

EL TIEMPO EN FILOSOFIA

Lo primero que salta a la vista al intentar ordenar algunas ideas en torno al problema del tiempo en Filosofía es que, durante muchos siglos, este problema ha sido el problema del tiempo físico.

Cómo esto ha ocurrido se explica por la ocultación de la pregunta filosófica tras la cuestión del cambio en contraste con la permanencia, «horizonte» en que, según Zubiri, surge el problema filosófico general en el mundo griego. El cambio, el transcurso de los seres, resulta, sin duda, lo más inmediatamente aparente. Pero este transcurrir es un sucesivo ir-siendo, según el cual las cosas todas de este mundo son-en-el-tiempo, es decir, existen en cuanto temporales.

Por otra parte, estas fluyentes realidades ofrecían cierta permanencia, en virtud de la cual un árbol, una mesa, una persona eran reconocidas como las mismas, a pesar de sus variaciones, mientras «existían» en este mundo. Ya se sabe, que puestos en esta encrucijada, se dieron dos soluciones fundamentales, que condicionan todo el pensamiento posterior: la parmenídea y la heraclíteica.

Esto es, se afirmó la inmutabilidad del ser, el ser siempre en acto, negando como ilusorio su aparente trascurso temporal; o bien, se afirmó que *lo que es* es el cambio, y, por lo tanto, aunque expresamente no se diga, el tiempo. *El tiempo es* resulta la afirmación capital de fondo en la concepción física de Heráclito, aunque acaso no en su concepción lógica del *τῶσοφόν*.

Pero ambas posiciones tienen un fondo tácito común: en ambas se observa que *el hombre cuenta con el tiempo*. Se cuenta con él tanto si se le niega, como una apariencia ilusoria, como si se le afirma como la única realidad del transcurrir físico.

Resulta natural que, dada la tendencia del hombre a dirigir su atención a lo que tiene a la mano y ante los ojos, como se advierte en el niño, se le apareciera la cuestión del tiempo mismo y no la de su contar con él. Pero si es esto lo que se le aparece, el problema se

convierte en el problema del tiempo físico, es decir, en el que se refiere a la forma temporal de los eventos de su vida y del cambio de las cosas. Este tiempo se vive, pero también *se cuenta*, esto es, se puede medir. ¿No parece, así, lo más natural que la primera definición precisa de este tiempo suponga el «número»? En efecto, como es bien conocido, Aristóteles define el tiempo como «el número del movimiento» ὁ ἀριθμὸς κινήσεως (1), y este movimiento supone un móvil, es decir, algo que cambia, y que puede ser la mutación esencial al ser mismo—los cambios sustanciales, la generación y corrupción de los seres, en que primariamente el movimiento consiste—o las mutaciones accidentales, como los cambios de lugar. Pero unos y otros pueden ser *numéricamente* determinados.

La definición aristotélica, sin embargo, responde sólo a la pregunta ¿qué es el tiempo?, entendido como tiempo físico. Mas la respuesta dada oculta otra pregunta subyacente, que podría formularse así: ¿Cuál es la estructura del ser para el que resulta esencial contar con el tiempo y contar el tiempo? Y más concisamente. ¿Por qué el hombre cuenta con el tiempo, es decir, es *esencialmente temporal*? La temporalidad esencial a la estructura del hombre es lo que hace que el hombre tenga forzosamente que contar con el tiempo. La pregunta por la temporalidad es, por consiguiente, la que dará filosóficamente la respuesta fundamentadora de la pregunta sobre el tiempo. En la esfera de lo físico, sin embargo, ese fundamento es un supuesto, y basta preguntar no por la temporalidad del hombre, sino por el tiempo mismo, que de aquélla deriva.

Las cuestiones teológicas relacionadas con el tiempo—esto es, la temporalidad de la creación y la eternidad de Dios—están en cambio estrechamente conexionadas con la pregunta filosófica, pues en el ámbito del mundo sólo en el hombre y para el hombre se plantea la cuestión de Dios, ya que, entre los seres terrenos, sólo el hombre puede sentir su llamada y, en virtud de su libre albedrío, aceptarla o rehusarla. La Teología puede, no obstante, ir en sus respuestas más allá del límite de la razón, apoyándose en la Revelación divina.

(1) La definición aristotélica dice: τούτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρό του καὶ ὕστερον. (*Física*, II, 219 b 1 y siguientes. El «movimiento infinito», como el de las esferas, no tendría «número» para Aristóteles. Ver: L. RODÍN: *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*. Trad. de José Almoina, México, 1956. Rodín interpreta el «tiempo aristotélico» como propiedad del movimiento, que es, a su vez, propiedad de los cuerpos, de modo que el tiempo es «propiedad de otra propiedad».

El toque para distinguir el carácter filosófico de la segunda pregunta formulada, frente al carácter puramente físico de la primera, considero que reside en que la segunda pregunta implica o envuelve en ella al mismo interrogador. Es la esencia misma del hombre la que se pone en juego tanto al preguntarse por su temporalidad, que le hace *ab initio* contar con el tiempo, como al ser remitido por esta temporalidad a un Ser Necesario en Acto Puro, es decir, a la Eternidad divina. En cambio, la pregunta por el tiempo físico no le implica, pues antes de aparecer el hombre en el Universo, ya los entes del mismo transcurrían. Y una pregunta sólo se hace filosófica cuando alcanza la radicalidad de la existencia humana.

Pero hay que reconocer que la mera pregunta sobre el tiempo y el transcurrir de los seres y su cambio ha sido la pregunta que se han formulado los filósofos desde Aristóteles a Bergson. Hay que salvar, sin embargo, la pregunta teológica sobre el tiempo y la eternidad, pues esta pregunta, por su singular planteamiento, llevaba implicada la vida del hombre sobre la tierra y su existencia en un más allá, es decir, su destino último. Al implicar al hombre de esta manera, envolvía ya la pregunta filosófica. Esto se ve particularmente claro en San Agustín. Pero en toda la Escolástica, la pregunta filosófica sobre el tiempo no se encuentra en los comentarios de la Física aristotélica, es decir, entre los problemas que, luego, hablan de constituir la Cosmología racional, sino en la cuestión teológica de la Eternidad de Dios y la temporalidad de las criaturas. Sólo que en esta cuestión se nivelan, frente a lo Eterno, la temporalidad del hombre y el mero transcurrir de las cosas, siendo así que el hombre, por darse cuenta de su carácter temporal, cuenta con el tiempo, y por lo mismo su temporalidad se diferencia del mero transcurso. Aunque esta diferencia esté implícitamente reconocida en la filosofía tradicional cristiana, es en la filosofía contemporánea donde ha cobrado singular relieve.

He mencionado a San Agustín porque en el libro XI de las *Confesiones* la pregunta que lleva a la cuestión del tiempo y a su conexión con el espíritu es una pregunta teológica: «¿Qué hacía Dios *antes* que hiciese el cielo y la tierra?» (Confesiones XI, cap. X y XII). La respuesta indica que no había *antes*, pues en la Eternidad no hay «anterioridad» ni «posterioridad». El tiempo sólo se da con la Creación misma, esto es, con los seres temporales (Confesiones XI, cap. XIII). Como en Aristóteles, el tiempo es un *accidente*. ¿Pero qué es

este «accidente» del cual San Agustín dice: «Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé para explicárselo?» (Confesiones, X, cap. XIV).

Sus dilucidaciones son bien conocidas para que no necesitemos de largas explicaciones. Después de negar que el tiempo sea el movimiento de los astros o de los cuerpos (C. XI, cap. XXIII), se detiene en la pronunciación de una palabra y muestra que, en la sucesión de las sílabas, la ya pronunciada ha pasado y no existe, y la no pronunciada todavía, aún no existe. El pasado y el futuro no tienen «realidad» fuera de la mente pensante. (Confesiones, XI, cap. XXVII), aunque son de algún modo (cap. XVII). ¿Cómo entonces decimos que tal tiempo pasado fué largo o más largo que otro, y que tal tiempo futuro es o será más o menos largo? La bien conocida contestación agustiniana es que si bien el pasado y el futuro no tienen realidad extramental, en el punto del ahora, en cambio son traídos a presente por medio de dos facultades humanas: la memoria y la imaginación. El presente o el ahora es, pues, lo fundamental. En cuanto por el recuerdo se me hace presente lo pasado o por la imaginación lo venidero, en esta presencia puedo hablar de corto o largo. San Agustín escribe: «El presente de las cosas pasadas es la memoria; lo presente de las presentes es la contemplación, y lo presente de las futuras es la *expectación*. (Confesiones, XI, cap. XX). Es claro que la determinación básica es el «presentar». El traslado temporal de lo presente es el «ahora», como en Aristóteles el *νῦν*, que es interpretado también, por algunos, como «instante». Esto coincide con la experiencia cotidiana del tiempo y, por esto, ha persistido de Aristóteles a Hegel como la concepción tradicional del tiempo, es decir, como una conceptualización de la experiencia común.

Aparentemente, pues, San Agustín no se aparta de la concepción aristotélica. Pero un análisis más profundo de su doctrina creo que descubre algo más, aunque este algo esté más bien implícito en lo que dice.

En efecto, lo que dice es que «el espíritu es la medida del tiempo» (Confesiones, XI, cap. XXVII y XXVIII), pues sólo gracias a su capacidad memorativa e imaginativa los tres momentos temporales se enlazan y se da en el hombre—y sólo en el hombre en este mundo—una idea de eso que llamamos tiempo. Pero, mientras los «ahoras» del transcurso físico son homogéneos y supone la fluencia de «uno tras otro», el espíritu es esencialmente personal y diferenciador. El

pasado, que se me hace presente por la memoria en acontecimientos diversos—como en la historia—, va afectado de esta diversidad, por lo cual ya no es un transcurrir físico, sino un vivir humano. Incluso los eventos físicos—tales como un terremoto o el Diluvio—se historicizan y se ligan a momentos diferentes de la vida humana. Ya no se trata del transcurso físico, en un devenir indiferenciado, sino de la vida humana y de un «tiempo humano». Este vivir el tiempo no es tampoco el «flujo» de los fenómenos de conciencia, aunque puede presentarse así, sino que se liga a la esencial «temporalidad» del hombre, en cuanto su espíritu, en este mundo, realiza su función. En Aristóteles la cuestión del tiempo aparece en la Física—y así en sus comentaristas—en relación con el espacio y el movimiento; en San Agustín aparece en unas *Confesiones*, que son una autobiografía espiritual, y planteado en el momento en que la temporalidad de las criaturas se enfrenta con la Eternidad de Dios. Esta «situación temática» no es indiferente, sino un índice de la diferencia fundamental de ambas concepciones en su fondo, aunque se den coincidencias parciales.

La cuestión teológica de cuál era la «palabra» con la que Dios dijo «hágase», nos remite al no-tiempo, pues si nada estaba hecho, los elementos sensibles transmisores de sonido, como el aire, o receptores de él, como el oído, no existían. El «hágase» divino es, pues, para San Agustín, el Λόγος, el Verbum (es decir, el Hijo), en cuanto co-eterno y eternamente diciéndose (*Confesiones*, XI, cap. VI y VII).

Si he presentado la concepción agustiniana es para señalar que la afirmación de Heidegger de que toda la concepción filosófica del tiempo, anterior a la suya, está basada en Aristóteles, pasa por alto las diferencias fundamentales de planteamiento del tema, su ubicación sistemática y la implicación del espíritu, que supone un cambio que no era advertido en toda su profundidad en los primeros siglos del Cristianismo, pero que hoy resalta vivamente. El Cristianismo supuso un cambio tan sustancial en la vida humana, que no es extraño que los elementos que se toman del pensamiento pagano, cobren sin querer una significación nueva. Corresponde al «homo novissimum» que vió San Pablo.

Pero con el aristotelismo escolástico, el estudio del tiempo se liga al de la Naturaleza, a la Cosmología.

El predicamento «cuando».—Este predicamento designa el modo de ser que en el sujeto, sometido a mutación en su ser y en su acti-

vidad, resulta de esa medida extrínseca del cambio que llamamos tiempo (considerado como medida primaria).

Aristóteles define el tiempo «la medida», o, más exactamente, «el número del movimiento considerado respecto al antes y al después»; *numerus motus secundum prius et posterius*, decían los escolásticos. Es el movimiento continuo en cuanto es medido en sus instantes sucesivos por un entendimiento. Semejante medida supone que el espíritu se representa el continuo fluyente sucesivo como una cosa simultánea cuyas partes—los instantes anteriores y posteriores—puede contar. El tiempo medido es, pues, real sólo fundamentalmente, puesto que en el ser en movimiento sólo existe el instante presente, el «*nunc*» esencialmente fluyente, ese punto indivisible que en la duración separa el pasado, que ya no es, del futuro, que todavía no existe.

El tiempo se aprecia, de hecho, conforme a las unidades suministradas por el movimiento regularísimo, y manifiesto a los ojos de todos, de la rotación de la tierra alrededor de sí misma, de las revoluciones lunar y terrestre, etc.; y para las duraciones más cortas, merced al movimiento pendular regular de los instrumentos de precisión: relojes, metrónomos, etc.; medidas todas ellas objetivas, más seguras que las medidas subjetivas, con frecuencia muy engañosas, de nuestras impresiones de duración—variables según los estados de conciencia más o menos bruscos y también más o menos agradables que se suceden en nosotros—, y de nuestras impresiones del presente, tan distinto del *nunc* físico indivisible, ya que nuestra conciencia fácilmente nos ofrece como presentes unos estados de más de doce segundos. Por lo que hace al *tiempo imaginario* concebido como absoluto, uniforme, infinito, vacío de todo movimiento, es una convención científica, útil para los cálculos del pensamiento, pero sin base en la realidad, donde todo tiempo es función de un ser en movimiento; en otros términos, es un ente de razón.

Si el tiempo continuo, del cual acabamos de hablar, es la medida de la duración mudable, de la existencia fluyente del movimiento sucesivo, la existencia continua de cosas permanentes constituye otra duración. Si se trata de la existencia enteramente inmutable de Acto puro, tenemos la *eternidad*, tan bien definida por Boecio (470-534): «*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*»; si se trata de sujetos inmutables en su ser naturalmente inmortal, pero mudables en sus operaciones, como los ángeles, tenemos la *eternidad*, el *aevum* de los escolásticos. (E. COLLIN: *Manual de Filosofía Tomista*. [Trad. de C. Monserrat, Luis Gili, ed. Barcelona, 1942], vol. I, ps. 146-147).

Ahora bien, como los escolásticos aristotélicos siguen planteándose en la Teología Natural la cuestión de la Eternidad y de la temporalidad de las criaturas, es aquí, y no en la Cosmología, donde el hombre como tal, es decir, como sabiendo de su nacimiento, de su muerte y de su entre-tiempo, se incluye en el problema y donde se hace, por tanto, cuestión de su temporalidad. Aunque se repitan los conceptos aristotélicos, la filosofía cristiana no abandona ya el problema del «tiempo humano», pero éste no aparece donde se trata del «tiempo físico», hay que buscarle en las cuestiones psicológico-antropológicas y teológicas.

No es cuestión de seguir todo el desarrollo del problema en la historia de la filosofía, pero hay que señalar aquellos momentos en que aparece una conceptualización más o menos profundamente nueva.

Es notorio que hasta Kant, en el ámbito de la filosofía, no aparece una teoría que choque con lo generalmente admitido o, al menos, que tenga la resonancia general de algo nuevo.

