

«El análisis de nuestra existencia –dice Heidegger– intenta mostrar que no somos temporales porque seamos históricos, sino que, por el contrario, somos y existimos como históricos e históricamente porque en el fondo de nuestro ser somos temporales».

(*Sein und Zeit*, p. 376).

¿De qué original manera somos temporales, y no lo son las cosas de este mundo, sometidas todas ellas, al parecer, al tiempo?

En su obra *Kant y el problema de la metafísica* pretende Heidegger demostrar que no sólo somos temporales, sino que somos el «tiempo en persona». No vayamos a caer en lo del refrán: «desnudar a un santo para vestir a otro». Y lo primero que se ha de hacer es mostrar que ese vestido del tiempo que a las cosas físicas atribuimos no es, en rigor, de ellas, sino manto que les hemos nosotros echado, y que, por tanto, quitárselo no es desvestir un santo, sino recobrar lo propio.

Cuando los físicos llegaron a saber leer el libro de la naturaleza, y descubrieron, como decía Galileo, que está escrito en matemáticas –con álgebra, geometría, cálculo diferencial...–, se encontraron, entre otras sorpresas, con que el *tiempo* no corre en lo físico, que lo físico es en amplísimos márgenes indiferente al tiempo. Unos datos técnicos primero, por respeto a la teoría, y después unos corrientes para respaldo cotidiano y al alcance de todas las fortunas intelectuales.

Las leyes físicas básicas se formulan con un tipo de leyes que técnicamente se denominan ecuaciones diferenciales; pues sucede, como ya advirtió Bergson –uno de los pocos filósofos modernos que han sabido matemáticas modernas–, que tales ecuaciones, fórmulas de las leyes naturales, se quedan tan fres-

cas –digamos, técnicamente, se quedan invariantes–, tanto que en ellas sustituyamos pasado por futuro, futuro por pasado (más t , por menos t , e inversamente), es decir: la naturaleza se rige por leyes en las que no cuenta la dirección pasado-futuro o futuro-pasado, y quedan válidas tanto que supongamos que lo que decimos nosotros, y respecto de nosotros, ha pasado, no ha pasado aún, como que lo que, respecto de nosotros, no ha pasado aún, ha pasado. Esta inversión de la dirección del tiempo no tiene *realmente* importancia; en las leyes físicas no se refleja para nada. Y es que, dicho en reverencia de los técnicos, el tiempo aparece en ellas en potencia «par».

Pero las leyes físicas quedan invariantes o no se alteran por otro cambio no menos sorprendente para nuestras cotidianas concepciones del tiempo. Puede suponerse que un segundo dura mil siglos, o que un siglo dura un segundo, y tales y parecidas transformaciones, encogimientos o dilataciones del tiempo, cual si fuera elástico, no alteran tampoco las leyes físicas.

Ni la *dirección* del tiempo ni su *duración* son aspectos reales; las leyes físicas se muestran totalmente indiferentes respecto de ellos, y apenas si hay algunas, estudiadas largamente por Reichenbach, que se muestren sensibles al cambio de dirección.

Pero hecha ya con lo anterior la reverencia debida a la ciencia, que, en definitiva, tiene la última palabra para los que quieran darse por enterados, no faltan resquicios por los que conjeturar experimentalmente, al alcance de nuestras cotidianas manos, que la cosa es así, quiero decir: que el tiempo no les pertenece a las cosas, sino por préstamo nuestro, por renuncia de nuestra parte.

Dos personas van a ver una película: la empresa ha calculado la *duración cronométrica* de la cinta –su cuenta le trae para el negocio–; pero sucede, muy comúnmente, que a una persona se le hace corta la cinta; y a otra, larga. Cronométricamente, según las medidas de los empleados, dura, por ejemplo, dos horas. Pero a uno se le pasó en un momento; a otro le pareció larguísima; para uno no duró las dos horas, para otro duró seis. Es claro que lo primero que se nos ocurre decir ante semejantes experiencias cotidianas es que tal apreciación es subjetiva, que la *razón* la tienen los *aparatos*. Y ¡luego nos quejaremos de que somos pobres, e iremos mendigando a todo dios, cuando hemos comenzado por renunciar a lo que tenemos! Y nuestro es el tiempo, en cuanto *duración*. Notémoslo.

Que a uno se le haga *realmente*, con *realidad psicológica*, tan real como la física –y más según Descartes–, corta una película que dura, según los aparatos, dos horas, quiere decir que para él ha durado menos de dos; pero es el caso que por haber vivido, no fingido, que para él ha durado menos de dos, pongamos una, no por eso se quedó ya sin ver nada a partir de la hora sentida: en una hora sentida, real suya, cupo perfectamente lo que dicen los aparatos dura dos enteras; y a quien se le hizo larga, digamos, le pareció durar tres horas, no por eso se queda sin ver nada al cabo de dos horas, de las dos que dicen los aparatos que dura realmente la película. La película de dos horas le cupo en tres. Si nuestra impresión del tiempo fuera subjetiva, en el mal sentido de la palabra, si fuera una *alucinación*, la duración física dejaría con un palmo de narices a los que no ajustaran su impresión de duración psicológica a la duración física. Y así, al que se le hizo corta, no sólo se le haría corta sino que, a partir de una hora, de «su» hora –como se dice en México–, ya no vería más de la película, y hubiera visto sólo la mitad; por el contrario, el otro espectador que está viendo la misma película, y para el que dura tres horas –se le hizo larga–, al cabo de dos horas, como dicen que la película *en sí* no dura más, se quedaría una hora viendo «nada», en blanco.

No está, pues, lo malo o lo bueno del caso en que a uno se le haga corto y al otro largo el mismo film (e igual diría de mil otros casos), sino en que la duración, que dicen real del filme, no desmienta realmente a ninguno, dejándole a uno a la mitad y al otro con un palmo de narices durante una hora.

