

# André Comte-Sponville

## ¿Qué es el tiempo?

Reflexiones sobre el presente,  
el pasado y el futuro



**¿QUE ES EL TIEMPO?**



ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

# ¿QUE ES EL TIEMPO?

Reflexiones sobre el presente,  
el pasado y el futuro

Traducción de Pierre Jacomet

EDITORIAL ANDRES BELLO

Barcelona • Buenos Aires • México D.F. • Santiago de Chile

Título de la edición original:

*L' être-temps*

Traducción de Pierre Jacomet

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público.

© Presses Universitaires de France

Primera edición, 2001

Derechos mundiales en español

© Editorial Andrés Bello

Av. Ricardo Lyon 946, Santiago de Chile

[www.editorialandresbello.com](http://www.editorialandresbello.com)

[info@editorialandresbello.cl](mailto:info@editorialandresbello.cl)

Editorial Andrés Bello de España, S. L.

C/ Córcega, 257 1º 2ª B 08036 Barcelona

ISBN: 84-95407-58-2

Depósito legal: B-4.606-2001

Impreso por Romanyà Valls, S.A. - Pl. Verdaguier, 1-08786 Capellades

*Printed in Spain*

## ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE  
EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA  
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

*"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras".*

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 1157

*Para Marcel Conche*



La edición en francés de este libro estaba terminada cuando supe de la existencia –posterior, es verdad, a la primera publicación de mi propio texto– de una traducción reciente al francés de los ensayos del *Shôbôgenzô* de Dôgen, budista japonés del siglo trece, con un título casi idéntico: *Ser-tiempo*, trad. E.S. Roshi y C. Vacher, La Versanne, Encre marine, 1997. Agradezco al editor por haberme autorizado a conservar mi título inicial. En cuanto al fondo, este encuentro, que no solo se refiere al título, con uno de los grandes pensadores del Oriente budista no puede sino regocijarme.



# CONTENIDO

<i>Preámbulo</i> _____	15
INTRODUCCION _____	17
El tiempo de la consciencia: tiempo subjetivo y tiempo objetivo – Una fenomenología no basta – La consciencia genuina del tiempo: saber lo que es el tiempo en sí mismo.	
I _____	19
¿Qué es el tiempo? Perplejidad de san Agustín y Montaigne: el tiempo solo puede ser dejando de ser – Crítica del nihilismo cronológico: el tiempo es negación pero también confirmación del ser – El devenir – Reconciliación de Parménides y Heráclito.	
II _____	25
Efectividad del tiempo: es la condición de lo real – Tiempo y espacio: su posible asimetría – Aristóteles: ¿el tiempo es un ser o un no ser? – El tiempo, nombre del movimiento – El desconcierto de Aristóteles: sin alma, ¿existiría o no el tiempo? – El tiempo no precisa del alma para existir sino para estar constituido de pasado y futuro – Tiempo del alma y tiempo del mundo.	
III _____	34
Solo el presente existe: los tres presentes de san Agustín – Temporalidad: que no es verdad del tiempo,	

	sino su negación – Fenomenología y temporalidad – El tiempo “solo se muestra al negarse (Marcel Conche)”.	
IV	El tiempo del mundo: solo un presente – El tiempo solo existiría para la consciencia – Las tesis de Husserl, Merleau-Ponty y Sartre – Crítica de esta posición: si el ego está en el tiempo no puede ser su origen – Postura de Kant: tiempo como forma <i>a priori</i> de la sensibilidad – Crítica de la “estética trascendental”: Kant no puede probar que el tiempo <i>solo</i> sea subjetivo (también podría ser una forma del ser) – Si todo ser es temporal, el tiempo no puede ser solo subjetivo.	39
V	La nada del pasado – La nada del futuro – Realidad del presente: el que no deje de mantenerse es lo que nos autoriza a afirmar que el tiempo es – El presente no está en el tiempo, el tiempo está presente – Ser es estar física y actualmente presente – Seis propuestas acerca del tiempo.	49
VI	Primera tesis: <i>el tiempo es el presente</i> – Era la tesis de Crisipo y los estoicos – Respuestas a algunas objeciones – Toda verdad es eterna: el siempre-presente de lo veraz – Ello no conlleva fatalismo – El problema del instante – Presente y teoría de la relatividad – Los gemelos de Langevin: que no abandonan el presente – Tiempo y astronomía: el “tiempo de la mirada atrás” y la inmensidad del presente – La no separabilidad – Presente del presente.	57
VII	Segunda tesis: <i>el tiempo es eternidad</i> – Que es la versión espinocista de la tesis precedente, que sería su versión estoica – El eterno presente de la naturaleza: que no excluye la sucesión ni la irreversibilidad – La “su-	74

cesión pura” – La “flecha del tiempo”: que no es otra cosa que presente como flecha – Que el presente es tiempo: de nuevo la flecha del tiempo e irreversibilidad – Irreversibilidad e *insuprimibilidad* del tiempo – El presente es una eternidad – La eternidad no es sempiternidad – Tampoco es intemporalidad – Una espiritualidad sin promesa y sin esperanza – Unidad y pluralidad de los presentes: la relatividad y “el tiempo cósmico” – El ahora.

- VIII \_\_\_\_\_ 100  
 Tercera tesis: *el tiempo es el ser* – Tiempo y duración en Spinoza – El espacio-tiempo de la relatividad general: que no es continente de seres o sucesos sino su producto – La insistencia – Insistencia y resistencia – Ser es estar presente – Alzar el interdicto heideggeriano: primacía del presente – *Ousia* y *parousia* – Por qué puede decirse que el tiempo no es nada: porque es todo – El tiempo en Epicuro y Lucrecio: el presente es lo propio del ser – El tiempo entre los estoicos; *aión* y *chronos* – El siempre-presente del ser – ¿Y si el tiempo se detuviera? – El ser y el siendo – El ser-tiempo como in-diferencia ontológica.
- IX \_\_\_\_\_ 114  
 Cuarta tesis: *el tiempo es la materia* – Espíritu y memoria – Bergson: “nuestro presente es ante todo el estado de nuestro cuerpo” – Materialismo estoico – Materialismo epicúreo – Actualismo y fisicalismo – Concepto filosófico de materia – Materialismo y espiritualidad: el espíritu no es sustancia sino acto.
- X \_\_\_\_\_ 123  
 Quinta tesis: *el tiempo es la necesidad* – Lo que no remata en el fatalismo – Causalidad y tiempo – En el presente todo es necesario – El problema del destino – Contingencia y opción en Aristóteles: el problema de la elección en acto – Libertad y tiempo en Descartes: el problema de la acción en curso de cum-

plimiento – Moral y libertad: si todo es presente, no se podría lícitamente absolutizarlas o derogarlas.

XI \_\_\_\_\_ 133

El actualismo no es un quietismo – El problema de las generaciones futuras y de una “ética del porvenir” – Vivir en el presente no es renunciar a toda relación con el pasado ni a toda relación con el porvenir – El presente de la acción – Sexta tesis: *el tiempo es acto* – Acto y potencia – Materialismo y ciencias – Potencia en acto: la energía – En el presente, potencia y acto solo pueden coincidir – La cuestión de lo posible en Aristóteles, megáricos y estoicos – Contingencia y necesidad: el presente como lugar de su encuentro (Epicuro y Spinoza) – “Primacía de lo actual sobre lo virtual”: el ser es acto.

XII \_\_\_\_\_ 157

Conclusión: *el tiempo es devenir* – Toda definición del tiempo es circular, pero no el tiempo – Contra el “eterno retorno” – Tiempo y presente, ser y devenir: “todo pasa y nada queda” – El ser es tiempo – *Kairos* y *parousia* – El problema del fin del tiempo – El problema de los orígenes – La presencia como misterio y evidencia – Estar presente ante la presencia.

## PREAMBULO

*El 8 de diciembre de 1993 se realizó en París —por iniciativa de la división “Campos y Partículas” de la Sociedad Francesa de Física— un coloquio sobre el tiempo. Reunió casi exclusivamente a científicos, en su mayoría físicos. Etienne Klein y Michel Spiro, sus organizadores, quisieron que un filósofo se expresara: me solicitaron hablar del “tiempo de la consciencia”. Lo hice con mucho placer y lo mejor que pude. Pero mi intervención, publicada a continuación en las Actas del Coloquio,<sup>1</sup> acató los estreñimientos de este tipo de reuniones —había que ser breve— y mis propios límites: me dejó (y esto parecerá contradictorio solo a quienes jamás han escrito) a un tiempo contento e insatisfecho. Los límites perduran, sin duda, pero ocurre que se desplacen, lo que suele permitirnos progresar. El coloquio en sí, y su gran riqueza, me proporcionaron copiosos medios para ello... Con todo, desde entonces no cesé de retomar mi texto para retocarlo, desarrollarlo, precisar algunos puntos, elucidar ciertas ambigüedades, esclarecer (parecía necesario) ciertas objeciones que se me*

---

<sup>1</sup> *Le temps et sa flèche*, bajo la dirección de Etienne Klein y Michel Spiro, París, Editions Frontières, 1994, reeditado por Champs-Flammarion, 1996.

*plantearon. Ahora es cosa definitiva: aquel texto, muy abultado, constituye la materia de este libro. Agradezco a quienes lo suscitaron y tuvieron, con sus críticas, la gentileza de ayudarme a enriquecerlo.*

*No quise eliminar o disimular lo que en estas páginas lleva la marca de sus orígenes: intervención oral, ante un público formado principalmente por científicos. Primero, porque no se puede anhelar público mejor para hablar del tiempo. Luego y sobre todo, por apego a lo que fue. Que solo exista el presente —ya que tal es la tesis central de este opúsculo— no es razón para serle infiel al pasado.*

*Ni para desinteresarse por el porvenir. Allí es donde la metafísica roza con la ética, y el tema del tiempo es uno de nuestros principales desafíos. Vivir en el presente no es vivir en el instante. Porque el presente dura: es lo que se llama tiempo, y es lo que intenté comprender.*

# El ser-tiempo

## Reflexiones sobre el tiempo de la consciencia

Los organizadores del coloquio me pidieron hablar del tiempo de la consciencia. Les agradezco haberme confiado un tema tan atractivo, y desde ya me disculpo por tomarlo en su acepción más amplia. Lo hago para economizar tiempo. No creí que fuera mi deber desarrollar lo que cada uno experimenta en sí mismo, esto es, por qué el tiempo de la consciencia se diferencia del tiempo de los relojes, por qué el tiempo subjetivo, como dicen los filósofos, difiere del tiempo objetivo. ¿Para qué repetir siempre las mismas trivialidades acerca del tiempo que transcurre más o menos rápido conforme uno goza o sufre, se aburre o divierte, respecto del tiempo de la juventud y el de la vejez, a la intermitencia del corazón o del alma, a las languideces o aceleraciones –voluptuosas o trágicas– de nuestra vida interior? ¡Cuán rauda llega la desdicha, y qué morosa es cuando se instala! Sí. Pero la vida basta para enseñárnoslo. ¡Cuán viva y ligera, casi impalpable, se torna la dicha, incluso inaprensible! ¡Cómo el porvenir se hace esperar, cómo escapa el presente, cómo el pasado suele no darnos tregua! Sin duda. ¿Quién lo ignora? Este saber –que no es

un saber y precede a todo saber— es lo que llamamos consciencia. Que sea temporal es una certidumbre, y basta recordarla. Y que su tiempo propio no tiene la regularidad ni la homogeneidad del mundo ni de los relojes. Si así no fuere, ¿necesitaríamos relojes? ¿Habría mundo? Nuestro tiempo —el tiempo vivido, el de la consciencia, del corazón— es plural, heterogéneo, desigual. Todo ocurre como si no cesara de desdibujarse en nosotros, según tropiece o no con nuestros deseos, según los desgaste o exalte... Razón de que haya un tiempo para la espera y otro para el pesar, un tiempo para la angustia y otro para la nostalgia, un tiempo para la pasión y otro para la pareja, un tiempo para el trabajo y la acción y otro —o varios— para el reposo... Inútil demorarnos en ello. La filosofía no está aquí para describir, analizar o comentar sin fin las evidencias de la consciencia común, que se bastan a sí mismas y valen más, casi siempre, que los discursos pronunciados sobre ellas. ¿Hay algo más aburrido que una fenomenología? ¿Algo más apasionante que una metafísica? En lo que toca a lo vivido por la consciencia, cualquiera sabe tanto como el filósofo, y los poetas dirán mejor y más escuetamente lo poco que merece ser dicho. La filosofía no está aquí para reseñar, sino para entender.

