérica. La unidad numérica, en cambio, se corresponde con cierta pluralidad; y por ello exige alguna separación respecto de ella, es decir, requiere distinguirse de lo múltiple que unifica. Desde esta distinción y separación se aplica a la pluralidad reiterándose: así se cuenta; y por eso a esta unidad se la define como el principio del número. Además de la unidad numérica, hay otras clases o formas de constituir la unidad aún superiores a ella. Como son, por ejemplo, la universalidad, la analogía, la unidad de orden o la unidad trascendental. Y aún después, entre los seres humanos, hay unidades de otra clase y tipo; como la interna unidad de una biografía, la unidad que forja la amistad o una relación intersubjetiva, la unidad familiar, la de las organizaciones sociales o del estado, etc.

Pero *lo mismo siempre* es una unidad estrechísima, incompatible con toda y con cualquier pluralidad. Como ocurre en esos juegos perceptivos que presentan un dibujo en el que se ven dos imágenes, según como se mire: o una señora vieja, si se destacan unas líneas; o una joven si se destacan otras. Pero la cuestión es que no hay más que un solo dibujo, siendo la pluralidad subjetiva, dependiente del enfoque visual; la vieja y la joven son, realmente, la misma figura. O como en esos suelos adoquinados, que pueden percibirse como cuadrados rojos sobre un fondo amarillo, o viceversa; pero en realidad no hay más que un solo suelo, el mismo se mire como se mire; y entonces la diversidad es aparente, irreal: no hay pluralidad numérica.

Quien dijo que el ser era así, único y solitario; y, por tanto, que toda pluralidad y diversidad eran mera opinión subjetiva, fue Parménides. Parménides entendió el ser como algo uno y *siempre lo mismo*: sin cambio, sin pluralidad ni diversidad, una sola cosa. Y por eso dijo que era redondo; porque así es la circunferencia: la igualdad de la curvatura, una misma redondez siempre, constante. Ciertamente, en la antigüedad la circunferencia se definía en ese modo, más formal que geométrico; pues *en el círculo el principio y el final coinciden*, siempre tenemos *lo mismo*, como lo dijo Heráclito¹.

Igual que Parménides, creo que también lo que conocemos como filosofía de la India es proclive por lo general a reducir toda la pluralidad de los seres a una unidad de unicidad: la diversidad no es más que una ilusión, pues en su fondo no hay más que una única realidad. La aspiración hinduista consecuente con esa apreciación, tiende a la disolución del sujeto, y con él de los objetos, en esa realidad única de la que se han escindido dando lugar a una apariencia de individualidad. En la aniquilación de la individualidad que se sume en el todo único estriba la felicidad, o mejor la calma del espíritu oriental. La calma es la tranquilidad ante lo único; tranquilidad imperturbable por definición, ya que no hay nada fuera de esa realidad única que pudiera quebrantarla.

Fuera de Parménides y de esos pensadores indios, creo que nadie más ha dicho que el ser sea redondo y único; pero sí que se ha atribuido la mismidad, la constancia y la unicidad de lo circular a otros ámbitos. Por ejemplo, Platón dice en el *Timeo*, discutiendo quizá una

¹ DK 22 B 103.

sugerencia del pitagórico Alcmeón de Crotona², que el alma humana es circular; lo que se manifiesta en la transmigración y reencarnación: a la vida sigue la muerte y a la muerte la vida, en un ciclo en el que la misma alma permanece a través del tiempo. En cambio, Aristóteles dice que lo circular son los movimientos de los astros, porque son ellos los que se mantienen invariablemente los mismos en su eterna rotación; el movimiento astral lo es sin transformación. Frente a eso, el Cusano reserva la estabilidad supratemporal de lo circular a Dios, el único ser eterno e inmutable; y desde esa teológica posición abre la cosmología a la posterior revolución copernicana, que no encuentra en el universo círculos perfectos sino sólo elipses. Pero más tarde Schelling vuelve a decir que el alma del mundo es circular, porque el universo es uno y siempre el mismo, aun en sus diversas transformaciones fenoménicas y tras su evolución en el tiempo. Y Hegel, por su parte, afirma que lo circular es el concepto; y por eso escribe la *Enciclopedia*, porque el saber se autojustifica como *un círculo que se cierra en sí mismo, en kirklos paideia*³. Y es que la idea hegeliana esencialmente se autogenera y se autorreconoce, bien en el ser bien en el tiempo, permaneciendo a la postre siempre la misma, eterna y única. Finalmente, Nietzsche dice que lo circular es el tiempo en el que se produce un eterno retorno de *lo mismo*; de esa manera la voluntad actual se hace potente también respecto del pasado, y la acción presente se torna capaz de absorber completamente los recursos del yo hasta constituirlo. El yo del superhombre se cobra en el instante, en el cual se identifican tiempo y ser.

Esta somera enumeración histórica nos enseña que la mismidad de lo circular, bien entendida como unicidad, o como constancia y permanencia de *lo mismo*, ha interesado a importantes pensadores, y quizás no sea como para tomársela a la ligera o pasarla por alto. Si la afirmación parmenídea de que el ser es redondo nos sorprende y puede parecer ridícula, en cambio el curso posterior que las ideas de la unicidad y mismidad de lo circular han tenido en la filosofía es ciertamente interesante y merecedor de algún análisis.

