

II. SUBJETIVIDAD Y TEMPORALIDAD

¿Una temporalidad eónica? (Tiempo y reflexión en Hegel)

JESÚS EZQUERRA GÓMEZ
Universidad de Zaragoza

EL TIEMPO DE LA ESENCIA ES EL PASADO. El idioma alemán ha conservado la palabra “esencia” (*Wesen*) en el participio de pretérito del verbo ser (*gewesen*). Ya Aristóteles nombró a la esencia con la expresión “*tò tí ên éînai*”, *quod quid erat esse*, lo que *era* ser (véase, por ejemplo, *Met.* VII, 3, 1028 b 34 y *Met.* VII, 4 y 5 *passim*).

“La esencia -escribe Hegel en su *Wissenschaft der Logik* - es el pasado, pero el pasado intemporal (*zeitlos*)” (G.W.F. Hegel 1813, p. 241).

Que la esencia sea el momento intemporal del sistema no la convierte en algo inerte. ¿Hay acaso algo inerte en Hegel? Es intemporal, pero no por ser algo ajeno y extrínseco al tiempo sino más bien por estar *en su centro*. Como dice el poema de Octavio Paz (O. Paz 1981, p. 658),

“En el centro del tiempo ya no hay tiempo,
es movimiento hecho fijeza, círculo
anulado en sus giros.”

La esencia es un “movimiento hecho fijeza”, es decir, rigurosamente *intemporal* (sobre la esencia hegeliana véanse, entre otros, los siguientes trabajos: X. Zubiri 1962, H. Rademaker 1969, Y. Belaval 1976, B. Longuenesse 1981 y A. Lecrivain *et al.* 1983).

Este movimiento, es una actividad muy cercana a la *enérgeia* aristotélica tal como la entiende Hegel (quien la traduce en general como *Tätigkeit*), es decir, como “la negatividad que está en una relación de respectividad consigo misma” (“*die sich auf sich beziehende Negativität*”) (G.W.F. Hegel 1833b, p. 154). De una fórmula casi idéntica (“*die sich nur auf sich beziehende Negativität*”) se sirve precisamente Hegel para definir el movimiento reflexivo de la esencia (G.W.F. Hegel 1813, p. 248. Sobre la reflexión hegeliana véase D. Henrich [ed.] 1978). Esa *enérgeia* aristotélica es compatible con una estricta *inmovilidad*. De hecho para Aristóteles “no sólo hay una actividad (*enérgeia*) del movimiento

sino también de la inmovilidad” (*EN*. VII, 14, 1154 b 26-7). Todo movimiento es actividad (*Phys*. III, 201a 10-11) pero no toda actividad es movimiento. Es más, la “*actividad de la inmovilidad*” (*enérgeia akinesías*) es la actividad propiamente dicha. Aristóteles distingue la *akinesía* (inmovilidad) de la *eremía* (reposo). Esta última es ausencia de movimiento *en el tiempo* (*Phys*. IV, 12, 221b 7-23), mientras que la *akinesía* es la ausencia del movimiento *sin tiempo*. En la *eremía* siempre está presente el movimiento, la *kínesis*, como *posibilidad*, y es asignable a los entes físicos en general. La *akinesía*, por el contrario, trasciende el ámbito físico y apunta a un “más allá” del movimiento: la actividad divina, que es inmóvil y no está en el tiempo (*Met*. XII, 7, 1072 a 25-6).

Esta *actividad inmóvil* se caracteriza por ser simultánea con su propio *télos* (*Met*. IX, 8, 1050 a 9 y 21 y ss). Es decir, es *téleios*, mientras que el movimiento es propiamente *enérgeia atelés*, es decir, actividad no finalizada, incumplida, imperfecta (*Met*. XI, 9, 1066 a 20-1; *Phys*. III, 2, 201 b 31; *Phys*. VIII, 5, 257 b 8-9 y *De an*. III, 7, 431 a 6-7). La *enérgeia* aristotélica, en cuanto actividad cuyo fin es la propia actividad, no tolera lo otro de sí, su “más allá”, sino que es el puro respecto a sí. Dicho en términos hegelianos: es pura negatividad reflexiva, *ser-para-sí* (de hecho Hegel traduce habitualmente los términos aristotélicos *dýnamis* y *enérgeia*, respectivamente, por *Ansichseyn* y *Fürsichseyn*. Véase G.W.F. Hegel 1833a, p. 39; J.M. Artola 1978, p. 37). Y lo es por *mantenerse en el fin* (*en-télei-échei* > *entelécheia*), por *ser fin*. El fin (*Zweck*) es, caracterizado por Hegel en la *Phänomenologie des Geistes* como “lo quieto, que en sí mismo está en movimiento” (*das Ruhende, welches selbst bewegend*), cuya “fuerza motriz” (*Kraft zu bewegen*) es “el *ser-para-sí*, es decir, la pura negatividad” (*das Fürsichseyn oder die reine Negativität*) (G.W.F. Hegel 1807, p. 20. Véase sobre este texto P. Aubenque 1974, pp. 100-101). El fin así entendido es lo que se denomina en griego “*télos*”.