Es menester *aguardar* –decía Bergson, en ejemplo que se ha hecho célebre– *a que el azúcar se deshaga*; y para quien aguarda con impaciencia, la disolución dura siglos; y para quien aguarda indiferentemente, sin prisas, la disolución dura pocos minutos o un minuto. Y de nuevo lo malo consiste en que el azúcar y el agua no desmienten realmente a ninguno; y no se encoge o reduce a sus términos la impresión de duración larga porque el impaciente esté mirando porfiadamente el reloj, ni se alarga convenientemente, dando tiempo al tiempo, para vencer al despreocupado de que se le pasó el tiempo demasiado de prisa, o que la disolución duró más de lo que él sintió, aun cuando estuviera mirando también el reloj.

Si ante una cinta de cera afirmara uno que tiene un palmo de larga y otro que tiene medio, y, para demostrarlo, uno la

estirara hasta que diera un palmo, y otro la encogiera hasta que tuviera medio, la indiferencia con que la cera se queda realmente con longitud de un palmo o de medio, con la que le den, nos estaría diciendo que la cera en cuanto tal, por su elasticidad neutral e indiferente a la longitud, no tiene ninguna determinada de suyo y de por sí.

Igual sucede a lo real, por extraño que parezca no tiene duración intrínseca, no tiene *longitud de tiempo*. No por eso deja de existir; lo que sucede es que su existencia es indiferente a la duración. En un palmo de longitud cabe toda la cera, en medio palmo también cabe; en una hora cupo el filme que dicen de dos. No es lo mismo existir, que existir con *duración*. O si queremos decirlo con una terminología más accesible, no es lo mismo *durar indiferentemente*, que *durar determinadamente*.

Somos nosotros los que podemos hacer que la duración *indiferente* de las cosas dure *determinadamente* –tantas horas, sentidas en su típica duración de hora; tantos segundos, sentidos en su típica y real duración determinada de segundo...–; y los relojes, sean del tipo que fueren, no se han inventado ni valen para medir un determinado tiempo o determinada duración *de las cosas*, sino para que todos nos convengamos en dilatar o encoger la indiferente duración de las cosas a una duración determinada, como si todos nos conviniésemos en dar al mismo trozo de cera una figura o longitud determinada, precisamente por reconocer que ella, de suyo, no tiene ninguna.

Y empleando un concepto que sirve modernamente para declarar uno de los constitutivos originales de la historia, digo, que hacer de la duración indiferente de las cosas duración determinada es una de las *posibilidades* del hombre, tan radicalmente nueva como hacer del árbol leña, o de las piedras sillares, o de la lana vestidos.

El tiempo, auténticamente tal, es *invención* humana, aparato real, que no por ser aparato e invención es menos eficiente, como, no por no nacer radios y autos, los autos y radios dejan de funcionar bien realmente.

La historia se basa en el tiempo, decía Heidegger; hemos dado el primer paso, rescatar el tiempo de las cosas, y devolvérselo a nosotros mismos. Veremos cómo hace de él el hombre instrumento, máquina para hacer posible la historia.

«Hubo un tiempo –decía Bossuet, llevando el agua a su molino teológico– en que todo era Dios, menos Dios mismo.» Y se refería, naturalmente, al tiempo de los «*ídolos*». Pero mejor, más veraz y más filosóficamente hubiera podido decir: *que hubo un tiempo –y aún no se ha terminado del todo en que todo era hombre, menos el hombre mismo*. Y porque el hombre no era hombre, por eso los dioses, que no son o no tienen que ser hombres, tenían forma de hombre, o tomaron forma de hombre, o se encarnaron.

Y ¡que nos tachen de egoístas a los hombres! A todo hemos atribuido durante largos tiempos, y repito que no se han terminado aún, lo que era privativo nuestro: alma viviente, intenciones secretas, palabra... a las cosas. No faltan aún muchos que viven de *lábulas*, de hacer hablar a plantas y animales, de conjuros, de imprecaciones, de oraciones... Bajo una u otra forma más o menos disimulada. Y entre las cosas que hemos atribuido benévolamente, ignorantemente, a las cosas es el *tiempo*. Todo tenía tiempo, menos el hombre mismo: que al hombre se lo fijaban las cosas, comenzando por el dios Sol, público y universal reloj de nuestro sistema.

En el artículo anterior comenzamos con la faena de restituírnos lo nuestro, de arrebatar a las cosas el tiempo; y les dejamos, para no abusar, con la posesión de una *duración indiferente*. Pero aun es preciso, si queremos hacernos justicia a nosotros mismos, rebajarles un poco más semejante posesión, que, en definitiva, a ellas para nada les sirve.

«El amor bien ordenado comienza por uno mismo», dice el refrán. «Quien no ama al prójimo que ve, ¿cómo amará a Dios a quien no ve?», decía San Juan; y es claro que el prójimo más próximo somos cada uno de nosotros mismos para consigo mismo. Y no es tan fácil eso de amarse a sí mismo.

Una de las formas de ser desamorado consigo mismo es, por cierto, el *antropomorfismo*, el pensar que todo lo nuestro es de todos los seres: minerales, plantas, animales; que *mi vida* es común con todos los vivientes; que la *corporalidad* humana es igual en todos los cuerpos; que el *espacio* mío es de todos y por igual. Es decir: toda filosofía, y este pecado comienza naturalmente a cometerse con los griegos, y continúan cometiéndolo –y esto y a no es tan natural o excusable entre los filósofos cristianos medievales– los escolásticos, no sólo de los buenos tiempos,

sino aun los «neos», toda filosofía digo que admita géneros y especies, o dicho solemnemente predicados unívocos a hombres y cosas, aspectos que se cumplan y realicen de manera fundamental igual, es antropomórfica: con lo cual no somos los hombres los que salimos ganando, sino perdiendo, como en el comercio cuando abunda la mercancía.

El tiempo, decían los griegos y continuó diciéndolo la escolástica: la «nea» y la vieja o añeja, es una *categoría*, es decir: un predicado o aspecto que se hallaba realizado de manera fundamentalmente igual en hombres, plantas, animales, piedras, astros... Por eso del tiempo daban *una sola definición*.

Nosotros estamos intentando dejar de ser *idólatras*: dejar de atribuir el tiempo a las cosas.

¿Qué más les podemos quitar de eso mismo poco que les dejamos: de la duración indiferente o neutral?