2. Tiempo cíclico y tiempo lineal

Porque de la unicidad y mismidad aplicada a toda pluralidad que afirmaba la ontología parmenídea se pasó inmediatamente a aplicar esa mismidad y unicidad sólo al curso del tiempo, y a la multiplicidad que en él nos aparece; el círculo aplicado a la temporalidad es el ciclo. En el ciclo se reitera *siempre lo mismo*: invierno, primavera, verano y otoño, y luego invierno, primavera, verano y otoño; nacimiento, crecimiento, envejecimiento y muerte, y luego nacer, crecer, envejecer y morir; etc. Los ciclos temporales culminan en el *gran año*, al cabo del cual todo se renueva⁴. Así se forjan, creo, las filosofías de Anaximandro y Heráclito.

Los pares de opuestos de Anaximandro, que *se pagan mutua pena y retribución por su injusticia*⁵, lo hacen precisamente turnándose en el ciclo; porque lo injusto es que aparezca uno de los contrarios, habiendo desaparecido el otro. El ser no conviene a las partes aisladamente, sino al todo cíclico; por eso es precisa la permuta. El ser no es sólo presencia, sino también ausencia; o mejor, devenir en que se turnan presencia y ausencia: *el apeiron contiene la causa toda del nacimiento y la destrucción*⁶ de las cosas.

De manera semejante exige turnos también la guerra heraclítica; pues todo está en

² Según los *Problemata* de Aristóteles (2^a) 17, 3; 916 a 33, Alcmeón afirma que *los hombres mueren porque no son capaces de juntar el principio con el fin*.

³ Cfr. G. F. W. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 15.

⁴ Para Orfeo dura 120.000 años; para Heráclito 10.800; para Platón 15.000. Cfr. S. García Larragueta, *Cronología*. Eunsa, Pamplona, 1976, p. 9.

⁵ DK 12 A 9.

⁶ DK 12 A 10.

devenir, sí: pero con un *logos* interno que impone la alternancia, y para el cual *el camino hacia arriba y hacia abajo es uno y el mismo*⁷. Según esta razón común, *lo mismo es vida y muerte, vigilia y sueño, juventud y vejez; porque unos se transforman en otros, e inversamente los otros en los unos*⁸. Y por eso, para Heráclito, *Dios es día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre*⁹, y todos los opuestos. Es famoso el río de Heráclito, en el cual *uno no se puede bañar dos veces..., porque se descompone y se reconstruye simultáneamente a través del cambio*¹⁰. Ese río no es el mismo siempre; pero aún es mejor decir que sí lo es. Sólo que no de una manera estática, un único y parmenídeo río; sino que en el río el agua *se esparce y se junta, se reúne y se separa, se acerca y se va*¹¹, con palabras del propio Heráclito. Es decir, los opuestos se alternan permaneciendo al final *siempre lo mismo*: el río real, con su interno y alternativo devenir.

El pensamiento griego aplica la mismidad y unicidad de lo circular al tiempo, considerándolo cíclico; y también al espacio, y eso es una órbita. En estas aplicaciones se fragua la cosmovisión antigua, que perdura hasta el medievo: geocentrismo y tiempo cerrado. En el fondo, y como dijeran Parménides o Platón, el ser exige identidad consigo, permanencia, estabilidad. Como la pluralidad y el cambio son innegables, sólo queda ese remedio: la reiteración; con la repetición se mantiene *siempre lo mismo*, aun a través de los cambios y variaciones. La filosofía griega supera en cierto modo la inmutabilidad del ser parmenídeo, pero no completamente; porque las variaciones y transformaciones a que da cabida no pueden terminar por romper la permanencia de *lo mismo*. De aquí la acusación de estatismo que recibe esa filosofía: no más dinamismo que el preciso para asegurar el mantenimiento de *lo mismo* en el tiempo, la rotación cíclica. Una extraña solidaridad de tiempo y ser aún no lograda en el *Timeo* platónico, que está marcado parmenídeamente por el *horismos*, por la separación que distingue dos mundos: el de la vía de la apariencia sensible, y el de lo realmente real objeto de la ciencia. Y digo extraña solidaridad de ser y tiempo, porque en ella prima la identidad del ser consigo mismo, a cuyo mantenimiento se subordina la reiteración cíclica del tiempo. Como la repetición de los tiempos parece inerte y ca-rente de vida, un destino ciego, el hombre busca refugio replegándose sobre sí mismo, y en los ideales del placer epicúreo, la *ataraxia* escéptica o la *apatheia* estoica; ésta es la situación al final del helenismo.

Parece ser que debemos al cristianismo, y a su interpretación lineal de la historia¹², que ahora ya tiene un comienzo y un término propios, la ruptura del círculo griego, la apertura del tiempo y la consiguiente extensión indefinida de los espacios siderales. Porque modernamente la historia se entiende desde las categorías del progreso, idea explícita en Leibniz, y de la evolución. En la cosmovisión moderna, y en general en toda moderna teoría, el tiempo es el supuesto básico. Entendemos que los seres nacen, se generan, desarrollan y constituyen, de acuerdo con su índole propia, y perecen cuando ya no dan más de sí; se impone una visión temporal, evolutiva, de las cosas. En el fondo postulamos una realidad dinámica y cambiante muy alejada de la identidad consigo mismo del antiguo y estático ser. En el tiempo ya no hay ciclos, sino *eras, períodos indefinidos* establecidos desde un *acontecimiento convencional*¹³. En particular, con este dinamicismo el hombre adquiere conciencia de su voluntad, de su poder constructivo y configurador: somos dueños de nuestra situación histórica, el futuro está en nuestras manos; podemos cambiar las cosas, que no siempre han

⁷ DK 22 B 60.

⁸ DK 22 B 88.

⁹ DK 22 B 67.

¹⁰ DK 22 B 91.