La doctrina kantiana es bien conocida: *el espacio y el tiempo* son dados *a priori*, no como conceptos, sino *intuiciones puras de la sensibilidad*. Pero no estará demás traer los propios textos y hacer algunas aclaraciones para determinar qué es lo propiamente nuevo que la teoría aporta.

Ante todo, ¿qué quiere decir, para Kant, *intuición pura*? He aquí su contestación en la *Crítica de la razón pura especulativa*: «Llamo puras (en sentido trascendental) todas las representaciones en las que no se encuentre nada que pertenezca a la sensación. Según esto, la pura forma de las intuiciones sensibles en general, en donde todo lo múltiple de los fenómenos es intuído en ciertas relaciones, se hallará *a priori* en el espíritu. Esta forma pura de la sensibilidad se llamará también ella misma *intuición pura*. Así, cuando de la representación de un cuerpo separo lo que el entendimiento piensa en ella, como substancia, fuerza, divisibilidad, etc..., y separo también lo que hay en ella perteneciente a la sensación, como impenetrabilidad, dureza, color, etc., entonces réstame de esa intuición empírica todavía algo, a saber, extensión y figura. Estas pertenecen a la intuición pura, la cual se halla en el espíritu *a priori* y sin un objeto real de los sentidos o sensación, como una mera forma de la sensibilidad (*Crítica de la razón pura*, I Parte, 1.—Trad. de M. García Morente [Madrid,

V. Suárez, 1928], tomo I, ps. 119-120). La «intuición pura» se halla, pues, en el espíritu, en el sujeto y no en el objeto. No es propiedad de las cosas, sino «forma» y condición de posibilidad de nuestros conocimientos. Aunque el espacio se refiera al «sentido externo» y el tiempo al «sentido interno», ambos son formas subjetivas. Esta «subjetividad» es lo nuevo. Por eso niega que el espacio esté «sacado de experiencias externas»; antes bien, tales experiencias le presuponen como su «base». No representa «ninguna propiedad de las cosas», sino que es «la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir, la condición subjetiva de la sensibilidad, bajo la cual tan sólo es posible para nosotros intuición externa.

Y añade, en el párrafo siguiente: «No podemos, por consiguiente, hablar de espacio, de seres extensos, etc., más que desde el punto de vista de un hombre. Si prescindimos de la condición subjetiva, bajo la cual tan sólo podemos ser afectados por los objetos, entonces la representación del espacio no significa nada». (*Ibidem*, § 3. Trad. Morente, I, 130).

Concede al espacio una «realidad empírica», en cuanto «todas las cosas, como fenómenos externos, están en el espacio unas al lado de otras», pero le niega «realidad absoluta», que suprimiría, en la afirmación anterior, el límite que condiciona las cosas como fenómenos, y afirma la «idealidad trascendental» del espacio, es decir, «que no es nada si abandonamos la condición de la posibilidad de toda experiencia y lo consideramos como algo que está a la base de las cosas en sí mismas». (*Ibidem*, 132).

Estas indicaciones sobre el espacio nos permitirán entender mejor la doctrina del *tiempo*, que es paralela. Habrá que citar textualmente algunas de las afirmaciones kantianas básicas: «1) El tiempo no es un concepto empírico que se derive de una experiencia. Pues la coexistencia o la sucesión no sobrevendría en la percepción, si la representación del tiempo no estuviera *a priori* a la base. Sólo presuponiéndola, es posible representarse que algo sea en uno y el mismo tiempo (a la vez) o en diferentes tiempos (uno después de otro).

2) El tiempo es una representación necesaria que está a la base de todas las intuiciones. Por lo que se refiere a los fenómenos en general, no se puede quitar el tiempo, aunque se puede muy bien sacar del tiempo los fenómenos. El tiempo es, pues dado *a priori*. En él tan sólo es posible toda realidad de los fenómenos. Estos todos pueden desaparecer; pero el tiempo mismo (como la condición universal de

sus posibilidades) no puede ser suprimido». (*Ibidem*, § 4. Trad. Morrente, I, 136-137).

Se añade que en el apriorismo del tiempo se funda la posibilidad de establecer relaciones necesarias o axiomas del tiempo en general, y que el tiempo, como el espacio, es *único*. No hay diversos tiempos, sino delimitaciones dentro del tiempo único. Por esto no es concepto y sí «intuición pura», y es dado como *ilimitado*.

El tiempo, pues, no existe por sí ni es propiedad objetiva de las cosas, sino «la forma del sentido interno (como el espacio lo era del externo), es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interno». (*Ibidem*, p. 140). Ahora bien, como toda experiencia externa se da en nosotros, así como el espacio sólo condiciona los fenómenos externos, el tiempo los condiciona *todos*, pues, como dice Kant, «todas las representaciones, tengan o no cosas exteriores como objetos, pertenecen en sí mismas al estado interno, como determinaciones del espíritu, y este estado interno se halla bajo la condición formal de la intuición interna, por lo tanto del tiempo». (*Ibidem*, página 141).

Se concede, pues, al tiempo, como al espacio, «realidad empírica» e «idealidad trascendental», pero se le niega «realidad absoluta». Si se toman las «cosas en sí», el tiempo no es nada, pero si se toman «como fenómenos», como «objetos de nuestros sentidos», entonces el tiempo es «la condición subjetiva de nuestra humana intuición... y no es nada en sí fuera del sujeto. Sin embargo, en consideración de todos los fenómenos y, por tanto, también de todas las cosas que se nos pueden presentar en la experiencia, es necesariamente *objetivo*». (*Ibidem*, 142-143).

Fuera del espacio y el tiempo no se dan, en la *Estética trascendental*, otras «intuiciones puras». El *movimiento* y el *cambio* suponen ya *datos empíricos*, según expresamente aclara el mismo Kant: «Aquí añadido que el concepto del cambio y con él el concepto del movimiento (como cambio de lugar) no son posibles sino mediante y en la representación del tiempo; que si esa representación no fuese intuición (interna) *a priori*, no podría concepto alguno, fuere el que fuere, hacer comprensible la posibilidad de un cambio, es decir, de un enlace de predicados contradictoriamente opuestos (v. gr., el ser en un lugar y el no ser esa misma cosa en el mismo lugar) en uno y en el mismo objeto. Sólo en el tiempo pueden hallarse ambas determinaciones contradictoriamente opuestas en una cosa, a saber, una después de otra.

Así, pues, nuestro concepto del tiempo explica la posibilidad de tantos conocimientos sintéticos *a priori*, como hay en la teoría general del movimiento, que no es poco fructífera». (*Ibidem*, § 5. Trad. Morente, p. 139).

Esta concepción *a priori* del espacio y el tiempo ha levantado, entre otras objeciones, una que puede verse en *Balmes* por ejemplo, (*Filosofía Fundamental*. Garnier, París; para el espacio, Libro III, y sobre Kant especialmente, caps. XVI y XVII; vol. I, ps. 582-592; para el tiempo, Libro VII, sobre Kant, caps. XIII ss.; vol. II, páginas 15-53): Kant confunde el *espacio* y el *tiempo real*, esto es, el transcurrir objetivo de las cosas, en el *espacio* y el *tiempo imaginario*, es decir, con el modo peculiar de pensar el espacio y el tiempo *abstractamente*. Así, del espacio dice expresamente que «no podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos» (*Ibidem*, 2. Trad. Morente, p. 124).

SPLENGLER ha tratado de mostrar, en *La decadencia de Occidente*: (Ver: I Parte, cap. III, I. Trad. esp. de M. García Morente [R. de Occ. 4.ª ed., 1934], ps. 247-274), que este modo de pensar el tiempo y el espacio como vacíos no es universal, sino propio sólo de la *Cultura occidental*. Sus elucubraciones son muy discutibles respecto de las ocho culturas que, según él, se han desarrollado. Pero lo que parece bastante claro es que así como el hombre occidental piensa el espacio «vacío» y coloca luego los objetos en él como en un receptáculo, los griegos pensaron el espacio «lleno», y entre cuerpo y cuerpo, que llenaba un espacio, se daban distancias.

Estas críticas no son, sin embargo, muy profundas. Kant admite la realidad «empírica» del espacio y del tiempo, esto es, juntos con los datos fenoménicos. Aparecen como correlatos materia y espacio, pues no se dan el uno sin el otro en cuanto fenómenos, y también hay correlación entre los fenómenos psíquicos, incluyendo la percepción de los objetos materiales, y el tiempo. Pero esto se refiere al «tiempo físico». Kant señala, sin embargo, el carácter «humano» del tiempo, al apuntar que sin el hombre no se daría «tiempo». La confusión está en que, por una distinción todavía imperfecta, la «temporalidad» del hombre no aparece separada del transcurso de las cosas, de suerte que le lleva a decir que sin el hombre no habría transcurso, lo que manifestamente no es exacto, ya que el Universo «transcurrió» antes de la aparición del hombre. Hay, sin embargo, un atisbo de que

la aparición del hombre lleva consigo una «temporalización» del Universo entero que se diferencia en algo del mero transcurrir físico sin el hombre. También aquí la traducción del pensamiento es imperfecta, pues para ello el «tiempo» se subjetiviza, esto es, se liga al modo de conocer humano, en vez de ligarlo a la estructura metafísica del hombre, a su ser-temporal en cuanto hombre. El modo de conocer depende del modo de ser; porque el hombre es esencialmente «temporal», en el sentido que más adelante se explicita, su conocimiento es también, siempre, temporal. Sólo que la negación de la posibilidad de la metafísica como ciencia, y la reducción de toda la filosofía a «crítica», a teoría del conocimiento, forzaba a Kant a mantenerse más acá de la barrera metafísica, señalando la temporalidad del conocer, sin señalar su fundamento en la estructura metafísica del hombre que conoce.

Pero el fundamento «late» siempre bajo lo fundamentado y así se ha podido encontrar la metafísica de Kant implícita en su Crítica. Es lo que desenvuelve Heidegger en su obra *Kant y el problema de la metafísica* (2), si bien orientando y, en ocasiones, forzando un poco los textos kantianos, en interpretaciones que van a parar a su propia teoría de identificación ontológica de ser y tiempo.

Es digno de retener, sin embargo, el descubrimiento de «la esencial finitud del conocimiento humano» como supuesto de la teoría kantiana del conocimiento. El hecho de que al conocimiento se le ponga algo como *objeto* (*Gegenstand*), supone «algo que le limita», y que no podría darse en un conocimiento infinito, para el cual lo conocido se daría como «algo creado» (*Entstand*) y no en forma «receptiva».

Este carácter «receptivo» y «objetivo» del conocimiento humano «su-pone» las «intuiciones puras» del espacio y tiempo, esto es, algo

(2) Pueden verse la traducción francesa y española del texto alemán: 1. *Kant et le problème de la métaphysique*. Introduction et traduction por A. DE WAHLHENS et W. BIEMEL. N. R. F., Gallimard. París, 1953. (Especialmente las páginas 86-95, sobre la «finitud» del conocimiento humano; las ps. 103-110, para el espacio y el tiempo; y las ps. 243-250, sobre «el tiempo como afección pura de sí y el carácter temporal del sí-mismo»).

2. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. de GRED INSCHER ROCH, revisada por ELSA CECILIA FROST. Fondo de Cultura Económica. México, 1954. (Véanse, parejamente, las ps. 29-39; 44-49; 159-165, para los mismos temas indicados). Las referencias, para cualquier edición, según la estructura del libro, son las siguientes: Finitud del conocimiento humano: Parte II. A. I. § 5.—Espacio y tiempo: Parte II, B. a) §§ 9 y 10.—El tiempo como afección pura de sí, etc.: Parte III. C. § 34.

que no es *en-sí* nada (quiere decirse, que no es un objeto al lado de los otros o entre los otros objetos), de donde su «idealidad trascendental», pero que es la «condición de posibilidad» de que se ofrezcan los objetos que se ofrecen al sentido externo (espacio) o al sentido interno (tiempo), y que se dan juntamente con lo ofrecido; es decir, que tienen «realidad empírica», pero no «absoluta».

Pero mientras el espacio es condición parcial, pues se refiere sólo a la experiencia externa, el *tiempo* es considerado por Kant como la condición universal o forma *a priori* de todo conocer, en cuanto que lo ofrecido a los sentidos externos como objetos, se nos dan en representaciones y «caen», así en la determinación temporal, que está a la base de todo nuestro conocimiento como afección pura de nuestro «sí-mismo».

De esta suerte, *el tiempo y la finitud* que le es propia, quedan insertos en nuestro mismo ser, que en ninguna forma de conocimiento—esto es, tampoco en el intelectual—puede saltar la barrera del *tiempo finito*. La «resolución copernicana» de Kant supone, para Heidegger, el *descubrimiento de una relación entre la subjetividad y el ser*, que, por su mismo enunciado, muestra la oposición a una pura metafísica del ente.

Lo que aquí se muestra es que en la *Crítica de la Razón pura*, y en las notas de los escritos póstumos de Kant, se pone de manifiesto, como fondo de nuestro peculiar modo de conocer, la «temporalidad» esencial del ser del hombre, aunque se hable del espacio y del tiempo «físicos» y este tiempo ponga en primer término, igual que en Aristóteles, la «sucesión» de los «ahoras», puesto que los objetos de toda experiencia se presentan a la forma del sentido interno como una sucesión. Esta «forma» presupuesta no se reduce al «tiempo psíquico» o «flujo de conciencia», aunque pueda considerarse de este modo inmediatamente, sino que la sucesión de representaciones está condicionada por el «tiempo humano finito», sin el cual no se daría, y este «tiempo» es la «temporalidad» como dimensión entitativa del ser del hombre.

En este sentido, el problema filosófico de la «temporalidad» es el que se plantea en el fondo, cuando Kant habla del tiempo, y ocurre esto siempre que se trata de ligar el transcurrir de las cosas o el flujo de conciencia al hombre que lo asume según su propio ser. Cualquier relación del tiempo con el sujeto o con el espíritu va a parar al problema filosófico de la «temporalidad» humana en contraste con una

posible o segura intemporalidad, como veremos ahora mismo en Hegel.

Ya en la llamada *Lógica de Jena* Hegel aborda el problema del tiempo, y lo sitúa en el Primera parte, que se titula «El sistema solar», tratándolo a continuación del éter y el movimiento. La cuestión aparece, pues, enmarcada en una filosofía u ontología de la Naturaleza, es decir, en el ámbito de la Física. Esta «situación» se mantiene en su obra madura—la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*—, donde figura en la Segunda parte, que es la «Filosofía de la Naturaleza», correspondiente a la antítesis «ser-fuera-de-sí». En esta obra aparece un tratamiento rigurosamente dialéctico—en sentido hegeliano—que no se da en la *Ciencia de la Lógica*.

Viniendo de Kant a Hegel parece que se da una intensificación del aristotelismo. Heidegger ha puesto de manifiesto que los términos hegelianos se corresponden punto por punto con los aristotélicos, según este sistema de referencia :

νῦν = ahora.

ὄρος = límite.

στιγμή = punto. (El «ahora» es para Aristóteles y Hegel «en punto»)

τόδε τι = el esto absoluto (que es el mismo «ahora»).

σφαῖρα του χρόνου = círculo del tiempo.

