

Historia del presente, historia del instante

History of the present, history of the instant

Emiliano Castro Sánchez

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen:

El presente artículo rastrea una falta de sentido histórico y sus implicaciones en la tradición moderna a través de los diagnósticos de Marx, Nietzsche y Heidegger, entre otros. Parto de la crítica de Marx a la falta de sentido histórico en la economía política burguesa y el concepto nietzscheano de "egipticismo" como la idiosincrasia filosófica de valorar lo permanente por encima de lo que deviene. Después, utilizo la imagen del reloj para explorar la relación entre el tiempo y la pérdida de sentido histórico en la modernidad a la luz de pensadores del siglo xx. Posteriormente propongo una posible fuente de dicha falta de sentido histórico en la paradójica relación entre ser y tiempo en Aristóteles. Finalmente, aventuro otra interpretación del tiempo desde la perspectiva del instante en Dogen para mostrar cómo esta "historia del instante" puede transformar la "historia del presente" que hemos rastreado a través del artículo. En mis conclusiones incluyo algunas alternativas filosóficas y políticas de la historia del instante.

Palabras clave: Historia, tiempo, instante, presente, reloj, progreso

Abstract:

The present article traces an absence of historical sense and its implications in modernity through the diagnoses proposed by Marx, Nietzsche, Heidegger, and other philosophers. I start with Marx's critique on the lack of historical sense of the bourgeois political economy and Nietzsche's concept of "Egypticism" as the idiosyncrasy in philosophy of giving more value to permanence than to change. Then, I use the image of the clock to explore the relation between time and the loss of historical sense in modernity under the light of 20th-century thinkers. Afterwards, I propose a possible origin of the lack of historical sense in modernity

through the paradoxical relation between being and time in Aristotle. Finally I offer another interpretation of time, from the perspective of the instant in Dogen to show how this “history of the instant” can transform the “history of the present” we have traced throughout the paper. In my conclusions, I point out some philosophical and political alternatives of the history of the instant.

Keywords: History, time, present, instant, clock, progress

Quien no conoce su historia está condenado a repetirla.

En el presente trabajo me interesa llamar la atención sobre una tendencia ahistórica al interior de la modernidad, esto es, la de no ser capaz ella misma de conocer su historia y, por ello, a estar condenada a repetir la historia. A este diagnóstico lo identifiqué como *historia del presente*. Por otra parte, intentaré romper la condena moderna de la repetición de la historia a partir de una *historia del instante* que piensa el momento histórico desde su carácter singular y discontinuo.

El primer problema de la filosofía de la historia

Mi rastreo empieza con las primeras obras de filosofía de la historia. En 1774, Herder publica *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (*Auch eine Philosophie der Geschichte...*) como respuesta a *La filosofía de la historia* (*La Philosophie de l'histoire*) de Voltaire. Aunque ambas son obras de filosofía de la historia, es necesario destacar la divergencia de perspectivas entre los dos pensadores: mientras que Herder piensa la historia como *Geschichte*, Voltaire lo hace como *Historie*.

Estas dos formas de entender la historia se ven reflejadas en las obras en cuestión. Para precisar el sentido de ambos términos, permítaseme usar una analogía. Cuando una pelea irrumpe como acontecimiento es pertinente hablar de *Geschichte*. Por el contrario, es mejor hablar de *Historie* al ofrecer testimonio en la estación de policía horas después de lo sucedido. Así pues, cuando hablamos de la historia en el sentido de *Geschichte* nos colocamos en el flujo del acontecer, del brotar de los eventos, mientras que la *Historie* nos pone fuera de lo acontecido en cuanto testimonio y recapitulación de lo que aconteció. En *La filosofía de la historia* (*La Philosophie de l'histoire*), Voltaire dice: “Estad seguros, más bien, cuando véis [*sic*] una

antigua fiesta, un templo antiguo, de que son las obras del error [...] En los tiempos históricos [...] las más nobles verdades encuentran pocos sectarios: los más grandes hombres mueren sin honor” (Voltaire, 2001: 121). Por su parte, Herder aborda la historia de la siguiente forma:

Si yo lograra unir las escenas más dispares sin entremezclarlas, si lograra demostrar en qué forma se relacionan, cómo se desprenden unas de otras, cómo se pierden, se confunden entre sí, cómo cada una sólo es momento y sólo por su encadenamiento es medio para fines ¡qué espectáculo! ¡Qué noble aplicación de la historia humana! ¡Qué estímulo para tener esperanzas para obrar, para creer incluso allí donde no se ve nada o no todo! (Herder, 2007: 62-63)

Voltaire ve la historia como algo pasado que ahora puede ser medido y juzgado mediante la regla del presente. Por su parte, Herder nos recuerda que no debemos entremezclar las escenas que constituyen la historia, pues cada escena es un momento que se da en un espacio-tiempo de forma singular y discontinua.

Herder ilustra este carácter singular y discontinuo de los momentos históricos haciendo una analogía entre las edades de la historia y las edades de la vida humana. Con esta analogía Herder equipara la época de los pueblos orientales con la infancia; el esplendor de Egipto corresponde a la adolescencia; Grecia a la juventud, y así sucesivamente. Esta analogía da varias claves interesantes para entender el momento histórico: entre cada edad hay un quiebre; lo que menos quiere el adolescente es ser tratado como niño. Por otro lado, el texto de Herder nos permite entender el devenir de la historia no como un progreso, sino como un desarrollo. No podemos decir que en las edades de la vida haya un progreso; no es “más” o mejor ser adolescente que ser adulto o joven debido a que cada etapa tiene su propia cima. En este sentido, Herder piensa que el bien en la historia está diseminado en la medida en que cada etapa tiene un bien por alcanzar. Así, Herder piensa los momentos históricos como singulares y discontinuos al definir su devenir de forma más orgánica —esto es, como un desarrollo antes que un progreso—.

Pero ¿siempre ha sido así?

Siguiendo la exposición, en el siglo XIX hubo autores que notaron el profundo arraigo y las funestas consecuencias de la historia del presente. Por ejemplo, en el tomo II de *El capital*, Marx dice:

En la manufactura y el artesanado, el trabajador se sirve de la herramienta: en la fábrica, sirve a la máquina. Allí, parte de él el movimiento del medio de trabajo; aquí, es él quien tiene que seguir el movimiento. En la manufactura, los obreros son miembros de un mecanismo vivo. En la fábrica, existe un mecanismo inanimado independiente de ellos, al que son incorporados como apéndices vivientes. “Esa taciturna rutina de un tormento laboral sin fin, en el que siempre se repite el mismo proceso mecánico, semeja el trabajo de Sísifo: la carga del trabajo, como la roca, vuelve siempre a caer sobre el extenuado obrero”. (Marx, 2009: 515-516)

Para Marx, la característica en común entre Sísifo y el capitalismo se basa en la tendencia de la economía política a extraer sus conceptos simples y generales de sus observaciones del presente, haciendo pasar, por ejemplo, la producción actual por la producción en general. Esta tendencia de la economía política lo lleva a “descubrir” que las cosas siempre han sido como son ahora, que su cambio es imposible. Se eternizan así las relaciones productivas vigentes como las únicas posibles. Es ésta la condena de Sísifo.