Uno de los pocos cristianos que de verdad han sido en este mundo –de los que pertenecían al cuerpo y al alma de la Iglesia, y no como la inmensa mayoría de los catalogados estadísticamente en ella, que sólo pertenecen al cuerpo, pero no al alma–, me refiero a San Agustín, *confesó* a Dios, y nos dejó escrito en sus *Confesiones* que el tiempo era algo propio del alma humana. Dejó de ser idólatra del tiempo en las cosas. Idolatría en que recaerán Santo Tomás, y los escolásticos medievales en general, no digamos los «neos».

Con todos los pelos y señales de cita, se encuentran los dos preciosos y edificantes pasajes de San Agustín en las *Confesiones* (libro undécimo, XX; y XXVI): «Me pareció, pues –dice San Agustín después de largas y sentidas disquisiciones, y no después de haber idolatrado en Aristóteles–, que el tiempo no es otra cosa que una cierta distensión; pero no sé de qué cosa; y no me extrañaría que lo fuese del ánimo». Y un poco antes había dicho: «tres cosas hallo en el alma que no veo fuera: memoria, presente de lo pasado, intuición presente de lo presente, expectación presente de lo futuro». Y en el capítulo XXVII n. 36 dice: «en ti, ánimo mío, mido los tiempos».

El tiempo es, pues, distensión, extendimiento o recogimiento, según los casos, del ánimo mismo; él es el que, como resorte, se estira o encoge, a partir del presente; y se estira en una dirección, y tal estiramiento es el pasado; y se estira o puede estirarse en la contraria; y tal estiramiento o distensión es el futuro; y se estira en el presente, y hace que esté presente a más o menos cosas de vez, resultando *presencia*. Heidegger, óptimo

sabueso de buenas citas, no deja desperdiciada ésta de San Agustín, y la trae en *Ser y Tiempo*, página 427.

Las cosas parecen o se aparecen como *futuras* a la expectativa, a la *anticipación* (con término heideggeriano); las cosas se aparecen o parecen *pasadas* a la memoria (al estar *ya ahí*, a nuestra facticidad, frase heideggeriana) ; y las cosas parecen o se aparecen como *presentes* porque nosotros hemos hecho acto de *presencia* ante ellas.

¿Qué es, pues, lo que todavía hemos de rescatar de las cosas, en punto a tiempo? Respondo, después de semejantes preparativos: la *duración indiferente* que les prestamos, provisoriamente, a las cosas no es duración *intrínseca*, propia, real de ellas, sino *apariencial*, que no se ha de confundir con meras apariencias, alucinación, fantasmagoría y *ver visiones*.

Porque de las explicaciones del artículo anterior nos quedaba una dificultad: es claro que el mismo trozo de cera, cuya longitud es indiferente, puede tomar a manos de uno una longitud, y a manos de otro otra; pero no es posible que *de vez*, simultáneamente, el mismo trozo tenga dos longitudes en mano de dos manos diferentes. Así que a la duración *indiferente* de las cosas no es posible que simultáneamente le den dos o más hombres diversas longitudes o duraciones concretas, aunque si pueda suceder sucesivamente. Pero es el caso que, en el del filme, hace falta precisamente que dos o más personas den diversas longitudes temporales o duraciones concretas, a la misma realidad, a la misma duración, y se la den de vez.

Toda comparación es coja, decían los clásicos; y la nuestra cojeaba, por lo pronto, desde este punto de vista; desde otro nos sirvió y por eso la empleamos.

En el próximo artículo veremos cómo ya desde Kant se intentó resolver esta dificultad, haciendo del *tiempo*, no propiedad de las cosas –esto ya jamás–, sino *forma a priori* del sujeto, es decir, con otra frase bien sonante, pero no más clara que la anterior, «condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia».

III

«Todo es según el color del cristal con que se mira», nos advierte una frase clásica. Si el ojo tuviera de natural un color, indicaba ya Aristóteles, no podría percibir diversidad de colores; y concluía, a la inversa, que, por poder distinguir todos los colo-

res, el ojo no tenía de natural ningún color. Esta su neutralidad e imparcialidad frente a todos y cada uno de los colores era la raíz de poderlos conocer a todos, de poder ser juez imparcial de cada uno; dar al rojo lo rojo, al verde lo verde, y así de los demás.

Pero si el ojo tuviera, por constitución, un color –pongamos el de rosa–, no sólo vería todas las cosas de *color de rosa*, que siempre es mejor que verlas de negro, o de rojo –sobre todo según ande el ambiente político–, pero ni siquiera sabría que las está viendo de color de rosa, porque no tendría término de comparación. Si, para defender la vista contra la luz excesiva, nos ponemos anteojos más o menos negros, y todo lo vemos de gris, sabemos que lo vemos todo de tal tinte, porque podemos quitárnoslos, o no hemos nacido con ellos.

Un color natural, de nacimiento, tendría, pues, dos efectos, de los que sólo suele mencionarse uno, *primero*: veríamos, sin remedio, todo de un color, del color natural; pero, *segundo*, no sabríamos que todo lo estamos viendo de un color, y concluiríamos en la imposibilidad e inexistencia de otros colores. Es decir, viviríamos en un mundo sentido como acromático.

De lo cual hemos de concluir, por lo pronto, que no podemos saber si el ojo no tiene un color de natural; no naturalmente uno de los conocidos, si no uno genérico. Quiere decir: uno del que sean especies los ordinarios, al modo que hay muchos matices de rojo, muchísimos de verde, innumerables de gris. El ojo –no el nuestro– pudiera tener por constitución color rojo, en cuanto tal, y quedar todavía con la posibilidad de distinguir matices y tonos de rojo; pero tal sentido de vista no *sabría* que está hecho para ver rojo en general.

A unos ojos así constituidos, y hechos para ver todo de color de rosa, no se le haría sospechosa la *unaninidad* de todas las cosas –por diversas que sean hombres, plantas, animales...–, en aparecérselo como de color de rosa, más o menos intenso y agradable.

Pues bien: desde Galileo, desde Copérnico... y sobre todo, filosóficamente, desde Kant, todas estas *unaninidades*, éstas y otra, han comenzado a hacerse sospechosas.