¹¹ Fr. 12, Ario Dídimio, apud Eusebium, P. E. XV, 20.

¹² Cfr. L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, Eunsa, Pamplona, 1976, caps. 3 y 4.

¹³ S. García Larragueta, *Cronología*, p. 9.

de permanecer *lo mismo*.

Pero no es solo el cristianismo el responsable de la nueva óptica; o no lo es sólo por su visión de la historia. En el cambio de paradigmas media de una manera relevante, y es lo que estoy intentando decir, la comparecencia de la subjetividad, su intrusión en la consideración global de las cosas. La noción de persona también se la debemos al cristianismo, y a sus teológicas discusiones sobre la Trinidad y la Encarnación. Pero es que la moderna noción de sujeto es una versión, quizá reducida o insuficiente, de lo personal, es decir: de la importancia del ser humano, de su interioridad; y precisamente en relación con la continuidad o inercia del tiempo, y con las posibilidades de innovación. La subjetividad moderna es activa, y quiere imponer su personalidad en todos los ámbitos de su conducta; la idea de progreso es solidaria del ideal ilustrado, que aboga por la racionalización y la libertad.

Una subjetividad activa se corresponde con un tiempo abierto, en el que desplegar su espontánea libertad y en el que construir su propio mundo. Ahora los tiempos cambian, apetece lo nuevo, la innovación y la variación; interesa lo que está de moda, lo hodierno, explorar todas las posibilidades. Cuando ya no somos capaces de alterar la situación, porque no hay ingenio suficiente, entonces se propugna el diseño, la variación de las formas aun sin cambiar el contenido, o la mutación con significado solo estético. Lejos de mantenernos siempre en *lo mismo*, nos sometemos al mecanismo de las transformaciones; frente a la rigidez de lo apolíneo hoy nos gozamos más con el vaivén de lo dionisiaco.

Podría parecer que han cambiado mucho las cosas, pues de la permanencia de *lo mismo* en un tiempo cíclico hemos pasado al poder de las transformaciones en un tiempo indefinido; de la estabilidad del ser idéntico consigo mismo, al puro devenir en el que nada permanece. Pero ésta es una observación demasiado superficial, capaz de convencer sólo a los distraídos, que buscan en el caleidoscopio el entretenimiento de la diversidad y la variación. Porque la mirada del filósofo es más aguda, y descubre un punto en común en la dibujada dicotomía entre el tiempo cerrado y el progreso lineal de un tiempo fluyente, o entre el ser estático y el devenir dinámico. También en la veleidad del puro cambio late algo constante y siempre igual a sí mismo, que se descubre precisamente en la misma necesidad de la variación, en la obligación de no conformarnos con ninguna situación dada. La variación es ahora lo constante, si es necesario o imposible que nada se establezca y quede fijo. También ahora puede sentirse como muy latoso el estar a la moda, porque nos fuerza permanentemente a cambiar; y eso siempre, continuamente. Lo imposible ahora es el reposo; lo constante, lo que es *siempre lo mismo*, la variación y el cambio.

En la continua renovación de lo que fluye en el tiempo, el hombre puede descubrir otra vez la permanencia de *lo mismo siempre*, sólo que ahora esa permanencia no exige la repetición cíclica, la reiteración; sino que, afinada la mirada, no pide más que la continuidad del tiempo. El curso del tiempo, en su incesante seguir, es inflexible, *siempre lo mismo*, constante. La continuidad del tiempo acaba con toda la soberbia de lo estable, de lo que aspira a ser de un modo fijo; y ella misma es ahora lo único realmente existente y permanente, lo redondo e igual a sí mismo, lo que eternamente retorna y se mantiene. El progreso, a fin de cuentas, es insignificante, o como tal lo puede vivir la conciencia individual; porque hay tras él algo fijo: el cambio y el curso del tiempo.

3. El tiempo en Hegel y Nietzsche

En mi opinión dos pensadores modernos se han percatado de que la apertura del tiempo histórico más allá de la repetición cíclica no evita su curvatura, o el mantenimiento de *lo mismo siempre*. Son Hegel y Nietzsche.

El tiempo en Hegel juega un triple papel, o hay tres sentidos del tiempo considerados por Hegel. El tiempo físico, el tiempo histórico y el tiempo entero de la eternidad, entendida como la integridad de todo lo acontecido.

a) El tiempo físico es el tiempo de la alienación: la isocronía newtoniana, que para Hegel es contraria a toda lógica. Una posibilidad irracional de la idea fruto de su libertad por la que puede dejar de contemplarse dando lugar a la exterioridad (*äusserlichkeit*) de lo material, individualizado espacial y temporalmente. Pero la exterioridad de la naturaleza *no sólo es relativa a la idea*, sino que es interna a la naturaleza misma: recíproca, mutua exterioridad (*gegenseitige äusserlichkeit*); y como tal, lo material *es la determinación en que la idea está dando lugar a la naturaleza*¹⁴, a las *partes extra partes* de lo cuantitativo. La materia es lo homogéneo e isomorfo, es decir amorfo. El amorfismo de lo material es la proliferación de lo indiferente, de lo indistinto; los términos hegelianos que la describen son los de pluralidad e igualdad (*mannigfaltigkeit* y *gleichgültigkeit*); el tiempo de la materia es la pura dispersión.