En cambio, la crítica a la economía política de Marx propone extraer nuestras categorías simples de lo que las distintas formas de producción tienen en común. Pero este denominador común sólo debe servir como base para resaltar justamente lo que las distintas formas de producción tienen de diferente. Este método permite historizar la economía política y, más aún, historizar el capitalismo, poniéndole límites espacio-temporales a la condena *sísifa*. En la medida en que reconocemos que hay otras formas de producir y de vivir distintas al capitalismo, se hace posible imaginar otras formas de producir y de vivir distintas a las de la actualidad. Para Marx, la historización de un presente que se asume como eterno es la condición de posibilidad de abrir futuro.

Pero Marx no fue el único en percibir esta tendencia ahistórica. En el *Crepúsculo de los ídolos* Nietzsche señala:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos [...] La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que *no deviene*; lo que deviene no *es*... (Nietzsche, 2002: 51)

Tanto Marx como Nietzsche ven una relación entre el carácter ahistórico del presente y su inclinación a buscar conceptos simples y eternos. Pero mientras que Marx nos alerta sobre cómo esta tendencia lleva a que se eternicen las relaciones sociales vigentes, Nietzsche nota lo arraigado de esta tendencia en la tradición filosófica, cuya pregunta fundamental “¿qué es el ente?” se hace en términos de “lo que es no deviene, lo que deviene no es”.

El reloj y el progreso

En el siglo XX, el diagnóstico de pérdida de sentido histórico gana una perspectiva temporal. En *El concepto de tiempo en la ciencia histórica* (1915), Heidegger contrapone dos formas de entender el tiempo:

- *El concepto de tiempo de la física ve el tiempo como un “cuánto”*. El tiempo sirve como medida del movimiento. La física necesita de un tiempo que le diga “cuánto” tardó el móvil en llegar de un punto t_0 a t_1 . El tiempo se convierte en una regla o media homogénea.
- *El concepto de tiempo en la historia, en cambio, tiene un carácter cualitativo, toma el tiempo como un “cuándo”*. Lo que es el movimiento para la física es el tiempo para la historia, el objeto mismo de la historia es fundamentalmente temporal.

El tiempo en la historia se presenta de forma heterogénea debido a su singularidad. Mientras que en la física los lapsos son equivalentes, en la historia ningún momento da igual y tienen que ser pensados en cuanto diferentes. Para la física da igual si el móvil parte el 10 de junio a las 10 p.m. y llega a las 10:05, o si parte el 10 de julio a las 10 a.m. y llega a las 10:05. Los tiempos son reemplazables siempre y cuando el lapso sea el mismo. En cambio, para la historia el 14 de junio de 2006, por ejemplo, es un día único, un día en el que se hizo historia, un momento en el que pasó algo que nunca había pasado antes y que nunca volverá a pasar después. Es por ello irremplazable. Pronto notará Heidegger que el tiempo cuantitativo, pensado como regla de medición, se extiende más allá de la física bajo la imagen del reloj, la representación más cotidiana del tiempo en el presente.

En *El concepto de tiempo* (1924), Heidegger hace notar que el tiempo orienta nuestro estar en el mundo. Hay un “ahora” adecuado para cada vérselas con el mundo: el “ahora” para trabajar, el “ahora” para comer, el “ahora” para descansar. De entrada, este tiempo se confunde con el quehacer mismo: el tiempo para comer

es cuando se come y el tiempo para dormir es cuando se duerme. El carácter cualitativo del tiempo más primitivo se pierde en la ocupación.¹

Pero el quehacer cotidiano es también un estar con los otros. Para que el tiempo pueda responder a este ser con los otros, es necesario que tenga una expresión pública. Es necesario que deje de ser *mi* tiempo y se vuelva *nuestro* tiempo.

El “entonces” sobre el que se ponen de acuerdo varias personas tiene que estar disponible, es decir, tiene que ser comprensible y determinable para dichas personas. Sólo entonces se puede estar seguro de que el otro puede llegar *a tiempo* [...] Cuando el sol esté en medio del cielo, *entonces* nos veremos para comer, [...] esta manera de determinar conjuntamente el “entonces” significa: *mirar el reloj*. (Heidegger, 2008: 91-92)

Así pues, el tiempo adecuado para comer es la hora de la comida, a las 2 de la tarde, no cuando nos dé hambre. La hora de dormir, igualmente, es a las 10 de la noche, no cuando nos llegue el sueño.

En la medida en que el tiempo disponible va ganando importancia, los relojes que lo miden se van haciendo más precisos. Entre más precisos son los mecanismos que usamos para medir el tiempo disponible, éstos nos permiten disponer no sólo de este ahora, sino de todos los “ahoras” pasados y por venir. Justo en esto recae su función de medir: “El medir implica: determinar algo presente por medio de algo presente. La medida numérica hace disponible la frecuencia con la que está presente un segmento en el estar-presente [...] hace disponible este segmento en su plena presencia” (Heidegger, 2008: 94).

Con el reloj vemos que la interpretación cuantitativa del tiempo se expande a todo nuestro estar en el mundo y, con ella, la incapacidad de dar razón del carácter cualitativo del tiempo de la historia. Podemos ver el tiempo cuantitativo del reloj desarrollarse en la modernidad a través de dos imágenes.

El cronómetro

En el cronómetro se profundiza el carácter del tiempo cuantitativo. Ya no nos preocupamos a qué hora empieza o termina algo; sólo activamos el cronómetro en

¹ La tradición zen ha pensado abundantemente este tiempo inmerso en la ocupación. Por ejemplo, el maestro chino Lin-chi dice: “Tal como yo lo veo, no hace falta nada especial. Simplemente actuad de forma ordinaria, ponéos vuestra ropa, consumid vuestro arroz y pasad el tiempo sin hacer nada. Vosotros, que venís de aquí y de allá, tenéis siempre en mente algo que hacer” (Lin-Chi, 1999: 89).

el punto de partida y lo paramos en el punto de llegada. Así podemos conocer el lapso que tardó el móvil en recorrer la distancia en cuestión, sin más necesidad de cálculo. Es el instrumento idóneo para medir el rendimiento —rendimiento de las máquinas, de los recursos y de los cuerpos—.