Pero el problema aristotélico parece ser buscar una relación de fundamentación (ἀκουλουθεῖν) entre «ahora», «límite», «punto» y «este qué» absoluto. Hegel lleva la cuestión, como veremos, por otro camino (3).

Para Hegel no se da el espacio y «además» el tiempo, sino que «el espacio mismo es lo que transita. El espacio «es» tiempo, en el sentido de que el tiempo es la «verdad» del espacio, pues cuando se le piensa dialécticamente el ser del espacio se revela como tiempo (4).

(3) Ver la nota que pone Heidegger al último párrafo de *El ser y el tiempo*. Sección II, cap. VI, § 82. (Trad. de Gaos, ps. 496-497).

(4) Creo que una influencia de esta concepción se da en SPENGLER: *La decadencia de Occidente*. Parte Primera. Cap. III, en el punto titulado «La profundidad del espacio considerada como tiempo». (Trad. de M. G. Morente. R. de Oc. 4.ª ed. 1934; vol. I, ps. 261-270). Spengler escribe: «El misterio de la vida que camina a su realización, misterio a que alude la voz tiempo, constituye el fundamento de lo que designa la palabra espacio como cosa ya realizada, aunque sin hacérselo inteligible, y más bien sugiriéndonos de ello un sentimiento íntimo». (Vol. I, p. 261. Toda la frase aparece subrayada en el texto). En esta «impresión primaria de lo cósmico» no existe más que «una verdadera dimensión del espacio, a saber: la dirección que va del yo a la lejanía, al allí, al futuro...» (Ib. p. 262). De aquí la *irreversibilidad*, pues todo cuerpo móvil—hombres y animales—caminan hacia adelante y hacia su vejez. En cambio, cree que la mirada es *retrospectiva* y se dirige a lo histórico. A esta profundidad del espacio la llama Spengler *tiempo solidificado*.

Veamos, pues, el proceso dialéctico que nos ha de llevar a esta concepción.

El espacio es definido como «la indiferencia, sin mediación, del ser-fuera-de-sí de la naturaleza». (*Enzyklopedie* [ed. G. Bolland, Hiden, 1906], § 254). Esto es, una pluralidad de puntos abstractos que pueden distinguirse en él. Pero al «distinguir» el punto *se niega* «lo indiferenciado», esto es, el espacio mismo, pues éste permanece indistinto, aunque en él se distinguen puntos, que son, a su vez, espacio. Se ha pasado de la *tesis* a la *antítesis*.

Se pone la tesis en el espacio como «lo indiferenciado». Al distinguir el punto se niega esa indiferenciación, y, por lo tanto, esta distinción «se opone» a la tesis: es su *antítesis*. Pero nótese que el punto «distinguido» no por negar la indiferenciación deja de darse en el espacio.

Ya se sabe que el movimiento dialéctico de la tesis a la antítesis lleva, necesariamente, a una *síntesis*. (Piénsese, para tener un ejemplo claro en el movimiento Unidad-Pluralidad-Totalidad).

Intuído el espacio en su indistinción se nos dan conjuntamente las distinciones, es decir, la negación de la indistinción. Mas, con esto, tenemos una oposición, no lo que el espacio «es». La *síntesis* de la oposición se da, según Hegel, en el *pensar* el espacio. Pero sólo se le piensa cuando se afirma el «punto para-sí», destacándole de la indiferencia del ser-ahí en su *pura cualidad*. Con ello se niega la negación, pues en la «puntualidad», el punto ya no es lo no-indiferenciado, sino lo que «ya no es» este punto y «aún no es» aquel otro. Pero esto pone el uno-tras-otro (el *ya* y el *aún no*) en lo que se manifiesta el ser-fuera-de-sí, esto es, la Naturaleza. Según Heidegger, este uno-tras-otro, significa un «ahora aquí», «ahora aquí» y así sucesivamente. Esto es, una sucesión de «ahoras», como en la concepción aristotélica del tiempo. El punto no queda en la «paralizada quietud» del espacio, sino que en la «puntualidad», que es en lo que verdaderamente consiste el espacio, aparece el tiempo. Al pensar puramente la puntualidad se piensa una sucesión de «ahoras» y, en este sentido, para Hegel, el espacio «es» tiempo, o tiene el tiempo como fundamento latente.

¿Qué idea se da del tiempo, a que esto nos ha llevado? Hegel da una definición, dentro de su especial jerga filosófica, del modo siguiente: «El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-fuera-de-sí (esto es, de la Naturaleza) es una simple abstracción ideal; es el ser que, siendo,

no es, y no siendo, es (5) el *devenir intuído*. (*Enzyklopedie*, § 258). En último término el tiempo es, para Hegel, «devenir intuído». Pero «devenir» significa en su doctrina un paso de la nada al ser o del ser a la nada, según el movimiento dialéctico «Ser-Nada-Devenir», en el que el devenir es la «síntesis». (Ciencia de la Lógica. Libro I, Sec. I, cap. 1. Trad. de Augusto y Rodolfo Mondolfo. Hachette. Buenos Aires, 1956, ps. 107-139).

Aplicado esto al tiempo, significa que el «ahora», en cuanto «ahora mismo», *ya no es* (pues ha pasado mientras lo destaco o enuncio), o bien, «ahora mismo», *aún no es*. Consiste, pues, en ese paso de la nada al ser o del ser a la nada, que es el «devenir». Pero este tránsito no es propiamente pensado, sino que se ofrece inmediatamente en la serie de los «ahoras»; o sea, que no es un «devenir pensado», sino un «devenir intuído».

En esta consideración dialéctico-formal del tiempo, Hegel no se aparta del punto de partida aristotélico, es decir, de tomar el tiempo cotidiano, el transcurrir de las cosas, como punto de partida y referencia. Por esto el «ahora» sigue teniendo primacía; el presente es lo que verdaderamente existe. Pero Hegel abstrae este «presente» de todo contenido concreto, existencial, y lo lleva a un plano abstracto, puramente formal. Por otra parte, al considerarlo «puntualmente», lo encadena en un «devenir», si bien en la Naturaleza no se hacen efectivas las dimensiones del pasado y del futuro. En cambio, ésta se ofrece en el «devenir» del espíritu subjetivo y objetivo, de modo que Hegel puede escribir: «En el sentido positivo del tiempo se puede, por tanto, decir: sólo el presente existe, el antes y el después no existen; pero el presente concreto es el resultado del pasado y está preñado de futuro. El verdadero presente es, por tanto, la eternidad». (*Enzyklopädie*, § 259, adición).

Al pasar del plano dialéctico-formal, al existencial—«el presente concreto»—o sea, a la biografía de un individuo o a la historia de la Humanidad, Hegel encuentra en este «presente concreto» una cierta «presencia» del pasado y del futuro, que están, como luego se ha dicho (6), contenidos *virtualmente* en el presente. Esta «virtualidad» debe salvar, sin embargo, la libertad del espíritu, de modo que no se piense

(5) Esta fórmula coincide con lo que Sartre dice sobre el ser del hombre, cuya esencia es, para Heidegger, tiempo.

(6) Ver: A. MILLAN PUELLES: *Ontología de la existencia histórica*. Biblioteca del Pensamiento actual, n.º 47. Rialp. Madrid (2.ª ed.), 1955.

que el futuro está en potencia en el presente totalmente, pues esto supondría un riguroso determinismo: puede darse parte en potencia y lo demás en mera «posibilidad».

Pero de esta manera Hegel reconoce al «espíritu» un cierto devenir. Mas el espíritu no es por esencia temporal. ¿Cómo, pues, el espíritu «cae» en el tiempo? Esta es la pregunta propiamente filosófica, o si se quiere metafísica, que se hace Hegel. El problema filosófico no consiste en la determinación de lo que es el transcurrir de las cosas, sino de la conciencia de nuestra humana «temporalidad».

Es sabido que, en la dialéctica del Espíritu, Hegel distingue el movimiento siguiente: Espíritu subjetivo-Espíritu objetivo-Espíritu absoluto. El «espíritu subjetivo» es «espíritu-en-sí», que se da en cada hombre; el «espíritu objetivo» pone «fuera-de-sí»—es decir, niega el en-sí—al «espíritu subjetivo» en las creaciones culturales del hombre (literatura, arte, derecho, Estado) y Hegel lo considera como «la realización de la libertad», cuyo despliegue forma la «historia». Al negar el «en-sí», el «espíritu objetivo» se presenta como la *antítesis* del «subjetivo». La *síntesis* de ambos que es el «Espíritu absoluto», que para Hegel es Dios mismo, intuído en la poesía y el arte, sentido y representado en la religión y comprendido en la filosofía.

El Espíritu Absoluto es intemporal; pero, en cambio, el «espíritu subjetivo» y el «objetivo» se desenvuelven en el tiempo, originando una «evolución histórica» de curva abierta, puesto que supone la realización de la libertad, y que Hegel distingue de la «evolución natural» que se da en un proceso «circular». (Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal. Introducción. Trad. de J. Gaos, vol. I, páginas 118-268. Revista de Occidente. Madrid, 1928).

Pero si, de alguna manera, el espíritu se realiza en el tiempo, debe haber en la naturaleza del espíritu alguna afinidad con el tiempo. Como Hegel ha considerado el tiempo como el transcurso físico, no puede encontrar algo más profundo que una afinidad de estructura formal, y que, según lo expresa Heidegger, consiste en «la identidad de la estructura formal del espíritu, y el tiempo como negación de la negación. (*El ser y el tiempo*. Trad. de Gaos, p. 499).

Explicitar en pocas palabras en qué sentido ontológico-formal, correspondiente al dialéctico formal del tiempo, es también el espíritu «la negación de la negación», resulta imposible hacerlo sin suponer un conocimiento de la doctrina hegeliana y de su terminología.

No obstante—y con el temor de que sea poco comprensible—tengo que indicar lo siguiente: Para Hegel la esencia del espíritu es el *concepto* (e incluso el concepto es la esencia del ser). Pero concepto no significa aquí nada lógico, ni psicológico, ni un universal, género o especie, sino «la forma misma del pensar que se piensa a sí mismo», que explicita la exégesis formal *cogito me cogitare rem*, de Descartes, o sea, cartesianamente, la esencia de la *conciencia*.

Este *pensarse*, al distinguirse como «sí-mismo», establece en el seno del yo el no-yo (como señaló Fichte); es decir, niega con el no-yo, el yo que pone. Pero, en la síntesis, asume el propio yo entre todo «lo que no-es-yo», de modo que si con la primera posición niega el yo, con la afirmación del yo en medio de los «no-yo», niega la negación anterior, y se revela formalmente como «una negación de la negación», por un proceso dialéctico semejante al que la diferenciación del punto en el espacio había conducido a la sucesión puntual y a la aparición del tiempo como «la negación de la negación».

Cada movimiento se da en planos distintos, pero conducen a la misma estructura formal: la negación de la negación. Y en esto son afines.

En la «negatividad» reside «lo inquieto del espíritu» y lo que le impulsa: de aquí el «progreso»—y no proceso natural—que la historia presenta. La meta de este progreso es que el espíritu llegue «a su propio concepto», esto es, a su *esencia*. De aquí que, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel escriba: «La historia universal es, pues, en general, la *exposición* del espíritu en el tiempo, del mismo modo que la Idea se *ex-pone* (se-pone-fuera-de-sí) en el espacio, como naturaleza». Este «ponerse el Espíritu fuera de sí» en que la historia consiste al desplegarse, exige *tiempo*, pero remite a un retorno del espíritu a su interioridad, esto es, a la eternidad del Espíritu absoluto. Por eso he dicho en alguna ocasión, de manera más sencilla, y vinculada al providencialismo agustiniano, que la historia era «la realización en el tiempo de una vocación de eternidad», esencial al hombre.

Hegel, por no referirse al «tiempo humano», sino al transcurrir físico, tiene que establecer una *correlación formal*. Pero si en lugar de la consideración abstracta, que parte del espacio indiferenciado, atendemos al «tiempo existencial», al tiempo concreto y singularmente vivido y conocido en la experiencia consciente de nuestra finitud, la correlación puede establecerse *realmente*, pues la temporalidad, que la finitud terrena revela, es constitutiva del ser del hombre de un modo

esencial, pero le remite a lo Eterno, como su contingencia le remite a lo Necesario. La ascunción de esta finitud terrena es el horizonte en el que aparece el problema del tiempo. Es decir, la temporalidad del hombre es lo radical y originario; sin ella el hombre no se preguntaría por «su tiempo» ni por «el tiempo» en general, como no se lo preguntan las cosas y los animales, que transcurren, pero no conocen su finitud. En cuanto el problema implica la existencia del hombre, «salta» de la física a la filosofía.

Pero en Hegel, el tiempo es algo que se da fuera, y por eso—por no tenerlo dentro—el espíritu tiene que «caer» en el tiempo, y para explicar esta teoría se recurre algo extrínseco: una correlación formal. Esto indica hasta qué punto Hegel se vincula todavía a la tradición aristotélica. Después de él, han de venir los intentos de concebir el «tiempo humano» como tiempo no-físico, pero en el cual el mismo tiempo físico se da.

Los primeros intentos establecen una ruptura o una complicada ascunción. Voy a examinar, como ejemplos-tipos, las teorías de Bergson y de Heidegger.

Es también muy conocida la posición de Bergson, lo que permitirá ser breves. No ocurre lo mismo con Heidegger, que es más conocido por el aspecto patético, que la repercusión popular de su doctrina ha despertado, que por su doctrina misma.

En Bergson encontramos una distinción clara entre lo cuantitativo y homogéneo y lo cualitativo y heterogéneo. Lo primero, se refiere al espacio—precisamente al espacio en cuanto numerado, al modo aristotélico, o medido, al modo de la ciencia positiva—, mientras lo segundo—la heterogeneidad cualitativa—se refiere a la «duración». A la «duración» y no al tiempo, pues el tiempo medido es homogéneo y cuantitativo como el espacio. Bergson se opone tanto a la concepción apriorística kantiana como al empirismo subsiguiente. Tomemos un texto peculiarmente significativo: «Así pues, si el espacio se define como lo homogéneo, parece que, inversamente, todo medio homogéneo e indefinido será espacio. Pues consistiendo aquí la homogeneidad en la ausencia de toda cualidad, no se ve cómo dos formas de lo homogéneo se distinguirían una de otra. Sin embargo, se está de acuerdo en considerar el tiempo como un medio indefinido diferente del espacio, pero homogéneo como él: lo homogéneo revestiría, así, doble forma según lo llenase una coexistencia o una sucesión. Verdad

es que cuando se hace del tiempo un medio homogéneo en el que los estados de conciencia van pasando, con esto mismo se le pone de una vez, lo que quiere decir que se le sustrae a la «duración. Esta simple reflexión debería advertirnos que «caemos» inconscientemente en el espacio». (*Essai sur les donnés immédiates de la conscience*, 68^o édition [Presses Universitaires de France. París, 1948], p. 73). No es extraño, pues, que Heidegger, en la nota mencionada a propósito de Hegel, diga que así como éste viene a decir «el espacio es tiempo», Bergson invierte la proposición y dice que «el tiempo es espacio». El «es» tiene aquí un sentido de fundamentación, como lo indican estas palabras del filósofo francés: «Si, pues, una de estas dos pretendidas formas de lo homogéneo, tiempo y espacio, deriva la una de la otra, se puede afirmar *a priori* que la idea de espacio es el dato fundamental». (*Ibidem*, 74).