¿Por qué todos los astros, tan distantes, diversos en magnitud, inmensamente más grandes que la tierra, casi todos ellos, *unánimemente* parecen dar una vuelta al derredor de la tierra, en veinticuatro horas? ¿De dónde proviene tan extraña unanimidad astronómica? Si, de repente, todo el mundo se conviniera en decirnos que sí a todo lo que nosotros dijéramos, semejante

unaninidad nos haría sospechar que estamos locos, es decir: no que tuviésemos razón, y todos nos la dieran convencidos, sino que nos la dan sin estar convencidos, fuera de una sola cosa: de que estamos locos o enfermos.

La *unaninidad astronómica*, esa vuelta regular, uniforme, en 24 horas, que todo el cielo da alrededor de la tierra, hizo sospechar a astrónomos que no eran tontos encandilados, que no era el cielo quien giraba al derredor de la tierra, sino la tierra al derredor del sol. La unanimidad astronómica era una apariencia, apariencia real, mas no real en los astros sino en el sujeto que los contemplaba.

Y Kant, que era más malicioso de lo que por ciertos manualitos de inocencia bautismal, o infantilismo científico, se dice, sostendrá que todos esos unanimismos, y otros parecidos y más graves, provienen no de unanimidad de las cosas, sino de unanimidad del sujeto.

¿Por qué demonios o secretas artes cosas tan diversas como números, figuras, hombres, minerales, leyes lógicas... han de parecer unánimes en presentarse como seres? Esa unanimidad ontológica: todo es *ser*, ¿no será más sospechosa aún que la astronómica?

Y ¿qué de esotra unanimidad que es el espacio? Todo, sea planta, animal, hombre, astro, figuras, números, todo, de manera directa o indirecta, aparece colocado en el espacio: delante, detrás, arriba, abajo, al lado de, junto a... Y de igual manera, unánime, está un hombre delante de mí, a cinco metros, que una planta, que un auto; todo se *sustituye*, y ocupa el lugar de cualquier otra cosa. Asimilamos los alimentos y quedan hechos de cada uno; pero nadie ni nada ha asimilado jamás el lugar; no hay huecos en el mundo, en el sentido de que una cosa se haya llevado el lugar que ocupó y nadie pueda ocuparlo jamás. Si cada cosa asimilara el lugar, para caer tranquilamente de una torre, no tendríamos que hacer sino echar primero una cosa que ocupara nuestro volumen: ella asimilaría y se llevaría la distancia, y podríamos nosotros deslizarnos sin peligro por semejante hueco inofensivo.

Kant recopiló en su famosa tabla de las categorías el conjunto de tales *unaninidades* que, por secretas razones, manifiestan los seres, por diversos que sean, todos o los de un orden. E imitando a los astrónomos, en especial a Copérnico, dirá que tales unanimidades provienen no de que todas las cosas sean unánimes, sino de que, por respeto al sujeto, a la conciencia,

todas le dicen que sí, respecto de ciertas preguntas. Y este sí unánime, o estos síes unánimes, no nos los dicen porque nos tengan por locos, y no quieran llevarnos la contraria, o porque les dé benévolamente por complacernos, sino por *respeto necesario a la intimidad de la conciencia*. La conciencia, la intimidad de la vida, se hace *realmente* respetar.

Planteemos ahora la cuestión que más inmediatamente nos interesa. El tiempo. ¿no será una unanimidad sujeta a sospecha? El que todas las cosas nos parezcan temporales, por muy diversas que sean, el que pertinazmente todo se nos presente en presente, todo nos dé cuenta de que *existe* precisamente presentándose en el *presente*, es decir: que la existencia, que es predicado ontológico universalísimo, esté proyectado, se haga controlable precisa y solamente en el presente, si hace y en cuanto haga acto de *presencia* –y esto tanto de la existencia de números, como de figura, como de hombres, como de Dios...–, es unanimidad más que sospechosa, y tanto más cuanto menos lo parezca.

Pero de esta unanimidad del *tiempo*, de esta pertinacia de las cosas, por muy diversas que sean, en presentarse en el *tiempo*, hablaremos en el próximo artículo. Dejo que las malicias de éste hagan mientras tanto su efecto.

IV

Puesto que se ha hecho de moda, hasta cinematográfica, eso de los complejos, y uno de los más socorridos es el «complejo de inferioridad», no andará fuera de tiempo, y de moda, afirmar que el hombre padece de complejo de inferioridad ante lo físico.

Chocan dos vulgares bolas de billar, y por el choque se desvela en ellas una cualidad hasta entonces oculta, y en rigor no existente, que es la fuerza elástica de mutua repulsión. Chocan, y se vuelven cada una por su lado, hecha esa mutua reverencia, un poco ruda, que es el choque mismo. Aproximamos dos conductores cargados de electricidad contraria, y si la distancia es la conveniente a las cargas que llevan, salta una chispa de luz que se difunde por todo el universo físico. Lo oscuro se ha manifestado como luz: lo duro, como elástico.

No es metáfora o exageración poética decir que el más mínimo movimiento físico del hombre hace estremecer las estrellas, pues de nuestros pasos se entera el universo por la ley de gravitación.

Pues bien, sucede, según la opinión de los filósofos realistas, en cuya categoría quedan comprendidos desde los griegos, por los escolásticos, hasta Kant, que la real presencia de hombre cognoscente en el mundo no hace nada en él. Según ellos todavía no se habría enterado, ni hay modo de que se entere el mundo real, de que el hombre existe. Se entera de nuestras patadas o pasos, de todo lo físico que hacemos; pero de lo cognoscitivo, que veamos o no, que digamos o no, que pensemos o no, que queramos o no, de todo esto no toma nota ni le pasa nada por nada.

Y no es que suceda así; es que nos entró desde los griegos, y se arraigó más aún por la mentalidad cristiana, una falsa humildad, un complejo de inferioridad, en el orden cognoscitivo, en el orden estrictamente nuestro, en virtud del cual somos simplemente pasivos al conocer, cual *tabla rasa*, con la frase clásica de Aristóteles, en que nada hay escrito y en que conoceremos algo, si algo se digna imprimir en tal tabla sus ideas o esencias.