Este rendimiento de los cuerpos lo podemos ver en el deporte. Una vez que el deporte deviene trabajo “[...] no sólo es visible el intento por hacer normal un grado superior de salud física, sino también de ir en los récords hasta los límites del esfuerzo posible, e incluso de ir más allá [...] Semejantes récords suprimen de nuevo la norma” (Jünger, 1994: 33).

Si en unas olimpiadas, por ejemplo, un corredor logra un récord de velocidad, para las olimpiadas siguientes la meta no será ganar la carrera, ni siquiera alcanzar el rendimiento anterior, sino superar el récord. El tiempo del cronómetro del récord deportivo tiene, evidentemente, un carácter cuantitativo, pero también implica una determinación cualitativa. Si le preguntas al cronómetro del rendimiento “cuánto”, él te responde: “más”.

El lema de las olimpiadas es “*Citius, altius, fortius*”, o sea, “Más rápido, más alto, más fuerte”. De forma sugerente, la entrada de la Wikipedia sobre el tema explica esta frase diciendo: “Estas tres palabras, ‘*Citius, altius, fortius*’, es una invitación a dar lo mejor de uno mismo y vivir este exceso como una victoria” (Juegos Olímpicos, 2009).

El reloj checador

Sobre él dice Lukács:

“Por la subordinación del hombre a la máquina”, escribe Marx, se produce la situación “de que los hombres se disipan ante el trabajo y el péndulo del reloj se convierte en metro exacto de la proporción entre los rendimientos de dos trabajadores, igual que lo es de la velocidad de dos locomotoras. [...] El tiempo lo es todo y el hombre no es ya nada, como no sea la encarnación del tiempo. Ya no importa la cualidad. La cantidad sola lo decide todo: hora contra hora, día contra día...”. Con ello pierde el tiempo su carácter cualitativo, mutable, fluente; cristaliza en un continuo lleno de “cosas” exactamente delimitadas, cuantitativamente medibles (que son los “rendimientos” de los trabajadores, cosificados, mecánicamente objetivados, tajantemente separados de la personalidad conjunta humana). (Lukács, 1969: 27)

El administrador del centro de trabajo parece invadido por el espíritu olímpico al ver los rendimientos y siempre exigir “*Citius, altius, fortius*”. El reloj checador

nos trata a todos como atletas que corren contra el récord del rendimiento de la semana pasada. No todos podemos ser héroes del deporte para cumplir la norma más propia del récord deportivo, pero todos podemos ser héroes del centro de trabajo (los empleados del mes) gracias a la norma del reloj checador, el cronómetro del trabajo.

Nihilismo, progreso y futuro

El tiempo de la modernidad ya no es sólo el tiempo del reloj; es el tiempo del progreso. No es ya sólo un tiempo cuantitativo, sino uno de una cantidad determinada: *más*. El progreso requiere de la determinación cuantitativa del tiempo para poder disponer a éste en una línea. En esta línea el presente es el punto de partida: todo pasado es “presente –” (presente menos) y todo futuro es “presente +” (presente más). En esta línea del tiempo, el transcurrir del tiempo es visto como progresión, pensado como un proceso de adición. Hay progreso en la medida que los celulares tienen *más* memoria, *más* pixeles, *más* aplicaciones.

Para Heidegger, el presente ha agotado ya todas sus posibilidades históricas y, con ello, sólo le queda entrar en el proceso de “autoacrecentamiento” del progreso: “Pero el progreso carece de futuro, porque sólo ‘sigue’ promoviendo lo vigente en su propio camino [...] [P]ara la rapidez, lo eterno es el mero continuar de lo mismo, el vacío y así sucesivamente” (Heidegger, 2003: 103-110).

Para Heidegger la única posibilidad que le queda al pensamiento para salir de su ciclo de progreso de “y-así-sucesivamente” es volver a pensar el acontecimiento, la *Geschichte*. *Geschichte* apunta a lo singular del acontecimiento, a lo único e incluso no sucedido de lo sido. Sólo desde este acontecimiento singular se puede abrir la posibilidad de otro pensar, de otro comienzo. “Por eso, [para Heidegger] la filosofía *es* en sí misma —no solo incidentalmente, sino en su hacer— historia”. Es la posibilidad de decir: “Estamos hastiados del progreso. Queremos detenernos. ¡Alto!” (Heidegger, 2018: §27, §82, §108).

Tiempo del calendario

En sentido parecido, Benjamin dice en *Tesis de filosofía de la historia*:

La consecuencia de estar haciendo saltar el *continuum* de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. La gran revolución introdu-

jo un calendario nuevo. El día con el que comienza un calendario cumple oficio de acelerador histórico del tiempo. Y en el fondo es el mismo día que, en figura de días festivos, días conmemorativos, vuelve siempre. Los calendarios no cuentan, pues, el tiempo como los relojes. Son monumentos de una consciencia de la historia de la que no parece haber en Europa desde hace cien años la más leve huella. Todavía en la Revolución de julio se registró un incidente en el que dicha consciencia consiguió su derecho. Cuando llegó el anochecer del primer día de lucha, ocurrió que en varios sitios de París, independiente y simultáneamente, se disparó sobre los relojes de las torres. (Benjamin, 1973: 188-189)

El tiempo del calendario es, a diferencia del reloj, marcadamente cualitativo y singular. Cada día tiene un santo diferente, un día festivo diferente. El 12 de octubre, por ejemplo, es marcadamente diferente al 12 de diciembre a tal grado que no son nunca intercambiables. Cuando, por ejemplo, la Revolución francesa se planteó un nuevo calendario, buscaba corresponder a un nuevo tiempo, a otro comienzo. A esta acción que puede fundar un nuevo calendario, Benjamin le llama “tiempo-ahora” (1973: 188-191). Y la contracara de este tiempo de los calendarios es justamente la rebelión contra los relojes, simbolizada por los atentados contra las torres del reloj en París.

Abrir fuego contra el tirano tiempo de los relojes y hacer irrumpir un nuevo tiempo cualitativo que haga saltar el *continuum* temporal reinante del “y-así-sucesivamente” en favor de un nuevo calendario lleno de nuevos santos y días festivos singulares para cada día, para cada momento, ya que cada segundo puede ser la puerta por donde entre el Mesías (Benjamin, 1973: 190-191): ésta es la invitación de Benjamin.

Lo que más es, lo que es más

Hasta aquí hemos visto el alcance de la historia del presente, pero ahora vale la pena preguntarnos de dónde nace dicha tendencia. En *Metafísica*, Aristóteles formula la pregunta que conduce el pensar metafísico: “¿Qué es el ente?” Pero junto con ella le hereda a la metafísica una determinada forma de responder dicha pregunta. Esta estrategia la podríamos formular en los siguientes términos: de muchas cosas decimos que son pero *lo que más es, es lo que es más, lo que más persiste*. Podemos ver cómo aplica Aristóteles esta estrategia en tres momentos:

1. La primacía de la οὐσία, y la separabilidad según el tiempo.

En el Libro VII, Aristóteles expresa que lo que es (δν) se dice en muchos sentidos. Muchas cosas son, pero unas son más o primero que otras. La quiddidad (τί ἐστι, literalmente lo “qué es”) y el *algo determinado* (τόδε τι, literalmente “este algo”) es primero que los predicados o atributos (κατηγορουμένων).