Por cierto hablaré del tiempo de la consciencia, si se entiende con ello que intentaré pensar el tiempo de la manera en que puede aprehenderlo una consciencia. ¿Cómo si no? Pero la consciencia que me interesa es, sobre todo, la consciencia veraz en la medida que pueda serlo, digamos la consciencia

lúcida o desilusionada, la que logra aprehender algo de lo real. Es notorio que solo hay pensamiento para una consciencia. Pero, ¿qué valdría esta consciencia si solo pudiera pensarse a sí misma? ¿De qué conocimiento sería capaz? ¿De qué física? ¿De qué metafísica? Es decir que, al interrogarme sobre la consciencia veraz del tiempo —ya que tal es mi propósito—, intentaré saber lo que es el tiempo en sí mismo, por lo menos en la medida en que la consciencia es capaz de conocerlo o imaginarlo. Agradezco desde ya vuestra indulgencia: es un tema demasiado arduo para una consciencia, siquiera filosófica. Pero en fin, hay que limitarse a lo difícil, como dijo Rilke, es decir, atenerse al tiempo, que nos aherroja.

## I

Podemos empezar con san Agustín pues nadie dijo mejor lo esencial sobre el tiempo de la consciencia. La dificultad del tema, primero, y es la interrogante famosa o la evidencia dubitativa: “¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; si me lo preguntan y quiero explicarlo, ya no sé”.<sup>2</sup> El tiempo parece indefinible, inaprensible, como si solo existiera en su fuga, como si solo apareciese con la

---

<sup>2</sup> San Agustín, *Confesiones*, XI, 14.

condición de desaparecer siempre y tanto más oscuro en su aspecto conceptual como claro en la experiencia. Es testimonio y misterio: solo se revela escurriéndose; solo se entrega en su pérdida; solo se nos impone en el movimiento mismo por el que se escapa. Aunque todos lo conocemos o reconocemos, nadie lo ve cara a cara.

Análoga será la reflexión de Pascal. El tiempo forma parte de las cosas cuya definición satisfactoria es "imposible e inútil": "¿Quién podrá definirlo? ¿Y por qué intentarlo, ya que todos conciben lo que queremos decir al hablar del tiempo, sin designarlo más?"<sup>3</sup> No se trata, por cierto, de que todos conciban lo mismo al mencionarlo (las opiniones acerca del tiempo difieren, igual que otras), sino de que conciben la misma relación entre el nombre y la cosa. Digamos que todos entienden, que la palabra es clara; pero ni la cosa ni el concepto lo son. Así, el asunto es pensarlo.

Porque el tiempo aparece como esencialmente aporético. Su ser es fugitivo; la fuga es su modo de ser. ¿Pero qué es un ser que solo es dejando de ser?

Para la consciencia, el tiempo es inicialmente sucesión de pasado, presente, porvenir. Ahora bien, el pasado no está, puesto que ya no es. Tampoco el porvenir, porque todavía no es. En cuanto al presente: o se divide en pasado y porvenir, que no son, o es "un punto de tiempo" sin ninguna "vastedad de du-

---

<sup>3</sup> Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, I, *Oeuvres complètes*, éd. Lafuma, Seuil, col. "L'Intégrale", 1963, pp. 350-351.

ración” y, por lo tanto, deja de ser tiempo.<sup>4</sup> Nada, entonces, entre dos nada: el tiempo sería este perpetuo aniquilamiento de todo. Otra vez san Agustín:

Así, ¿qué son estos dos tiempos, pasado y porvenir, puesto que el pasado ya no es y el porvenir todavía no es? En lo tocante al presente, si fuera siempre presente, si no fuera a reunirse con el pasado, no sería tiempo, sería eternidad. En consecuencia, si para ser tiempo el presente debe unificarse con el pasado, ¿cómo podemos aseverar lo que es, cuando solo puede ser dejando de ser? De suerte que lo que nos autoriza a afirmar que el tiempo es, es su propensión a no ser más.<sup>5</sup>

El tiempo es esta abolición de todo que parece derogarse a sí misma: la fuga del tiempo es el tiempo mismo.

El argumento, que ya encontrábamos en Aristóteles<sup>6</sup> o entre los estoicos,<sup>7</sup> se halla en Montaigne y, después de él, en la mayoría de los modernos. ¿Qué es el tiempo?

No es cosa que sea; pues sería gran sandez y falacia manifiesta decir que es aquello que todavía

---

<sup>4</sup> San Agustín, *ibid.*, XI, 14-15. Ver también *Du libre arbitre*, III, 7, 21.

<sup>5</sup> *Confesiones*, XI, 14.

<sup>6</sup> *Física*, IV, 10, 217 b-218 a.

<sup>7</sup> Ver, por ejemplo, Plutarco: *Nociones comunes contra los estoicos* §§ 41 y 42, y los textos citados por V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1953, reed. 1985, §§ 10 a 19, pp. 30 y ss.

no está en el ser, o que ya abandonó el ser. Y en lo tocante a estos vocablos: “presente, instante, ahora”, con los que al parecer fundamentamos y aseveramos principalmente la inteligencia del tiempo, al encontrar [al tiempo] la razón lo destruye de inmediato: porque lo escinde sin demora y lo parte en futuro y pasado, como si quisiera verlo siempre dividido en dos.<sup>8</sup>

El tiempo parece indefinidamente divisible: todo lapso estaría por lo tanto compuesto de pasado y porvenir, que ya no son, o todavía no son. ¿El ahora? Es lo que los separa o une, y por eso para Montaigne no es nada (si fuere algo, sería una duración, que a su vez debería dividirse en pasado y futuro...). Esta *nada*, empero, es la única cosa que nos es dada. La que nos separa del ser, de la eternidad, de nosotros mismos; de todo.<sup>9</sup> Ser<sup>10</sup> en el tiempo es estar presente o no ser. Pero estar presente ya es dejar de ser...

¿Nihilismo? De ninguna manera, porque este aniquilamiento presume el ser (no se puede aniquilar la nada), y lo confirma al negarlo. Al evocar lo que denomina “nihilismo del tiempo”, Marcel Conche percibe con justeza una fórmula de Hamelin: “El pasado ya no es, el porvenir to-

---

<sup>8</sup> Montaigne, *Apologie de Raimond Sebond (Essais, II, 12, p. 603 de la edición Villey-Saulnier, PUF, 1924, reedición de 1978)*. Todo el pasaje está calcado de Plutarco.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 601-603.

<sup>10</sup> En francés *être* es a la vez “estar” y “ser”. (N. del T.)

davía no es, y el presente es nada”.<sup>11</sup> Pero si el presente fuere absolutamente nada no habría tiempo ni ser (el nihilismo cronológico remata –como vio Marcel Conche con acierto– en el nihilismo ontológico),<sup>12</sup> y la experiencia basta para refutarlo. Que el pasado no exista más o que el presente no deje de escapársenos es, por lo menos, un hecho, y un hecho es algo. Intenta detener el tiempo... Reconocerás, por lo imposible, su peso de realidad. Allí escapamos del nihilismo. El tiempo no es un ser ni una mera nada: es el paso perpetuo de uno a la otra y su recíproca confirmación, si se puede decir. Ser en el tiempo es estar en curso de ya no ser. Pero estar en proceso de no ser, es ser, de todos modos... No nos dejemos engañar demasiado por la impermanencia ni por la nostalgia ni por sus fatigados profetas. Vivir es morir, dicen, durar es cambiar... Sin duda. Pero solo muere aquello que vive, solo cambia lo real. El tiempo es negación y confirmación del ser: negación, porque lo suprime; confirmación, porque lo supone. Razon de que haya movimiento, historia. Ni ser puro, ni nada pura, meras abstracciones: solo es veraz

---

<sup>11</sup> M. Conche, *Temps et destin*, I, Editions de Mégare, 1980, reed. de PUF, 1992, p. 20 y n. 2 (la frase de Hamelin aparece en el *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, éd. Darbon, p. 57). Este nihilismo del tiempo no era extraño a los antiguos: ya lo formulaba Sextus Empiricus, entre otros: “Puesto que no existe pasado ni futuro, tampoco existe el tiempo, ya que lo compuesto por la combinación de cosas irreales es irreal”. (*Hypotyposes pyrrhoniennes*, III, 19, 146, trad. de J.-P. Dumont en *Les sceptiques grecs*, PUF, 1989, p. 150).

<sup>12</sup> *Temps et destin*, *ibid.*

el devenir que los une y los rebasa. El tema, antes de ser hegeliano,<sup>13</sup> pertenece a Heráclito, como no deja de reconocer Hegel,<sup>14</sup> y bajo esta forma se halla entre los estoicos y Montaigne. Todo fluye, todo cambia, todo se *agita* (*branle*, como decía Montaigne), y es lo que denominamos mundo:

El mundo es agitación perenne. Todas las cosas se agitan sin cesar: la tierra, las rocas del Cáucaso, las pirámides de Egipto, con agitación pública y propia. Aun la constancia no es sino lánguida agitación.<sup>15</sup>

Así, es preciso que haya ser (sin ser no hay devenir), es necesario que haya tiempo (sin tiempo no hay cambio) y ello recusa, de nuevo y por partida doble, el nihilismo cronológico y ontológico. Por cierto, “cosa móvil es el tiempo y aparece cual una sombra, con la materia fluyente y corriente siempre, sin perdurar jamás estable ni permanente...”<sup>16</sup> Pero esta *sombra* no es una nada, porque por lo menos confirma la luz y el ser; y aquella impermanencia temporal de todo es un dato permanente. Incluso en Montaigne, el heraclitismo es lo contrario de un nihilismo. Todo pasa, todo cambia, todo desaparece: excepto el tiempo mismo y esa aparición-desaparición de todo que denominamos mundo, o presente.

---

<sup>13</sup> Hegel, *Lógica*, I. 1, capítulo 1.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Montaigne, *Essais*, III, 2.

<sup>16</sup> *Ibid.* II, 12.

Esto da la razón a Parménides o, mejor dicho, reconcilia a Parménides con Heráclito.<sup>17</sup> Que todo cambia es verdad eterna. Y que siempre haya algo –el ser, el devenir– es la eternidad misma.

## II

Porque el tiempo solo pasa: huye, es inaprensible, escapa al análisis y al pensamiento, y siempre perdura. ¿Cómo no habría de existir si resiste todo y nada le resiste?

¿Cómo no habría de existir, si contiene todo lo que existe?

Ser es ser en el tiempo; así, el tiempo precisa ser.

Contiene todo, envuelve todo, devora todo: todo lo que ocurre, ocurre en el tiempo y nada, sin él, podría ser ni devenir. Es, exactamente, la condición de lo real.