b) Lo contrario, en cambio, de la dispersión es la reunión: el tiempo totalizado entero en el concepto, en el universal ya concretado en el que la idea se reconoce, y alcanza la paz y el descanso de la eternidad. Pero la eternidad no puede venir *después del tiempo*, porque entonces *se convertiría en futuro, o sea, en un momento del tiempo*¹⁵; más bien la eternidad es el tiempo entero, un eterno presente que todo lo integra prescindiendo de su efectivo acontecer. Y el tiempo al que Heidegger objeta: no está entero, porque un presente que contenga todo lo acontecido es la completa presencia de lo pasado, pero carece de futuro. Esto también lo había señalado Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*. Y es muy interesante la observación: ¿está entero el tiempo en su totalidad, si se concede que incluye finalmente todo el acontecer? ¿O más bien el tiempo entero exige su curso efectivo, en el que se integran sus tres dimensiones: pasado, presente y futuro? ¿Cuál de los dos tiempos es más entero?

c) Ahora veremos; pero dejándolo de momento al margen, entre la dispersión y la reunión media un tercer tiempo para Hegel, más afin al de Nietzsche o Heidegger y a nuestros intereses: el tiempo como el elemento del espíritu que se recupera tras la alienación, la posibilidad de realización del concepto en la historia. Este es el tiempo humano, biográfico e histórico: el tiempo en su curso, en su constante fluir; el ámbito de la sustancia espiritual que tiene *el absoluto a la espalda* y trabaja negando y destruyendo todas las concretas conformaciones suyas, que por finitas son insuficientes. Este tiempo es circular, único y siempre igual a sí mismo: el eterno retorno de la variación, del ejercicio de la negación; *lo mismo siempre* en su versión moderna.

Hegel señala la curvatura del tiempo histórico al definir al yo como *actividad infinita*, o al espíritu como *la identidad consigo de la negatividad absoluta del concepto*¹⁶, es decir, como la fuerza del negativo, obligada a superar toda determinación concreta del espíritu. Y también, al establecer el elemento de la idea en la historia, lo que llama el tiempo *especulativo*, como la posibilidad entera en sentido negativo, o la posibilidad permanente del concepto absoluto en el que la idea se ha de reconocer. En este tiempo, dice el propio Hegel, *la primera categoría es la variación*¹⁷; y en la evolución histórica *la variación es un círculo, una repetición de lo mismo*¹⁸.

¹⁴ G. F. W. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 247.

¹⁵ G. F. W. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 258.

¹⁶ G. F. W. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 382.

¹⁷ Cfr. G. F. W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Introducción, cap. 1.

Entonces habla Hegel, como algo propio del tiempo histórico, de la *inquietud de la idea*, de la *paciencia del espíritu*, de la *fatiga del concepto* e incluso del *dolor infinito*; frente a la paz de la contemplación final en el eterno presente de la síntesis.

Para Nietzsche, por su parte, también el tiempo es circular: siempre se mantiene *lo mismo* en el tiempo del superhombre, en el que todo retoma eternamente. El eterno retorno de *lo mismo* es el pensamiento *más abismal* que concebirse pueda: dos infinitos, el pasado y el futuro, *convergen en el portón del instante, y chocan derechamente, pero todo lo derecho miente y la verdad es curva: el tiempo mismo es un círculo*¹⁹. De la aceptación de este pensamiento profundo depende el superhombre, *el que algún día tiene que venir aún*; porque engañarse con la diversidad y el progreso, dejarse seducir por la novedad y adocenarse con la moda, es propio del *último hombre*. Pero hay que *morder la serpiente y arrancarle su cabeza*, porque *el anillo del retorno es el nupcial anillo de los anillos, un anillo de bodas para la mujer a quien yo amo: ¡pues yo te amo, oh eternidad!*²⁰. En el eterno retorno el tiempo se hace ser y el ser tiempo; así se consigue la *eternización de lo perecedero*, como lo ha expresado Fink²¹. Y de esa manera, sólo el instante es real, no hay otra realidad más que la actual; ésa es la única realidad para el superhombre. *Vendré otra vez, dice Nietzsche, con este sol, con esta tierra, con esta águila, con esta serpiente; no a una vida nueva o a una vida mejor: vendré eternamente a esta misma e idéntica vida, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas*²². El superhombre nietzscheano es el artista que se realiza por entero en su acción, que se agota en su obra. Por tanto, toda su realidad se alcanza en la actualidad del instante, que es constante y siempre la misma, sin otro horizonte tras ella. No hay más vida que la presente; y así acabamos de una vez con los dos mundos del platonismo y del cristianismo.

Entre el pensamiento antiguo y el moderno acerca de eso que es *lo mismo siempre* hay una diferencia principal: la permanencia de *lo mismo* exigía reiteración para la filosofía clásica, mientras que modernamente se reduce a la sola constancia del tiempo. Una depuración de la mirada; o el tránsito del mantenimiento de *lo mismo...* por repetición, al mantenimiento... de la misma variación, en el que lo que permanece *siempre lo mismo* es el variar. Consecuentemente, el pensamiento antiguo busca en el cosmos las formas susceptibles de reiteración, a lo sumo trasladadas al ámbito antropológico con las ideas de transmigración y reencarnación. En cambio, el pensamiento moderno es directamente antropológico; porque la continuidad del tiempo parece el ámbito de la vida humana. El tránsito de la metafísica a la antropología está vinculado, pues, con esta finura de la mirada que examina lo circular. *Lo mismo siempre*, según como se mire, remite al ser o al hombre. No sólo, por tanto, tiempo y ser, sino además ahora tiempo y yo: el yo hegeliano y el superhombre nietzscheano.