“*Télos*” es uno de los conceptos más ricos y complejos de todo el discurso aristotélico. No alude -como ya señaló Hegel en su *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* §§ 204 y 360- a la finalidad en el sentido moderno del término (G.W.F. Hegel 1830, pp. 210 y 361). Por decirlo con Heidegger *télos* no es *Ziel* (meta), ni *Zweck* (objetivo), sino “*Ende im Sinne der wesensbestimmenden Vollendetheit*” (fin en el sentido de la completud esencialmente determinada) (M. Heidegger 1976, p. 251). Si bien el *télos* está relacionado con la *causa final* aristotélica (*Phys*. II, 2, 194a 27-30), no se identifica con ella. La expresión que utiliza Aristóteles para designar a ésta última es *tò oû hèneka* (Véase *De coel*. II, 12, 292 b 4-7; *Met*. I, 3, 983 a 31-2; *Met*. II, 2, 994 a 8; *Met*. VII, 17, 1041a 29; *Met*. XII, 7, 1072 b 1, *et cetera*). *Télos* no es *causa final* sino *péras*, es decir término, límite (*tò gar télos péras estin*: *Met*. II, 2, 994 b 16). De hecho Aristóteles define *péras* en *Met*. V, 17, 1022 a 4-5 de un modo casi idéntico a como caracteriza lo “*téleios*” en *Met*. V, 16, 1021 b 12-4: “aquello fuera de lo cual no

es posible tomar nada de una cosa” (*où éxo medèn ésti labeîn*). La idea de *límite* es, pues, central en el concepto de *télos*, pero límite ¿en qué sentido?

“Una cosa se dice *téleios* -escribe Aristóteles- cuando fuera [*éxo*] de la cual no es posible tomar una parte de ella (por ejemplo, tiempo *téleios* de cada cosa es aquel fuera del cual no es posible tomar ningún tiempo que sea parte de ese tiempo)” (*Met.* V, 16, 1021 b 12-4).

¿Qué quiere decir que no se puede tomar una parte de algo *fuera* de ese algo? Lo *péras* que es el *télos* no es un límite entendido como la *determineidad* (*Bestimmtheit*) en la esfera del ser; es decir, no es esa clase de límites cuyo establecimiento implica ya su franqueamiento, su violación, su *más allá*. Por eso dice Aristóteles que “la limitación no es un respecto” (*tò dè peperasménon ou prós ti*; *Phys.* III, 8, 208 a 13. véase sobre la relación de *prós ti* o *respectividad* *Cat.* 10, 11 b 17 ss.). Si lo fuera, el *más acá* del límite (en términos hegelianos: *Bestimmung*) implicaría esencialmente el *más allá* del mismo (en términos hegelianos: *Beschaffenheit*) y viceversa (G.W.F. Hegel 1812, pp. 67 y 69-71). El todo no es para Aristóteles un lado en una relación de *respectividad* porque en tal caso no sería el todo. Por eso es *peperasménon*. Como ha señalado acertadamente J. Beaufret, para un griego ver algo como *peperasménon*

“no era a sus ojos verlo solamente hasta donde él cesa, sino en primer lugar saber tomarlo a partir de él mismo y en su integridad. El límite no era para ellos en absoluto, como lo será para Spinoza, negación, sino posición esencial y primera” (J. Beaufret 1973a, p. 127).

Hegel caracteriza precisamente a la *cantidad pura* como *indiferencia* (*Gleichgültigkeit*) frente a la *determineidad* (G.W.F. Hegel 1832, p. 173). Lo que la define es ese infinito ir más allá del límite. La cantidad es pura exterioridad, es decir, el tener su propia determinación no en sí mismo sino en otro, *fuera* de sí. Este es el caso del tiempo considerado como *cantidad pura* (es decir, en el tiempo intramundano, el *chrónos* aristotélico): cada instante en él es *extático*, sale *fuera* de sí, es cada vez *otro*. Tal tiempo es tematizado, como es sabido, en los capítulos 10 a 14 del libro cuarto de la *Physica*.