Pero el espacio fundamenta sólo el tiempo en que los fenómenos, físicos o psíquicos, se desarrollan, no la corriente viva, el mismo fluir de nuestra vida interior en la que no rige el principio de impenetrabilidad—un principio que correspondería a la estática de lo homogéneo—, sino que los estados se interpenetran y funden unos con otros, de suerte que no es posible numerar, pues esto exige distinción y yuxtaposición o coexistencia. Toda serie «reversible», todo «orden» de sucesión en el tiempo implica una representación en el espacio. (*Ibidem*, 76). En este tiempo «espacializado» sigue siendo lo fundamental el «ahora». El ejemplo de la contemplación de un reloj, que Bergson emplea, lo muestra bastante claramente: «Cuando tengo ante los ojos, en el cuadrante de un reloj, el movimiento de la manecilla que corresponde a las oscilaciones del péndulo, *no mido la duración*, como parece creerse; me limito a contar *simultaneidades*, lo que es muy distinto. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más que una posición única de la manecilla y del péndulo, pues de las posiciones pasadas no queda nada. Dentro de mí, se desarrolla un proceso de organización o de penetración mutua de los hechos de conciencia, que constituye la «duración» verdadera. Porque yo «duro» de esta manera, puedo representarme las que llamo «oscilaciones pasadas» del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación actual. Ahora bien, si suprimimos las oscilaciones del péndulo, se da sólo una sola y la misma posición sin duración, consiguientemente. Pero si, por otra parte, suprimimos el péndulo y sus oscilaciones, no quedará más que la duración heterogénea del yo, sin momentos exteriores los unos de los otros y sin relación con el número». (*Ibidem*, 80-81. Subrayo y entrecomillo las

frases y palabras fundamentales o empleadas por Bergson con un sentido peculiar). Entre estas dos formas no hay comunicación, pues la «sucesión» sólo se da para un espectador consciente, que recuerda el pasado, como en San Agustín, y «yuxtapone las dos oscilaciones o sus símbolos en un espacio auxiliar». Pero Bergson admite una especie de intercambio «análogo a lo que los físicos llaman un fenómeno de endósmosis». (*Ib.* 81). Por este intercambio y porque no «transcurrimos» solos, sino conjuntamente con todos los demás seres, resulta difícil aislar y entender una «duración pura».

Resulta, en efecto, muy difícil «formar la idea de una multiplicidad distinta sin relación con el número o el espacio», pues «aunque claro, para un pensamiento que entra en sí mismo y se abstrae, no podría traducirse en el lenguaje del sentido común». (*Ibidem*, 91). Pero, al mismo tiempo, Bergson cree que en el numerar externo se incluye el profundo movimiento dinámico de la conciencia, hasta el punto de hablar de una «cualidad de la cantidad». (Este sería el resorte psicológico que los comerciantes utilizarían al señalar como precio 8,95, por ejemplo, en vez de 9).

Este proceso dinámico arraigaría en las profundidades del yo. Pero como este «yo profundo» y el «yo superficial» son el mismo, de ahí el traslado de lo cualitativo a lo cuantitativo. He aquí el modo bergsoniano de ver este «yo profundo». Escribe: «el yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza, cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente y sufren una alteración profunda cuando se les separa unos de otros para desplegarlos en el espacio». (*Ibidem*, 93. Subrayo). Esta visión del «yo interior» explica que Bergson ligue su teoría del tiempo a la cuestión del yo y de su libertad, que aquí, ahora, directamente no es preciso tratar.

Sin alargar más estas explicaciones, podemos entender cómo Bergson precisa, en la *Conclusión* de esta obra, su idea de la *duración real*: «¿Qué es la duración en nuestro interior?», se pregunta. Y se contesta: «Una multiplicidad cualitativa, sin semejanza con el número; un desenvolvimiento orgánico que no es, sin embargo, una cantidad creciente; una heterogeneidad pura en el seno de la cual no hay cualidades distintas». (*Ibidem*, 170). De esta «duración», fuera de nosotros sólo se manifiesta la *simultaneidad*, el presente.

Sobre poco más o menos, esto se repite en otros lugares. Este aspecto heterogéneo y cualitativo es, para Bergson, extracientífico. Si fuera como el espacio, las ciencias le hubieran hecho objeto suyo. Pero

él cree haber demostrado que «la duración en cuanto duración y el movimiento en cuanto movimiento, escapan al conocimiento matemático, que no retiene del tiempo más que la simultaneidad y del movimiento más que la inmovilidad» (*Ibidem*, 176), puesto que, al numerar un móvil en sus distintas posiciones, se le toma en cada posición como inmóvil. Los esquemas científicos, las medidas, matarían la fluencia viva—la «duración real»—, que no podría ser captada sino intuitivamente, entrando en nosotros mismos, de cuya experiencia surgiría la metafísica, es decir, un modo de saber diferente y extraño a la ciencia positiva.

En esta entrada del hombre en sí mismo, se daría la libertad. Seríamos libres siempre que quisiéramos, pero, al parecer, lo queremos raras veces. (*Ibidem*, 160). Por ejemplo, en una decisión grave. Entonces podemos notar que «si nuestra acción nos ha parecido libre, es porque la relación de esta acción al estado del cual surge no se puede expresar por ninguna ley, ya que este estado psíquico resulta único en su género y jamás se reproduce». (*Ibidem*, 179).

Tales situaciones son, sin embargo, excepcionales. Lo común es que «vivamos exteriormente a nosotros mismos», que no apercibamos de nuestro yo más que «un fantasma descolorido, sombra que la duración pura proyecta en el espacio homogéneo. Nuestra existencia se desarrolla en el espacio más que en el tiempo; vivimos más para el mundo exterior que para nosotros mismos; hablamos más bien que pensamos; «somos actuados» mejor que actuamos por nosotros mismos. Obrar libremente es volver a tomar posesión de sí, volver a situarse en la duración pura», (*Ibidem*, 174).

Me parece claro que la teoría bergsoniana revela dos movimientos, en el intento de captar una última realidad intuída: a) el primero va de lo físico a lo psíquico; b) el segundo intenta pasar de lo psíquico a lo metafísico, sin que este intento, a mi parecer, se logre plenamente.

En el primer giro, Bergson ha destacado con singular relieve la vivencia del tiempo en la interior *strong of life*, en la «corriente» ininterrumpida e irreversible de los propios datos de nuestra conciencia, inmediatamente aprehendidos, y la diferencia entre este vivo fluir y la manera indirecta de conocer el transcurso de todos los demás seres distintos de nosotros mismos. Porque, de las cosas «sabemos» que transcurren, pero su transcurso no es inmediata y directamente «percibido». Aquello en que consiste su íntimo movimiento interno no es alcanzado por los sentidos, parte por su lentitud, parte porque no son,

algunos, estímulos que actúen sobre los sentidos. Lo que podemos percibir es el hacerse o el deshacerse de ciertas cosas—como si veo fabricar o quemar una mesa, por ejemplo—, pero su lento desgastarse y las resistencias que a su desgaste oponen, en virtud de cuyo equilibrio el objeto «dura», es decir, permanece como «actual», eso, sin duda, lo sabemos, pero no lo percibimos. Notamos, de vez en cuando, ciertos cambios que nos permiten reconstruir «intelectivamente» el proceso de su duración o permanencia del ser en acto.

Podemos, por otra parte, apreciar los cambios de posición, en un movimiento suficientemente rápido para ser captado. Se pueden percibir, por ejemplo, en un reloj, los cambios de posición del segundero o, en algunos, los pequeños saltos del minuterero, pero no el más lento movimiento del horario. Todo esto, sin embargo, supone *espacio*; y a ello alude Bergson—y otros muchos—al considerar que el tiempo físicamente se mueve reducido a espacio. En cambio, en nuestro interior, la duración se aprecia sin recurrir al espacio, en el sentido en que San Agustín dice que el espíritu es quien mide el tiempo.

Los datos primarios no provienen, pues, del mundo exterior, aunque, por transcurrir nosotros con las cosas, se nos ofrezca siempre una mezcla de datos inmediatos y mediatos para construir nuestra primaria y precientífica noción del tiempo.

Luego «aprendemos» que el tiempo psíquico o subjetivo es diversamente apreciado según nuestros estados internos de espera, aburrimiento, etc. Entonces, creemos que lo que nos permite medidas objetivas es el tiempo físico. Pero este tiempo objetivado es, como todo lo físico, fenoménico, y no nos dice nada sobre la *esencia* del ser-tiempo o ser-temporal; su definición sería siempre la definición de un fenómeno, como ya lo era en la Física aristotélica, pues el «número del movimiento» supone un móvil, cuyas posiciones sucesivas se van numerando, y esto es un fenómeno de la percepción común. Cuando Aristóteles considera, en cambio, que el tiempo es *ser-accidental*, ya está en el terreno metafísico, pues no se refiere a cómo el tiempo aparece, sino a lo que el tiempo es. Pero este ser del tiempo no apela ya a ningún «número» para su comprensión.

Determinar qué es físicamente el tiempo, sin duda, es importante y necesario. Pero creer que dadas las definiciones que sean posibles en Física es tener ya la «esencia» del tiempo, es saltar sin justificación del plano de los fenómenos al plano de la realidad sustante, esto es, saltar, inconsecuentemente, de la Física a la Metafísica.

Bergson no comete esta inconsecuencia, pero pretende encontrar en esa viva fluencia no lo psíquico solamente, sino también lo metafísico. En esto consiste su segundo giro.

Pero basta recordar lo que antes he citado a propósito de «lo que es» la *duración* en nuestro interior, para ver que esa multiplicidad cualitativa, esos elementos que se interpenetran y su «heterogeneidad» describe nuestro modo de vivir inmediatamente el flujo de la conciencia, es decir, el «tiempo psíquico». Interpretar este tiempo vivido como la realidad última, cuya intuición nos sitúa en el plano de la metafísica, es lo que no encuentro justificado en ninguna obra de Bergson. Pues *l'élan vital* y la *evolución creadora*, son «sabidas» y no directamente vividas; son conceptualizaciones de lo que vivimos como «tiempo propio». La extrapolación de nuestra subjetividad al cosmos entero puede tener una base emotiva y un fundamento en nuestra participación en el ritmo cósmico. Mas esta participación es subconsciente, y basar la metafísica en lo subconsciente y en lo subjetivo, con la consiguiente desvalorización de las construcciones científico-objetivas, conduce al *antirracionalismo*, que ha caracterizado hasta nuestros días al inicial movimiento antipositivista en el que Bergson fué figura destacada. Pero lo no conceptualizable pertenece más al campo de la poesía que al de la filosofía, aunque pueda ser tenido en cuenta por ésta, que, no obstante, es siempre una construcción conceptual.

Lo que retengo de Bergson es su crítica, tanto del apriorismo kantiano como del positivismo cientista. Ha mostrado muy claramente que el tiempo físico no nos es dado inmediatamente sino «espacializado» y que, en cambio, tenemos una vivencia inmediata de nuestro «propio tiempo», de la irreversible corriente de nuestra vida, que se nos da como un durar y sucederse sin espacio, esto es, como puramente tiempo.

Pero Bergson no entra siquiera en la cuestión del ser del hombre en el que se da un peculiar modo de vivir interiormente «su» tiempo y que tiene la singular preocupación de preguntarse qué es el tiempo, porque se le revelan todos los seres de este mundo como seres temporales. ¿Por qué se le revela así y por qué pregunta por el tiempo?

Heidegger se formula esta cuestión y hemos de ver cómo trata de contestarla. Esto me obliga a una exposición más detallada que la referencia hecha a las doctrinas anteriores, no sólo porque Heidegger es menos directamente conocido por el que no es estrictamente profesional, sino porque su doctrina resulta ininteligible si se expone suma-

riament, dada la violencia de su vocabulario—que él juzga, por otra parte, necesaria—y dada la compleja unidad y el plano de abstracción en que despliega sus teorías.

La Segunda Sección de *El Ser y el Tiempo* lleva por título «El 'ser-ahí' y la temporalidad».

El problema de la temporalidad del *Dasein* se le plantea a Heidegger porque pretende llegar al originario *Dasein propio y total*. Pero el «poder-ser-total» implica el *fin*, y el fin de un «ser-en-el-mundo» es la muerte» (II S. § 45, p. 268). (6 bis).

El ser del *Dasein* se ha revelado como *cura*, pero este «preocuparse-de» tanto puede ser propio como impropio o indiferente; no abarca, pues, un *Dasein total*. Sólo al considerar el «ser-relativamente-a-la-muerte» nos situamos en una posición existencial, que se aclara desde la «temporalidad». Heidegger escribe: «El análisis temporal-existencial de este ente ha menester de la verificación concreta. Hay que poner retrospectivamente al descubierto el sentido temporal de las estructuras ontológicas del *Dasein* descritas con anterioridad. La cotidianidad se desemboza como un modo de la temporalidad. Pero con esta reiteración del análisis fundamental y preparatorio del *Dasein*, permite al par «ver a través» de él mejor el fenómeno mismo de la temporalidad. Esto hace en seguida comprensible por qué es y puede ser el *Dasein* histórico en el fondo de su ser y por qué *en cuanto histórico* que es puede dar origen a la historiografía». Añadamos que, poco antes (p. 267) ha dicho que «La cotidianidad es justamente el ser 'ente' el nacimiento y la muerte». Pero de aquí parte sólo la consideración vulgar del tiempo: «Si la temporalidad constituye el sentido original del ser del *Dasein*, mas a este ente *le va* en su ser *éste mismo*, entonces tiene la cura que emplear «tiempo» y por tanto que contar con «el tiempo». La temporalidad del «ser-ahí» desarrolla el «contar el tiempo». El «tiempo» de que se tiene experiencia en este contar es el inmediato aspecto fenoménico que reviste la temporalidad. De él brota la comprensión cotidianamente vulgar del tiempo. Y esta comprensión se despliega en el concepto tradicional del tiempo».

Esto significa que el tiempo vulgar, el que *se cuenta*—el «número» aristotélico—es sólo un *modo* de la «temporalidad». Esta, según Hei-

(6 bis) Las referencias se hacen a la 7.^a ed. alemana (Max Niemeyer, Tübingen, 1953), por secciones, capítulos y párrafos, pues así sirven para cualquier edición; y las referencias por páginas tienen en cuenta la traducción de José GAOS (Fondo de Cultura Económica, México, 1951). Se sigue este texto sustituyendo «ser-ahí», por *Dasein*.

degger, puede desplegarse en *varios modos*. A cada una de tales modalizaciones las llama *Zeitigung*, que Gaos traduce por «temporación». El tiempo vulgar sería una de ellas (7).

Pero si sólo se diera este modo, no se podría aclarar desde él «el sentido del ser en general dentro del horizonte del tiempo». Esto sólo es posible por la comprensión de una «temporación más original» que tiene la temporalidad.

De aquí se sigue un análisis existencial que va recorriendo estadios diversos, y cuya prolijidad sería enojoso traer aquí. Lo que especialmente interesa se contiene en los capítulos III (El «poder ser total» propio del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico de la cura); IV (La temporalidad y la cotidianidad); y VI (La temporalidad y la «intratemporalidad», como origen del concepto vulgar del tiempo). Para el tema del cap. V, me remito a mi trabajo «Sobre el Ser histórico y la historia» (Rev. «Universidad», n.º 9, Zaragoza, 1951). Aquí se resume el capítulo V, dedicado a estudiar «La temporalidad y la historicidad».