Y tampoco está de más esta diferencia: que lo que para Nietzsche constituye al superhombre, el destino de la raza humana, sea para Hegel elemental, el tiempo histórico constitutivo del yo humano. Ello obedece a una razón concreta y comprensible. Que para Hegel la continuidad del tiempo, la unicidad de su flujo, es un efecto, derivado de la exigencia de totalidad del concepto; por la necesidad de alcanzar un saber absoluto es por lo que el tiempo continúa. Mientras que para Nietzsche, no hay nada más allá del curso del tiempo, y por eso nada puede dar razón de él; nada hay detrás de lo actual. Pero esta nada no aniquila al superhombre, que por eso precisamente lo es; ni le hace sumirse

¹⁸ G. F. W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Introducción, cap. 3, 1.

¹⁹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* III, «De la visión y el enigma», 2.

²⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* III, «Los siete sellos», 1.

²¹ E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1980, p. 122.

²² F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* III, «El convaleciente», 2.

anónimamente en la tranquilidad imperturbable de la única realidad. El superhombre se forja en la aceptación del nihilismo, y su felicidad no está en la calma y el reposo; sino en el entusiasmo de la acción, cuyo único sentido es el yo-ahora. En la completa adscripción del yo al ahora está la libertad y la ligereza; la liberación de todo lo pesado que lastra el dinamismo de la subjetividad. Es demasiado humano el lastre del pasado; como también lo es el de un futuro tan irreal como él. Si sólo el instante actual es real, la libertad es la liberación de eso gravoso: la agilidad del saltimbanqui, según la cual *todo lo pesado se vuelve ligero, y todo cuerpo se hace bailarín*²³.

La continuidad del tiempo es final, lo último para Nietzsche, el destino de la evolución de la vida; en cambio para Hegel es medial, y producto del saber absoluto. La continuidad del tiempo, la constancia de su seguir, no es para Hegel la actualidad de lo único, del único mundo, del tiempo que se hace ser y viceversa, sino el efecto del fin: la posibilidad de realización del concepto total en la historia. Esto se podría decir así: la continuidad del tiempo es, para Nietzsche, el mantenimiento de la *actualidad*, de la única realidad; mientras que para Hegel es el mantenimiento de la *posibilidad*, de la posibilidad del concepto en el que la idea pueda reconocerse. Por tanto hay otra realidad en referencia a la cual el tiempo es continuo; y esto quiere decir que, según Hegel, sin Dios el tiempo no tiene ningún sentido para el hombre; pero Nietzsche precisamente proclama *la muerte de Dios*. O con otras palabras: en el mantenimiento de la variación Nietzsche encuentra la constancia y continuidad de *lo mismo*, de lo único; y Hegel más bien la continuidad y constancia de lo diferente, de lo que, permaneciendo *siempre lo mismo*, es siempre diferente de la totalidad final; a la cual, sin embargo, hace posible, precisamente por su incesante movilidad.

En ambos casos, no obstante, se consagra una visión del tiempo humano marcada por el presente: bien el presente puntual del instante actual en el caso de Nietzsche, en cuyo mantenimiento estriba la constancia del tiempo; bien el presente global, el eterno presente del concepto hegeliano, que da razón del constante seguir de los tiempos y de su fuerza destructiva obligada a una continua variación. Cuando Heidegger eche en cara a Hegel la preeminencia del presente en su sistema ideal²⁴, ofrecerá como alternativa, como ampliación de nuestro horizonte de comprensión del ser, un tiempo *ekstáticamente prolongado*²⁵, en el que pasado, presente y futuro se interrelacionan; es decir, un tiempo fluyente: el tiempo en su curso, el *temporear* del tiempo; o, como él mismo lo dice, *la temporación de la temporalidad*²⁶. Pero entonces damos la razón a Nietzsche: es más entero el tiempo nietzscheano, pues en su eterno retorno se aúnan pasado, presente y futuro.

Pero Heidegger no quiere aceptar la conclusión nietzscheana: que la esencia de la subjetividad sea la voluntad de poder; por eso la lectura de Nietzsche a final de los años treinta le hace cambiar y abandonar el proyecto de *Ser y tiempo*. El segundo Heidegger procede a una dessubjetivación del pensar. Frente al olvido del ser, ahora hablará de su ocultamiento; porque el acontecimiento del ser (*ereignis*) es eventual, y está desligado del hombre: tiene su propia historia al margen de nuestra subjetividad. Por tanto, serenidad y permanezcamos alerta; no es la calma de los hindúes ante lo único, pero tampoco la paz de la contemplación hegeliana del todo, sino más bien la paciente espera de un acontecer que no depende de nosotros. La subjetividad humana no es potente respecto del ser, no consiste en voluntad de poder.

²³ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* III, «Los siete sellos», 6.

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 82.

²⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 79.

²⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 80.

4. Continuidad y organización del tiempo humano

Lo que he querido establecer con estas alusiones a la concepción moderna del tiempo humano es, ante todo, que lo diferente no rompe con *lo mismo*, que no es una alternativa suya; porque en la variación y en la diferencia cabe apreciar también que se mantiene siempre *lo mismo*, la continuidad y constancia del tiempo. Por tanto, el progreso no rompe con la circularidad; un tiempo abierto y lineal no son suficientes para evadirse de la soledad, del monismo de algo único que se mantiene permanente tomando aparente toda diversidad.