Es primero de acuerdo:

- a) Al *enunciado* porque el enunciado trata del sujeto o οὐσία² antes que de los atributos. No decimos “enfermo” sino “un hombre está enfermo”.
- b) Al *conocimiento* porque creemos que tenemos un mejor conocimiento si conocemos la οὐσία que si conocemos sólo sus atributos. Tenemos mejor conocimiento si sabemos qué está caliente en vez de saber sólo que está caliente.
- c) Al *tiempo* porque sólo la οὐσία es *separable* (χωριστόν) a diferencia de los atributos. “Hombre” se puede separar de “enfermo”, pero no al revés.

Este tercer sentido de primacía de la quiddidad es particularmente interesante ya que varios autores modernos como Descartes o Spinoza asumirán esta *separabilidad* como parte de la noción de “substancia”, entendida en términos de aquello que es por sí. Pero lo que se debe aclarar es en qué sentido la quiddidad o la substancia puede separarse de los atributos.

Parece que nos hemos acostumbrado a asumir esta separabilidad de la quiddidad sin cuestionarla, pero ahora pensemos, ¿en qué sentido puede separarse “hombre” de “enfermo”? La respuesta más sencilla que se me ocurre es: porque el hombre se cura, puede dejar de estar enfermo. No olvidemos que esta tercera forma de primacía es entendida como primacía según el tiempo. Así pues, podemos entender la separabilidad de la quiddidad en relación con los atributos como basada en que la quiddidad persiste más que los atributos: el hombre es hombre antes y después de estar enfermo, y allí recae la primacía según el tiempo.

Aquí vemos operar la estrategia en que lo que más es, lo que decimos que es primeramente, es lo que más persiste en comparación con los atributos que, aunque son, persisten menos.

² Hasta este momento, οὐσία es para Aristóteles sólo un término para reunir τί ἐστι y τόδε τι. El término οὐσία ha sido traducido tradicionalmente como “substancia”.

2. Esencia, quiddidad, τὸ τί ἦν εἶναι y duración.

Un poco más adelante, Aristóteles distingue cuatro sentidos en que se puede entender οὐσία:

- a) el sujeto [τὸ ὑποκείμενον, literalmente, “lo que subyace”];
- b) la esencia [τὸ τί ἦν εἶναι, literalmente “el qué era ser”];
- c) “el universal”;
- d) “el género”.

Por ahora podemos dejar de lado el universal y el género ya que, en el libro VII, a Aristóteles solamente le preocupan los entes sensibles.

Primero Aristóteles prueba con el sentido de ὑποκείμενον. De entrada este camino parece prometedor por su clara relación con la estrategia metafísica de buscar lo que más es a la base de un ente sensible. El problema es que si alguien le quita a una cosa todos sus atributos, se quedaría con la materia pura (ὕλη, que originalmente significaba “madera”), completamente despojada de propiedades, pura posibilidad. Y esta posibilidad no le agrada nada a Aristóteles.

Por lo anterior, Aristóteles piensa que algunas propiedades deben conservarse en la base última del ser de cada ente. Ya vimos que no podemos quitarle todas las propiedades a algo en la búsqueda del fundamento del ser, pues nos quedamos con nada; debe haber por ello algunas propiedades que pueden ir y venir sin afectar el ser de la cosa; pero también debe haber otras que al quitarlas, la cosa deja de ser lo que es. Aquí entra a jugar su rol la noción de τὸ τί ἦν εἶναι: “esencia abstracta”, lo que se pondría en una definición de diccionario (Aristóteles, 1998: §3010a). Se trata de una caracterización de la οὐσία, del ser en su sentido fundamental, en donde la supresión de algunas propiedades de “algo” impedirían que este algo sea lo que es. Esta caracterización fue heredada a la tradición metafísica como “esencia”.

Pero aquí hay algo curioso que notar. Ya vimos que, al empezar el libro VII, Aristóteles sostiene que de muchas cosas decimos que son, pero lo que es *primera-mente* es la quiddidad, τί ἐστί, que literalmente significa “lo qué es”. Luego nos dice que debemos entender quiddidad (τί ἐστί) como οὐσία. Y ahora nos dice que οὐσία ha de entenderse como “τὸ τί ἦν εἶναι”. Pero “τὸ τί ἦν εἶναι” se forma de la siguiente forma: ‘τὸ’ es el artículo neutro “lo”, ‘τί’ es “qué” (o sea, en sentido interrogativo), ‘ἦν’ es el pasado imperfecto de ‘εἰμί’ (“ser”) y ‘εἶναι’ el infinitivo de ‘εἰμί’; Literalmente podríamos traducirlo como “lo que era ser”. Pero entonces, ¿qué ganamos al entender ser *primera-mente* como τί ἐστί (“qué es”), a entenderlo como τὸ τί ἦν εἶναι (“lo que era ser”)? Por lo que vimos, se trata de una diferencia de tiempos

verbales. El “qué es” de la quiddidad se desdobra en el “lo que era ser” de la esencia. Recordando por un momento el sentido de τὸ τί ἦν εἶναι como “esencia abstracta”, como propiedades que si algo perdiera dejaría de ser lo que es, podemos pensar que la diferencia tiene que ver justamente con la persistencia. En otros términos, lo “que es” algo primeramente es entendido como lo que ese algo era y sigue siendo. El “qué es” de una cosa es finalmente el “qué es durante un tiempo” o “durante más tiempo” de una cosa. Muchas cosas son, pero el sumo ente siempre está en aquello que más persiste.

3. *Primer motor como principio de tiempo.*

El tercer lugar donde podemos ver esta noción de “lo que más es es lo que es más, lo que más persiste” es en los clásicos pasajes del libro XII sobre el primer motor.

Primero hay que tener presente que Aristóteles caracteriza al tiempo en *Física* como “número del movimiento según el antes y después” (Aristóteles, 1995: §219b). Sin cambio no hay tiempo, a tal grado que si no percibimos cambio tampoco percibimos que haya pasado el tiempo. Pero, a su vez, el tiempo no puede ser lo mismo que el movimiento porque hay muchos movimientos, y el tiempo es sólo uno. Además, el movimiento puede ser más rápido o más lento, pero el tiempo no. De hecho, sólo podemos decir que un cambio es más rápido o más lento con relación al tiempo.