La consideración del «ser-relativamente-a-la-muerte» *propio* es, para Heidegger, un «correr al encuentro». Y, por otra parte, la exégesis existencial del «poder-ser-propio» es un «estado de resuelto», que supone la «situación concreta» del *obrar*. Pero el obrar se hace en vida y no en muerte. ¿Se pueden relacionar el «correr al encuentro» de la muerte y el estado de resolución para obrar, en la vida? ¿No será la *posibilidad peculiar más propia* de «estado de resuelto» el «correr al encuentro» de la muerte? (II Sec. cap. III, § 61, p. 348). Siendo el «estado de resuelto» un «proyectarse silencioso, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser-deudor» (§ 60; p. 339 y § 62; p. 351), puesto que se llega a una *posibilidad extrema*, la respuesta de Heidegger ha de ser afirmativa: «Fenoménicamente—escribe, subrayando la frase—se tiene la experiencia original de la temporalidad en el 'ser total' propio del *Dasein*, en el fenómeno del 'estado de resuelto' corriendo al encuentro». (*Ibidem*, p. 349; cap. III, § 61). (vorlaufenden Entschlossenheit). Diríamos: en la experiencia de nuestra propia finitud.

(7) Se han distinguido diversos modos de tiempo. P. CABA, en su obra *La presencia como fundamento de la Ontología* (Madrid, 1956), distingue los siguientes: 1. Tiempo matemático. 2. Tiempo físico o «natural». 3. Tiempo biológico (en relación con él, el «clima»). 4. Tiempo psicológico. 5. Tiempo social (cuasi físico). 6. Tiempo histórico. 7. Tiempo existencial. (Ver ps. 463 y 495-505). Tales distinciones plantean muchas sugerencias y se prestan también a largas y complejas discusiones.

En efecto, ninguna otra experiencia de la «temporalidad», sea de tipo físico o psíquico, en lenguaje corriente, puede ser para él una *experiencia original*, pues éste ir al origen supone adentrarse existencialmente en un modo de ser, como el *Dasein*, que no tiene la forma de «ser ante los ojos» o de «estar a mano», que son las formas de ser más inmediatas y patentes. Lo que se diga, pues, del tiempo en sentido físico o psicológico—que tiene su base en el tiempo físico—se referirá sólo a una «temporación», es decir, a un modo de la «temporalidad» del ser, que es el más patente, pero no el más profundo y original.

Para llegar al «fenómeno original de la temporalidad», Heidegger cree necesario revisar todas las estructuras del *Dasein* puestas a luz en la I Sección de su libro, pero enfocadas ahora, «por lo que respecta a su posible totalidad, unidad y despliegue, como «temporales», en el fondo y como modos de temporación de la temporalidad». (*Ibidem*, p. 450). (8).

Esta revisión, en detalle, no es aquí posible. Hay que referirse a los puntos capitales.

Y capital es que el ser del *Dasein* es *cura*, de modo que hay que considerar esta proposición de Heidegger: «La temporalidad, sentido ontológico de la cura». (cap. III, § 65; ps. 372-380).

Digamos, ante todo, que, para él, *sentido* significa «aquello sobre el fondo de lo cual» se hace posible ver lo que es como es; pero ese fondo no es patente; hay que descubrirlo. Al hacerlo, se revela el fondo como un fundamento, y lo fundado se da justamente con ello, pero visto en lo que verdaderamente es. Así, «sentido» quiere decir tanto como «fundamento latente».

Buscar, pues, el «sentido ontológico de la cura» y descubrirlo en la «temporalidad», supone—dicho en lenguaje más llano—que la «temporalidad» es el fundamento latente del «preocuparse por» o del «pro-

(8) Este sería el *tiempo existencial*, que P. CABA, en su obra *La Presencia como fundamento de la Ontología* (p. 480), caracteriza así: «Cuando declamos que la existencia del hombre es temporal, declamos también que hay temporalidad porque hay existencia de hombre, y no al revés. Pero el tiempo existencial no es una forma vacía de contenido, como parecía entender Simmel. El tiempo existencial no es tiempo físico que encharca las cosas, ni tiempo psico-biológico que se *queda* impreso en huellas fisiológicas, ni tiempo histórico y tiempo social, los cuales son un poco el tiempo de los demás, un tiempo compartido, sino que el tiempo existencial es *existencial* porque se llena de la existencia del hombre, dando sentido, tomando sentido de sí mismo, haciéndose, existiendo y haciéndose conciencia de la existencia misma, que es existencia en la temporalidad. El existir de hombre no es temporalidad vacía y formal, sino algo tan lleno de sentido que hace que tenga sentido toda otra forma de temporalidad: psicológica, social, histórica, física y biológica».

curar por» (*Besorgen* und *Fürsorge*), en que la *cura* consiste. Y, en efecto, el preocuparse por esto o aquello, como el procurar el bien o el mal de alguien, se dan en cuanto el hombre va viviendo, esto es, *adviene* cada vez a una «situación concreta» nueva, y sólo tiene sentido en cuanto este advenir supone también un pasado, un venir-de. Pero el venir del pasado para advenir futuro es proceso temporal, sólo que de la temporación cotidiana o vulgar de la «temporalidad». La posibilidad extrema de este advenir, lo que más peculiar y señaladamente le acaece al hombre, es morir, de modo que—en lenguaje heideggeriano—el «estado de resuelto corriendo al encuentro de la muerte» señala el advenir más profundo, es decir, más «original». Hay que tener en cuenta que «advenir» no significa un ahora que *aún no* se ha hecho real, pero que *llegará a serlo*, sino que advenir mienta ese «venir en que el *Dasein* adviene a sí en su más peculiar 'poder ser'». (*Ibidem*, 374). Téngase en cuenta siempre este *advenimiento-a-sí*.

Por otra parte, el «estado de resuelto corriendo al encuentro» supone la asunción de la *culpa*, de este «estar arrojado» del hombre en el mundo. Pero tal asunción de la culpa y del estado de yecto, admite que el ser-advenidero sigue siendo *como ya era*. Advenidero es el ser-sido. En cuanto «yo soy sido» puedo advenir a mí mismo retroviniedo. Pero lo que somos y hemos sido es su «ser para la muerte». Advenimos a sí en cuanto nos realizamos como ser para la muerte. El *sido* surge, pues, del advenir.

A su vez, el advenir-sido «emite de sí el *presente*», pues la «resolución» supone entes en presencia para el obrar. Y concluye: «A este fenómeno unitario que toma la forma de 'advenir presentando que va siendo sido', lo llamamos *temporalidad*» y constituye el «sentido» de la *cura propia*.

Pero, es claro, que esta temporalidad no es el tiempo en sentido corriente. Heidegger lo dice claramente, y puede entenderse en cita directa. Escribe: «El contenido fenoménico de este sentido, sacado de la constitución del ser del «estado de resuelto corriendo al encuentro», da su significación al término «temporalidad». El uso de esta expresión como término técnico ha de alejarse antes que nada de todas las significaciones de «futuro», «pasado» y «presente» que sugiere el concepto vulgar del tiempo. Dígase lo mismo de los conceptos de un «tiempo» «subjetivo» y «objetivo» o «inmanente» y «trascendente». Dado que el «ser-ahí» se comprende a sí mismo inmediata y regularmente en forma impropia, es lícito conjeturar que el «tiempo» de la comprensión

vulgar del tiempo represente sin duda un fenómeno genuino, pero derivado. Surge de la temporalidad impropia, que tiene ella misma su origen peculiar. Los conceptos de «futuro», «pasado» y «presente» han brotado, ante todo, de la comprensión impropia del tiempo. El circunscribir terminológicamente los correspondientes fenómenos originales y propios lucha con la misma dificultad a que está sujeta toda terminología ontológica. Las violencias de lenguaje no son en este campo de investigación arbitrariedades, sino imperiosas necesidades *cum fundamento in re*. Para poder, sin embargo, mostrar acabadamente cómo se origina la temporalidad impropia en la original y propia, es menester describir antes en todo su detalle el fenómeno original, hasta aquí sólo rudimentariamente abocetado».

El esquema que *ve* Heidegger parece ser el siguiente :

<i>Dasein</i> en «estado de caído»	<i>Dasein</i> en «estado de resuelto»
<i>Cura</i> impropia	<i>Cura</i> propia (Angustia)
<i>Cura</i> o <i>Sorge</i>	

TEMPORALIDAD

La «temporalidad» hace posible la *cura* en cuanto tal» (p. 376), es decir, es su «latente» *fundamento*. Pero, entonces, si la «cura propia» es sólo una forma de la cura, su «temporalidad» será sólo un modo de ella, es decir, una «temporación», y otra la de la «cura impropia». En la «desvelación» de la «temporalidad» se mantiene la transparencia de todos los estados, de modo que el fundamento último se da con todo lo fundado por él. Así, desde el «estado de caído» o desde el «estado de resuelto» se ve, o se puede ver, «hasta» la temporalidad, pero, mientras desde el «estado de caído» sólo se alcanzará la «temporación», que es para nosotros el tiempo vulgar, desde el «estado de resuelto» se alcanzará otra, que nos revelará la «temporalidad» en su más propio ser.

(Disiento de esta valoración implícita: por los dos caminos se debe alcanzar el fundamento común. El problema será mostrar cómo las dos «temporaciones» son modos de una misma «temporalidad»).

Dicho lo anterior en lenguaje más corriente: por ser el hombre temporal se preocupa y se ocupa de esto o lo otro, o bien, se angustia. Y este angustiarse ilumina la temporalidad del hombre con una luz que permite verla de otro modo (más profundo y más verdadero acaso) que el simple «preocuparse-por» o el «ocuparse-de». En el desasimiento de las preocupaciones y ocupaciones, aunque éstas no se abandonen, se remite el hombre a sí mismo, lo que, para Heidegger, es remitirse a su nada de ser.

La «temporalidad», como se ve en el esquema anterior, y se sigue de lo explicado, da unidad a las diversas formas de la *cura*, lo que Heidegger subraya en la siguiente frase: «La unidad original de la estructura de la *cura* reside en la *temporalidad*» (p. 376).

Veamos ahora cómo Heidegger saca de aquí los tres momentos del tiempo vulgar.

La *cura* (totalidad del *Dasein*) es pre-ser-se-ya-en-el-mundo, como ser-cabe y entre los entes que se le enfrentan. El «pre-ser-se» se funda en el *advenir* (futuro). El «ya-en» significa *lo sido* (el pasado). El «ser-cabe» supone entes presentes y hace posible el presentar (presente). Pero, en sentido corriente, se refiere a lo anterior y posterior (el «según el antes y el después», de Aristóteles), a lo que *aún no* ha ocurrido y a lo que ha ocurrido *ya* y no volverá. Si la «temporalidad» de la *cura* fuera ésta, la *cura* transcurriría «en el tiempo». Pero si fuera así, la estructura del *Dasein* sería la misma que la del *Seiende*. Por eso Heidegger rechaza esta significación «temporosa», como la llama. ¿Qué significado tienen entonces estos tres momentos o éxtasis de la «temporalidad»?

A esta pregunta puede responderse así:

1.º «Pre-ser-se» significa «aquello que hace posible que al *Dasein* le vaya su «poder-ser». (Y ya sabemos que su más originario «poder-ser» es «poder-no-ser», esto es, morir; de modo que lo que al *Dasein* más propiamente le va es su aniquilación). Nos «proyectamos» para «poder-ser» esto o lo otro, pero la proyección más auténtica es «ser-para-la-muerte». Sólo si ésta se elige, en su desamparada desnudez, cobra su verdadero sentido cualquier posibilidad parcial de ser esto o aquello. El «proyectarse» es nota *existencial* del *Dasein*.

2.º El «ya-en», no significa, para el *Dasein*, *pasado*, pues *Dasein* somos cada uno de nosotros mientras existimos, y cuando ya no existimos no nos podemos ver como alguien que «ha pasado» por el mundo, y es, ya, un antepasado. Los que pueden vernos así son los demás;

pero sólo en cuanto para los demás no somos *Dasein*, sino «ser-ante-los-ojos». En Heidegger no resulta esto tan claro porque da por su- puesta la aclaración y dice solamente que «pasado» llamamos, por el contrario, al ente que ya no es «ante-los-ojos» (p. 377). Pero si «ya-en» no significa pasado en el sentido corriente, ¿qué significa? Para Heidegger significa el «ser-ya-yecto», el encontrarse arrojado en el mundo. Y, en efecto, cada uno de nosotros, para nosotros mismos, en tanto que existimos y desde el primer momento en que ya existimos, somos «alguien ya arrojado», con un *sido*, somos un «yo soy sido». Cada uno nos encontramos, en cuanto arrojados, con el *factum* de haber sido ya arrojado o yectos. Así, como el «pre-ser» y la «proyección» señalan una nota existencial del *Dasein*, el «ya-en» apunta su facticidad.

3.º El «cabe-en» supone un *presentar*. Porque algo «se presenta», el *Dasein* se ocupa y preocupa por los entes presentados «a la mano» y «ante los ojos» y *cae* en este mundano preocuparse, es decir, en la existencia impropia. Pero ocurre entonces que «lo presente» se evapora en la existencia propia. Heidegger dice que *el presentar* «resulta incluido, en el modo de la temporalidad original, entre el advenir y el sido». Realmente «lo presente» en el pensamiento heideggeriano resulta algo embarazoso. Ya dice que «falta una indicación semejante (semejante a la de los otros momentos) del tercer ingrediente constitutivo de la cura: el *cadente ser-cabe*». La realidad presente es una falacia, y todas las falacias se queman en la angustia, forma de la *cura propia*. Si el *Dasein* se siente como lo «ya-arrojado», como sido, y como el radical proyectarse hacia la muerte, ocurre que su sido es lo que no-es, y ese «ser-para-la-muerte» apunta a lo que no-es, con lo cual *lo que es* (la esencia o la presencia) no tienen cabida. Y, sin embargo,—añado—la *presencia* o la *realidad* son necesarias para que en su potencia se muestre lo latente, y sin presencia o realidad no hay punto de partida para filosofar.. En el mismo Heidegger, el fundamento sólo se desvela en cuanto lo patente se mantiene.

Esto podría haberle hecho reflexionar sobre la irreductibilidad de lo realmente presente, y de nuestra misma presencia o *soy*, al sido o a lo proyectado, es decir, al *no-soy*; y, consiguientemente, la imposibilidad de reducir el *Dasein* a Nada. Se comprende que, si se quiere salir de l'*impasse* heideggeriano, se vaya a una *filosofía de la presencia* (Caba) o a una *filosofía de la realidad* (Zubiri?), como intentos de explicar lo que es sin aniquilarlo.

Queden como anticipos estas observaciones críticas. Volviendo a Heidegger, después de la explicación dada, se comprende que diga que «la temporalidad hace posible la unidad de la existencia, la facticidad y la caída, constituyendo así originariamente la totalidad de la estructura de la cura» (p. 377). A esto se añade que «la temporalidad no es un ente»; «no es, sino que se «temporacia» (p. 376). «Temporaciarse» es modalizarse en forma de tiempo, que son formas de ser. Si se dice la «temporalidad es el sentido de la cura» o la «temporalidad es de esta o la otra forma», ese «es» sólo puede aclararse cuando se aclare el sentido general del ser y del «es», pues, en sentido corriente, la temporalidad no es, sino que se da con los modos de ser. No deviene, sino en el tiempo vulgar.