Las expresiones modernas de esa inercia de la continuidad temporal, también posibles en una historia progresiva, son, por este orden, el cansancio que produce lo permanente, expresado admirablemente por Quevedo en aquella autodescripción: *soy un fue, un será, y un es... cansado*. Después, el aburrimiento y el tedio ante lo monótono, o el desinterés de quien se desvincula de cuanto le rodea, que es siempre efímero. Todo lo cual culmina en la heideggeriana angustia ante la nada, porque el curso inflexible del tiempo anula toda entidad concreta y pasajera; el ser, en su diferencia ontológica, se nos muestra en esta vivencia afectiva de la nada, de la nada de ente. Pero *la nada*, aunque Carnap se mofe de ello, *naded*²⁷, ninguna; no llega a aniquilar la subjetividad en el todo único, pero sí anonada, abate nuestra individualidad. Y por eso puede acaecer finalmente la desesperación kierkegaardiana de quien desiste de ser activamente uno mismo, y se entrega a la distracción de la vida meramente estética; uno de cuyos tipos es el negociante, o el correveidile: el que va y viene sin parar, sin reposo ni detención. En la nada no se puede profundizar: quedémonos, pues, en la superficie, renunciemos a ser un yo.

Resulta que tras la ilusionante evolución de las formas, de las determinaciones y contenidos, se oculta la constancia del tiempo, y su flujo imparabile. No es que se repitan siempre los mismos días, ni que sólo vivamos un solo día reiterado, el mismo día siempre, como en esa película de ficción; por el contrario, cada día tiene su afán. Pero cuando el despertador suena... siempre *lo mismo*: a vivir, a padecer la constancia del tiempo, completamente anónima e impersonal. Estar despiertos, viviendo en el tiempo, está muy bien; pero tiene un peligro señalado por Levinas: el peligro del insomnio, del no poder salir de la actualidad presente, de su prolongación constante e ineludible, ante la cual el yo se encuentra solo, inerme. El insomnio pone en cuestión, o más bien, *es: el desgarramiento del reposo en lo mismo*²⁸ de siempre; porque el insomnio cuestiona, a la postre, el sinsentido de la vigilia²⁹.

La inercia del curso del tiempo, como el insomnio, puede producir cansancio, aburrimiento, angustia y desesperación. Si en el tiempo no hay nada nuevo, si *nihil novum sub sole*, como decían los clásicos; o si todo sigue siempre *lo mismo* y si el tiempo es circular aún por detrás de su aparente progreso y evolución, entonces no parece suficiente para el hombre; porque el hombre anhela otro punto de referencia que no la pura continuidad. *Lo mismo siempre* es muy aburrido: desolador, agotador y sobrehumano, como Nietzsche ha señalado; pero, además, inhibe: ¿para qué actuar? ¿Si finalmente tuviera un sentido la continuidad temporal...! ¿Si al término obtuviéramos el concepto...! Pero hay que ser un superhombre para aceptar el sinsentido del tiempo. ¿Qué alternativa nos queda entonces? Si lo diferente no es una alternativa suficiente de *lo mismo*, ¿por dónde nos vendrá lo nuevo? ¿Acaso no podemos huir del imperio de *lo mismo siempre*? Mejor sería, tal vez, que no dejáramos que el tiempo pasase monótono, que impidiéramos que siguiera su constante

²⁷ M. Heidegger, *Qué es metafísica* III.

²⁸ E. Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994, p. 248.

²⁹ Cfr. E. Levinas, *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 85.

curso.

Una alternativa a la continuidad del tiempo podría ser entonces su organización. La organización del tiempo humano es el primer significado de la ética; el que tuvo, por ejemplo, ya en Séneca. Si la razón ordena el comportamiento humano, distinguiendo y conectando medios y fines, entonces estructura su curso temporal: se puede aprovechar y perder el tiempo, ahorrarlo o malgastarlo. Porque al imponer al tiempo la forma del propio yo, o una configuración racional, lo impregnamos de sentido, lo dominamos, evitando que él nos someta a su ciego flujo. Desde el punto de vista ético, no es *lo mismo* lo que en el tiempo pasa. Pero ¿no era eso, en verdad, lo que Nietzsche pretendió: que el hombre no se engañara con una falsa moral?

Sin un sentido directamente moral, la filosofía moderna ha detectado otras estructuras psíquicas de organización temporal. Como son, en particular, el esquematismo trascendental kantiano y la noción husserliana de presentificación (*vergegenvertigung*), constitutiva de la *noesis* donadora de sentido. Ambas pretenden justificar los objetos intelectuales: la conceptualización de la experiencia de acuerdo con categorías *a priori* según Kant; o la presencia de los fenómenos, retentiva del pasado y protendida hacia el futuro, si escuchamos a Husserl. Pero ¿acaso no era eso lo que Nietzsche pretendió: denunciar la latente justificación ética de la actividad noética? Si el conocimiento nos aparta de la continuidad siempre igual a sí misma del tiempo, entonces el conocimiento distrae de la vida, y engaña. El idealismo platónico separó dos mundos, el cielo de la tierra; pero el idealismo de la subjetividad moderna ha separado también la conciencia del cuerpo, lo inmortal de lo mortal. Sólo hemos retraído al individuo el *horismos*, pero con eso no hemos ganado mucho, ni salido del engaño.

La ética y el conocimiento intelectual organizan el tiempo, evitan su continuidad inercial y le dan un sentido: la constitución del yo como cognoscente y ser moral. Pero ¿es éste un sentido suficiente? Para Nietzsche no; sino algo demasiado humano, el escalón que hay que rebasar si la vida es superación. En cambio, ¿por qué no vivir aceptando el eterno retorno de *lo mismo*? Resulta que, si lo diferente no era alternativa a *lo mismo*, la organización del tiempo tampoco lo es; en último término, porque nunca es tal que suprima el curso mismo del tiempo. La propia constitución del yo como cognoscente y ser moral ni evita ni dota de su sentido último a la continuidad temporal. En consecuencia, no parece sino que la subjetividad aislada y solitaria no se basta para escapar del aburrimiento y de la angustia que produce la constancia del tiempo; mejor será, entonces, aceptar su ciego destino, entregarse incondicionalmente a él; eso es lo propio del superhombre: el *amor fati*. Frente al nihilismo, configurar el propio tiempo es, de algún modo, huir; o engañarse: no afrontar la permanencia de *lo mismo siempre*. A mi modo de ver, urge responder a Nietzsche.