Yendo más allá, podemos decir que los movimientos empiezan y terminan, pero ¿cómo decir que el tiempo empieza o termina? ¿Cómo podríamos decir que hubo algo *antes* o *después* del tiempo, si “antes” y “después” son nociones temporales? Para evitar esto, y partiendo de que sin movimiento o cambio no hay tiempo, debe haber siempre algún movimiento para que siempre haya tiempo. Para garantizar esto, Aristóteles propone un motor que permita que siempre haya movimiento y que, con ello, haya un principio del tiempo. Este primer motor como principio de tiempo debe ser, a la vez, inmóvil para evitar la posibilidad de que deje de servir de motor del movimiento y con él del tiempo. Pero si el primer motor es inmóvil, si no puede cambiar, quiere decir que está fuera del tiempo.

Aristóteles nos deja con un motor inmóvil que es principio tanto del movimiento como del tiempo estando a su vez fuera de ellos. Antes dijimos que lo que más es es lo que es más, lo que dura más. Parece que en el primer motor encontramos aquello que es en sumo grado, algo que dura más que el tiempo (cosa que tiene algo de absurdo).

¿Es el tiempo?

Hasta acá hemos visto cómo en Aristóteles el ser se mide en términos de tiempo, de duración, en donde lo que más dura es lo que más es; pero ahora pensemos la cuestión en sentido contrario. Si ya vimos que lo que es se entiende en términos temporales de duración, ahora preguntémonos ¿qué es el tiempo para Aristóteles?

En la *Física*, Aristóteles aborda la cuestión del tiempo, pero antes de caracterizar el tiempo como vimos arriba se hace una pregunta preliminar: antes de preguntarnos qué es el tiempo es necesario preguntarse “¿es el tiempo?” (Aristóteles, 1995: §217b). El pasado no es porque ya ha sido, el futuro no es porque está por venir, y el presente no es porque no tiene partes.

En otros términos, es difícil decir que el tiempo es porque no dura ni persiste. El pasado ya no es, el futuro todavía no llega, y el presente no “se queda”. Pero no es sólo que el tiempo no persista: es él mismo la medida de la persistencia. Si el tiempo es medida del movimiento, o sea, del cambio, lo es también del no cambio, de la persistencia, y ya sabemos que la persistencia es el criterio de ser.

Finalmente, si hubiera que resumirlo todo en una frase, podríamos decir: “¿Qué es lo que es (el ente)? Aquello a lo que más ajeno le es el tiempo, lo que es más, lo que más dura”. Por más que “lo que más es” sea aquello a lo que más ajeno le es el tiempo, se sigue determinando temporalmente, pues es justamente eso que se determina desde su durar del tiempo. El tiempo sigue siendo la medida del ser.

A veces

Dogen (1200-1253) es el fundador del zen soto y uno de los pensadores más reconocidos de Japón. Revolucionó el budismo a partir de dos nociones:

- a) *La naturaleza del Buda*: La tradición budista se basa en la idea de que hay una vía para liberarse del sufrimiento del ciclo de vida y muerte de la existencia cotidiana, y Buddha es el símbolo de esta posibilidad. Pero pronto nació la pregunta “¿quién puede liberarse?”. Durante la juventud de Dogen, estaba en boga la idea de que todos los seres tienen la naturaleza buddhica —esto es, la capacidad de liberarse—. Pero Dogen lleva esta noción hasta sus últimas consecuencias al sostener que todos los seres *son* la naturaleza del Buddha —esto es, ya están liberados—. Con ello deconstruye la distinción entre samsara y nirvana, entre el mundo fenoménico, cotidiano, del ciclo de la vida y la muerte, y el mundo liberado de todo sufrimiento.

- b) *La práctica*: Partiendo de lo anterior, la práctica no puede pensarse para Dogen como un medio para alcanzar la liberación, sino una forma de manifestar la *budeidad* de todos los seres cada momento y, con ello, se expande a todas las dimensiones y actividades de la vida.

Uji

El primer día del invierno de 1240, Dogen escribió “Uji” en el templo Kōshōhōrin-ji para motivar la indagación de sus discípulos sobre las relaciones entre tiempo y existencia. “Uji”, 有時, (en chino *you-shih*) se forma de los kanjis 有, que puede traducirse como “existir”, “tener” y “poseer”; y 時, que refiere a tiempo (por ejemplo, este kanji se utiliza para dar la hora). Han sido varios los intentos de traducir “Uji” como “ser-tiempo” (Abe, 1992: 77), o “momento existencial (Bousoo *et al.*, 2016: 174). Pero estas traducciones traducen “Uji” en términos de la filosofía occidental, o renuncian al carácter cotidiano que tiene *Uji* en el japonés. Una de las cosas que el reverendo Huber Nearman señala en su traducción al inglés de “Uji” es que se trata de una locución cotidiana tanto en el chino como en el japonés (Nearman, 2007: 106). En efecto, pareciera que el punto del texto de Dogen es intentar mostrar el trasfondo de una locución cotidiana. Por todo esto yo propongo traducir “Uji” como “a veces”, una traducción de diccionario de “Uji” que nos hace pensar en las *veces* (temporales) en que hacemos las veces de esto o de aquello (de padre o de cocinero, por ejemplo). Se rescata así tanto el carácter cotidiano como el carácter temporal y existencial de *Uji*. Con todo esto aclarado, entremos al texto.

“Uji” empieza con un poema de un Buddha del pasado (Yakusan, un monje ch’an del siglo VIII) que dice:

Estar parado en la cima de la montaña más alta
 a veces
 Y sumergirse al abismoso suelo del océano
 a veces;
 A veces, ser un *asura*³ de tres cabezas y ocho brazos
 Y ser una figura dorada de Buddha que se levanta
 con dieciséis pies de altura o descansa a ocho pies de altura,

³ Figuras demoníacas de distintas tradiciones de la India que se caracterizan por estar poseídos por la ira, la vanidad y el orgullo.

a veces;
 Ser el bastón de viaje de un monje o su *hossu*⁴ ceremonial,
 a veces
 Y ser un pilar sosteniendo el templo o una linterna de piedra
 antes de la sala de meditación a veces;
 Ser un vecino de al lado o un hombre en la calle,
 a veces
 Y ser la totalidad de la gran tierra y
 el espacio ilimitado, a veces. (Dogen, 2007: 108)

Dogen arranca su interpretación diciendo: “La frase ‘*uji*’ [有時, ‘a veces’] significa que cada tiempo es, en sí mismo, lo que la existencia es y que la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo es” (2007: 109). Su sentido va a desplegar esta relación en tres momentos:

1. Existencia y tiempo:

Dogen sostiene que las cosas son *a veces*. A cada momento le corresponde una existencia. Además, su sucesión no implica interposición. En cada momento se manifiesta la presencia de un mundo y, con él, un “yo”. Los seres tenemos una inclinación a confeccionar un mundo completo con las experiencias instantáneas de cada ahora. Nosotros hacemos como si de este mundo y este “yo” se extendieran un mundo y un “yo” transtemporales. Dogen no demerita esta inclinación humana a confeccionar una realidad transtemporal; sólo nos invita a que recordemos que todas esas cosas que vemos como transtemporales son, realmente, *a veces*. “En el tiempo en que [...] una montaña estaba siendo escalada y un río estaba siendo cruzado, hubo un “yo”, y ese era el tiempo de ese “yo” en particular” (Dogen, 2007: 110).