(Otra nota crítica: Si «sentido» significa «aquello que hace posible», esto es, lo que he llamado *fundamento latente*, y este fundamento, en el *Dasein*, propio e impropio, es la misma «temporalidad», que no-es nada resulta que el fundamento último del *Dasein* es la Nada. Pero ¿cómo la Nada hace posible que haya algo, es decir, nuestro *presente yo*?)

Heidegger llama al advenir, sido y presente los tres «éxtasis» de la temporalidad, porque el «a sí», el «retro» y el «cabe», según él, «revelan a la temporalidad de “εξστατικόν” por excelencia». No entro ahora en esta forzada expresión, sino en la comprensión heideggeriana de la «temporalidad» según la explaya esta subrayada frase: «La temporalidad es el original 'fuera de sí' en y para sí mismo» (p. 378). Lo fundamental es la *unidad* de los éxtasis, que no aparece en el tiempo vulgar, pues en éste «se nivela el carácter extático de la temporalidad original», por presentarse como «pura secuencia de horas sin principio ni fin».

De los tres éxtasis, la primacía corresponde al *advenir*, como se dijo, incluso en el tiempo derivado o vulgar.

Esencialmente, el *Dasein* es *finito*, y lo es la temporalidad original, aunque en sentido vulgar se hable de que el tiempo «prosigue» y de un «tiempo indefinido».

Heidegger resume su doctrina sobre las cuestiones tratadas en las proposiciones siguientes:

«El tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la *cura*».

La temporalidad es esencialmente extática.

La temporalidad se «temporacia» originalmente desde el advenir.

El tiempo original es «finito» (p. 380).

Llegado a este punto, Heidegger necesita repensar en forma nueva las estructuras del *Dasein* halladas en la I Sección de *El Ser y el tiempo*. De este análisis surgen los conceptos de *cuotidianidad*, *historicidad* del *Dasein* y de *intratemporalidad*.

El análisis de estos conceptos contribuye a aclarar el problema de la temporalidad, pero su desmenuzamiento resultaría demasiado largo. Solamente lo relativo a la «intratemporalidad» por referirse a la derivación del tiempo vulgar del «tiempo original», tiene especial interés, pues liga el tema con las restantes cuestiones sobre el tiempo que aquí se han planteado.

Baste decir, referente a la *cuotidianidad* que se alude a «la forma de ser media» del *Dasein*, y respecto a la *historicidad* que el hecho de que el *Dasein* sea histórico o se dé en la historia, significa que el temporaciarse del *Dasein* es un *historificarse*, en la forma ya expuesta. Vengamos, pues, a la «intratemporalidad», terrible barbarismo con el que se quiere designar «la determinación temporal de los entes intramundanos» (p. 383). El *Dasein*, al «curarse-de», usa del tiempo y «cuenta» con él, en su mirar en torno y enfrentarse con los entes. De aquí un «contar con el tiempo» y un «contar el tiempo», o medirlo, que resulta constitutivo del peculiar «ser-en-el-mundo» del *Dasein*. De este modo, los entes intramundanos aparecen, en el sentido vulgar, como «siendo-en-el-tiempo». Sobre esta base se desarrolla el concepto vulgar y tradicional del tiempo.

No ocurre, por tanto, que del tiempo vulgar pasemos, mediante una reflexión más profunda, al «tiempo original». Sino que de éste surge esa necesidad de contar con el tiempo y de considerar a los entes que se nos enfrentan, como «siendo en el tiempo», como temporales, en la acepción tradicional.

Al problema que ahora nos ocupa se consagra el cap. VI y último de la II Sección de *El ser y el tiempo* (ps. 464-502), a que se referirán nuestras citas.

Heidegger insiste en el hecho, apuntado al comienzo de esta disertación, de que el *Dasein*, «antes de toda indagación temática, cuenta con el tiempo y se rige por él. Y de aquí resulta, a su vez, decisivo aquel «contar» el *Dasein* con su tiempo, que precede a todo uso de un útil de medida destinado a determinar el tiempo. Aquél precede a éste, y es lo que hace posible cosa tal como el uso de relojes (p. 464). Es decir, que el hombre *mide* el tiempo por que es previamente un ser temporal. El tema filosófico es esta *previa tempora-*

lidad y no la medida de tiempo. Como el *Dasein* cotidiano se encuentra con el transcurrir de los entes que se le ofrecen, le parece lo más natural preguntarse por este transcurso, y se le oculta su propia temporalidad, en virtud de la cual puede entender el mismo transcurrir.

Esta ocultación hace que resulten vacilantes las expresiones «tiempo subjetivo» y «tiempo objetivo». Heidegger dice que «allí donde se le concibe como *siendo en sí*, se le atribuye sin embargo preferentemente al «alma» (es decir, resulta *subjetivo*). Y allí donde tiene carácter de «fenómeno de conciencia», funciona no obstante *objetivamente*» (ps. 465-466). Heidegger piensa que un intento de síntesis se da en Hegel, al tratar de explicar cómo el espíritu en cuanto historia, esto es, lo que llama «el espíritu objetivo», *cae* en el tiempo. Pero ya hemos visto que la conexión tiempo-espíritu aparece en el cristianismo, sobre todo a propósito de la Encarnación, como inserción de lo Eterno en el tiempo, y se muestra muy clara en San Agustín, si bien toma en él una dirección psicológica, al hablar del espíritu como medida del tiempo, pues lo refiere a ciertas facultades psíquicas.

El hecho, sin embargo, de que se planteen tales cuestiones partiendo del tiempo cotidiano indica que este tiempo es una auténtica manifestación de la temporalidad inherente al hombre. No podemos decir, hacer ni pensar nada que no se traduzca en expresiones temporales, aunque la temporalidad no aparezca en ellas explícita. Toda expresión se refiere a un *luego* (futuro), a un *entonces* (pasado) o a un *ahora* (presente), aunque no mienten estas determinaciones temporales. El hombre está siempre en el tiempo, mientras vive, y no puede saltar fuera de él. Lo que no significa, para sí, en modo alguno, que la esencia total del hombre se reduzca a su temporalidad. Si así fuese, la vida del más allá sería imposible. Lo único que ocurre es que la temporalidad es dimensión esencial suya y condiciona su vida terrena en todas sus manifestaciones.

¿Por qué ocurre tal cosa? Porque, ante todo, el hombre se revela a sí mismo como *presentemente existiendo*. El presentarse y el suceder de los entes se funda en ésta su estructura íntima. Cuando el hombre habla de todo y de sí mismo temporalmente *se está interpretando*: está manifestando su propio ser. Pero su «ser-en-este-mundo» y no su «ser-en-el-otro-mundo». Esta distinción es la que no aparece en Heidegger. El filósofo alemán considera que el hombre se interpreta totalmente cuando se agota como «ser-en-esté-mundo». Por

eso *el ser del hombre se le reduce a su temporalidad*. Más que *El ser y el tiempo* su libro debería titularse *El ser y la temporalidad* (Zeitlichkeit). Ya acaso mejor que hablar del *Dasein*, esto es, del «ser-aquí», debería hablarse del *Jetzt-sein*, del «ser-ahora», o del «ser-aquí-y-ahora». Pero el elemento temporal, para Heidegger, va implicado en el *da*, en el *aquí* o *ahí*.

Esta interpretación del *Dasein* mismo en el *presentar*, la expresa Heidegger en un párrafo que voy a citar, a pesar de su enrevesamiento, por razón de fidelidad a sus palabras: «Por constituir horizontal-estáticamente la temporalidad el 'estado de iluminado' del *Dasein*, es por lo que es ella originalmente interpretable ya siempre en el *da* (ahí), con lo que se tiene noción de ella. El presentar que se interpreta a sí mismo, es decir, lo interpretado en el «ahora», es lo que llamamos «tiempo» (ps. 468-469). En esto se funda «la inmediata posibilidad de comprenderlo».

Las estructuras relacionales «después, cuando», «entonces, cuando» y «ahora que» permiten la *fehchabilidad* imprecisa incluso en la vida corriente, y es exacta, en lo posible, y sistemática en la historia. Hay que recordar que cualquier momento del tiempo es «distensible»: ahora, hoy; ahora, en este año, en este siglo, etc. Hay que notar, asimismo, que no todo tiempo «consumido» es integrante reproducido. Nuestro recuerdo del tiempo tiene vacíos, agujeros, y los historiadores saben muy bien de este tiempo agujereado, puesto que intentan zurcirlo. Pero tales interrupciones no tienen para nosotros la significación de un tiempo «fragmentado», sino de una *continuidad* que corresponde a la de nuestra íntima constitución temporal.

En la existencia banal o impropia, el hombre *se pierde* en multitud de quehaceres y «no tiene tiempo». En cambio, es característica de la existencia propia «el tener siempre tiempo». Pero el tiempo se pierde o se gana sólo en cuanto el *Dasein* se abre a su *da* (a su «ser-ahí»), que es un «ahora», un presentar, es decir, una manifestación de su esencial temporalidad.

En la convivencia, el tiempo se «hace público», y es posible que un «ahora» tenga una distensión y presentación diversa para cada hombre que lo dice, en su existir, junto con otros, en el mundo. Propiamente el tiempo no es *conceptualizado*, sino inmediatamente *utilizado* como algo con lo que se cuenta sin más. La «publicidad» del tiempo se acusa tanto más cuanto más se *cura* el *Dasein* de su tiempo, es decir, cuanto menos se preocupa de las cosas y más de su propio existir.

Y, en su sentido más profundo, un tiempo se da públicamente porque el *Dasein* aparece «en estado de yecto, esto es, *arrojado* en el mundo, ya teniendo por ello que contar el tiempo, según el movimiento de los astros, los calendarios, etc. Pero el empleo de números en el fechar y la consiguiente cuantificación del tiempo es secundaria o derivada desde un punto de vista ontológico-existencial. Lo fundamental es la «temporalidad» del *Dasein* al hacer frente a los demás entes. Heidegger llama «interatemporalidad» (*Innerzeitigkeit*) la que corresponde a los entes que no son *Dasein* y pretende que un análisis de aquélla alcance una visión más original del «tiempo público» y permita acotar «lo que es».

El *Dasein* «arrojado en el mundo», entre seres temporales, tiene que verlos en torno para darse cuenta de su existencia y de su transcurso. Lo que permite ver es el día y lo que impide ver es la noche. Así el hombre, «en su estado de yecto», se encuentra entregado a esta alternativa del día y la noche. *Cuando* es de noche, lo que se espera luego es la salida del sol. «El sol es lo que fecha el tiempo interpretado en el curarse-de» (p. 474). Y también los «sitios» que ocupa en su movimiento aparente. Las divisiones del tiempo se hacen según este «sol peregrinante». Y como el hombre obra día tras día, diariamente se va gestando la historia.

La «temporalidad» del *Dasein* se muestra, pues, «en su estado de yecto», *contando* o *midiendo* el tiempo. Esto hace posible, con los siglos, la invención del reloj, que no se inventaría si el hombre pudiese vivir en el «descuido» del tiempo. Porque se cuida de él, tiene que contarlo, según el reloj natural del sol o los artificiales, que tienen que ponerse de acuerdo con aquél.

El reloj natural supone el descubrimiento de la Naturaleza; el artificial supone la Cultura y, por consiguiente, la historiografía: todo reloj artificial tiene su historia.

Con la medida del tiempo, éste se hace *público*. El «tiempo público» tiene como caracteres la fechabilidad, distensividad, publicidad y mundanidad. Es el «tiempo mundano», no porque se encuentra entre los entes-intramundanos como un ente más, sino porque esos entes se nos *presentan*, y en esta «presentación» estriba la posibilidad de decir «ahora» por este hombre y por el otro y por todos, es decir, la posibilidad de que la vida de todos se rija según un tiempo común y mundano, que será el «tiempo público».

Este tiempo supone un «fuera», pues nos ocupamos del tiempo «para» hacer algo, «para» llegar a tiempo, «para» coincidir con otro.

El «tiempo mundano» se nos reduce, así, a números y trechos, pero en el fondo está lo que hace posible ese numerar y espacializar: es decir, está el *presentar* en el «ahora» que forma parte de la estructura del «ser-ahora» que es el *Dasein*, por su *da*.

El «tiempo mundano» ¿es *objetivo* o *subjetivo*? Según Heidegger ni lo uno ni lo otro.

No es objetivo porque no se da como un objeto «ante los ojos» o «a mano» tales como un árbol o una mesa. *No es subjetivo* porque no se ofrece tampoco «ante los ojos» en un sujeto. Es *más objetivo* que todo posible objeto y *más subjetivo* que cualquier sujeto, porque es su *condición de posibilidad*. Hago gracia de los párrafos, subrayados por Heidegger, en los que condensa su doctrina, transcribiendo, en cambio, este otro, que dice aproximadamente lo mismo y es más preciso: «El tiempo no es 'ante los ojos' ni en el sujeto, ni en el objeto, ni 'dentro', ni 'fuera', y 'es' *anterior* a toda subjetividad y objetividad, porque representa la condición misma de la posibilidad a este 'anterior'» (II Sección, cap. VI, § 80, p. 482).

Para que esto sea entendido en su plena significación, debe recordarse que Heidegger busca *el sentido del ser*, y que «sentido» significa para él «fundamento latente». Esta «condición de posibilidad» que es el tiempo aparece aquí como el fundamento latente tanto del *Dasein* como del *Seiende* (entes intramundanos) y así puede llegarse a la conclusión de que *es el tiempo el sentido del ser*. Pero, en este caso, a Dios, ¿se le podría llamar *ser*?

La respuesta es, de momento, apresurada. Por lo pronto hay que advertir que «temporal», en sentido estricto, sólo es, para Heidegger, el *Dasein*. Los entes intramundanos se ofrecen «en el tiempo», porque el *Dasein* «yecta en el mundo» se «abre» a este mundo en su «ahí» y en su «ahora». Para mayor precisión, habría que decir: la condición de posibilidad del *Seiende* es el *tiempo mundano*, que deriva de la «temporalidad» del *Dasein*.

No quisiera hacer ahora observaciones críticas extensas, para no perder el hilo de la doctrina heideggeriana. Pero me es imposible pasar por alto estos dos puntos: 1.º La «apertura» del hombre, que yo también considero como una dimensión metafísica esencial de su ser, en virtud de la cual se establece la «comunicación», no es sólo una «apertura» a las cosas y a los prójimos de este mundo, sino también una «apertura» a Dios o, al menos, a lo sobrenatural, en cuyo ámbito Dios aparece, de modo que si «el tiempo es la condición mis-

ma de la posibilidad de lo anterior», Dios es la condición misma de algo tal que permita la designación de «tiempo» y de «anterior», o sea, Dios es la condición última de la posibilidad del tiempo. 2.º Ciertamente sin «temporalidad» no se darían hombres «en el mundo»; pero sin mundo, ¿qué sentido tienen el «ahí» y el «ahora» del *Dasein*? ¿No podríamos decir que la condición misma para la posibilidad del «ahí» del *Dasein*, es decir, de su «temporalidad», es la existencia de algo tal como el «mundo»? Entonces, a la inversa de lo que dice Heidegger, la existencia del mundo sería el «fundamento» o «sentido» de la temporalidad del hombre y del darse las cosas en el tiempo, esto es, de su transcurrir. Si se puede hacer este intercambio, es porque la temporalidad y el «tiempo mundano», el *Dasein* y el *Seiende*, se basan en otro fundamento último que da «sentido» a la totalidad de la Creación.