¿Como el espacio? Sin duda. ¿Más que el espacio? Tal vez. Porque un fenómeno, por ejemplo, lógico, puede no estar rigurosamente situado. Acaso no sea posible situarlo. Si te digo que  $2 + 2$  son 4, o que estoy enamorado, puede resultar ridículo que se me pregunte “¿dónde?”. Pero, si se me pregunta “¿desde

---

<sup>17</sup> Sobre estos dos autores, en adelante hay que remitirse a los comentarios decisivos de Marcel Conche, en las dos ediciones críticas que les dedicó: Heráclito, *Fragments*, PUF, 1986, y Parménides, *Le Poème: Fragments*, PUF, 1996.

cuándo?”..., nada más legítimo; lo que no significa que la respuesta sea fácil en ninguno de los casos. Olvidemos por un instante lo que sabemos, o creemos saber, de la Relatividad.<sup>18</sup> Para la mera consciencia, el tiempo parece más vasto, si se puede decir, que el espacio: éste puede haber comenzado (en el tiempo), no se ve muy bien adónde el tiempo podría detenerse (en el espacio)... Todo lo que tiene lugar (en el espacio) ocurre o dura (en el tiempo). Pero lo que adviene o dura no tiene forzosamente un lugar. ¿Quién puede decirme dónde están la mecánica cuántica, la justicia, o la *Sinfonía inconclusa* de Schubert? No por ello dejan de tener una historia en el tiempo. Esto vincula, por otras vías, la asimetría destacada por Kant: el tiempo, dijo, es “la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general”, mientras que el espacio solo es condición de los fenómenos externos.<sup>19</sup> Yo diría más bien: el espacio es condición de todos los cuerpos; el tiempo, de todos los acontecimientos. Sin duda un cuerpo es acontecimiento, pero no todo acontecimiento es un cuerpo.<sup>20</sup> Lo que otorga al tiempo una suerte de su-

<sup>18</sup> Escribo Relatividad con R mayúscula cuando se trata de la teoría de la relatividad de Einstein y sus sucesores: no por deferencia, sino para distinguirla del mero concepto (irreductible a la física) de relatividad.

<sup>19</sup> *Crítica de la razón pura*, “Estética trascendental”, § 6, pp. 63-64 de la trad. de Tremesaygues y Pacaud, PUF, 1944, reed. 1963.

<sup>20</sup> Sobre las nociones de cuerpo y acontecimiento que extraigo aquí (para usarlos de otra manera) del estoicismo, ver V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 106. Para un enfoque contemporáneo de la noción ver también Gilles Deleuze, *Logique du sens* (especialmente la segunda serie), Ed. De Minuit, reed. 10-18, 1972, Marcel Conche, *Temps et destin* (Apéndice: “La question du réel

premacía, por lo menos formal: es condición *sine qua non* de todo. Por lo menos en nuestro mundo, pero es el único al que la consciencia tiene acceso.

Así, ¿qué cosa es el tiempo, que contiene todo y empero es solo frontera entre dos nada (mero instante, entre pasado y porvenir)? ¿Es un ser –se preguntaba ya Aristóteles– o un no ser? Y contestaba: “Que primero no existe en absoluto, o que solo posee una existencia imperfecta y oscura, se lo puede suponer por lo que sigue: por una parte ha sido y ya no es, por otra va a ser y no es aún; [...] ahora bien, lo que se compone de no seres parece no poder participar en la sustancia ni en el ser (*ousia*)”.<sup>21</sup> Pero tampoco puede no existir porque, ¿cómo, sin tiempo, podría haber cambio, movimiento, devenir? El tiempo no puede ni existir absolutamente, ni no existir absolutamente: existe solo relativamente. ¿En relación con qué? Con el cambio:

Puesto que no tenemos consciencia del tiempo cuando no distinguimos movimiento ninguno y el alma parece permanecer en un estado uno e indivisible y que, por el contrario, cuando percibimos y distinguimos un movimiento decimos que pasó el tiempo, es claro que no hay tiempo sin movimiento ni cambio...<sup>22</sup>

---

et la question de l'événement”), así como el asombroso y admirable libro de Francis Wolff, *Dire le monde*, PUF, 1997.

<sup>21</sup> *Física*, IV, 10, 217 b 31-218 a 3 (trad. H. Carteron, “Les Belles Lettres”, 1983, p. 147).

<sup>22</sup> *Ibid.*, IV, 11, 218 b 30 (trad. Goldschmidt en *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Vrin, 1982, p. 23).

No me demoraré en la solución aristotélica. Sin reducirse a movimiento, el tiempo, no obstante, depende de él (no es “ni el movimiento ni sin el movimiento”) y lo mide: es —la definición es famosa— “*el número del movimiento según el antes y el después*”.<sup>23</sup> Esta definición vale como cualquier otra, o más bien vale más que la mayoría, porque permite pensar. Que no por ello deje de tener defectos, podemos sugerirlo sin fatuidad, y eso podría explicar que suela ser más glosada que utilizada. Primero, desde un punto de vista lógico, porque es difícil definir el movimiento sin hacer referencia al tiempo: la definición de Aristóteles, acaso como toda definición del tiempo, parece suponer aquello que intenta definir. Luego, desde un punto de vista físico, porque no es seguro que el tiempo pueda existir sin el cambio: suponiendo, por ejemplo, una especie de muerte térmica del universo, de cero absoluto, donde nada se moviera ni cambiara..., ¿es seguro que se derogaría el tiempo? ¿Que no tendría sentido preguntarse *hace cuánto tiempo* nada cambia? Se me objetará que nadie podría ya plantearse la pregunta, ni cualquier pregunta. Por cierto. Pero ello no nos autoriza a decir que no se plantee la interrogante, desde un punto de vista filosófico. ¿Por qué la inmovilidad habría de ser incapaz de durar? ¿Si no durara, cómo podría estar inmóvil?

---

<sup>23</sup> *Física*, IV, 10-11, 218 b 9-220 a 26 (trad. Carteron, pp. 148 a 153; trad. Goldschmidt, pp. 23-24, 30-31 y 36-38).

Por último, desde el punto de vista ontológico, podría ser que la definición de Aristóteles, por genial que sea el texto en que aparece (sin duda, junto con el libro XI de las *Confesiones* de san Agustín, el esfuerzo filosófico más formidable jamás dedicado al tiempo), descuida lo esencial: porque el tiempo no es un número, en el sentido ordinario del término, y porque ningún número es tiempo. Si el universo no fuera más que una aritmética o un álgebra, no habría tiempo. Si solo existieran números, no habría universo. Tomar el tiempo en serio es romper de entrada con Pitágoras: si los números fueran la esencia del mundo, como él deseaba, no se ve muy bien por qué ni cómo el mundo habría de ser temporal. Pero tal vez sea también lo que impide que la definición de Aristóteles sea totalmente satisfactoria. Que el tiempo nos sirva para medir el movimiento o que el movimiento nos sirva para medir el tiempo (ambas cosas son ciertas y Aristóteles no lo ignoraba)<sup>24</sup> dice más sobre nosotros y la medida, me parece, que acerca del tiempo. O dice para qué sirve –o nos sirve– el tiempo, no qué es. Pero la cuestión de lo que es merecería, si fuéramos capaces, una definición...

Más me interesa el desconcierto de Aristóteles. “Saber si el tiempo existe o no sin el alma es una cuestión desconcertante”,<sup>25</sup> reconoce el filósofo. ¿Por qué desconcertante? Porque –explica Aristóteles– “si no puede haber nada que numere no habrá

---

<sup>24</sup> *Física*, IV, 12, 220 b 14-31.

<sup>25</sup> *Ibid.*, IV, 14, 223 a 21 ss.

nada capaz de ser numerado ni, por consiguiente, número”,<sup>26</sup> y por ende ningún tiempo (porque el tiempo es el *número* del movimiento). Sin embargo, no por ello dejaría de existir el movimiento: ¿cómo habría de ser posible sin tiempo?

Este desconcierto puede parecer hartamente desconcertante. Que el tiempo precise del alma para ser numerado o medido, de acuerdo, pero, ¿para ser contable o mensurable, es decir para ser? En la medida en que “número se entiende de dos maneras” (como lo que es contado y como lo que sirve para contar) y, puesto que “el tiempo es lo contado” y que “el medio de contar y el objeto contado son distintos”,<sup>27</sup> no se ve muy bien dónde está el problema ni lo que podría perturbar a una inteligencia como la de Aristóteles. ¿Acaso la ausencia de alma suprimiría el número de frutos de un árbol, con el pretexto de que nadie estaría allí para contarlos? ¡Por supuesto que no! ¿Por qué habría de ser de otro modo en lo concerniente al número del movimiento? Incluso sin alma habría movimiento, y en consecuencia, tiempo: “El antes y el después están en el movimiento –reconoce Aristóteles– y, en la medida que se pueden contar, constituyen el tiempo”.<sup>28</sup> No por no haber nadie para presenciarse el ocaso dejarían de sucederse los días. Imaginemos que desapareciera la vida en la Tierra, ¿qué impe-

---

<sup>26</sup> *Física*, IV, 14, 223 a 21 ss.

<sup>27</sup> *Ibid.*, IV, 11.

<sup>28</sup> *Ibid.*, IV, 14, 223 a 28. Ver también Plotino, *Ennéades*, III, 7, 9 (trad. Bréhier, “Les Belles Lettres”, reed. 1981, pp. 138 a 141).

diría, intelectualmente, preguntarse *cuántos días hace* que nadie ve salir el sol? No por ser fácticamente imposible la pregunta dejaría de tener pertinencia ni respuesta desde un punto de vista aritmético. Por lo tanto, habría un tiempo pues habría un movimiento y un número (capaz de ser contado, aunque no contado) del movimiento. Sí: el tiempo de Aristóteles es tiempo del mundo, no del alma;<sup>29</sup> o es tiempo del alma solo por ser, antes, tiempo del mundo. Pero entonces, ¿por qué se desconcierta?

Tal vez porque el tiempo no es un árbol cuyos frutos fueran los instantes. Los frutos coexisten en el árbol y por ello (se les cuente o no) forman número. Lo contrario del tiempo, porque cuando el presente está allí, el pasado ya no está: los instantes jamás constituyen número, desde el punto de vista ontológico, porque solo existe uno por vez. ¿Cómo, pues, podrían medir o contar lo que fue-re? ¿O cómo se podría, sin alma, medir lo que los separa, ya que nunca existen simultáneamente? ¿Cómo medir la separación entre algo y nada? ¿Entre nada y algo? Es un problema de ontología y de

---

<sup>29</sup> Ver P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, IV, 1, capítulo 1, "Temps de l'âme et temps du monde (Le débat entre Augustin et Aristote)", Seuil, 1985, reed. col. "Points", 1991, pp. 21 y s. Ver también de V. Goldschmidt (*Temps physique et temps tragique chez Aristote*, op. cit., especialmente en las páginas 111 y siguientes) que muestra claramente que, a la inversa de lo que creía Hamelin (*Le système d'Aristote*, reed. Vrin, 1976, p. 296) aquí no hay rastros de idealismo. Lo confirma Catherine Collobert, en su edición comentada del *Traité du temps* de Aristóteles (París, Editions Kimé, 1994, p. 121) señalando, por otra parte y sin duda con justicia, que toda concepción idealista del tiempo es "profundamente ajena a la mente griega".

lógica, no de aritmética. Dos instantes sucesivos (o dos posiciones sucesivas de un móvil) no podrían, por definición, existir juntos: así, no podrían ser dos ni tres ni cualquier otro número. El instante, sin alma, nunca deja de ser uno, y esta unidad, que no puede medir movimiento ni duración ninguna, no es un número. Pero entonces: ¿sigue siendo tiempo?

No sé si esto es lo que desconcertaba a Aristóteles (en cuyo caso su texto sería elíptico, por decir lo menos) pero, en cualquier caso, me desconcierta a mí. Sin alma, claro está, no habría nadie para medir el tiempo. Pero ése no es el problema, pues lo contable o numerable no precisa, para existir, de un contador. El verdadero problema, me parece, es el siguiente: si el tiempo es lo que mide el movimiento *según el antes y el después* —como dice Aristóteles—, sin alma no habría nada que medir pues ya no existirían el antes y el después: solo habría presente, simultaneidad, *mientras...* Así, el alma sería imprescindible para el tiempo, no con el objeto de medirlo o contarlos, sino para que fuera, ¡para que hubiera *algo* por contar o medir!

Sin alma, solo habría presente: y si solo hubiera presente, no habría tiempo.