2. Tiempo y existencia:

Además, Dogen nos señala que el tiempo en su totalidad es el flujo de los “ahoras” y las existencias. Un momento no se interpone en el camino de otro, pero tampoco hay un espacio entre momentos. El flujo de la existencia en todas sus ocurrencias es lo que el tiempo, en su totalidad, es.

⁴ Es una vara con pelo en la punta (como un pincel, pero con las cerdas más largas) usada originalmente para espantar moscas. Se supone que ayuda al que lo porta a espantar los deseos y también permite despejar un área de moscas sin matarlas.

Decir que un momento vomita a otro es como decir que es su causa, que es del momento A de donde nace el momento B, siendo el momento B una consecuencia del A. Por otro lado, si el momento A se come al momento B, esto implicaría que el momento A continúa sobre el B. Podríamos tener esta impresión debido a nuestra propensión a confeccionar cosas transtemporales a partir de la experiencia “a veces”. En ambos casos, un momento se interpondría en el lugar de otro. Con ello, no hay una línea *progresiva* en el tiempo.

Todo es “a veces” porque lo que existe, existe en un “ahora”, y a cada ahora le corresponde una existencia que inmediatamente fluye a otra existencia y a otro “ahora”; y este flujo de existencias de “a veces” es lo que el tiempo es en general. Lo mismo se puede decir del “yo”. Somos “a veces” porque cada vez hacemos las veces de un “yo” al que le corresponde un “ahora”.

3. *Simultaneidad:*

A pesar de que los momentos no se interponen uno en el camino de otro, todos los momentos y todas las existencias encuentran expresión en este momento. Ésta puede ser la parte más difícil de comprender. El bambú muestra en cada momento todo su desarrollo a través de los nudos que el crecimiento deja en su tronco; y, a la vez, su tronco señala hacia dónde seguirá creciendo. En cada momento, el tronco del bambú manifiesta su futuro y pasado en su presente. Sin encimarse, cada nudo es una existencia del bambú que, a su modo, está presente en esta existencia. A cada momento, todos los “ahoras” manifiestos en este “ahora” también cambian. Con el paso del tiempo, los nudos van cambiando su color y su ubicación. Igualmente, cada nudo al crecer va modificando el rumbo en que el siguiente va a crecer. En cada momento se despliegan nuevos pasados y futuros que se hacen manifiestos en este “ahora”.

La simultaneidad aparece también en el contexto de la discusión de Dogen sobre la naturaleza búdica:

Debes darte cuenta que la frase “cuando el momento adecuado llegue” significa que no debemos estar ociosos en ningún momento del día. Su dicho “cuando él llegue” es como si hubiera dicho “él ha llegado ya” [...] En suma, no ha habido todavía un tiempo cuando el momento adecuado no haya llegado ya, ni mucho menos hay una naturaleza búdica que no sea la naturaleza búdica manifiesta frente a nuestros ojos en este momento. (Dogen, 2007: 249)

La simultaneidad es la forma temporal de entender que todos los seres son la naturaleza búdica. Para Dogen, siempre es el momento del advenimiento de la naturaleza búdica, el momento de la liberación. Y, por ello, “no debemos ser ociosos en ningún momento del día”. Esto es, la extensión de la práctica a todas las dimensiones de la vida.

Si hubiera que interpretar la ruta adoptada por Aristóteles desde la perspectiva de Dogen, la crítica de éste seguramente iría en el sentido de recordarle a Aristóteles que todo lo que es, es a veces. Podemos ver en la posición de Aristóteles un reflejo de esa propensión a confeccionar un universo transtemporal de la que habló Dogen. La búsqueda del ser en Aristóteles va siempre por lo que, en el tiempo, persiste más, por lo que es más transtemporal. Por el contrario, Dogen va a llamar la atención sobre el otro extremo de la relación entre ser y tiempo: no busca la predominancia del ser a través del tiempo, sino la instantaneidad del aparecer a la existencia de un mundo en cada momento. Mientras Aristóteles busca lo que más dura, heredando esta inclinación a la tradición llamada “metafísica”, Dogen busca lo que menos dura, el “ahora” de la aparición a la existencia. Uno enfatiza la persistencia hasta llegar a la eternidad del primer motor, mientras que el otro enfatiza el flujo del tiempo y la existencia hasta llegar al instante, al ahora.

En estricto sentido, si juzgáramos *uji* desde la perspectiva metafísica no podríamos decir que es “ser-tiempo”, sino más bien “nada”, la noche, la pura posibilidad, el puro darse a la presencia sin más duración.

Conclusión: historia del presente, historia del instante

“El Tiempo y el Espacio han muerto ayer. Vivimos ya en lo absoluto, puesto que hemos creado la eterna velocidad omnipresente” (Martineti, 1978: 130). Martinetti y los futuristas intentaron cantar “[a] las grandes multitudes agitadas por el trabajo [...] el amor al peligro, el hábito de la energía y la temeridad”. Para ellos el mundo moderno presentaba “[...] una nueva belleza: La belleza de la velocidad” (129-130). Intentaron corresponder, desde el arte, a su tiempo. Con ello, intentaron llevar al lenguaje, con sus distintos medios artísticos, el evangelio de la modernidad: la velocidad.

Esta profecía de la eterna velocidad omnipresente es también la profecía de la guerra, la revuelta, el patriotismo, la metralla, las lunas eléctricas, el insomnio, el paso gimnástico, el movimiento agresivo y el hombre que reta a las estrellas. ¡Todas imágenes tan familiares hoy en día!

Historia del presente

Con todo lo que hemos visto, puedo decir que entiendo por *historia del presente* una falta de sentido histórico en el pensamiento moderno que se manifiesta en la tendencia a ver todo lo pasado desde la perspectiva del presente; que, además, iguala todo lo pasado con las circunstancias actuales. Esta tendencia implica una negación de la singularidad y discontinuidad del acontecer histórico, a la vez que conlleva un cierre de posibilidades para el acontecer de la discontinuidad en el presente. Dicha tendencia parte de una interpretación cuantitativa del tiempo en la que éste se trata como una línea homogénea y cuya imagen es la del reloj. Está también fuertemente emparentada con la noción de progreso en la medida en que dicha noción requiere de una temporalidad homogénea que tiende *ad infinitum* al aumento calculable y progresivo. Finalmente, se trata de una tendencia arraigada en la forma en que la tradición metafísica ha preguntado por lo que es.