Frente a esto lo *téleios*, es decir lo definido por el *péras*, no tiene fronteras (franqueables o no) con lo exterior por la simple razón de que no hay nada *fuera* de él. Es, como hemos visto, aquello “fuera de lo cual no es posible tomar ninguna parte de ello”. Tal vez “*péras*” sea un concepto poco afortunado pues sugiere un límite franqueable. De hecho su raíz *-per-* significa “atravesar”. El límite que es el *télos*, sin embargo, es justamente lo infranqueable. Infranqueable no en el sentido de no poder acceder al otro lado sino en el de no haber “otro lado”. *Télos* no es una frontera, un *perímetro*. Es significativo que el carácter *limitado* del universo obligue a Aristóteles a negar la posibilidad de que *fuera*

de él haya siquiera vacío (*tò kenón*), pues todo vacío presupone un lugar (*tópos*) (el lugar que ocuparían los cuerpos ausentes) y *más allá del cielo no hay lugar alguno* (*De Coel.* I, 9, 279 a 11 y ss. Véase también H. Conrad-Martius 1958, p. 169). Por no haber lugar no puede haber cuerpos, por no haber cuerpos no puede haber movimiento, y por no haber movimiento no puede haber tiempo (*De coel.* I, 9, 279 a 11-8, y *De coel.* II, 4, 287 a 12 y ss.). El “afuera” del cielo es pues, en sentido estricto *utópico* y *ucrónico*. Esta es la razón de que el universo sea *finito* y *limitado*, es decir, sea *téleios*.

Hegel ve en el dios aristotélico, siguiendo la tradición escolástica, la forma pura de esta *actividad de la inmoviliadad*, de este *télos*. Dios es *actus purus*, *reine Tätigkeit*, y en cuanto tal, precedente de la concepción “moderna” (es decir, *idealista*) de “la esencia absoluta en tanto que pura actividad” (G.W.F. Hegel 1833b, p. 158). El acto reflexivo que es el dios aristotélico (*noésis noéseos*) prefigura, en efecto, el momento esencial de lo absoluto, es decir, el momento o lado *negativo-racional* o *dialéctico* de lo lógico (Sobre los “lados de lo lógico” véase *Enzyklopädie* §§ 79-82), término medio que cifra y compendia el silogismo de la totalidad. Ese momento es la fuente originaria de toda actividad y movimiento. La temporalidad propia de esa deífica actividad reflexiva es denominada por Aristóteles “*aión*”, *eón* (Sobre el *aión* aristotélico véase, entre otros trabajos: A.J. Festugière 1971, pp. 254-272 y E. Martineau 1979, pp. 32-69). ¿Por qué no denominar a la actividad reflexiva de la esencia hegeliana también con ese nombre?

Aristóteles en el *De coelo* define “*aión*” así:

“los antiguos han estado divinamente inspirados cuando han pronunciado ese nombre. El *eón* de cada uno ha sido entendido como el *télos*, lo que contiene el tiempo de la vida de cada uno, fuera del cual nada es conforme a la naturaleza. Por la misma razón es *eón* el *télos* de todo el cielo y el *télos* que contiene todo el tiempo y la infinitud; <el *eón*> toma el nombre de su ser eterno <y es> inmortal y divino” (*De coelo* I, 9, 279 a 18-28).

El *aión* es *télos*. Es decir, *límite* en el sentido arriba apuntado. Es, exactamente como la *vida*: no tiene fin, si por tal se entiende un *término* en un continuo, que en cuanto tal, invite a ser traspasado, franqueado. La vida no *termina* sino que más bien se *cumple*. La vida no tiene fin porque *ella es un fin*. Vida es precisamente, una de las acepciones del vocablo “*aión*” (F. Rodríguez Adrados [ed.] 1980, pp. 103-104; G. Böhme 1974, pp. 79-82).