Esta perplejidad de Aristóteles, tal como yo la entiendo, o la mía, conforme sigo el pensamiento de Aristóteles, parece constituir el meollo de nuestro problema. Todo lapso separa un antes y un después. Ahora bien, al ocurrir el después, el antes ya no está: ¿cómo y mediante qué argucia podría el después separarse de la nada del antes? Así, aque-

llo que nombramos tiempo (el hecho de que haya presente, pasado y porvenir) parece existir solo en el alma, única capaz de hacer coexistir –en una misma presencia ante sí– un antes y un después, única capaz de dar el ser, o un simulacro de existencia, a lo que ya no es (pasado) o todavía no es (futuro). El alma –porque recuerda, porque prevé, porque espera o teme– es lo que da existencia a otra cosa que el presente. Ahora bien, “otra cosa que el presente” no puede sino ser pasado y futuro: solo puede ser tiempo, prolongado, ponderoso, inmensa cadena para la ínfima perla del presente... La mente es el joyero: recibe el don de la perla y fabrica la cadena.

¿Idealismo? No, porque el movimiento no necesita alma para existir y basta para dar existencia al tiempo.<sup>30</sup> Imaginemos de nuevo que del universo se esfumara toda vida y toda conciencia. No por ello dejaría la Tierra de dar vueltas en torno del Sol, decía yo, no por ello lo que llamamos días dejarían de sucederse... No porque nadie la planteara, la interrogante “¿hace cuántos días que desapareció la vida?” perdería su pertinencia de propio derecho, ni su respuesta en la esfera aritmética. En consecuencia, desde el punto de vista de Aristóteles habría un tiempo porque habría movimiento, cambio, devenir. Pero este tiempo no agregaría días pasados, que solo existen en la mente: Solo agregaría días presentes, solo “*hoy*”, o sería más bien esa

---

<sup>30</sup> Aristóteles, *Física*, IV, 14, 223 a 28-29. YV. Goldschmidt, *Temps physique*, op. cit., pp. 111 a 122.

suma perpetua de sí (hoy, y luego hoy, y nuevamente hoy...), esa perenne diferenciación de sí (es siempre hoy, pero nunca es el mismo), y sería por ello muy diferente a lo que denominamos tiempo: ya no sería suma de pasado, presente y porvenir, sino la mera continuación –o perdurabilidad– del presente. Así, ni idealismo ni realismo ingenuo. El tiempo necesita del alma, no para ser lo que es (tiempo presente), sino para ser lo que ya no es o todavía no es (la suma de pasado y porvenir) o, en otras palabras, para ser lo que nosotros llamamos tiempo. Necesita un alma, no para ser tiempo real, tiempo del mundo o de la naturaleza: para ser –y es bastante lógico– tiempo... del alma.

### III

Allí reencontramos a san Agustín. Solo el presente existe, reconoce, y si hay tres tiempos es únicamente a causa de una suerte de difracción, en el alma, de este presente:

Lo que aparece ahora con claridad de evidencia ante mis ojos es que no existe pasado ni porvenir. No es emplear palabras adecuadas decir “hay tres tiempos: pasado, presente y porvenir”. Tal vez fuera más preciso decir: “hay tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente, el presente del futuro”. Porque

estas tres suertes de tiempo existen en nuestra mente, y no los veo en otra parte. El presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la intuición directa; el presente del futuro es la espera.<sup>31</sup>

Pero ese tiempo no es el tiempo real, no es el tiempo del mundo ni el tiempo de la naturaleza: es el tiempo del alma, de la mente, lo que llamaríamos mejor la *temporalidad*, entendiendo por ello la unidad —en la conciencia, por ella, para ella— de pasado, presente y futuro. Ahora bien, Marcel Conche vio con acierto que esta temporalidad no era la verdad del tiempo sino su negación: en efecto, hace existir conjuntamente (como “unidad *ek-stática* de pasado, presente y futuro”)<sup>32</sup> aquello que no puede, en verdad, coexistir;<sup>33</sup> une aquello que el tiempo, a la inversa, separa y no cesa de separar; retiene lo que el tiempo se lleva, incluye lo que excluye, mantiene lo que suprime. ¿Cómo habría de ser tiempo, si le pertenece y lo niega?

Le pertenece porque está presente, porque dura, porque cambia. La consciencia pasará igual que el resto, o mejor dicho, ya pasa y por ello es temporal antes de ser temporalizadora. Pero niega, o en todo caso resiste, el movimiento que la arrastra. Razón de que sea temporalizadora sin dejar de ser temporal.

---

<sup>31</sup> *Confesiones*, XI, 20.

<sup>32</sup> Marcel Conche, *Temps et destin*, p. 37.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 37-38, 41-42, 105-106 y 108-109.

Solo hay temporalidad porque recordamos el pasado, porque anticipamos el porvenir, porque escapamos –por lo menos desde este punto de vista– al flujo del tiempo real que les prohíbe, a la inversa, ser ahora o todavía. Aunque en el tiempo jamás existen dos instantes sucesivos juntos, solo tenemos consciencia del tiempo (temporalidad) porque aprehendemos éstos en una sola mirada, otorgándoles así un simulacro de existencia simultánea. Con todo, ello solo es válido para la mente. La temporalidad no es tiempo tal cual es, es decir, tal cual sucede; es el tiempo que recordamos o imaginamos, es el tiempo que percibimos y negamos (puesto que retenemos lo que ya no es, puesto que nos proyectamos hacia lo que todavía no es), es el “tiempo de la consciencia”,<sup>34</sup> si se quiere, pero de la consciencia vivida o espontánea (no filosófica), el tiempo que ilusoriamente creemos compuesto de pasado y porvenir, en circunstancias que no cesa de excluirlos en beneficio de lo que es, de aquello que [el tiempo] es: la irresistible e irreversible desaparición de su *presencia*. La temporalidad siempre se distiende entre pasado y porvenir; el tiempo siempre se concentra en el presente. La temporalidad solo existe en nosotros, y nosotros solo existimos en el tiempo. La llevamos [la temporalidad] y nos lleva [el tiempo]. Así, únicamente de la temporalidad (y solo de ella) puede decirse lo que san Agustín dijo acerca del tiempo: que no es “otra cosa que

---

<sup>34</sup> Marcel Conche, *Temps et destin*, p. 108.

una distensión; distensión de qué, no lo sé exactamente, acaso del alma misma”.<sup>35</sup>

Aunque esto solo sea cierto de la temporalidad (tiempo de la consciencia: pasado, presente, porvenir), no del tiempo real (tiempo del mundo: el siempre-presente del presente), éste es necesario para que pueda advenir el alma. Porque si el tiempo no fuere sino distensión del alma, no podría *precederla*, y el advenimiento de ésta en la naturaleza sería ininteligible: si el tiempo solo existiere en el alma, ésta no podría advenir en el tiempo. Sería necesario así que viniera de otra parte: de la eternidad divina, diría san Agustín, y yo no puedo creerlo. Admitamos entonces –tal como yo lo creo y como las ciencias de la naturaleza nos autorizan cada vez más a pensar– que el alma (o si se prefiere, la consciencia) aparece en el tiempo; por consiguiente, no podría contenerlo ni constituirlo por entero. Así, la temporalidad (que está en el alma, que es el alma, siempre tendida y distendida) no es el tiempo (que contiene al alma y no podría ser su mera distensión). No me demoraré en la temporalidad. Una fenomenología al respecto sería útil sin duda, pero ya se hizo. Si bien el análisis fenomenológico de la consciencia de tiempo no permite, claro está, “hallar la menor migaja de tiempo

---

<sup>35</sup> *Confesiones*, XI, 26. Esta *distensio animi*, en san Agustín, es de origen neoplatónico: repite la *diastasis* (la distensión, o extensión o disociación de la vida del alma) que, según Plotino, produce el tiempo: ver *Ennéades*, III, 7 (11-12).

objetivo”, como dice Husserl,<sup>36</sup> permite despejar las intencionalidades específicas (retención, protención) mediante las que la consciencia, y toda consciencia, es temporal o, mejor, temporalizadora. Es lo que podemos denominar formas de la temporalidad, por las cuales, como dirá Merleau-Ponty, “la consciencia despliega o constituye el tiempo” cual malla de intencionalidades que vincula nuestro presente con el pasado y el porvenir, de suerte que la consciencia “cesa por fin de estar encerrada en el presente” y “la temporalidad se temporaliza bajo forma de porvenir-que-va-hacia-el-pasado-llegando-al-presente”.<sup>37</sup> De acuerdo. Pero esto nos enseña más (en la medida que nos enseñe algo...) sobre la consciencia –fenomenología obliga– que sobre el tiempo. Y lo que nos interesa es el tiempo. El tiempo de la consciencia, conforme, ¡pero no meramente la consciencia del tiempo! Aunque es notorio que el presente de la consciencia está siempre *distendido* entre un pasado y un porvenir (no hay consciencia instantánea o puramente presente ni hay consciencia sin memoria ni anticipación), ello no nos dice qué es el tiempo en sí. ¿Por qué la consciencia habría de renunciar a pensarlo tal cual es? La fenomenología de la temporalidad no basta: en la medida en que la temporalidad es la unidad

---

<sup>36</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Introduction, trad. H. Dussort, París, PUF, 1964, reed. 1983, p. 9.

<sup>37</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, III, 2 (“La temporalité”), París, Gallimard, 1945, reed. 1969, pp. 474-481.

*ekstática* de pasado, presente y futuro (lo que supone que pasado y futuro están en cierta forma retenidos o proyectados en el ser, puesto que coexisten en una misma consciencia), la temporalidad, repitámoslo, es más bien el envés del tiempo, así como la coexistencia es el reverso de la sucesión, como pasado y porvenir son dorso del presente y como la mente, tal vez, sea lo contrario de la materia. Pero, sin temporalidad, ¿qué sabríamos acerca del tiempo?

Así, como escribe Marcel Conche, “el tiempo no se deja aprehender por sí mismo: solo se muestra negado”.<sup>38</sup>

Para aprehenderlo se precisaría, en efecto, pensar junto aquello que lo separa (pasado y porvenir) y mantener lo que suprime (presente). Pero entonces no es el tiempo lo que aprehendemos sino la temporalidad. Pensar el tiempo sería desconocerlo.

## IV

Intentemos, sin embargo. Para ello, consideremos el tiempo en sí mismo, tal como puede aprehenderlo una consciencia. El fenomenólogo tropieza aquí con la misma dificultad que san Agustín o Bergson: al pensar el tiempo en su verdad, la consciencia solo

---

<sup>38</sup> Op. cit., p. 39. Ver también la “*Note sur le temps*”, pp. 211-213.

halla presente, pero el mero presente, ¿sigue siendo tiempo? Consideremos por ejemplo este reloj: no es tiempo, es espacio, y las agujas jamás ocupan más de una posición a la vez. En cuanto a sus posiciones respectivas, solo tienen sentido, señalaba Bergson, “para un espectador consciente que rememora el pasado” y las compara entre sí. Suprime la consciencia y no tienes más tiempo ni sucesión: solo una posición dada de las agujas, solo una “exterioridad recíproca sin sucesión”, como repetía Bergson, solo tienes presente.<sup>39</sup>

Por lo menos sobre este punto los fenomenólogos no dicen otra cosa.

Si despejamos el mundo objetivo de las perspectivas finitas que se abren sobre él y las planteamos en sí —escribe Merleau-Ponty—, no podemos sino encontrar “ahora” por todas partes. Además, estos ahora, por no estar presentes ante nadie, carecen de carácter temporal y no pueden sucederse.<sup>40</sup>

Así, en el mundo objetivo no habría pasado ni porvenir, ni siquiera sucesión... ¿Qué queda del tiempo? Nada, al parecer. Si se entiende por *tiempo* la sucesión de pasado, presente y porvenir, hay que

---

<sup>39</sup> Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pp. 80-82 (*Oeuvres*, PUF, Editions du Centenaire, 1970, pp. 72-73). Ver también pp. 89-90 (Eds. du Centenaire, p. 80) y *Durée et simultanéité*, pp. 60-61 (reeditado en el volumen de *Mélanges*, PUF, 1972, pp. 101-102).