Esto no quita para que sea estimable la distinción entre el «tiempo humano» y el «acontecer físico», dicho todo en términos menos arcanos. Y para que admitamos que el tiempo no es «cosa», según una superficial «objetivación», pero tampoco se evapora en un *subjetivo* vivirlo, pues el transcurso, que el físico mide, es una «temporación» o modo de la temporalidad radical de todo el Universo, que no desaparece aunque desaparezca el sujeto hombre; y el acontecer que el historiador fecha es otro modo o «temporación» de esa misma radical temporalidad. El fundamento último de ambos «modos» hay que remitirlo a la Eternidad.

Pero *el tiempo*, tal y como lo toma el *Man*, el hombre cualquiera, que no se hace problema del tiempo, sino que se limita a contar con él y a regirse por él, se da *expresamente* en la sucesiva indicación de cada «ahora», de suerte que podríamos decir «ahora en este minuto» y, en el siguiente, «ahora en este minuto», de nuevo. Respecto de cada minuto presentado en el «ahora», el minuto *anterior* sería un «ahora ya no», y el minuto *posterior* un «ahora todavía no». Lo percibido como presente en cada minuto sería *directamente* la sombra de un «estilo», en el reloj del sol, o las manecillas, en el mecánico, en su movimiento peregrinante, como el sol. Pero lo mentado como presente sería el «ahora» y nuestro numerar el tiempo sería un cómputo de «ahoras» que *se siguen* unos a otros, y que nos dan conjuntamente la noción de *lo anterior*, reteniendo el pasado (por la memoria, como en San Agustín), y anticipando *lo posterior* en la expectativa, posible por la imaginación. Pero justamente esto, que Heideg-

ger analiza a su modo ontológico-existencial, es lo recogido en la definición aristotélica, y en general en todas las concepciones filosóficas del tiempo. El ἀριθμός aristotélico sería el «número» que numera los «ahoras» sucesivos, esto es, se refiere al presentar y a lo presente en este «ahora»; el κατὰ πρότερον, se refiere al anterior o «primeramente» numerado, es decir, un «ahora-ya-sido»; y el κατὰ ὕστερον, se refiere al futuro, a lo posterior, que es un «ahora-todavía-no» llegado. Heidegger expresa esto, en su lenguaje, de la siguiente manera: «El tiempo es lo numerado que se numera en el seguir, presentando y numerando, la manecilla peregrinante, de tal manera que el presentar se temporiza en su unidad estática con el retener y el estar a la expectativa patentes dentro del horizonte del anteriormente y el posteriormente». (II Sec., cap. VI, § 81; p. 484).

Aristóteles habría captado la noción del tiempo tal y como se recoge en la comprensión «natural» del ser en que su metafísica se funda. Si Heidegger no se detiene aquí y va a parar a la «temporalidad» del *Dasein* como origen de esta concepción tradicional, es porque el arranque del pensamiento heideggeriano pone en cuestión precisamente esa comprensibilidad natural del ser, que para él oculta el problema del sentido de ser—es decir, lo más genuinamente metafísico—tras el problema del ser del ente, como ocurre en la metafísica aristotélica. Para Aristóteles no se plantea el problema del origen de una noción tal del tiempo, porque le resulta inmediatamente comprensible de suyo, como también le resulta el ser de suyo comprensible como lo más inmediatamente dado, y entonces, el problema que aparece es el del ser del ente.

Si se atiende uno a esta concepción, sin calar en la genuina temporalidad de su propia existencia de hombre, el tiempo humano de nuestro concreto vivir y vivirnos y su manifestación en la historia, el derecho (la prescripción, por ejemplo), la literatura y en general toda la creación cultural del hombre, es del mismo tipo que el tiempo físico. En este ámbito, el tema teológico propiamente no aparece, pues se puede llegar a un tiempo indefinido en las dos direcciones de lo anterior y lo posterior; pero no aparece lo característicamente teológico: la paradoja tiempo-eternidad, y la inserción de lo eterno en la vida inmortal del alma. Cuando esto aparece, y se hace tema expreso con el Cristianismo, se sigue usando el concepto común de tiempo para designar por igual la temporalidad humana y el transcurrir físico, porque todas las criaturas aparecen como temporales, sin distinguir «modos» en esta temporalidad.

La numeración de los «ahoras» es una secuencia—unos vienen tras otros y pasan—de suerte que se habla del «curso del tiempo» y el tiempo, incluso en la cualitativa concepción bergsoniana, es un «flujo» como ya en Heráclito y en toda doctrina del «devenir». En el devenir puro un ahora viene tras otro y es exactamente lo mismo que ese otro; se trata siempre del mismo ahora. Cada momento del tiempo pierde su *significación* existencial concreta y pierde, por ende, su *fehchabilidad*. Los historiadores, aun sin pretenderlo, se dan cuenta de que cada momento tiene su peculiar fisonomía, pues no ocurre en cada uno las mismas cosas. Aun en los más secos cronicones medievales, en que se anotan los acontecimientos de cada año, cada uno cobra de esos acontecimientos su contenido propio y su singularidad. Es que los historiadores operan siempre, implícitamente, sobre un *tiempo existencial*, que es el tiempo humano. Cuando el hombre se borra, el homogéneo flujo del devenir reaparece y todos los momentos son el mismo momento, desde el punto de vista de la existencia humana. Esta vivencia monótona causa en el hombre hastío, que algunos poetas han intuído agudamente. Baste recordar a Antonio Machado, en tantos versos como éstos :

Fué esta misma lenta tarde de verano

Un día es como otro día

Ayer es hoy todavía.

Este tiempo «desexistencializado» es un transcurso, cuyos sucesivos «ahoras» pueden ser contados, sin contenido, pero no corresponde a la temporalidad constitutiva del hombre, y su experiencia le altera y desentona, pues *nivela* todos los momentos, que existencialmente son para él distintos, con su concreto contenido.

El tiempo así vivido, aparece como *infinito*. «Es la tesis capital de la exégesis vulgar del tiempo—escribe Heidegger—, la tesis de que el tiempo es «infinito», lo que hace patente de la manera más perentoria la nivelación y el encubrimiento del tiempo mundano, y con él de la temporalidad en general que entraña semejante interpretación» (página 487). En efecto, si uno se orienta «por el 'en sí', flotante en el vacío, de un transcurso de horas» (Ibidem), no se ve razón para pensar un «ahora» *antes* del último pensado hacia el pasado y un

«ahora» *después* del último pensado hacia el porvenir. No hay término. «Pensar el tiempo hasta el fin» significa, aquí, «pensar siempre más tiempo», esto es, un *tiempo sin fin*. ¿Hay alguna razón existencial para que ocurra esto?

Sin duda, la hay, pues nada «impropio» puede darse sin el fundamento «propio», aunque latente, de que dimana.

En este caso, en el hombre que vive la vida corriente, ocupándose de las cosas y entregado a ellas, se da un *encubrimiento* del fin, una *tácita huida ante la muerte*. «El *Dasein*—dice Heidegger—tiene noción del tiempo fugitivo porque la saca del 'fugitivo' saber de su muerte». En la vida banal, el hombre no quiere volver sobre sí y procura olvidar la inexorable condición de su existencia finita, en este mundo. Pero aquello que no se quiere saber es porque, en el fondo, se sabe. El animal esquiva la muerte, pero como no sabe de la finitud de su ser, no tiene por qué apartarse de ella. Tal situación sólo se da en la existencia humana. Pero, como se ve, el encubrimiento no es total; nunca puede serlo, pues si yo cubro con un lienzo lo que hay sobre esta mesa, no se verá lo que los objetos son, pero se verá que son: su bulto bajo el paño acusa su existencia. Así, bajo el encubrimiento del huir la muerte, ésta acusa su realidad, y por eso decimos con cierto énfasis: «¡cómo *pasa* el tiempo!», y, en cambio, no solemos decir, como podría decirse: «¡cómo *surge* el tiempo!». En nuestro «ahora» tenemos ya *presente* el fin *advenidero*. De aquí que se vea como *irreversible* en la experiencia vulgar, lo que no tendría sentido en un puro *resbalar* del tiempo, sin contenido y sin fin.

Por otra parte, el hombre, en el sentido impersonal de un hombre cualquiera, no muere. Muere siempre éste o el otro hombre concretos. El «uno» impersonal es, como el «ahora» vacío, siempre el mismo. De aquí que la experiencia vulgar del «tiempo público» no cuente con su término.

Pero todo esto ocurre, según Heidegger, por el «estado de yecto» del *Dasein* en el mundo. En su «caída» el hombre se ocupa de las cosas y se preocupa por ellas, y este modo de la *cura* no percibe su propia temporalidad existencial, porque no dirige su atención a ella, sino al transcurrir de las cosas por las que se preocupa, incluyendo sus propios procesos psíquicos. Si la *cura* en cambio se dirige a sí mismo, entonces el hombre advierte su irremediable finitud, y si nada le salva de ella, se angustia. En esta situación el hombre vive su temporalidad existencial, por naturaleza finita, pero desde ella

se explica su vivencia y su concepción del tiempo en la existencia impropia. En cambio, desde el tiempo como «tiempo mundano» no se explica la temporalidad existencial, por lo cual es ésta el modo de que deriva el «tiempo mundano» y, por consiguiente, es la «temporalidad original».

El «tiempo mundano», vivido en la experiencia común, en que el tiempo no se hace problema, no es exactamente el tiempo del físico, pero he utilizado, a veces, con significación análoga las expresiones «tiempo mundano» y «tiempo físico», porque también para el físico lo primario e inmediato, a que dirige su atención, es al transcurrir, y de aquí que, también para él, el tiempo sea infinito, homogéneo y desligado de los acontecimientos. Por eso «su» tiempo tampoco corresponde al problema filosófico-teológico de la temporalidad de la existencia humana y de la Eternidad divina.

Por supuesto, el concepto vulgar de *lo eterno* como *nunc stans*, es decir, como «ahora extático» o «presente permanente», no corresponde a la Eternidad en sentido teológico, que aparecería definido por uno de los momentos temporales: el ahora. Esta concepción vulgar deriva de la experiencia común del tiempo como transcurso e ignora el problema teológico de *lo eterno*.

Heidegger implanta la cuestión del tiempo en el ámbito metafísico. Podría decirse, más estrictamente, en el ámbito de la antropología filosófica, pues la cuestión aparece en el horizonte del ser propio del hombre (o del *Dasein*). Pero toda cuestión que llegue al ser es una cuestión metafísica.

Quizá aquí, para los habituados a la división de la metafísica, que suele aparecer en los manuales escolásticos modernos, en *Metafísica general* u *Ontología* y *Metafísica especial*, dividido, a su vez, en *Cosmología racional*, *Antropología* (o *Psicología racional*) y *Teología natural* (o *Teodicea*), pudiera darse una confusión, pues en *Cosmología racional* se habla del «tiempo físico», y esta *Cosmología* sería una parte de la metafísica. Aclaro, por si acaso, que esta división no se encuentra en la escolástica medieval ni en la renacentista, sino que parte de Cristián Wolf, en la primera mitad del siglo XVIII. Lo que distingue una cuestión como metafísica es el tercer grado de abstracción a que se llega en ella, se hable del ser en general, de una de las modernamente llamadas «regiones ontológicas» o de un solo ente. Sin duda, el escolástico medieval que trataba cuestiones cosmológicas se consideraba en el campo de la filosofía, pero porque la Fí-

sica estaba todavía integrada en la Filosofía ; lo que no creía era que estaba haciendo metafísica.

Ahora bien, conforme se constituyeron con independencia y métodos propios las ciencias de la Naturaleza, los problemas filosóficos, para que sean tales—es decir, para que se refieran a las causas últimas—han de implantarse en la metafísica. El «tiempo físico», el «tiempo biológico» y el «tiempo psicológico» se refieren a fenómenos. Son, pues, los especialistas de estas ciencias los que tienen que determinarlo, según su experiencia de los fenómenos observados y medidos. Ocurrirá que sus estudios confirmarán, rechazarán o modificarán la definición dada en la Física aristotélica, y será interesante para el filósofo tener en cuenta sus resultados. Pero en ninguna ciencia de fenómenos se planteará el tema de la esencia o del ser del tiempo. Si en la Cosmología racional de hoy se tratara de hacer esto, ya sería Metafísica, pero entonces su tema no sería el del «tiempo físico» que tradicionalmente se ha tratado en ella, porque era la trasposición de la Física de Aristóteles.

El planteamiento del problema filosófico se verifica en el horizonte de la antropología filosófica, en cuanto ésta, vinculada a lo metafísico, trata de determinar el ser del hombre en su raíz, pues sólo el hombre—antes de cualquier problemática—cuenta ya con el tiempo y se rige por él, y sólo él se pregunta qué sea el tiempo.

Bergson intentó llevar al terreno metafísico el problema, pero se quedó como hemos visto en la «multiplicidad cualitativa» del tiempo psicológicamente considerado. Para Heidegger esto es tan «tiempo mundano» como el físico o el biológico (9), aunque revele otro aspecto: el interno: Su intento es llevar el problema al ámbito en que aparece: el hombre concretamente existiendo (o, en su lenguaje, el *Dasein*). Como esto pone en cuestión el ser del hombre, el problema queda metafísicamente arraigado, aunque Heidegger no haya podido construir la metafísica a que se proponía llegar y que nos daría el «sentido» del ser en general, a causa precisamente de su incompleta visión de la «temporalidad» del *Dasein*.

En efecto, Heidegger encuentra la «temporalidad» en la estructura misma del ser del hombre en cuanto ése vive una «existencia

(9) Para el paso del «tiempo biológico» al físico, puede verse la siguiente obra: F. GRASSI y TH. VON UENKÜLL. *Las ciencias del Espíritu y de la Naturaleza*. (Trad. y prólogo de A. Muñoz Alonso, L. Miracle, ed. Barcelona, 1952), páginas 202-216.

propia» y no banal, en cuanto «ingresa-en-sí-mismo», en vez de dispersarse en ocupaciones y preocupaciones. Y esto le ocurre porque se da cuenta de su *finitud* y la asume. Esta conciencia y asunción de su finitud le hace verse como un ser que ha nacido, se encuentra aquí y *va* viviendo, y este «ir-viviendo» termina en la muerte: es decir, le hace darse cuenta de que *su ser es temporal* en un ir hacia adelante irrevestible, o sea, temporalmente advenidero. Pero como convive con los otros hombres y actúa en medio de las cosas y utilizándolas, todo cobra un ir a su consunción, de suerte que la impasible numeración física o la variable fluencia psíquica cobran sentido en este último y profundo saberse mortal. En un puro resbalar del tiempo, ¿qué sentido tendría el lamento de Jorge Manrique, el soneto de Calderón y la ternura ante lo bello, que, aun siéndolo, es tan fugaz? Para las cosas y para los animales no hay «tiempo» en este sentido de ir hacia el futuro y tener un fin. La «futuridad» del Universo entero está dada en nuestra humana comprensión de la finitud de lo creado.

Hasta aquí, me parece que Heidegger ha implantado el problema filosóficamente en su lugar propio. Pero su análisis, aunque sea sólo un análisis fenomenológico, se me revela incompleto, como apunté en una nota crítica anterior. Veamos por qué.