Calificar de “*eónica*” la reflexión hegeliana no es una atribución forzada o caprichosa. Prueba de ello es la cita de la *Metafísica* de Aristóteles que Hegel pone como broche de su *Enzyklopädie*. Texto cuyo final dice: “hay en dios vida y *eón* continuo y eterno” (*zoé kai aión synechès kai aídios hypárchei tõi theô*: *Met.* XII, 7, 1072 b 29-30). Ciertamente de dios se trata pues él es para Hegel

no sólo objeto propio de la filosofía en su sentido más propio pleno y cabal (el de ser lo absoluto), sino *su único objeto* (G.W.F. Hegel 1987, p. 6). No es, por lo tanto, intempestivo que Hegel invoque como remate de su sistema este texto teológico del Estagirita, pues para él la filosofía es, en rigor, *teología* (G.W.F. Hegel 1987, p. 6).

“Eón” podría nombrar en Hegel, como en Aristóteles, la actividad, la “temporalidad” de lo absoluto. Absoluto que es tal sólo por ser *reflexión*, pues la reflexión es el movimiento lógico de retorno a sí, de interiorización, de ensimismamiento, que *absuelve* de toda alteridad, de toda relación con otro (Sobre lo *absoluto* hegeliano como *absolución* de toda relatividad véase: M. Heidegger 1982, pp. 19 y ss.). Integrando, asumiendo dentro de sí, como lo más propio, lo otro de sí, la reflexión alcanza la *independencia* (*Selbständigkeit*), que es el momento de *absolución* constitutivo de lo *absoluto* (sobre la *Selbständigkeit* hegeliana véase, por ejemplo, M. Theunissen 1980, p. 28).

El absoluto aristotélico, no obstante, involucra una reflexión *abstracta*, enajenada, exiliada del mundo y, en cuanto tal, no un absoluto verdadero, sino *relativo* al mundo, que “pende” (*értetai*) de él (*Met.* XII, 7, 10773 a 3-5) sin pertenecerle. El dios aristotélico es un laberinto catóptrico, un *sujeto sin substancia*, pura auto-intuición vacía: *noésis noéseos* (*Met.* XII, 9, 1074 b 33-35. Véase tam. *Met.* XII, 7, 1072 b 18-21). La reflexión constitutiva del dios aristotélico no es, pues, una *reflexión absoluta*. Sólo con Hegel Dios llega a ser plena y exhaustivamente lo absoluto, sólo con él dios llega a ser Dios. Como ha escrito Jean Beaufret, llamar a Dios lo absoluto es propiamente hegelianizar (J. Beaufret 1973b, p. 123).

El punto de partida para tal logro fue el sujeto kantiano entendido como *autoposición*, es decir, el descubrimiento de que el fundamento originario tanto de *la objetividad del objeto* como de *la cosa en sí* no era excéntrico al sujeto, no residía en un más allá intra- o transmundano sino en el centro mismo del hombre, en el yo. Esto abrió la posibilidad de pensar un absoluto reflexivo. Lo que Alexandre Kojève ha denominado el “*ateísmo*” kantiano, es decir, la absolutización de lo más propiamente humano: el yo discursivo, racional (véase: A. Kojève 1973, pp. 9-14) ha hecho posible, llevado a sus últimas consecuencias, paradójicamente, la *onto-teo-logía* hegeliana, al permitir, como ha señalado Heidegger, la fundamentación eónica de la infinitud reflexiva:

“Esta reflexión que caracteriza eminentemente la esencia de la infinitud es propiamente efectiva en el yo. Pues el yo, en tanto que se pone *como* yo, se diferencia entonces de sí mismo, de tal manera que lo diferente no cae fuera de él, sino que deviene justamente visible como lo propiamente no-diferente, como lo mismo. En eso se revela la conexión interna que existe entre lo lógico y la fundación egoica, subjetiva de la infinitud. Lo infinito verdaderamente efectivo (...) es el sujeto, y ciertamente el sujeto absoluto como Espíritu (...) El yo es primariamente

tomado como “yo pienso”, es decir, lógicamente. Pero puesto que eso lógico es lo dialógico-dialéctico, Hegel -y el idealismo alemán en general- puede comprender la totalidad del ente en su ser a partir de la egoidad como infinitud. Lo que se expresa igualmente por el hecho de que la infinitud misma es el *lógos* propiamente dicho como Concepto” (M. Heidegger 1982, p. 111).

La reflexión kantiana, el yo que se pone como yo, constituye el punto de apoyo arquimediano gracias al cual Hegel ha podido no ya mover el mundo sino hacerlo movimiento.