<sup>40</sup> *Phénoménologie de la perception*, p. 471.

concluir que el tiempo solo existe por y para la consciencia: “Así, ni el pasado es pasado ni el futuro, futuro. Solo existen cuando una subjetividad resquebraja la plenitud del ser-en-sí, esboza una perspectiva, introduce el no-ser. Pasado y porvenir brotan cuando me extiendo hacia ellos”.<sup>41</sup> El tiempo no existe *en el mundo* (“el mundo objetivo está demasiado repleto para que haya tiempo”)<sup>42</sup> sino *en la consciencia* o, como diría san Agustín, y es igual, en el alma. Lo que llamamos *tiempo* solo sería una objetivación abusiva o ingenua de la *temporalidad* como dimensión extática, o diastática, de la consciencia.<sup>43</sup> En consecuencia, el tiempo solo existe para y por el sujeto: “Hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo”.<sup>44</sup> La subjetividad no está en el tiempo, que la precedería. Más bien, es lo que lo hace advenir, cavándolo –retención, protención– en la plenitud del presente. El tiempo no nos precede: nosotros lo desplegamos o constituimos: “Somos el surgimiento del tiempo”.<sup>45</sup>

En lo esencial, encontramos los mismos temas en Jean-Paul Sartre. Pasado, presente y porvenir no existen en sí mismos (porque de ser así no serían

---

<sup>41</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 481.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 471.

<sup>43</sup> Sobre los *ektasis* de la temporalidad, ver por ejemplo Heidegger, *Ser y tiempo* § 65. Sobre la noción de *diastasis* (base de la *distensio animi* de san Agustín), ver el majestuoso séptimo tratado en la tercera *Enéada* de Plotino.

<sup>44</sup> Merleau-Ponty, op. cit., p. 483.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 489. Ver también la página 474: la consciencia “despliega o constituye el tiempo”.

nada: “El pasado ya no es, el porvenir todavía no es y en lo tocante al presente instantáneo, cualquiera sabe que no es en absoluto”),<sup>46</sup> sino solo “cual momentos estructurados de una síntesis original”<sup>47</sup> que no es otra que la temporalidad. Además, ésta no existe independientemente de la consciencia (“la Temporalidad no es, pero el Para-sí se temporaliza existiendo”)<sup>48</sup> ni, por lo tanto, en el mundo objetivo: “La Temporalidad no es un tiempo universal que contenga todos los seres ni todas las realidades humanas. Tampoco es una ley de desarrollo que se imponga al ser desde fuera. Ni es el ser, sino la estructura interna del ser que es su propia aniquilación, es decir, el modo de ser propio del ser-para-sí”,<sup>49</sup> dicho en otras palabras de la realidad humana, como dice Sartre (era en esa época la traducción habitual del *Dasein* de Heidegger), o de la consciencia. Puesto que no hay tiempo sin temporalidad (no hay sino “una pluralidad absoluta de instantes que, considerados separadamente, pierden toda naturaleza temporal y se reducen pura y simplemente a la total a-temporalidad del *esto*”),<sup>50</sup> porque “el Tiempo es pura Nada en sí, que no parece poder tener un *ser* sino mediante el acto en el

<sup>46</sup> *El Ser y la nada*, II, cap. 2: “La temporalidad”.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> *Ibid.* Ver también, más adelante: “La temporalidad viene al ser por el *para-sí*. Así, no tendría sentido preguntarse qué era el ser antes de la aparición del *para-sí*”. Sin embargo, notémoslo al pasar, es lo que no cesan de profesar los científicos.

<sup>49</sup> Sartre, *ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*, II, cap. 3, § 4 (“El tiempo del mundo”).

que el *para-sí* lo franquea con el fin de utilizarlo”,<sup>51</sup> en resumen, porque el tiempo solo se revela como “cosquilleo de Nada en la superficie de un Ser rigurosamente a-temporal”,<sup>52</sup> hay que concluir que el tiempo no es, o que solo es por nosotros, para nosotros, en último término, que solo “viene al mundo”, como dice Sartre,<sup>53</sup> en la medida que estamos aquí.

No lo creo, claro está. Porque, si fuese verdad, ¿cómo habríamos podido surgir en el tiempo, esto es, advenir? Si el tiempo solo viniese al mundo por nosotros, ¿cómo podríamos haber venido nosotros? ¿Y cómo dudar que así sea, ya que de lo contrario no podríamos plantearnos la pregunta? Si el “*ego* se constituye para sí mismo de alguna manera en la unidad de una historia”, como reconoce Husserl,<sup>54</sup> es preciso que el tiempo preceda la temporalidad: ello supone que exista independientemente de cualquier subjetividad. Como señala Jean-Toussaint Desanti, contra Husserl, “el Ego no puede *hallar su origen en el tiempo* y ser en el mismo momento *origen del tiempo*”, no puede “estar presente como origen en el meollo de aquello que lo constituye siempre como producto”.<sup>55</sup> Pero entonces hay que elegir entre fenomenología e historia, entre consciencia como

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, II, cap. 3, § 4 (“El tiempo del mundo”).

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.* (“El tiempo universal viene al mundo para el para-sí”).

<sup>54</sup> Husserl, *Méditations cartésiennes*, IV, § 37 (trad. G. Pfeiffer y E. Levinas, Vrin, 1969, p. 64).

<sup>55</sup> J.-T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, III, Gallimard, col. “Idées”, 1976, pp. 94-95.

principio y consciencia como efecto: entre ego trascendental e inmanencia sin ego. La elección, desde el punto de vista que adopto, no es demasiado difícil. Si se entiende por temporalidad la dimensión —o distensión— temporal de la consciencia, es claro (por lo menos para quien, como yo, toma la física y la biología más en serio que la fenomenología) que el tiempo (el tiempo objetivo: el tiempo del mundo) precede la temporalidad (tiempo subjetivo: tiempo del alma) y no puede reducirse a ella, ni siquiera depender de ella. Si el ego está en el tiempo, no puede ser su origen. Si es totalmente histórico, no puede ser trascendental.

Análoga objeción vale también, notémoslo al pasar, contra el idealismo trascendental de Kant. Si el tiempo solo fuere una forma *a priori* de la sensibilidad, no podría, por definición, *preceder* esta sensibilidad. ¿Cómo habría podido advenir ésta si no? Si Kant hubiera tenido razón acerca del tiempo (esto es, si el tiempo solo tuviera realidad subjetiva), la existencia misma de la subjetividad sería inteligible o sobrenatural: puesto que la subjetividad solo pudo constituirse naturalmente en el tiempo, lo que supone que éste la precede. Si Kant tuviera razón, ni la humanidad ni Kant habrían tenido tiempo para nacer: allí hay una contradicción performativa, como dicen los lógicos, que siempre me pareció prohibitiva. Si el tiempo solo tuviera realidad empírica, ¿cómo lo empírico habría podido construirse en el tiempo?

Por lo demás, ni el aceptar a Kant todo lo que pretende haber demostrado en la *Estética trascenden-*

*tal* (especialmente aquello de que el tiempo es una forma *a priori* de la sensibilidad) podría constreñirnos a aceptar lo que no demostró en ninguna parte, lo que nadie demostró jamás, y que sin duda no puede ser demostrado, a saber, que el tiempo sea *solo* eso.<sup>56</sup> ¿Por qué el tiempo no podría ser *a la vez* una forma de nuestra sensibilidad y una forma del ser? ¿Cómo demostrar que la cosa en sí –ya que por definición es ignota e irreconocible– *no es* temporal? Tal vez Kant contestara que este tiempo no sensible tendría entonces únicamente una existencia intelectual, como en Leibniz (estaría en el “orden de las sucesiones”)<sup>57</sup> y no sería más tiempo que, por ejemplo, el orden de sucesiones en un texto de geometría, o el de los números enteros en aritmética. No sería una dimensión del ser sino una relación, puramente ideal, *entre* los seres: no una duración sino una serie. Sin duda ésta es una posibilidad considerable, esto es, lo real puramente inteligible (por ejemplo, aunque sea un poco kantiano, un universo *more geometrico* o *more arithmetico*) que solo fuera

---

<sup>56</sup> Ver la “Note sur Kant” y el texto “A propos de la théorie kantienne de l’idéauté transcendente du temps” que Marcel Conche había publicado antes en la primera edición de su *Orientation philosophique* (Ed. De Mégare, 1974, pp. 132-146), y que ahora se halla como apéndice en *Temps et destin* (pp. 187-210). Objeciones de análoga índole se hicieron en Alemania, especialmente por Maass (ya en 1788), Trendelenburg y Vahinger. Ver el artículo de Francis Kaplan, “Kant et la réalité du temps”, *Revue de l’enseignement philosophique*, junio-julio 1972, pp. 1-11.

<sup>57</sup> Leibniz, *Correspondance avec Clarke*, tercer escrito, 25 febrero 1716 (Ed. A. Robinet, PUF, 1957, pp. 53-54; ver también, en el mismo volumen, las pp. 42, 62, 117-118, 134, 137, 147, 151 y 171-172).

temporal para nosotros. Con todo, esta posibilidad no podría ser una certidumbre ya que esa *sucesión* (si Kant tuviera razón en todo el resto) quedaría fuera de nuestro alcance. ¿Por qué razón –ya que la desconocemos– prohibirle la duración, la efectividad, la materialidad? ¿Por qué habría de ser geometría, no historia? ¿Aritmética y no tiempo? ¿Lo serial, no lo que dura? “Si hacemos abstracción de nuestro mundo de intuición –escribe Kant–, y por consiguiente tomamos los objetos tal cual pueden ser en sí mismos, *el tiempo no es nada*”.<sup>58</sup> ¿Cómo lo sabe, empero, si los objetos tal cual son en sí mismo escapan según él a toda experiencia posible y, por ende, nos son “totalmente desconocidos”?<sup>59</sup> El tiempo –agrega– “no es inherente a los objetos en sí mismos, sino simplemente al sujeto que los intuye”.<sup>60</sup> Sobra el *simplemente*<sup>61</sup> o, en cualquier caso, no queda demostrado, porque ambas hipótesis no se excluyen: el tiempo podría ser inherente a los objetos y al sujeto que los intuye (con tanta mayor facilidad –argüía un materialista– cuanto que el

<sup>58</sup> *Critique de la raison pure*, “Esthétique transcendentale, § 6, p. 64 de la trad. Tremesaygues y Pacaud (lo destacado es mío). Ver también algunas líneas más abajo: “La idealidad trascendental del tiempo es así tal que, si hacemos abstracción de las condiciones subjetivas de la intuición sensible, el tiempo no es nada ni puede ser atribuido a los objetos en sí, ni en calidad de sustancia ni en calidad de accidentes (abstracción hecha de su relación con nuestras intuiciones)”.

<sup>59</sup> *Ibid.*, “Remarques générales sur l’esthétique transcendentale”, § 8, p. 68 de la edición citada.

<sup>60</sup> *Ibid.*, § 7, p. 65 de la traducción citada.

<sup>61</sup> Como subraya Marcel Conche a propósito de otro pasaje de la *Esthétique transcendentale*.

sujeto es, en sí mismo, un objeto...). El hecho de que sea una forma de nuestra subjetividad, lo que nadie refuta, no impide que sea también una dimensión objetiva del ser.

Estas objeciones no pretenden refutar a Kant, excepto en su pretensión de refutar a los filósofos realistas, que afirman la objetividad del tiempo. La verdad es que nos vemos enfrentados a dos posiciones discordantes –el tiempo existe o no existe con independencia de nosotros–, ambas igualmente posibles e indemostrables. Esto, que no disminuye en nada la genialidad de Kant, relativiza, sin embargo, el alcance de su idealismo crítico. ¿Por qué? Porque la idealidad trascendental del tiempo, que es uno de sus fundamentos principales, es a partir de entonces una hipótesis como cualquier otra, tan inverificable como su reverso (que podríamos también denominar materialismo y que Kant llama spinozismo),<sup>62</sup> y tanto menos verosímil, para una mente sin religión, cuanto que prohíbe explicar la aparición, en el tiempo, de una subjetividad que presumiblemente lo contiene por entero...