5. La ética según Levinas

Pero es que la ética también ha sido entendida de otro modo. Para Levinas la ética no es la organización del tiempo, sino su destrucción; no la implementación del presente que evita su instantaneidad, sino la desorganización del presente por la irrupción de un futuro inesperado. Ese futuro inesperado e imprevisible es lo otro, son el otro y los otros. Lo ético no atiende al yo que se constituye mediante su obrar racional, sino al yo que es constituido por los otros con quienes se encuentra. La ética se ocupa de la relación del yo con el otro. Relación que, lejos de ser activa y configurante, es más bien pasiva y receptora: el otro me afecta y, en principio, me descompone. El otro me sujeta y evita la autonomía de mi subjetividad, mi individualidad.

Frente a la subjetividad moderna, que desde el *cogito* cartesiano al *ego* trascendental

husserliano, se ha entendido a sí misma como independiente, autónoma, constructiva y activa, Levinas entiende que el hombre no es él mismo sujeto, o no lo es por sí mismo; sino que lo es por estar sujeto al influjo del otro; los otros me sujetan y constituyen así como sujeto. La subjetividad no se constituye, sino que es constituída; y es constituída por otros. Por eso no vale tampoco la desubjetivación heideggeriana. Heidegger, asustado por la voluntad de poder del subjetivismo moderno, termina entendiendo el ser como lo distinto de la humana subjetividad, y capaz de constituirla como pasividad expectante; pero ocurre que el ser no es nadie, y por no serlo es incapaz de constituir una subjetividad. En cambio, Levinas, que de todas las maneras pienso que no conoce bien al segundo Heidegger (porque no le escuchó, al no poder perdonarle su incidente con los nazis), propone una subjetividad ajena a la voluntad y al poder, una subjetividad a la que acontece lo que desde ella misma es imposible. Así se acaba con la voluntad de poder. Lo imposible desde el yo es lo otro, lo ajeno, lo extraño, lo que sobreviene. Lo que sobreviene es el futuro en tanto que tal, en tanto que no está ya precontenido en el presente ni tiene de suyo nada que ver con él. Pero el futuro no está en manos de la eventualidad del ser, sino en manos de los otros. La continuidad del tiempo la rompen otros: ellos me sacan del aburrimiento y la angustia. La ruptura de *lo mismo* no es lo diferente, pero tampoco es verdad el nihilismo: que no haya nada más que *lo mismo siempre*. Porque están los otros, las otras personas.

La contestación levinasiana a la subjetividad moderna está ya en sus conocidas conferencias sobre *El tiempo y el otro* de 1947. Si hemos hablado de tiempo y ser, y de tiempo y yo, ahora hay que hablar del tiempo y nosotros. En esas conferencias Levinas presenta al hombre como un sujeto mortal, sexuado y genealógico; no como el sujeto moderno, que es individual, incorpóreo e inmortal; y aislado y encerrado en sí mismo, en su carácter monológico, como ha señalado Adorno.

Ante todo, la muerte es la alteridad que nos sobreviene, el futuro que destruirá, desde fuera, externamente, nuestro presente. No la posibilidad de la imposibilidad heideggeriana, sino la imposibilidad como tal, aquello sobre lo que nada podemos: ni siquiera la voluntad del superhombre puede con la muerte. La muerte es lo ajeno, lo extraño, lo totalmente otro. Y sin embargo, por extraña que sea la muerte, el hombre es un ser mortal: no el sujeto trascendental de los racionalistas e idealistas, pero tampoco el sujeto corporal del vitalismo nietzscheano, tan activo como aquél pero invertidos los valores; sino un sujeto expuesto a la muerte, que la padece, a la cual está sometido, y así es constituido pasivamente como subjetividad humana. Mas entonces hay algo otro que rompe la continuidad de *lo mismo*, que acaba con su eterno retorno en el tiempo: la muerte. Si hubiera reencarnación, algo de *lo mismo* se mantendría; pero entonces la muerte no sería una completa alteridad, y no nos alteraría completamente. Pero sucede que el hombre es mortal; de eso sí que no hay escapatoria. Más bien ahora el eterno retorno es el engaño, la huida frente a la muerte inexorable.

Y además el hombre es sexuado: varón y mujer los creó Dios, dice la Biblia. La femineidad es, para Levinas, la alteridad en tanto que susceptible de relación con ella. La muerte es una alteridad total, con la que no cabe relación; pero el amor es una relación con la alteridad, con lo otro, con la mujer. Al principio Levinas creyó que el feminismo era un símbolo de su filosofía³⁰, porque lo femenino es una alteridad constituyente de la subjetividad: la mujer sujeta al varón, lo altera y enamora, lo saca de sí mismo y le abre un futuro. Y a veces..., hasta lo exaspera; pues, como ha dicho Félix Duque, aquí *la mujer es la*

³⁰ Eso parece confesar en 1985 en una entrevista publicada en J. Ch. Aeschilann (ed.): *Repondre d'autrui* E. Levinas, La Bacconiere, Neuchatel, 1980, p. 10.