Heidegger considera que el hombre se ocupa de las cosas, se preocupa por los demás o se angustia al saberse irremisiblemente finito, porque es un *ser-abierto*. Mas, si consideramos esta «apertura», vemos que el hombre «se abre» diversamente a los demás seres según éstos son. Y en la descripción fenomenológica de esta diversidad es donde encuentro un hueco, acaso porque el análisis fenomenológico disuelve en intuiciones particulares la fundamental de nuestro existir.

Se nos dice que el hombre, al ser-en-el-mundo, «se abre» de una cierta manera a las cosas, estableciéndose una relación de *manualidad*, si la cosa se utiliza, sin preguntarse qué es, como un herrero—es el ejemplo heideggeriano—sopesa y utiliza el martillo conveniente sin preguntarse qué es un martillo; o bien, se da esta inflexión reflexiva y la cosa, ya no «a mano», sino «ante los ojos» es definida y científicamente estudiada. En relaciones parecidas, aunque teniendo en cuenta la comunicación que la sensibilidad determina, puede hablarse de la «apertura» al animal, en el que habría ya—al menos en los mamíferos superiores—una cierta respuesta. Esta relación se convierte, al tratarse de los demás hombres, en una relación de *recipro-*

cidad. El otro, dice Ortega y Gasset, es el que *reciproca* (10). Tal relación, como el mismo Heidegger señala, puede suponer amistad, hostilidad o indiferencia. Pero siempre se cuenta con que el prójimo nos mira y nos juzga, cuando nosotros le miramos y juzgamos.

Finalmente, el hombre puede *abrirse a sí mismo*, y en esta «apertura» se encuentra con su *temporalidad esencialmente finita*, siendo un «entre-el-nacimiento-y-la-muerte». Descubre, así, su contingencia pura, pues nada hay en él que le haga necesariamente existir, y al descubrir esta nihilidad de su ser, se angustia. De esta manera se implanta en su auténtica realidad, que identifica «su» ser con «su» tiempo. ¿Es entonces el tiempo (o la temporalidad) el *sentido* (o fundamento último) de todo ser? Si así fuese, no habría plaza para ningún Ser Eterno, Infinito y en Acto puro.

La contestación a esta pregunta no ha sido explícitamente formulada por Heidegger en sus escritos posteriores, que más bien «circulan» en torno a sus temas, aunque es sabido que el pensamiento en círculo es, para él, el modo humano de pensar.

Pero en la descripción de la «apertura a sí mismo» es donde encuentro el hueco de que antes hablé, como si una sombra, una nube, hubiese ocultado, en la descripción, lo que se revela de un modo tan patente como lo descrito.

Pues de un modo tan inmediato y tan claro como la temporalidad esencialmente finita, aparece en este abrirse del hombre a sí mismo su apetencia de eternidad. Al experimentar su finitud, los hombres responden ¡no!, cuando engendran hijos que perpetúen su sangre y su vida, cuando crean obras de arte o de ciencia que pretenden durar por encima del paso rápido de las generaciones, siempre en fin, que *crean*—don divino en la limitación humana—y en cuya virtud se despliega la historia y florecen las culturas.

Pero esto no es sólo un anhelo, sino que *la experiencia profunda de su contingencia y de su finitud le remite a un Ser Necesario e Infinito.* Ya he señalado en otros escritos (11) que una experiencia radical de nuestra contingencia, esto es, una experiencia sin prejuicios y a fondo, que no se detenga en donde convencional o interesada-

(10) *El hombre y la gente* (Rev. de Occ. Madrid, 1957), ps. 132 ss.

(11) Pueden verse: *Un punto de partida existencial en la filosofía* (Rev. de la Universidad de Buenos Aires, julio-agosto, 1950), ps. 151-155; para el argumento expuesto, ps. 154-155.—*La persona humana en su dimensión metafísica* (I *Semana Española de Filosofía*, 1951), p. 25.

mente se han detenido los existencialistas, nos puede llevar sólo a afirmar que nos sentimos seres contingentes, pero no permite sentar, sin incurrir en contradicción, una proposición como ésta: «yo me siento-ser-contingente y sólo ser contingente». Pues, no teniendo el ser contingente su principio de existencia en sí mismo, afirmar que sólo existen seres contingentes vale tanto como afirmar que nada existe, lo cual *es contradictorio*. Si uno «se siente» contingentemente existiendo, en la experiencia viva de su contingencia está ya el Ser Necesario que la sustenta y en cuya virtud existe. No hay experiencia de la contingencia pura que no remita a su fundamento necesario.

Ahora bien, como la contingencia supone la finitud, quiere decirse que *la experiencia de la finitud pura y de la temporalidad nuestra y de todo remite a un Ser Infinito y esencialmente no-temporal, es decir, Eterno*. Por eso dije que la Eternidad era el fundamento último de todos los modos de tiempo que el análisis nos iba revelando, incluyendo la «temporalidad» heideggeriana del *Dasein*.

Dicho de otra manera: *la condición para que se den seres contingentes es la existencia de un Ser Necesario; y, "a pari", la condición para que se den seres temporales es la existencia de un Ser Eterno*.

Que esto se da en la experiencia vulgar, prefilosófica y precientífica, puede verse utilizando la misma posición heideggeriana: como el hombre ha contado siempre con el tiempo y se ha regido por él, el hombre ha contado siempre con Dios o con los dioses, esto es, con lo sobrenatural. Pero de igual modo que ese común «contar con el tiempo» no supone una rigurosa definición física del tiempo, ni un plantearse el problema del tiempo humano, así el «contar con lo sobrenatural» no supone ya la religión verdadera. Por el contrario, en este terreno, el hombre abandonado a sus fuerzas, esto es, a su sentimiento y a su razón, puede extraviarse fácilmente y forjarse concepciones puramente poéticas o racionalmente deistas.

En suma, he querido mostrar que Heidegger lleva el problema del tiempo a su ámbito metafísico y al horizonte propio en que aparece, que es la esencial temporalidad del hombre, pero al penetrar en la estructura del ser humano se obnubila incomprensiblemente para algo tan inmediata y directamente dado como la conciencia de su finitud, que es su correlato de necesidad y eternidad.

Conclusión

La revisión realizada del problema del tiempo en filosofía, aunque incompleta, pero recogiendo los nudos capitales, me parece que nos muestra cómo el problema ha ido de lo externo a lo interno, o sea, de lo físico a lo psíquico y sólo después de realizar este giro se ha implantado, aunque imperfectamente en el plano metafísico, ligado al teológico, discriminando el problema físico del propiamente filosófico.

Esto no significa ni una desvalorización ni una ruptura de la relación entre el tiempo físico y el problema del ser temporal del hombre con su remisión a lo eterno, entre otras cosas porque el transcurrir físico es también conocido por el hombre y, en cuanto así ocurre, ingresa en el «tiempo humano», lo que significa que no ve un transcurso abstracto e indefinido, sino ligado a los seres concretamente existiendo, que empiezan y terminan, y viéndolo todo al modo humano, es decir, como movimiento hacia el futuro.

De aquí se siguen varias posibles aserciones :

1.º El tiempo físico se capta en la medida de los fenómenos que el físico observa según sus propios métodos, pero teniendo en cuenta que el observador es siempre un hombre. Puede considerarlo abstractamente desvinculado de los seres que transitan.

2.º Las definiciones posibles del tiempo físico no afectan esencialmente al problema filosófico, que se plantea en otro plano y sigue planteándose del mismo modo cualquiera que sea la definición de base fenoménica que pueda dársele. Esto significa que no importa filosóficamente que la Física actual pudiera dar otra definición que la aristotélica, y que podría admitirse, si científicamente era fundada. Del mismo modo puede admitirse que físicamente no se pueda dar definición.

3.º Que, por el contrario, la consideración aristotélico-escolástica del tiempo como ser-accidental es de carácter metafísico, pues se apunta un modo-de-ser, y toda cuestión sobre el ser es metafísica (12). La

(12) No me ha parecido oportuno alargar este estudio con la consideración del tiempo en relación con la concepción del *cosmos* que Aristóteles tenía. Pero me parecen imprescindibles dos referencias : una sobre la ligadura del tiempo al cosmos, negando que haya tiempo donde no hay ser físico, y otra en la que se afirma la infinitud del tiempo correlativamente a la infinitud o eternidad del mundo, en que Aristóteles creía, puesto que todo movimiento circular es sin fin. Ha de entenderse que cuando Aristóteles habla del *Cielo* — οὐρανός — se refiere a todo el Universo, imaginado como «corpóreamente plástico, pero nunca como

negación del tiempo como ser accidental supondría considerarle ser-sustancial o ente de razón. La afirmación del tiempo como ser-sustancial nos llevaría a afirmar su carácter sustante, *in se*, y por lo tanto la existencia del tiempo con independencia de las cosas que transitan. La afirmación del tiempo como ente de razón nos llevaría, por su parte, fácilmente a considerarlo como *puro* ente de razón, es decir, como una forma *a priori*, al estilo de Kant. Estas diversas consideraciones determinan doctrinas filosóficas diversas, de modo que la *flexión del ser* en la que se incluye el tiempo es fundamental en filosofía pero no es un problema físico. El «tiempo absoluto» de los escolásticos—es decir, abstraído—es un ente de razón.

4.º Tanto la percepción común como la tradición filosófica nos da seres temporales, que transcurren o se temporalizan, pero no un tiempo vacío que subsista en sí. *Imaginariamente* se puede concebir una especie de corriente continua que arrastra los seres y *abstractamente* se puede desvincular el tiempo del ser temporal, pero esto no afirma su sustancialidad, sino que indica sólo nuestro poder de abstracción. Salvo en Kant y en el Idealismo alemán que le sigue, no aparece filosóficamente el tiempo sustancialmente desligado de los seres temporales. Heidegger afirma expresamente que el *Dasein* no se da en un espacio previo, ni transcurre en un tiempo previo, sino que su estructura íntima es *temporal*. Como la metafísica se refiere al ser real, una consideración tal del tiempo le liga siempre a las cosas o seres temporales.

5.º Dentro de los seres temporales, sólo el hombre de una manera inmediata cuenta con el tiempo y se rige por él, y sólo el hombre se pregunta qué es el tiempo. Es, así, en la aclaración del ser del hombre donde forzosamente aparece el problema en su aspecto me-

actu infinitum, «según la expresión de JAEGER (*Aristóteles*. Trad. de J. Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1946. La frase citada, en la pág. 346). He aquí los dos pasajes:

1.º «Es patente, pues, que *ni lugar, ni vacío, ni tiempo existen fuera del cielo*; por lo que ni ocupa lugar por naturaleza lo que allí se encuentra, *ni el tiempo lo hace envejecer*, ni se da mudanza alguna en nada de lo residente por encima del movimiento situado en el último extremo, antes llevando inalterable e impasible la mejor y más autosuficiente de las vidas, cruza la íntegra totalidad de su duración. Por algo este nombre sonaba a cosa divina entre los antiguos». (*Del Cielo*, I, 9, 279 a 15.—Para la versión y el paralelo texto griego, véase la obra de W. Jaeger acabada de citar, pág. 346).

2.º «Así pues, ni se generó *el cielo todo*, ni admite corromperse como afirman algunos; antes, es *uno y eterno, no teniendo principio ni fin en toda su duración*, sino teniendo y conteniendo en sí *el tiempo infinito...*» (*Del Cielo*, I, 10, 280 a 28.—La misma observación anterior. Ver. W. Jaeger, ps. 348-349).

tafísico. En el ámbito de una antropología filosófica es, pues, donde aparece el problema del tiempo en filosofía. Pero toda antropología filosófica—es decir, no meramente naturalista ni culturalista (13)—pone en juego el ser del hombre, y se inserta en la metafísica.

6.º En el ámbito *psico-biológico* se da una determinación fenoménica, como en la física, pero que se distingue por su orientación *pragmática*, por servir, como dicen los biólogos, a los fines de la vida. Muchos biólogos piensan que tanto el espacio y el tiempo vulgar como el físico derivan de los impulsos biológicos. Se daría siempre un conjunto espacio-temporal, pues el traslado corporal de un «aquí» a un «allá» supone, conjuntamente, un «antes» y un «después». Por lo que respecta al *tiempo*, el punto de partida sería el «momento», es decir, el umbral por bajo del cual dos pinchazos, por ejemplo, dados uno tras otro, se sienten «al mismo tiempo». La determinación experimental ha dado, tanto para el tacto como para la visión, un umbral de 1/16 de segundo (14). Pero estas y otras determinaciones nos explican sólo el modo de originarse las percepciones de espacio y tiempo y su traslado al espacio y tiempo de la física. No nos dicen lo que el tiempo sea o si no es, sino sólo el modo de su aparición, que no es cuestión filosófica, aunque se considera de la mayor importancia.

7.º En el horizonte humano en que el problema filosófico aparece, su aparición está determinada porque el hombre es el único ser que se siente y se sabe finito, y por ende, temporal, y asume esta finitud y temporalidad, en el modo de ser-advenidero.

8.º Al asumir la finitud y temporalidad se le da, conjuntamente, al hombre su referencia a una Infinitud y Eternidad, de modo que el problema filosófico se liga necesariamente al teológico y éste, a su vez, a la cuestión metafísica.

9.º De aquí no se sigue definición alguna del tiempo, sino más bien definición del hombre como ser temporal, o más bien «mostración» o desvelamiento de que es esencialmente temporal.

10.º Esto le lleva a ver todo como temporal-advenidero y a plantearse el problema de su propia temporalidad y del tiempo en general. El transcurso físico, visto así, es tiempo visto humanamente; pero,

(13) Para la aclaración y fundamentación de estas distinciones ver mi estudio *Cuestiones de antropología filosófica*. (Rev. de la Universidad de Buenos Aires, enero-marzo, 1953, n.º 25, ps. 81-111).

(14) Ver: *Las ciencias del Espíritu y de la Naturaleza*, ps. 203-205.

con independencia del hombre, un mero transcurrir no supone forzosamente un advenir al fin o a la transformación en otra cosa.

11.º Si se quiere tomar como definición del tiempo una proposición como la siguiente: «el tiempo es una dimensión esencial del ser del hombre y un traslado al transcurso de los seres de su peculiar modo de ser algo ya existente que adviene o va a otra cosa», hay que considerar que lo definido sigue siendo el ser del hombre en su «apertura» al resto de los seres. El tiempo, propiamente, no se define, sino que tiene «sentido» para el hombre, y por eso cuenta con él desde el principio (15).

12.º Si a lo anterior se añade: «el ser advenidero del hombre, al remitirse por su contingencia a un Ser Necesario, no sólo adviene a su fin natural en este mundo—la muerte—sino que pasa a una vida intemporal», se completa la limitación de un concepto puramente terreno del hombre, pero se sigue determinando el ser del hombre en cuanto, en su ser actual, va potencialmente contenida la vida del espíritu, por la que el hombre aspira a lo eterno, no sólo en la realización de obras que sobrepasan su vida, pero que al fin son limitadas y perecederas, sino en la justificada aspiración a una vida eterna, cuya concepción traspasa el límite de la filosofía y remite al problema teológico.

EUGENIO FRUTOS

Catedrático de Filosofía en
la Universidad de Zaragoza

(15) Por lo demás, este «sentido» puede variar de unos hombres a otros, pero dentro de su ser-humano. Para el «sentido», ver P. CABA. Op. Cit., p. 465.