Con Aristóteles intenté mostrar el arraigo de esta tendencia en la forma misma en que respondió a la pregunta fundamental de la metafísica “¿qué es el ente?” a partir de la estrategia “lo que más es es lo que es más, lo que más persiste”.

Pero Marshall Berman ha dicho, con Marx, que la modernidad es el tiempo en que todo lo sólido se desvanece en el aire. La modernidad siempre nos ofrece nuevas aventuras pero, a la vez, va destruyendo todo lo que dejamos atrás. Ser moderno es andar como el personaje de *Super Mario Bros*, corriendo siempre hacia adelante, con una nueva aventura o un nuevo desafío siempre por venir desde el lado derecho de la pantalla. Pero, al mismo tiempo, todo lo que vamos dejando atrás es destruido al llegar al borde izquierdo de la pantalla, sin dejarnos a dónde regresar. La modernidad siempre nos promete algo que viene delante, pero nunca nos deja nada detrás.

¿Qué relación puede tener esta modernidad con la tendencia egipcia a valorar lo que es desde la perspectiva de lo eterno? La modernidad es la época del cambio constante: hacemos largas filas afuera de las tiendas de tecnología para tener la nueva computadora o el nuevo celular que excede todo lo antes alcanzado. Pero, en cuanto ponemos un pie afuera de la tienda, la sombra de la obsolescencia pesa ya sobre nuestro flamante dispositivo. Aquel frenético cambio del progreso moderno está, a fin de cuentas, gobernado por la línea homogénea del tiempo cuantitativo, que en un extremo apunta al menos y en otro extremo apunta al más. Esto facilita la tarea de los futurólogos, quienes pueden proyectar las nuevas tecnologías de 20 o 50 años en el futuro a través de un proceso de adición. Si la memoria hoy es de 8 GB, mañana será de 16; si ayer se medía en megabytes, pasado mañana se medirá en terabytes.

Imaginemos, por ejemplo, una película de ciencia ficción que nos pintara un escenario tan raro como el siguiente: unas personas viajan en el tiempo hacia el año 2500 y, al llegar, se sorprenden de ver que la gente sigue usando computadoras con un terabyte de memoria, siguen usando iPhone 6 y todas las tecnologías de nuestro tiempo. Supongamos además que, sorprendidos por no encontrar autos voladores, cyborgs, inteligencia artificial, computadoras cuánticas, impresoras 3D, y todos esos prodigios que el futuro promete, nuestros viajeros preguntaran a un local: “¿por qué no tienen computadoras y celulares más potentes, autos más veloces, personas más felices?”. El gerente contesta entonces: “porque con lo que tenemos es suficiente. No necesitamos más memoria, ni más megapixeles, ni más aplicaciones, ni más velocidad, con ésta estamos bien”. ¿Qué clase de futuro sería ese?

Metafísicos hasta en la alcoba

Pensemos por un segundo en el mito del amor romántico del “para siempre”. ¡El Sísifo del amor! No falta la nota de color en el periódico de la pareja que lleva 60 o más años de casados, y tampoco falta el gracioso que, al leer la nota, dice “eso sí es amor del bueno”. El amor es más entre más dura. Y no vaya a ser que una pareja se separe a los pocos años de haberse unido porque, entonces, su amor seguramente no era verdadero. Medimos el amor como medimos todo ser, o sea, con la regla de la duración.

El matrimonio católico moderaba sus pretensiones de eternidad dando el salvoconducto de que este amor duraría “hasta que la muerte los separe”. Pero en la tradición mormona, por ejemplo, esta idea fue llevada al extremo metafísico de sostener que el matrimonio es un lazo que trasciende la muerte y se extiende toda la eternidad. ¡Con qué temor vi, en alguna ocasión, a una mujer divorciada escuchar esta idea de boca de unos misioneros mormones! Ella estaba totalmente convencida hasta que le dijeron que pasaría la eternidad con su ex marido.

Y este amor metafísico está en aparente contradicción con las formas modernas de amor. *Tinder*, por ejemplo, nos ofrece siempre otros encuentros sexuales o afectivos. Nunca podemos decir “ya es suficiente”, pues ni bien hemos regresado de la última cita, ya estamos recorriendo la pantalla buscando nuevos prospectos. El *side scroller* del afecto.⁵ Al igual que buscamos el nuevo celular o la nueva com-

⁵ Con una sensibilidad entrenada por los videojuegos, esta vez surcamos la pantalla de izquierda a derecha en búsqueda de la nueva aventura erótica que, como antes esperábamos que nuestro avance hiciera que la siguiente plataforma a saltar o el siguiente enemigo a vencer apareciera del borde derecho

putadora con más y mejores capacidades, también buscamos el siguiente *match* pero ahora con mejores características físicas, con historias más interesantes, y a una distancia más cercana. Qué raro se siente que alguno de esos *matches* espere que, tal vez en un gesto nostálgico por el amor romántico, pongamos un alto a nuestro proceso frenético de búsqueda de nuevas aventuras eróticas, cerrando nuestra cuenta de *Tinder*. ¿Cómo poner alto al proceso frenético? Estamos atrapados en una vorágine de “amantes” y aventuras al alcance de un *scroll* de pantalla pero, después de cada encuentro, volvemos al centro del remolino a buscar la siguiente novedad. ¡Hemos encontrado el amor eterno, el amor al constante cambio de “amantes”!

Hasta las relaciones sexuales son medidas con la norma de la duración. A los cuerpos les imponemos la implacable regla del cronómetro para saber si rinden y son “viriles amantes”. ¿Cuánto duras en la cama? ¿Cuánto tardas en tener una erección? ¿Cuánto tardas en tener un orgasmo? ¿Cuántos puedes tener? ¿Cuánto tardas en reponerte antes de tener sexo de nuevo? Y el buen “amante” es (como la buena impresora o la buena lavadora) el que más dura, el que puede dar más. Y si el que tienes ya no rinde, es momento de reemplazarlo por uno más moderno. Literalmente, nos llevamos a la cama las normas metafísicas occidentales de “ser es persistir”. Llevamos en nuestros cuerpos el peso de la duración, la compulsión del frenesí del constante “más” del progreso.

Por otro lado, la historia del instante es el retorno al “cuándo” del tiempo, a la singularidad, a la discontinuidad, a la experiencia que deviene, al acontecimiento revolucionario irruptivo; es volver al *uji*. La historia del instante no hace más que seguir el consejo de Dogen y recordarnos que esta moderna velocidad eterna y omnipresente del progreso frenético es también *a veces*. El instante es el quiebre cualitativo de la línea de tiempo cuantitativo del progreso.