Chocan dos bolas de billar, y se manifiesta una fuerza elástica de repulsión; se acercan dos polos, y salta una chispa; pero de esa intermediación requerida para el conocer nada resulta, sino una impresión, moldeamiento, acuñamiento que las cosas hacen en nosotros. ¿Será verdad o será falsa humildad?; dicho laicamente: ¿complejo de inferioridad que nos ha entrado o nos han metido?

El que conocer sea algo, evidentemente, diverso de una acción física, de un choque, no permite concluir que el conocer no haga nada sobre lo conocido: solamente se sigue que no hace nada físico.

El primero que, históricamente hablando, sostuvo que el conocer hace algo real, aunque no físico, en los objetos conocidos fue Kant. El conocer, mediante ciertas potencias o poderes suyos, que se llaman técnicamente formas a priori, hace que las cosas se truequen en *objetos*, que se produzca en ellas un aparental, un fenómeno: su respuesta a mí, a mí en cuanto conocedor, no en cuanto cosa física como ellas.

No creamos, por ignorancia, que todo lo físico sea por igual real, o real del mismo modo. Una dirección –hacia la derecha, hacia la izquierda, hacia arriba, etc.– es algo real físico, y, según la dirección que uno lleve, llegará el término o se destrozará en un choque; pero la pura y simple dirección no pesa, no tiene volumen, no está compuesta de átomos, no tiene tempera-

tura. Los físicos han tenido que inventar un cálculo especial, llamado *vectorial* –igual podríamos llamarlo *direccional*–, en que tienen buen cuidado de separar *el valor absoluto*, las magnitudes escalares –las brutalmente reales, las eficientes, causativas– de los componentes puramente direccionales. Y a ninguno de ellos le ha acudido preguntarse si la dirección hacia arriba pesa, ni si la dirección hacia la izquierda está integrada de átomos. Pero no por eso han creído que las direcciones o vectores en cuanto tales no sean algo real y físico.

Pues bien: el efecto real, no físico, de la presencia de un conocedor en el mundo, y sobre todo de su presencia cognoscente en acto, es un aparential, un *fenómeno*. Aparecerse es la respuesta que las cosas me dan cuando conozco y para que las conozca.

Y *aparential* no es nada misterioso; es todo ese conjunto de aspectos –aspecto visual, aspecto táctil, aspecto auditivo...–, que las cosas presentan *inmediatamente*, apenas abro los ojos, escucho, toco... La radiografía y otros métodos me certifican que lo que a mi vista y tacto parece continuo está más agujereado que cernedera o criba; este aspecto de continuidad es un efecto de respuesta de las cosas al sujeto conocedor. Es bien real, pero no físico. Prueba de ello es que físicamente, científicamente resulta inaprovechable; y la raíz básica del fracaso o ineficiencia de toda la física griega y escolástica consistió y provino de creer que esos aspectos inmediatos de las cosas eran propiedades de ellas, algo físicamente real, accidentes suyos, por los que podríamos conocer lo que eran en sí mismas.

Vamos los conocedores por el mundo físico, bien al revés de las bellas; despiertan éstas por do pasen secretas o públicas apertencias, admiración, sorpresa, envidia, de que ellas bien se enteran, aunque lo disimulen; pero durante siglos y siglos hemos estado pasando y repasando los hombres por este mundo real de cosas, y no nos hemos dado cuenta de que el *aspecto* –extenso, continuo, temporal, coloreado...– de las cosas eran respuestas que ellas daban a nuestra presencia, *colores* que les salían a la cara al sentirse miradas; suspiros era el *sonido* que se escapaba de las fuerzas elásticas, persistencia en contemplarnos era *la duración* que les atribuíamos, sin caer en cuenta, por inocencia suprabautismal, y sin mérito, que todo ello era real por causa nuestra, respuesta de las cosas a nuestra presencia, y respuestas tan originales como es nuestra originalidad en cada una de nuestras potencias conocedoras.

Unos versos de Jorge Guillén tal vez ayuden a librarse de este complejo de inferioridad mental, que es la enfermedad radical y secular de todo realismo

(*El alma vuelve al cuerpo,
Se dirige a los ojos
Y choca.*) –¡Luz! Me invade
Todo mi ser. Asombro.

Cada vez que vemos, que ponemos un acto de ver, vuelve el alma a los ojos, al órgano físico, y *choca*, con originalísimo choque, en nada parecido al de dos bolas de billar, con las cosas; y el efecto de tal choque entre dos realidades de diverso orden es *Luz*, no la luz física, real, que estudia y descubre la ciencia con harto trabajo, y faenas descomunales de desantropomorfismo, sino el *aspecto de la luz*, la luz tal como la vemos, así ni más ni menos, sin mayor misterio. Que la luz tal como la vemos y podemos describir no nos conduce ni ha conducido jamás a la *física de la luz*. La luz tal como la vemos no tiene valor científico, físico, real; pero es que su aspecto, eso que vemos inmediatamente, no es algo real físico, sino respuesta que la *luz en sí* (la cosa en sí kantiana, en este punto) da a la real presencia y acción real de una realidad presente realmente en lo físico, que es real sin ser estrictamente física.

Y este aspecto de la luz, o luz visible en cuanto visible, no está compuesta de fotones, ni corre 300.000 kilómetros por segundo, ni padece interferencias, ni pesa...; pues no es algo real en igual sentido que lo es la luz en sí, sino *fenómeno*, aparición para mí.

Y esta luz fenoménica, esta improvisación que en honor mío hace el universo, semejante *espectáculo* real que me ofrece –por algo *yo soy yo*–, «invade» todo mi ser y todo el universo. Y haber caído en cuenta de que yo soy creador de fenómenos, de semejantes espectáculos, de tales *aspectos*, reales, mas no físicos, es causa de «asombro» para los idealistas estilo Kant, de escándalo para los enfermos de complejo de inferioridad, que creían que de sólo Dios vale eso de *Fiat Lux*, «hágase la luz». La luz que vemos, la creamos nosotros, con un simple abrir y cerrar de ojos.