Los kantianos me objetarán que todo conocimiento de la historia de la subjetividad (por ejemplo, toda antropología científica) queda sometido a estas condiciones anti-históricas del conocimiento

---

<sup>62</sup> “Si no se admite esta idealidad del tiempo y el espacio, solo queda el spinozismo...” (*Critique de la raison pratique*, Examen critique de l’analytique, p. 108 de la trad. F. Picavet, PUF, 1943, reed. 1971). Esta nota, aunque decisiva, suele ser subestimada por quienes quisieran conservar a Kant sin gravarse con la cosa en sí o el idealismo.

que son las formas *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento y que, por lo tanto, no se podrían explicar éstas sino por aquélla. La historia (como conocimiento) supone lo trascendental (como *a priori*). ¿Cómo podría rendir cuentas de él? Me parece que es confundir la historia como disciplina con la historia como devenir, dicho de otra manera, el orden del pensamiento (donde la facultad de conocer debe, claro está, preceder por lo menos lógicamente a sus objetos) y el orden del ser (donde nada impide que los objetos que conocemos sean anteriores a nuestra facultad de conocerlos: las ciencias de la naturaleza dan miles de ejemplos), pero poco importa. Lo que quería sugerir es que acantonar el tiempo *en el sujeto* (querer, junto con Kant o los fenomenólogos, que solo haya realidad subjetiva) es prohibirse explicar la aparición del sujeto *en el tiempo*. En el fondo, es lo que significa la idea misma de un sujeto trascendental y que, desde un punto de vista materialista o naturalista, la recusa. Porque si la subjetividad solo aparece en el tiempo (si solo hay sujeto empírico e histórico) es necesario que el tiempo la preceda: el tiempo no podría entonces, repito, reducirse a ella ni depender de ella.

Quienes creen en un sujeto atemporal (*noumenal* o trascendental, como se quiera) son libres de recurrir a él para explicar el tiempo. Para los demás, entre los que me cuento, hay que proceder más bien de manera inversa: explicar el sujeto, aunque no mediante el tiempo, al menos *en el tiempo*. Ahora bien, esto supone que el tiempo existe con independencia del sujeto...

Si solo hay sujeto en el tiempo, es preciso que el tiempo exista fuera del sujeto. Si todo sujeto es temporal (histórico), el tiempo no puede ser únicamente subjetivo.

## V

Pero entonces, de nuevo, ¿qué hay de ese tiempo, y cómo pensarlo si solo está constituido de nada (el instante sin duración) entre dos nada (el pasado que ya no es, el porvenir que todavía no es)?

Recordemos que fue el punto de partida de san Agustín, pero también de Husserl, Sartre o Merleau-Ponty. Incluso antes de que haya rememoración o anticipación, explica Husserl, se vive el tiempo como unidad originaria de pasado inmediato (retención) y de porvenir inmediato (protención) en un presente vivo, que solo es, a partir de ese momento, temporal para y por el “flujo absoluto de la consciencia, constitutivo del tiempo”, lo que Husserl denomina asimismo “subjetividad absoluta”.<sup>63</sup> En lo tocante al tiempo objetivo queda, fenomenología obliga, “fuera de

---

<sup>63</sup> Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, especialmente en §§ 2, 7, 12, 24, 34-36 (pp. 97 y 99 de la traducción francesa, para las dos expresiones citadas). Ver también Paul Ricoeur, *Temps et récit*, t. 3, cap. 2, pp. 43-82, así como Françoise Dastur, *Husserl, des mathématiques à l'histoire*, PUF, 1995, pp. 42-74 (“Phénoménologie et temporalité”).

juego”.<sup>64</sup> ¿Intentemos pensarlo? Es solo un presente muerto (por oposición al “presente viviente” de la consciencia) o evanescente. El tiempo del mundo es nada, o como nada: “El porvenir todavía no es, el pasado ya no es y, en último término, el presente solo es un límite, de manera que el tiempo se derrumba”.<sup>65</sup> Ni el pasado ni el porvenir tienen existencia objetiva. ¿El presente? Sólo es “el límite de una división infinita, una suerte de punto sin dimensión”, y por ello, lo vimos, “no es en absoluto”.<sup>66</sup> Un punto sin dimensión no es espacio, un instante sin duración no es tiempo. En rigor, el tiempo solo sería la imposible sumación de estas tres nadas: por eso no es nada, o solo es por la consciencia que lo “despliega” –como decía Merleau-Ponty– “o lo constituye”.<sup>67</sup> Siempre renace san Agustín. Nada del pasado (que ya no es). Nada del porvenir (que todavía no es). Nada del presente (mero límite sin duración): el tiempo no sería nada objetivo; solo vendría al ser por nosotros.

<sup>64</sup> *Leçons*, § 1.

<sup>65</sup> Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 471. No puedo entrar aquí en las diferencias, famosas para los especialistas, entre Husserl y tal o cual de sus continuadores: la fenomenología no es mi objetivo; solo la evoco aquí de manera alusiva y en conjunto, para justificar mi rechazo a encerrarme en ella.

<sup>66</sup> Sartre, *L'être et le néant*, p. 150. La noción de “punto límite” se encuentra ya en Husserl. Todo esto, que suele ser legítimamente referido a san Agustín (incluyendo al mismo Husserl, en la introducción de la obra supracitada) prolonga en verdad el análisis fulgurante de Aristóteles (*Física*, IV, 10-14), soberbiamente revisitada y corregida, en sentido espiritualista, por Plotino (*Enéadas*, III,7).

<sup>67</sup> Op. cit., p. 474.

Me parece que estas tres nada tienen alcances disímiles o, más bien, son desigualmente convincentes.

Por supuesto acepto que el pasado no sea, puesto que ya no es. Recuerda tu primer beso... Ya no existe, ni existirá nunca más. Si quisieras recomenzarlo ya sería, como mínimo, el segundo, y no habrías recomenzado nada en absoluto... En lo que toca al recuerdo que guardas, es solo un pedazo de presente: lejos de salvar el ser del pasado solo te permite, aquí y ahora, tener consciencia de su no ser en cuanto no-ser-más. "Ni tiempo ni amores pasados retornan..." La memoria no cambia nada, excepto la consciencia que podemos, gracias a ella, tener de ellos. El tiempo pasado no retorna, y es lo que se llama pasado.

Diría lo mismo, en lo esencial, respecto del futuro: no es, puesto que todavía no llega, y tu último beso (salvo para quienes ya lo hubieran dado, pero entonces ya no sería futuro...) no tiene más realidad que el primero. Nuestros proyectos y esperanzas, así como nuestros recuerdos, solo son pedazos de presente que, claro está, pueden señalar o preparar el futuro pero no pueden darle el ser que le falta y que —como no ser— los justifica o acosa. El porvenir nunca está dado (si lo estuviera, sería presente): está por venir, si viene, y por ello no es.

Con el presente, en cambio, la cosa me parece menos sencilla. El presente no es nada —decía san Agustín— porque solo es dejando de ser. No en mi experiencia: el presente jamás me faltó, nunca lo

vi cesar, nunca desaparecer, solo durar, siempre durar, con diferentes contenidos, sin duda, pero sin cesar por ello de continuar estando presente. ¿Has vivido alguna vez otra cosa? Por mi parte, en cualquier caso, tengo la certeza de no haber abandonado jamás el presente, siquiera por un instante, o que más bien el presente nunca me dejó, abandonó, faltó, siquiera por un instante. Todos los días que viví fueron siempre hoy. Todos los momentos fueron siempre ahora.

Me ha ocurrido esperar o temer, como a todos. Pero fueron esperanzas presentes, temores presentes.

Me ha ocurrido lamentar o bendecir lo que fue. Pero fueron nostalgia presente, gratitud presente.

El presente es mi lugar, desde el principio. El presente es mi tiempo, mi único tiempo.

Jamás vi que sea diferente para los demás ni para el mundo... La naturaleza, escribe bellamente Marcel Conche, es la "omni-presente". Ser, para ella, en ella, "es ser ahora":<sup>68</sup> allí nada se desarrolla en el futuro o en el pasado, nada acontece que no sea actual.

"Todo lo que sabemos de la naturaleza ya pasó —me objeta un físico—, porque el conocimiento precisa tiempo: la Relatividad restringida no hace otra cosa que tomar en cuenta este desfase." Acto, por lo tanto. Pero el conocimiento en sí mismo solo existe en el presente, así como lo real que toca. Volveré a lo que la Relatividad constriñe a pensar, esto

---

<sup>68</sup> *Temps et destin*, X, pp. 95-96.

es, que estos dos presentes no pueden ser absolutamente simultáneos. Pero no por ello son menos presentes uno y otro. Existir, para un ser natural cualquiera, es ocupar una parte del espacio-tiempo actual (una parte del presente). En lo tocante a los humanos, forman parte de la naturaleza: ¿cómo habrían de escapar a su presente?

Suele decirse “*vive en el pasado*”, o “*vive en el porvenir*”... Pero vive, y en el presente. La neurosis, que nos encierra en el pasado, no es menos actual que la salud, que nos libera de él. La esperanza, que nos encierra en el porvenir, no menos actual que la sabiduría, que nos abre al presente. Incluso si suponemos un viaje de un día en el tiempo, como imaginan nuestros filmes de ciencia-ficción, solo sería un cambio de presente, no un desplazamiento —como quisieran hacernos creer— en el pasado o el futuro... El presente es el único tiempo disponible, el único tiempo real, y lejos está de ser dejando de ser, como quería san Agustín, pues no deja de durar, mantenerse, proseguir. Cuando empecé este comentario, el presente ya estaba allí. Sigue allí, en este instante que lo continuo. Y todavía estará allí cuando lo haya terminado, cuando nos hayamos separado, cuando ya pensemos en otra cosa... El presente estaba allí para nuestro nacimiento. Estará allí cuando llegue nuestra muerte. Estará allí sin la menor interrupción, durante todo el tiempo que los separa. Está allí, siempre allí: es el *allí* del ser.

Así, hay que invertir la proposición de san Agustín. El presente, decía, “no puede ser sino dejando

de ser; de suerte que lo que nos autoriza a aseverar que el tiempo es, es que propende a no ser más...”. La experiencia nos enseña más bien lo contrario: que el presente no cesa jamás, no se interrumpe jamás, tan así que lo que nos autoriza a aseverar que el tiempo es, es que no cesa de mantenerse. ¿Un instante? Si se quiere, pero no como límite (que solo tiene existencia abstracta, y para el pensamiento) entre un pasado y un futuro. El instante presente, como instante real, es más bien “la continuidad del tiempo”, como vio Aristóteles, y, por ello, “siempre el mismo”.<sup>69</sup> No es un punto, o si es un punto, es móvil: hay un solo tiempo desde el principio, y ese tiempo es el presente. ¿Quién, entre nosotros, vivió alguna vez otra cosa, percibió otra cosa? ¿El pasado? Nunca lo percibimos. Vemos sus restos o huellas (estatuas, documentos, recuerdos...), que son presentes. ¿El porvenir? Jamás lo percibimos, salvo sus signos o causas, como decía san Agustín,<sup>70</sup> o sus anticipaciones en nosotros (previsiones, proyectos, esperanzas...), y todo ello solo existe en el presente. Me remito a tu propia experiencia. Por mi parte, insisto, estoy seguro de no haber habitado jamás el pasado o el porvenir sino solo el presente, que dura y cambia. ¿En el tiem-

---

<sup>69</sup> *Física*, IV, 13, 222 a 10-20 (trad. Carteron, p. 157; Goldschmidt, p. 96); ver también IV, 11, 219 b 10-32. Sobre el problema –arduo y decisivo– del instante en Aristóteles, remitirse al notable comentario (por desgracia imposible de hallar en librerías) de Jacques Marcel Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, París, Desclée de Brouwer, 1967, especialmente en pp. 136-143, 176-197, 235-243 y 303-314.