*verdadera catástrofe del sujeto*³¹, la hecatombe del varón. Pero no: porque el feminismo intenta sentar la igualdad, la uniformidad; y no se trata de afirmar que da *lo mismo* ser hombre o mujer, o que ambos son *lo mismo*, sino todo lo contrario: que ninguno es sí mismo sin el otro y por el otro. El amor sexual, para Levinas, no es un impulso vital emergente del yo, ni una conveniencia mutua entre libertades, o un principio de su fusión; el amor es una pasión, una alteración a la que el hombre está sujeto, una relación con el otro que no mitiga su alteridad, sino que depende de ella. El amor es una afección, un ser afectado y removido, constituido como un yo por el otro y frente al otro. No soy yo el que me enamoro, el sujeto del amor; es el otro quien me enamora y me sujeta a él. Por eso el amor abre un futuro en la monotonía del tiempo, irrumpe en el presente impidiendo su continuidad. No hay cansancio ni aburrimiento en el amor, si el otro me arrastra y lleva consigo.

Y finalmente el sujeto humano es genealógico; la genealogía es la síntesis de amor y muerte. Una síntesis no hegeliana, no unificante, no ideal, no alcanzada por el sujeto individual; sino una síntesis real, que conserva la alteridad y trasciende la individualidad del sujeto moderno. El ser humano es genealógico porque la relación erótica del amor se abre a su vez a un futuro imprevisible; en la relación erótica irrumpe el hijo. El hijo es otro que altera a los padres y los sujeta; es otro que somete a sí la relación amorosa. La subjetividad moderna del activismo y del individualismo tiende a controlar la natalidad, a evitar las sorpresas y a disponer del futuro desde el propio presente; la voluntad de poder se impone y sólo quiere el placer erótico del instante actual; y, si puede ser, mantenerlo constante, siempre *lo mismo*, eterno. Así pretendemos evitar el misterio del futuro, y negarle su alteridad intentando apropiárnosla; así garantizamos la continuidad del tiempo. Pero la alteridad exige un respeto, y el futuro pide sacarnos de nuestras casillas, romper con *lo mismo* de siempre: es la sorpresa del hijo, la complicación del embarazo. No es el padre quien hace al hijo, como supone la moderna subjetividad activa; sino el hijo quien hace padre al padre. Ser sujeto es estar sujeto, y ser padre estarlo al hijo.

Y, por otra parte, la línea genealógica es la ruptura definitiva de la continuidad de *lo mismo* en el tiempo; lo auténticamente nuevo en la historia son las personas que nacen, distintas todas ellas: la pluralidad de los seres humanos. Aquí está el completo parricidio de Parménides, según Levinas, porque *la noción eleática de ser queda superada*³²: el ser no es uno y único, el mismo siempre y redondo; la diversidad ya no es aparente, sino que somos muchos y distintos: todos y cada uno de nosotros.

Pero si concedemos alguna razón a Levinas, quizá no toda pero sí alguna, entonces ni concepciones del yo, ni narraciones acerca de un mismo; lo que importa es la opinión del otro, su aceptación. Un buen maestro no es el que por tal se tiene, ni el que responde a un paradigma ideal, ni el que acumula una experiencia biográfica fecunda en su profesión, sino el que como tal es tenido por los alumnos; ser sujeto es estarlo. Pero entonces, insisto, ni concepción teórica ni narración biográfica; porque más que el conocimiento propio, importa el olvido de sí y de la propia identidad, en pro del encuentro con los otros; no tiene interés la identidad consigo mismo, sino que lo relevante es la alteridad de quienes nos aceptan o soportan.

Y si concedemos alguna razón a Levinas, aunque yo no creo que la tenga completa, pero sí más que la que tienen Hegel o Nietzsche a este respecto; si concedemos alguna razón a Levinas, digo, entonces quizás podamos darle la vuelta a su planteamiento.

Esa vuelta consiste en percatarse de que sin el otro, el yo se queda encerrado en sí mismo; y entonces se encuentra siempre con *lo mismo*, con el puro transcurso del tiempo. *Lo*

³¹ E. Levinas, Prólogo a *El tiempo y el otro*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 45.

³² E. Levinas, *El tiempo y el otro*. Paidós, Barcelona, 1993, p. 137.

mismo siempre indica, pues, la heterorreferencia del yo humano: que el yo humano no se basta él sólo a sí mismo; o al revés, que cuando el yo humano se cree autorreferente, cuando se vuelca sobre sí mismo, entonces se encuentra solo. La soledad originaria del yo humano es lo que aparece en la continuidad monótona y angustiosa del tiempo. No parece, entonces, sino que la moderna idea de sujeto, de subjetividad autoconstituyente y solitaria, es lo que queda de la noción de persona cuando se la entiende así: como referida a sí misma. La persona autorreferida, ésa es el sujeto (o ésa..., menudo sujeto es).

La idea hegeliana cree saberlo todo contemplándose a sí misma en el concepto absoluto, trabajosamente conseguido en la totalidad de los tiempos. Pero ignora que está más sola que la una; y si ignora eso, ¿cómo decir que lo sabe todo? En cambio, el superhombre nietzscheano, para quien *es ley el hacerse extraño*³³ a los demás, porque *todo otro sol le resulta frío*, es consciente de su soledad y valiente para afrontarla.

Yo felicito al valeroso Zarathustra. Pero personalmente prefiero la compañía de mis amigos, de mis seres queridos, y de aquéllos con quienes me lo paso bien; o mejor: la de aquéllos que me hacen pasármelo bien. Entre los cuales, desde luego, se encuentran ustedes.

Muchas gracias.

* * *

Juan A. García González
Dpto. Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga
29071 Málaga

³³ F. Nietzsche, *La gaya ciencia* IV, 279.