Pues bien, nuestra original duración, la duración consciente, ¿no hará nada en el mundo real, por virtud de su presencia? Eso de tiempo, ¿no será también un fenómeno, un as-

pecto, un espectáculo que las cosas nos dan como homenaje real de estar presente nada menos que el hombre consciente en el mundo de ellas?

No pensemos, pues, que todo esto sea caer en un barato subjetivismo, ni en esas cabezas de turco que los del complejo de inferioridad, los realistas o cosistas, se crean para tener en qué ejercitar el blanco de sus tiros; igual llamaríamos subjetivista a una sesión de cinema, porque nos hace aparecer las cosas de otra manera de la que están en sí mismas. A quien os ataque por esto de subjetivismo, enviadle, no a los cuernos de la luna, sino a que vea unas películas en el mejor de los cines, de los muchos y espléndidos que aquí tenemos.

El tiempo es, pues, respuesta real, aparición real, aspecto real que *las cosas en sí* dan a la presencia real y *original* de la *duración* del conocedor, del *hombre*. Sin cosas no habría tiempo; así que nada de subjetivismo barato o solipsismo. Pero sin hombre las cosas no podrían ofrecernos y presentar ese aspecto de temporales, de duración medible, sensible que en ellas creemos percibir, que en ellas está, pero no es integralmente de ellas.

V

La conciencia o, cuando menos, la sospecha de padecer de un *complejo* es ya una cierta liberación de él. Al tener y para tener conciencia explícita hace falta una cierta separación del objeto de que se tiene conciencia, y separación es liberación. Aparte de que tener conciencia clara y distinta de algo, aunque sea nuestro, se hace con base en la realidad misma total nuestra, y lo que se da a la conciencia para hacerla realmente explícita se le quita de realidad al fenómeno interior.

Pues, bien, creo que por las anteriores consideraciones tendremos, cuando menos, la sospecha de que los hombres padecemos de «complejo de inferioridad frente a las cosas», enfermedad a la que técnicamente se da el nombre de «realismo», más o menos ingenuo con ingenuidad de inocencia meritoria o con ingenuidad de estupidez congénita o adquirida.

Es claro que no de todo lo real que al hombre le acontece se entera el universo, ni tiene por qué darnos una respuesta, un fenómeno, una aparición, para nosotros, cual homenaje de estar nosotros en el mundo. Por ejemplo: un simple dolor de muelas, por muy fuerte que sea, y por mucha que sea la dignidad de la persona a quien sucede, es asunto privado, para el

cual el universo, las cosas en sí, no dan respuesta, ni se dan por enteradas que le pase al hombre. Con términos kantianos clásicos, puesto que Kant es el primero que no padece de complejo de inferioridad frente a las cosas, el dolor de muelas no es *condición de posibilidad de los objetos de la experiencia*, es decir: no es un poder que haga que las cosas me respondan y se me aparezcan con una apariencia original, semejante a la que improvisan para responder y hacer debido acatamiento a mi vista cuando abro los ojos.

El dolor de muelas es solamente *condición de mi experiencia*, es decir: poder que me hace notarme a mí mismo como *doliente* de tal manera especial, lo que no notaría, a no ser por el dolor.

Pero así como no todas las cosas, a pesar de que sean reales, son espejos, sino únicamente unas pocas, parecidamente no todo lo del hombre, además de ser real para él, es real como espejo que obliga a las cosas en sí a que se me aparezcan como imagen especular, como fenómenos, cual aparenciales.

El tiempo es una de esas cosas del hombre con doble función u oficio real: ser *condición de la experiencia*, hacer que note lo que me pasa a mí por dentro –todo lo mío lo noto en el tiempo, en un presente, en un pasado, en un futuro...–, y ser condición de los *objetos* de la experiencia: hacer a la vez o en uno que las cosas se me presenten como objetos, que me den su respuesta a mi pregunta, se me *aparezcan*.

Y ¿qué es lo que hace el tiempo en las cosas, o lo que les obliga a presentar?

Kant hacía notar muy sutil y realmente que el tiempo es *lo único que no se pasa*. El tiempo no se lo asimila ni digiere nada ni nadie. Se sientan varias personas a una mesa, y lo que comen se lo lleva cada uno en sí y para sí, y si tantos comen agotan las provisiones. Pero a pesar de las muchas cosas que hay y ha habido en el mundo, el tiempo continúa siempre igual. Las cosas presentes no digirieron el presente, y hay otras presentes; y las pasadas no agotaron el pasado, pues hay otras que pueden pasar a pasadas; y las futuras no agotarán el futuro, como no lo han agotado las futuras que pasaron a presentes y a pasadas.

Cada alimento es convertido de manera original en sustancia del que lo come. Y del mismo alimento se hace una vez carne humana; y otra, carne de bestia. Pero igual dura una piedra que un caballo, el sol que la tierra, la hierba que el hom-

bre...; como de igual textura: de «imagen», es lo que todos, vivientes o no, presentan en el espejo..

La homogeneidad o igualdad estructural del tiempo es uno de los caracteres que nos muestran que no es propiedad de cosa alguna, realidad asimilable y especificable por ninguna, alimento intrínseco de ninguna; su función u oficio se reduce a ser condición real que hace que las cosas, sean las que fueren, y por muy diversas que sean, se presenten con esa cara uniforme para todas: de venir unas *tras* otras, de *seguirse* unas a otras, en procesión, sin respeto a jerarquías; de estar de vez presentes, o coexistir o ser simultáneas, las cosas más diversas, de pasar al pasado todos por igual, sin respeto a dignidades y necesidades nuestras; y de ser futuras todas por igual, las que nos interesaría fueran presentes y las que tendríamos especial interés en que ya nos hubieran o hubieran pasado.

Este *plebeyismo del tiempo* hace que pertenezca a otra clase social u ontología que las cosas, cada una de las cuales tiene su género o su especie, su diferencia que la hace distinta y *distinguida*.

Cuando yendo en auto vemos, porque lo *vemos*, que el paisaje desfila a nuestros ojos, todo en él por igual: plantas, tierra, animales y hombres, y todos, por diversos que sean, con igual velocidad –la que lleva nuestro auto–, concluimos que el movimiento es nuestro, no de las cosas, conclusión que no evita el que el paisaje continúe realmente *apareciéndonos* como viniendo amablemente a nuestro encuentro. O huyendo de nuestras miradas.