<sup>70</sup> *Confesiones*, XI, 18.

po? No, puesto que es el tiempo mismo (el presente no está más en el tiempo que el universo en el espacio). El presente no está en el tiempo: el tiempo está en el presente.

Entiendo, claro está, que el día de ayer es para hoy pasado. Pero porque ya no es: solo fue real, incluso más, solo *fue* cuando era el hoy del mundo. Objeta san Agustín: “si el presente estuviera siempre presente, si no fuera a reunirse con el pasado, ya no sería tiempo, sería eternidad”.<sup>71</sup> ¿Por qué no? Esto solo resulta contradictorio si suponemos que tiempo y eternidad lo sean, lo que no es evidente. ¿Y cómo y dónde el presente habría de reunirse con el pasado, si éste ya no está? Equivale a decir que mi cuerpo de adulto se une con mi cuerpo de niño, lo que resulta absurdo. De lo que tengo conciencia es más bien de mi cuerpo presente y solo de él, desde el principio. ¿Cómo habría de ser lo que ya no soy o todavía no soy? Sería no haber nacido, o estar muerto... Soy lo que soy, no lo que era o lo que seré: soy mi cuerpo actual, mi cuerpo en acto, y esta materialidad de mi existencia no es otra cosa que mi presencia en el mundo, que mi presencia en el presente. Estamos en el tiempo así como estamos en el mundo: abiertos en lo abierto, peregrinos de paso, presentes en el presente... Es nuestra vida misma, por la que estamos en el mundo, siempre, por la que estamos en el presente, siempre, como coetáneos de lo eterno. No más tarde

---

<sup>71</sup> *Confesiones*, XI, 14.

o aparte, sino aquí y ahora. No en lo posible o lo pretérito: en lo actual. No en el futuro o el pasado: en el presente. En el corazón del ser. En el corazón de lo real. En el corazón de todo; puesto que no hay nada más. ¿Esperar? ¿Crear? ¿Para qué? Lo real basta para lo real, al que nada falta. El presente basta, siempre *inesperable*, como decía Heráclito,<sup>72</sup> siempre *inesperado*. Es el único lugar de salvación, acaso la salvación misma.

Filosofía del presente: filosofía de la inmanencia, filosofía del cuerpo y de la naturaleza, filosofía del devenir y de la eternidad, filosofía de la necesidad y del acto. Ser es estar presente en el espacio y el tiempo: en consecuencia, es estar *física y actualmente* presente. ¿Cómo, entonces, habríamos de ser otra cosa de lo que somos? ¿Otra cosa que lo que hacemos? ¿Otra cosa que lo que devenimos? En suma, la consciencia, al intentar pensar el tiempo tal cual es (y no tal cual lo vive: como temporalidad extática o intencional, como retención o proyección, como prospección o retrospección, como esperanza o nostalgia...), nos enseña o sugiere que el tiempo es el presente, por consiguiente, que el tiempo es eternidad, ser, materia, necesidad, acto. He aquí las seis proposiciones que quisiera desarrollar brevemente a continuación.

---

<sup>72</sup> Fr. 66 (18) en la edición de Marcel Conche.

## VI

Primera tesis: *el tiempo es el presente*. Es la tesis principal, de la que derivan todas las demás. Resulta de las únicas definiciones del pasado, del presente, del porvenir, de la sola definición del tiempo como unidad o sucesión de los tres. El pasado no es, porque no está más, el porvenir no es, porque aún no está: solo está el presente, único tiempo real.

San Agustín lo vio, sin osar detenerse. Pero ya lo había visto Crisipo, sin querer evitarlo: "Solo existe el presente; pasado y futuro subsisten (como objetos incorpóreos: para el pensamiento) pero no existen en absoluto (como objetos reales: como cuerpos)".<sup>73</sup> Para la mente esta *subsistencia* es una suerte de eco o anticipación de pasado o porvenir, y su única realidad. Por consiguiente solo tiene existencia efectiva en el alma, y por ella. Si toda consciencia desapareciere del universo solo restaría un presente sin memoria ni anticipación. ¿Es

---

<sup>73</sup> Según el testimonio de Ario Dídimo, 26 (S. V. F., II, 509) citado y traducido por V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, p. 31. Yo agregué los pasajes entre paréntesis a guisa de explicación o de comentario. Sobre la interpretación general del estoicismo que aquí elaboro, ver mi artículo "La volonté contre l'espérance (a propos du stoïcisme)", *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, pp. 189 y ss. (especialmente en relación con la interrogante del tiempo, las pp. 196-205). Solo recordemos que, para el materialismo estoico "todo lo que existe es cuerpo", y que los "incorpóreos", en consecuencia, solo tienen realidad para nosotros: no son objetos del mundo sino objetos del pensamiento o para el pensamiento.

otra cosa el mundo? ¿Es otra cosa lo real? Se dirá que memoria y anticipación forman parte del universo, que son tan reales como el resto... Sin duda. Mas solo existen en el tiempo, mas solo son reales en el presente: pasado y porvenir no existen en absoluto, solo subsisten en lo único que existe, el presente, y en la medida que un cuerpo las perciba o constituya, aquí y ahora, como dimensiones retrospectivas o prospectivas, a partir de su propia consciencia. Fuera del presente nada existe, nada subsiste (de pasado o porvenir) excepto *al interior* del presente. Así, el presente contiene todo lo que existe o subsiste: el presente contiene todo.

¿Un instante? De ninguna manera, si se entiende por ello un *límite* entre el pasado y el porvenir. Si pasado y porvenir no son nada, nada los separa: tan solo hay presente, que no puede ser límite puesto que es todo.

¿Se me objetará que si suponemos la abolición de toda consciencia, lo real conservaría rastros de su historia pasada y aun, de alguna manera, de su historia por venir? ¿Que los Alpes, por ejemplo, resultan de una historia? ¿Que un glaciar es una suerte de tiempo cristalizado, que porta en sí su pasado, anuncia su porvenir, que no podría existir sin durar? ¿Que un cuerpo vivo, *a fortiori*, tiene forzosamente una cierta edad, es decir, un cierto pasado? ¿Que el universo mismo no es más que la huella de su propia historia? Por supuesto, estoy de acuerdo. Pero todo resultado es presente, todo cuerpo está presente, toda huella es presente y solo sobre esa base pueden, para la mente, evocar el pasado o el porvenir.

Suprime la mente, perdura el resultado, perdura el cuerpo, perdura la huella: perdura el presente.

Se dirá que no es menos cierto que el pasado aconteció, haya huellas o no, y que no puede ser anulado. Que incluso el fin del mundo o Dios no podrían abolir la verdad de lo que fue. De nuevo estoy de acuerdo. Si es verdad que estamos reunidos en este coloquio, aquí y ahora, seguirá siendo verdad mañana o pasado mañana, seguirá siendo verdad dentro de mil años, incluso verdad dentro de cien mil millones de años cuando, por supuesto, nadie estará allí para recordarlo. ¡Pero esta verdad estará presente, igual que toda verdad! ¿Qué pensarías de alguien que te dijera: “*Fue* verdad que se tomó la Bastilla el 14 de julio de 1789”? Que no sabe lo que es una verdad... Si era verdad, seguirá siéndolo siempre. La misma observación vale también *a parte ante*. Una frase que empezara por “Será verdad que...” me parece ofender la lógica: si algo será verdad, ya lo es. Imagina por ejemplo que se descubra en alguna biblioteca un manuscrito del siglo dieciséis, hasta entonces ignoto, que anunciara una guerra mundial para el año 1914... ¿Quién podría refutar que tal manuscrito, cuando fue escrito, dijo la verdad? ¿Acaso una verdad futura? No. Una verdad presente, como son todas. Una previsión, si es verdadera, dice la verdad de lo que será, no lo que será verdad. Ahora bien, desde un punto de vista lógico poco importa que haya o no haya habido previsión. El hecho de que estemos reunidos hoy en este coloquio era verdad ayer, anteayer, hace diez mil años o cien mil millones de años. No porque

estuviera previsto, no porque estuviera escrito o predeterminado –sabemos que no fue así–, sino sencillamente porque es verdad y la verdad no precisa tiempo. No hay historia de la verdad: solo hay historia de los conocimientos.

¿La historia de las ciencias? No es historia de la verdad: es historia de las condiciones –técnicas, teóricas, ideológicas...– de su descubrimiento. No hay verdad científica, solo *conocimientos* científicos, todos relativos e históricos. Ello no prueba que la verdad, hacia la que propenden, también sea relativa. Consideremos por ejemplo la presión atmosférica. No siempre se supo que existiera: se precisó tiempo y trabajo (Galileo, Torricelli, Pascal...) para entenderla. Pero no por ello no existía antes de que se supiera, e incluso concedo que era verdad –intemporalmente verdad– que habría existido incluso antes de que existiera la atmósfera. En esto la historia nos abre a la eternidad de lo verdadero: la totalidad de nuestros conocimientos es histórica, pero ninguna verdad lo es. Tan así que nuestros conocimientos solo son tales (ningún conocimiento es la verdad, pero ninguna verdad sería conocimiento de no comportar por lo menos una parte de verdad) gracias a lo que en ellos escapa a su historia. El *ser verdad* de un pensamiento es independiente del tiempo, como decía Frege, y por ello toda verdad, como dijo Spinoza, es eterna.<sup>74</sup>

---

<sup>74</sup> Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971, especialmente pp. 191-193; Spinoza, *Ethique, passim*. Ver también mi “*Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2 (Vivre), PUF, 1988, capítulo 5, pp. 251-277.

¿Adónde quiero llegar? A que la eternidad, lejos de invalidar la exclusiva realidad del presente, sería más bien su afirmación lógica: no es otra cosa que el siempre-presente de lo verdadero. Una proposición verdadera puede sin duda referirse al pasado o al porvenir, pero no precisa para ello que existan, ni podría pertenecerles. La verdad basta y se basta, y solo se piensa en presente. Ninguna proposición *era* ni *será* verdad: una verdad *es* verdad, siempre verdad, y este presente, para el pensamiento, es la eternidad misma.

¿Es esto caer en una suerte de fatalismo lógico o proposicional, que nos transformaría en prisioneros de lo verdadero? Si proposiciones tocantes al porvenir ya son verdaderas, ¿no hay que concluir que el porvenir ya está escrito, ya es real o, en todo caso, que no se puede cambiar? De ninguna manera. Porque esta eternidad, meramente lógica, nada tiene que ver con un destino: la verdad no es causa ni cárcel. No porque ya fuera verdad desde la eternidad que nos reuniríamos en este coloquio nos juntamos hoy (porque entonces no habríamos podido hacerlo, lo que es inverosímil); es porque nos reunimos hoy que era verdad, en efecto, desde toda eternidad. Lo verdadero no manda ni encierra lo real, no más que una tarjeta postal manda o encierra el paisaje que describe. Lo verdadero es lo real y, *para el pensamiento*, lo es intemporalmente. La verdad no es una prisión: es una ventana abierta a la eternidad que nos cobija. Pero esta eternidad, a su vez, no gobierna el presente porque es el presente mismo, en su verdad. Epicuro contra

Platón: lo real comanda lo verdadero, no lo verdadero a lo real. Que nadie entre aquí si no es historiador.

¿Las matemáticas? En este sentido solo son verdad en la medida en que el universo sea matemático. Para el resto, si hay un resto, solo son coherentes; y esta coherencia pertenece por lo demás, por el cerebro del matemático, a lo real que la gobierna y la contiene.