Al hacer historia del instante, hacemos historia de lo diferente, de lo singular, de lo que ya no es, de un momento que ya no se expande sobre este momento pero que, a la vez, encuentra su manifestación en este momento. En este reconocimiento de lo sido como sido, como diferente al presente, liberamos su potencial de futuro, la posibilidad de que esto sido limite nuestro presente y abra la posibilidad de nuevas discontinuidades en la línea del tiempo, que abra un tiempo revolucionario que ande a saltos. Un pasado que no es menos que el presente nos permite imaginar un futuro que no es simplemente “más”.

de la pantalla, hoy esperamos que el *scroll* en la aplicación haga aparecer al siguiente amante, a la siguiente aventura del borde derecho de la pantalla.

Nishitani, Byung-Chul Han y el Comité Invisible están intentando pensar el instante como una categoría revolucionaria para la ontología, la historia y la acción política, pero el ejemplo que más me interesa está mucho más cerca. El 15 de abril de 2011, al no poder más con el terror y la devastación del crimen organizado en complicidad con el Estado, mujeres de Cherán convocaron a una reunión vecinal en la iglesia de la comunidad. Durante la mañana, los vecinos organizados ya habían parado a los primeros talamontes, pero pronto las fuerzas policíacas, acompañadas de sicarios, llegaron a imponer el “orden”. Esto llevó a la comunidad a montar barricadas en sus calles para cerrar su comunidad y resistir. En estas barricadas, por la noche, se hacían fogatas que se convirtieron en el centro neurálgico de la coordinación vecinal en la calle, donde todos se conocen, hablan frente a frente y, por medio de la discusión, llegan a acuerdos para actuar. Al descubrir que no quedaban instituciones gubernamentales que no tuvieran algún nivel de complicidad con las fuerzas del crimen que habían devastado los bosques y la comunidad, se desconoció a las autoridades y a los partidos del Estado.

Pero si la única forma de relación política posible en el presente es por medio del Estado y la única forma de gobierno posible es la democracia representativa, ¿qué iban a hacer estos renegados que rompían con todo el legado de la política moderna? Sobre esto, un miembro del Consejo Mayor de Gobierno de Cherán comenta: “Tuvimos que recurrir a la historia de nuestras raíces Purépechas. Tuvimos que documentarnos sobre cómo se gobernaban, cómo elegían a las autoridades antes de que empezaran los partidos políticos, su forma de cómo hacer gobierno y qué les funcionaba y así se mantenían unidos” (Woldenberg, 2016). Así, Cherán ha construido un gobierno comunitario por usos y costumbres, gestionado de lo simple a lo complejo, para buscar la seguridad, la justicia y la reconstitución del bosque destruido por los talamontes. En Cherán ya no se permite la entrada a partidos políticos, a elecciones ni a representantes del gobierno central que están tan proscritos como las drogas y las armas. Sólo es bienvenida la gente de buena voluntad.

Sobra decir que la comunidad de Cherán no es, sin más, una comunidad Purépecha tradicional. Sobre esto, una vocera del Consejo de Jóvenes comenta:

Se ha logrado esta mirada que nos sirve a retomar nuestras costumbres, pero a decidir también los usos desde nosotros ahora [...] En algún momento, hablando como jóvenes, a nosotros nos asustó la idea de usos y costumbres porque muchos desplegados, noticias y demás decían: “una comunidad que va a volver a sus formas y que quieren retomar totalmente usos y costumbres en este tiempo de modernidad, no, ¿cómo va a pasar?”. Pero también era decirlo: “pues lo vamos a retomar pero no vamos a retomar todo”. Creo que el claro ejemplo es que el Consejo de la mujer está

incluido, que eso rompe esa parte de decir que las mujeres no podían tener esta capacidad para participar y estar en este tipo de funciones.⁶

Desde su pasado son ya futuros, son otros del pasado, otros del presente, son discontinuidad y con esa discontinuidad nos invitan a soñar con un mundo sin partidos, sin crimen organizado, un mundo en comunidad con los bosques, un mundo horizontal en que no seamos sólo espectadores del teatro político.

En pocas palabras, el acto histórico de Cherán (volver al pasado para liberar la posibilidad instantánea de futuro) nos ha recordado una vez más que este presente de la velocidad eterna y omnipresente, de la guerra, de la devastación de la naturaleza, del miedo, de las campañas políticas y las promesas de cada seis años que cambian todo para quedar igual; que este acelerado, eternizante, torturador y destructivo mundo moderno es también *a veces*.

⁶ Transcripción de la exposición de una vocera del Consejo de jóvenes de Cherán, presentada el lunes 27 de noviembre en la mesa redonda “Megaproyectos y catástrofe ecológica” en el Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM.

Bibliografía

- ABE, Masao. (1992). *Study of Dogen, His Philosophy and Religion*. Albany State: University of New York.
- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- BENJAMIN, Walter. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BOUSSO, Raquel, Maraldo, John C., Heisig, James W., Kasulis, Thomas P. (2016). *La Filosofía japonesa en sus textos*. Barcelona: Herder.
- DOGEN, Eihei. (2007). *Shobogenzo or the Treasure House of the Eye of the True Teaching*. California: Shasta Abbey Press.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *Aportes a la Filosofía: acerca del evento*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2008a). *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (2018b). *Cuadernos negros (1931-1938)*. España: Trotta.
- HERDER, Johann Gottfried. (2007). *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*. Argentina: Espuela de Plata.
- JUEGOS OLÍMPICOS. (2009, julio 30). En *Wikipedia, la enciclopedia libre*. Recuperado el 26 de mayo de 2017 a las 17:17 de https://es.wikipedia.org/wiki/Portal:Juegos_Ol%C3%ADmpicos
- JÜNGER, Ernst y Heidegger, Martin. (1994). *Acerca del Nihilismo*. Buenos Aires: Paidós.
- LIN-CHI. (1999). *Las enseñanzas Zen del maestro Lin-chi*. Barcelona: Los libros de la librería de marzo
- LUKÁCS, Georg. (1969). *Historia y consciencia de clase*. México: Grijalbo.
- MARTINETTI, Filippo. (1978). *Manifestos y textos futuristas*. Barcelona: Ediciones del Cotal.
- MARX, Karl. (2009). *El capital: Crítica de la economía política. Libro I, Tomo II*. México: Siglo XXI.
- NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- VOLTAIRE. (2001). *La filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- WOLDENBERG, Laura. (2016, mayo 6). “Cherán, el pueblo purépecha en rebeldía.” *Vice en Español*. [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=Dql9_kKBwws.