El que cosas tan diversas como hay en el universo se nos aparezcan como temporales –como presentes, pasadas o futuras–, no depende de ellas, sino de que nosotros *somos* tiempo. Por el tiempo, por el presente, pasado y futuro organizamos un *desfile* de las cosas en nuestro honor; buena experiencia tenemos de lo que es la presencia, llevada a exageración. Para que ante la vista estén presentes muchas cosas tiene que verlas, y entonces, fuera del centro de ella, todo aparece desdibujado y confuso, con escorzo y reducción típicamente vistos. Si pretendemos tener presentes todas las cosas: *todas* –números, figuras, Dios, hombres, plantas, animales...–, el aspecto que tal *bloque* nos ofrece es el de *ser*, el de que son algo, sin poder determinar qué son, pues hemos intentado verlas a *todas de vez*. Lejos, pues, de que la eternidad, o presencia de todas las cosas a uno, presencia clara y distinta, garantice la presencia que se desea, la de conocimiento perfecto, hace sospechar que sucede lo con-

trario, por esta experiencia que nosotros tenemos: la de que al intentar ver todo en un presente, entenderlo todo como ante mí, se me reduce lo visto al vaguísimo aspecto de ser. Y esas *ganas* de tener todo presente, pero con claridad y distinción, es lo que constituye el plan o concepto de *eternidad*. Pero de «ganas» a «realidad», hay infinitos pasos. *Soñaba el ciego que veía, y soñaba lo que quería*, pero no por eso ve. Y decía San Anselmo mucho más de lo que sabía, y pretendía decir, al afirmar que «Dios es lo máximo que podemos imaginar».

El tiempo no se pasa. Pasó nuestra niñez, y no se llevó el *presente*; y por esto está *presente* nuestra juventud –los que la tengan, envidiablemente–; y pasó nuestra juventud, después de haber sido presente, pero no se llevó el presente, y por eso puede estar presente nuestra edad que, benévolutamente, llamamos *madura*. El presente no se pasa, rema contracorriente, contra la corriente de las cosas, y se mantiene firme en sí, haciendo de fondo del contraste: sucesión-permanencia.

Y por muchas cosas que hayan pasado al pasado, el pasado no se llena, ni dejan de poder pasar a pasadas otras: el *pasado* se mantiene como tal. Y el futuro no lo han agotado las que, siendo futuras, han pasado a presentes. El *futuro* tiene aún *porvenir*.

Digamos, para terminar con una frase, programa para el artículo siguiente: el hombre, con su forma a priori de tiempo, con su temporalidad original y propia, hace que lo *pretérito* tenga *pasado*, que lo *real* tenga *presente*, que lo *futuro* tenga *porvenir*.

Habremos, pues, de distinguir cuidadosamente entre *pretérito* y *pasado*, *real* y *presente*, *futuro* y *porvenir*. Y con esta distinción cobrará ya, por fin, sentido real y definido la *Historia*.

VI

«El hambre –decía Cervantes– hace echar a los ingenios por caminos que no están en el mapa.» Dando un leve toquecito a la frase para que suene inmediatamente a filosófica, diríamos: «el hombre hace echar a las cosas por caminos que no están en el mapa de su ser natural». Y estos caminos nuevos y extraños para ellas son los de la *historia*.

El Uranio de las minas y depósitos naturales ha estado allí de «cuerpo presente», en su ser de acciones *naturales*, durante miles y millones de siglos, haciendo actos *reales*, pero sin hacer acto de *presencia* ante el hombre. Y en ese su estado na-

tural tenía. es claro, *futuro* –quedaba tanto o cuanto mineral sin desintegrar *aún*–, pero no poseía *porvenir* alguno: el futuro no tenía para él, dejado a sí mismo, nada nuevo que ofrecerle. Pero, desde el momento en que, por una *invención humana* –no por decurso natural de las cosas–, se le hizo instrumento de curaciones, y sobre todo se lo sometió a ese invento, artificial, que es la bomba atómica, el Uranio, o sus derivados y congéneres, adquirió *porvenir*. Y entró en la *historia*..

El Uranio ha hecho *acto de presencia* ante el hombre, en cuanto ser *original*, supranatural, inventor, artifice; y por tal acto de presencia adquiere *porvenir*, le aguardan faenas nuevas, contextos nuevos en que trabajar; y el Uranio que las haya realizado habrá pasado a *pasado*, entrado en la historia, dejando de ser simplemente *pretérito*, como lo eran el radio, uranio, torio... que, antes de entrar en el dominio original e inventor del hombre, se desintegraban en el universo, dejados a sus leyes naturales.

No todo lo natural ha entrado ya en la historia. Cosas hay, y bien reales, que no la tienen, porque para ellas y respecto de ellas las categorías históricas de presencia, porvenir y pasado no tienen aún sentido real. Así, por ejemplo, el Sol no tiene aún historia, ni la tiene Sirio, ni el calor solar..., pues no podemos aún evitar el que corran a sus anchas; y no ha sido posible, es decir: no ha sido *inventado*, un modo de aprovecharlos dentro de un contexto de invención humana, de un *mundo* creado por el hombre, hecho a medida de sus proyectos y diseños; no hay historia del Sol, aunque su pretérito tenga muchos millones de siglos, y le queden todavía por delante otros tantos de futuro, y esté mostrando ante nosotros su realidad cotidiana. Nos limitamos a *tomar el sol*, es decir: a recibir su ser natural, con sus efectos naturales, dentro de universo natural, en que igual lo toman las piedras que los animales, que el hombre. El Sol, rigurosamente hablando, no tiene, pues, *historia* (por ahora); tiene realidad, pretérito y futuro.

Pero de tal futuro simple puede el hombre sacar *un porvenir*; y cuando lo saque o invente, el sol habrá entrado triunfalmente en la historia; y habrá hecho, y le podremos hacer que haga, *acto de presencia* ante el hombre como ente original, y que presente *sus armas*, a servicio de un servicio militar y militante en nuestros planes y aparatos; y la realidad del sol que haya cumplido tal servicio original pasará de pretérita a *pasada*. Mientras tanto, podemos afirmar, tomando el ejemplo bloque, que el sol está de *cuerpo presente*, sin historia.