El Dios de la onto-teo-logía hegeliana, sin embargo, no es nada tranquilizador: no es el garante transmundano de la realidad, sino que es su motilidad, la actividad esencial constitutiva de esa realidad. La palabra “eón” mienta esa divinidad que no es distinta del devenir de un mundo sin Dios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (ed.), 1980: *Diccionario Griego-Español* I. Madrid: CSIC.
- ARTOLA, J.M., 1978: “Lectura hegeliana de la filosofía de Aristóteles”, *Anales del Seminario de Metafísica*, XIII.
- AUBENQUE, P., 1974: “Hegel et Aristote”, en D’HONDT, J. (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, Paris: PUF.
- BEAUFRET, J., 1973a: “ENEPTeia et *actus*”, en BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger* I. Paris: Minuit.
- _____, 1973b: “Hegel et la proposition spéculative”, en BEAUFRET, J., *Dialogue avec Heidegger* II. Paris: Minuit.
- BELAVAL, Y., 1976: “La doctrine de l’essence chez Hegel et chez Leibniz”, en BELAVAL, Y., *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*. Paris: Gallimard.
- BÖHME, G., 1974: *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann.
- CONRAD-MARTIUS, H., 1958: *El tiempo*. Madrid: Revista de Occidente.
- FESTUGIERE, A.J., 1971: “Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ. A propos d’Aristote, De caelo I, 9”, en FESTUGIERE, A.J., *Études de philosophie grecque*. Paris: Vrin.
- HEGEL, G.W.F., 1807: *Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg: Joseph Anton Goebhardt. Cito por la edición histórico-crítica: HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke*, t. IX. Hamburg: Felix Meiner, 1980.
- _____, 1812: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*. Nürnberg: Johan Leonhard Schrag. Cito por la edición histórico-crítica: HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke*, t. XI. Hamburg: Felix Meiner, 1978.

- _____, 1813: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik. Zweytes Buch. Die Lehre vom Wesen*. Nürnberg: Johan Leonhard Schrag. Cito por la edición histórico-crítica: HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke*, t. XI. Hamburg: Felix Meiner, 1978.
- _____, 1830: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Heidelberg: Verwaltung des Osswald'schen Verlags. Cito por la edición histórico-crítica: HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke*, t. XX. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- _____, 1832: *Wissenschaft der Logik. Ester Theil. Die objective Logik. Erster Band. Die Lehre vom Seyn*. Stuttgart und Tübingen: J.G. Cotta'schen Buchhandlung. Cito por la edición histórico-crítica: HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke*, t. XXI. Hamburg: Felix Meiner, 1984.
- _____, 1833a: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. I. (Herausgegeben von Karl Ludwig Michelet) = HEGEL, G.W.F., *Werke. Volständige Ausgabe durch einem Verein von Freunden des Verewigten*, t. XIII. Berlin. Cito por la edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel: HEGEL, G.W.F., *Werke*, t. XVIII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- _____, 1833b: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, t. II. (Herausgegeben von Karl Ludwig Michelet) = HEGEL, G.W.F., *Werke. Volständige Ausgabe durch einem Verein von Freunden des Verewigten*, t. XIV. Berlin. Cito por la edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel: HEGEL, G.W.F., *Werke*, t. XIX. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986.
- _____, 1987: *Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831)*: HEGEL, G.W.F., *Gesammelte Werke*, t. XVII. Hamburg: Felix Meiner.
- HEIDEGGER, M., 1976: "Vom Wesen und Begriff der *phýsis*" en HEIDEGGER, M., *Wegmarken*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann (= *Gesamtausgabe IX*).
- _____, 1982: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann (= *Gesamtausgabe XXXII*).
- HENRICH, D. (ed.), 1978: *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion (Hegel-Tage Chantilly, 1971)*(= *Hegel-Studien*, Beiheft 18). Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- KOJÈVE, A., 1973: *Kant*. Paris: Gallimard.
- LECRIVAIN, A. et al., 1983: *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel II*. Paris: Aubier-Montaigne.
- LONGUENESSE, B., 1981: *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*. Paris: Vrin.
- MARTINEAU, E., 1979: "Aión chez Aristote, De Coelo I, 9: théologie cosmique ou cosmothéologie?", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1.
- PAZ, O., 1981: *Poemas (1935-1975)*. Barcelona: Seix Barral.
- RADEMAKER, H., 1969: *Hegels "objektive Logik". Eine Einführung*. Bonn: H. Bouvier.

THEUNISSEN, M., 1980: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

ZUBIRI, X., 1962: *Sobre la esencia*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.