Igual sucede con el hombre en cuanto realidad natural. Hasta que se inventa la *sociedad* –tenga forma de tribu, ciudad o polis...–, el hombre no tiene historia *política*. Hay más o menos hombres juntos o arracimados, pero su simple coexistencia real no es *presencia*; y podrán estar aguardando hijos, pero tal futuro no tiene *porvenir*; ni los muertos son sin más *pasados* o *antepasados*. Hasta que el hombre no invente ese modo nuevo que es vida *social*, la especie natural humana no tendrá porvenir, siendo simple futuro, como los rebaños de animales o los montones de piedras, ni tampoco tendrá pasados o antepasados, sino muertos puros y simples, como les sucede a los animales y plantas. Nadie ha hecho *acto de presencia*, sino pura y simplemente ha estado ahí de cuerpo presente, con mostrenca y muda existencia.

Por la sobrenaturalidad del hombre, por su potencia inventiva en todos los órdenes –de vida colectiva, de vida mental, de vida técnica...–, el hombre hace *acto de presencia* original en el universo de las cosas, y las que hagan acto de presencia y acatamiento real ante el hombre en tal estado de originalidad creadora, serán *presentes*, y *tendrán* que hacer cosas que no estaban en el mapa de operaciones naturales suyas, y las que aún no lo hayan hecho serán futuras con *porvenir*, con un porvenir de trabajo real y original, imprevisto e imprevisible, aun para quien conociera todo su ser natural, y podrán, consecuentemente, poscer *pasado*.

Ha pasado a la historia el tipo de organización social *feudal*, el de tribus o fratrias, el tipo de ejército por falange macedonia, los tercios españoles, el hacha de silice, la geometría de base intuitiva...; y han pasado a la historia porque fueron *inventos*, no cosas naturales; el hombre las creó para satisfacer proyectos suyos, invenciones suyas también, que no estaban ni en el mapa natural de la naturaleza humana ni en el mapa natural de las cosas y sus actividades espontáneas.

Si el hombre no fuera *inventor* no habría historia, sino mansa o tumultuosa corriente de cosas, de actividades; cual cascada desaprovechada y sonora. Y ser inventor se hace a base de lo natural, pero superando lo imprevisible, libremente; no se inventa igual que se digiere o anda el corazón. El hombre es, pues, y mejor se ha manifestado, como *sobrenatural*, cual trascendente, como decimos modernamente, para que no se nos confundiera con teologías, que también son invenciones humanas, no cosas naturales.

Los griegos tuvieron perfectamente clara conciencia de la sobrenaturalidad o trascendencia de la técnica. Y Esquilo en el *Prometeo encadenado* nos refiere la creencia clásica griega de que la técnica –no sólo de fabricación de instrumentos, sino de invención de formas de vida social– había tenido que robarse a los dioses, que celosamente se la guardaban, con remordimientos de tal robo en los hombres. Y por entregárnosla fue crucificado Prometeo, y no murió porque era Dios, pero padeció realmente en cuerpo y alma, porque los dioses griegos podían padecer realmente, y no quedarse a medias, con una parte inferior que padeciere y otra superior sumida en visión y goce beatíficos, como la teología posterior fingió respecto de Cristo. Las cosas pasaban entonces de veras e íntegramente.

Pues bien: la invención de la técnica –social, instrumental...– es la invención o surrección de la *historia*. La trascendencia del hombre es causa de la Historia. Su liberación o libertad frente a lo natural, frente a su misma naturaleza, es el origen imprevisible de la Historia.

No se hacen pasar las cosas al pasado, sin más, sin hacer nada, dejando correr las cosas. Para hacer pasar las cosas de pretéritas a pasadas hay que ser inventor, haberlas obligado originalmente a hacer acto original de presencia, y a un servicio militar obligatorio, no previsto ni previsible en sus esencias y actos naturales. Y no basta con que las cosas sean futuras para que tengan *porvenir*. El hombre inventa las posibilidades de las potencias de las cosas. Que por mucho que mire el agua que está cayendo por una cascada, y mire la que está viniendo por sus pasos, y vaya unos kilómetros más adelante para seguir en su curso natural la que va llegando, no descubriré esas sus *posibilidades*, recursos, disponibilidad para mover turbinas y transformarse en energía transmisible y artificialmente aprovechable. Para entrar en el *mundo* no basta estar en el *universo*.

El salvaje es salvaje por vivir en un mundo que casi casi es sólo universo, por vivir en lo natural dejado a sí mismo, y dejado el hombre mismo a sí mismo, con la fuerza de la palabra castellana «ser un dejado». Por esto el número de inventos del salvaje es mínimo; e inversamente el número de inventos –no sólo mecánicos, sino de forma de vida social, religiosa, científica...– mide la diferencia real entre *universo* (naturaleza) y *mundo* (historia).

La historia es la verdadera sobrenaturalidad del hombre, y el testimonio fehaciente de que el hombre es más que ser na-

tural, que sus posibilidades y recursos no tienen los límites de las potencias naturales.

La infinidad del hombre no hay que medirla por su *naturaleza*, sino por su *inventiva*, por la cual de una cosa natural saca *recursos* ilimitados, imprevisibles, para cosas que no están en el mapa de la esencia y realidad inmediatas.

No basta, pues, con que haya tiempo para que haya historia. El tiempo puede poseer pretérito, futuro y actualidad: pero no tiene, de por sí, de natural, porvenir, presencia, pasado. Entre pasado y pretérito, entre actual y presente, entre futuro y porvenir se interpone una cosa sobrenatural, trascendente, que es *el hombre* en cuanto *inventor* y *creador*.

El hombre tiene, como cosa natural que es, por una de sus dimensiones, tiempo; pero posee además, como original suyo, *temporalidad*.

La *temporalidad* se integra de presente, pasado y porvenir; el *tiempo* se compone de actual, pretérito y futuro. Y ambas dimensiones son heterogéneas, independientes.

Hay historia, no porque haya tiempo, sino porque hay temporalidad.