En lo pertinente al instante, considerado como límite o como lo infinitamente pequeño, jamás dije que fuera lo esencial del tiempo. ¿Cómo se podría erigir una duración cualquiera sumando instantes sin duración? Lo mismo daría querer formar un número, decía Spinoza, sumando ceros...<sup>75</sup> Este instante, puramente matemático e inteligible, vale solo para la inteligencia: es un ser de razón o un auxiliar de la imaginación, tan necesario como el número o la medida, y parejamente irreal.<sup>76</sup> ¿Existe el instante? Lo mismo da preguntarse si existe el número siete, o el centímetro... No son seres ni, empero, meras vacuidades: son utensilios del pensamiento. Análogo es el caso del tiempo, si se entiende por tiempo una suma indefinida de instantes o intervalos. No digo que sea nada, puesto que se

---

<sup>75</sup> Spinoza, *Lettre 12*, a Louis Meyer (éd. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1966, t. 4, p. 160).

<sup>76</sup> *Ibid.* Sobre este texto difícil, ver Martial Gueroult, *Spinoza*, t. 1, Aubier-Montaigne, 1968, Apéndice 9, especialmente pp. 514 a 519. Ver asimismo el bello libro de Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis (Etudes des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza)*, Kimé, 1997, especialmente pp. 150 a 165.

puede medir. Pero no por ello es un ser, ya que suma abstracciones. Lo que Spinoza denomina duración, y que llamaré el ser-tiempo, es otra cosa: no es el resultado de una suma (tiempo matemático) o el límite de una división (el instante) sino la indivisa continuación –únicamente divisible para el pensamiento– de una existencia. En otras palabras, el tiempo solo puede reducirse al presente si éste dura: el instante presente debe, por lo tanto, durar también y permanecer igual, por consiguiente, cambiando siempre. Decía Aristóteles: “En un sentido el instante es el mismo, en un sentido no”:<sup>77</sup> es igual en cuanto es “continuidad de tiempo”; es otro en la medida que lo divide (pero solo en potencia, señalaba Aristóteles), es decir, en cuanto es “el comienzo de una parte y el fin de otra”.<sup>78</sup> Por ejemplo, el hecho de que un glaciar solo pueda existir en el instante es notorio, si entendemos por instante aquello que divide, en otras palabras, un límite entre dos duraciones o un punto de tiempo separado de todos los demás. Ahora bien, ¿existiría el tiempo si los instantes estuvieran separados entre sí? Por lo demás, es materia de definición. Se puede decir con idéntico rigor que es el mismo instante que no deja de durar (como un punto que, al desplazarse, traza una línea) o que la duración es la continuidad de los instantes (como una línea cuyos instantes fueran los puntos). Pero en tal caso,

---

<sup>77</sup> *Physique*, IV, 11, 219 b 12.

<sup>78</sup> *Ibid.*, IV, 13, 222 a 10-19.

para la mente, lo que denominamos instantes es un mero límite entre dos duraciones.<sup>79</sup> Suprime la mente, queda la duración sin límite: queda el presente.

¿Esta reflexión acerca del tiempo como presente caduca con la teoría de la relatividad? Es lo que cree mi amigo Etienne Klein:

Mientras se creyó en un tiempo universal pudo decirse que el pasado ya no existe, que el futuro todavía no es y, por lo tanto, que solo existe el presente (aunque solo dure un instante). El discurso caduca debido a la relatividad: acontecimientos que están en el futuro para tal observador están en el pasado para tal otro, y en el presente para un tercero. A partir de allí, seguir considerando que solo existen acontecimientos presentes obligaría a pensar que eventos lejanos, sin duda, pero actuales y por lo tanto existentes ya no existen o no todavía, para otro que se desplazara en relación a nosotros. ¿En qué se convierte, en este contexto, el estatus propio del tiempo?<sup>80</sup>

El reparo, que proviene de un físico, no me parece insuperable. Aunque la teoría de la relatividad dijera la verdad del tiempo (y no, sencillamente,

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, IV, 10-13.

<sup>80</sup> Ver E. Klein, "Le temps en physique", *Etudes*, septiembre 1993, p. 210. El mismo texto aparece parcialmente corregido en *Conversations avec le Sphinx (Les paradoxes en physique)*, Le Livre de Poche, 1994, p. 181.

como cree por ejemplo Marcel Conche, de su medida),<sup>81</sup> el tiempo en sí (a diferencia del tiempo para el conocimiento) no podría anular el presente ni otorgar existencia a lo que aún no es o ya no es. Que un mismo suceso pueda estar en el futuro, el pasado y el presente para tres observadores distintos no cambia el hecho de que, para cada uno de estos tres observadores así como para el suceso mismo (subjetiva y objetivamente), solo exista en el presente. Esto no impediría, sino más bien confirmaría, la realidad única del presente. Tal como vio Bachelard, la Relatividad (a reserva de su alcance ontológico) impone pensar el presente –en consecuencia, el tiempo– como irreductiblemente local y plural:

---

<sup>81</sup> Me escribía Marcel Conche: “En cuanto a Einstein, no creo que aborde el problema del tiempo sino solo el de su medida. Todo lo que dice depende de la velocidad *finita* de la luz, que no interesa al metafísico” (Carta a André Comte-Sponville, 2 de diciembre de 1993). Es un punto que no me siento capaz de zanjar. Verdad es que se puede concebir una simultaneidad absoluta, que podría, por ejemplo, definirse en relación, puramente hipotética, con la velocidad, presumida infinita, de una señal cualquiera, es decir, sin referencia física. Que la velocidad de la luz sea finita es un límite de hecho (un límite físico) que no vale por necesidad (en metafísica). El asunto es difícil de pensar para un materialista. ¿Qué nos enseña tal simultaneidad hipotéticamente absoluta acerca del universal, ya que nada material (a falta de una velocidad finita) le permite comprobarlo? Observo, además, que la experimentación (verdad es que supone medida) da la razón a Einstein y supongo que el metafísico debe tomar esto en cuenta... Ver Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, 1979, pp. 220-222, así como las observaciones de E. Klein a propósito de la célebre paradoja (que no lo es para la física) de los “gemelos de Langevin”, *Conversations avec le Sphinx*, II, 2, pp. 121 y ss. Ver también, en *Le temps et sa flèche*, las exposiciones de Jean-Pierre Luminet y Marc Lachièze-Rey, en particular pp. 66-68, 73-74 y 83-85.

Lo que el pensamiento de Einstein tiñe de relatividad es el *lapso* de tiempo, la “longitud” del tiempo. [...] La relatividad del lapso de tiempo para sistemas en movimiento es, en adelante, un dato científico. [...] Pero he aquí ahora lo que merece ser destacado: *el instante, bien precisado, sigue siendo un absoluto en la doctrina de Einstein.* Para darle este valor de absoluto basta considerar el instante en su estado sintético como un punto del espacio-tiempo. Dicho de otra manera, hay que tomar el ser como una síntesis apoyada a la vez en el espacio y el tiempo. Está en el lugar en que se juntan el lugar y el presente: *hic et nunc*, no aquí y mañana, no allá y hoy. [...] En este mismo lugar y en este mismo momento es donde la simultaneidad es clara, notoria, precisa; donde la sucesión se ordena sin desfallecimientos y sin oscuridad.<sup>82</sup>

Esto no significa, creo, que deba forzosamente oponerse el instante a la duración, como hace Bachelard,<sup>83</sup> o por lo menos solo vale contra la duración bergsoniana, siempre preñada de pasado, siempre tendida hacia el porvenir (duración acumulativa, cualitativa, espiritual...), no contra una duración que fuera la del instante en sí, duración puramente presente, puramente actual, y contra el acto mismo de existir. Esta última duración —que

---

<sup>82</sup> *L'intuition de l'instant*, I, 3, pp. 29-31 de la reed. Denoël, col. “Médiations”, 1985 (Lo destacado es de Bachelard).

<sup>83</sup> *Ibid.*, especialmente pp. 15-20.

no es lo contrario del presente sino su indefinida continuación— es la de Spinoza, no la de Bergson: “La duración es una continuación indefinida de la existencia”, leemos en la *Ética*,<sup>84</sup> es decir, que la duración no es otra cosa que la existencia misma de las cosas “en tanto que perseveran en su existencia actual”.<sup>85</sup> Aquí y ahora, como dice Bachelard, y esto abre la vía a un atomismo que será a la vez espacial y temporal.<sup>86</sup> Si el tiempo es el presente, puede ser múltiple y relativo como el presente mismo o, más bien, como *los* presentes mismos. No por ello es menos real ni menos actual: el espacio-tiempo solo existe en presente (es el lugar quadri-dimensional, se podría decir, de la presencia de todo), y sin duda el tiempo no es otra cosa que esta presencia en sí del espacio, o (volveré al tema) de la materia.

Veamos el ejemplo célebre de los “gemelos de Langevin”. Aunque es un ensayo de pensamiento, los cálculos y la experimentación (en la esfera de las partículas elementales) lo confirman. Uno de nuestros gemelos emprende un largo viaje por el espacio, a una velocidad cercana a la de la luz, mientras que su hermano permanece en la Tierra, cultivando su jardín... En el momento de la partida tienen, claro, la misma edad: digamos, veinte años. Cuando regresa el viajero ya no es así. Todo

---

<sup>84</sup> Spinoza, *Eth.*, II, def. 5 (éd. Appuhn).

<sup>85</sup> Spinoza, *Pensées métaphysiques*, I, 4 (p. 349 de éd. Appuhn, t. 1, 1964).

<sup>86</sup> Ver Bachelard, *op. cit.*, III, p. 37.

ocurre como si el viajero hubiera envejecido sensiblemente menos rápido que su hermano. Según la reflexión relativista la verdad es otra: biológicamente envejeció al mismo ritmo que su hermano, pero durante un tiempo apreciablemente menos extenso: lo que por otra parte confirman los relojes instalados en tierra y en la nave espacial. Parece haber envejecido menos rápido, pero la verdad es que envejeció menos tiempo: si el sedentario, cuando regresa su hermano, tiene treinta y cuatro años, ¡nuestro astronauta tiene veintidós!<sup>87</sup> La conclusión, sin duda razonable, es que el tiempo varía en función de la velocidad, esto es, que no hay un tiempo universal y absoluto como creía Newton, sino tiempos relativos o “elásticos”, susceptibles de dilataciones más o menos pronunciadas, en función de la velocidad... Tomo nota con interés, pero no veo demasiado bien, desde mi punto de vista, en qué cambia lo esencial: ninguno de los gemelos vivió otra cosa que el presente, y aunque es cierta la diferencia de sus presentes, ello no otorga la menor realidad al pasado ni al futuro; no torna caduca la idea de que solo existe el presente.

Se podría decir lo mismo a propósito de un ejemplo más conocido y menos sorprendente, aca-

---

<sup>87</sup> Este ejemplo, citado en todos los libros sobre Relatividad, está especialmente bien presentado y explicado en *Conversations avec le sphinx*, II, 2, pp. 121 y ss., de Klein. De allí he sacado los datos de cifras, que varían según la fuente (sin duda en función de la velocidad, más o menos cerca de la de la luz, que se atribuye a la nave espacial: he leído en varias obras que nuestro viajero espacial, después de una travesía de dos años, torna a la Tierra envejecido dos siglos...).

so más poético: el de la luz de las estrellas. Es sabido que al llegar esta luz a nosotros nos muestra un espectáculo que ya no existe desde hace años o siglos o miles de años, incluso millones o miles de millones de años en el caso de las galaxias más distantes (el tiempo que demoró la luz en llegar a nosotros), por lo que seguimos viendo algunas estrellas que sin duda se apagaron hace mucho tiempo. Es lo que los astrofísicos denominan “el tiempo de la mirada hacia atrás”, y que les resulta tan útil. Al mirar lejos en el espacio, ven lejos en el tiempo y pueden observar, de alguna manera, el pasado. De acuerdo. Por tratarse del tiempo, resta no ilusionarse sobre el alcance ontológico del fenómeno. La galaxia de Andrómeda, por ejemplo, aparece tal cual era hace más o menos dos millones de años. Pero su luz, durante los dos millones de años que tardó en llegar a nosotros, jamás dejó de estar presente, en ningún punto de su recorrido: las estrellas que la componen no dejaron de descomponerse en el presente, su luz no dejó de desplazarse en el presente (a 300.000 km por segundo...) y ¡también la vemos en el presente! La Relatividad no cambia nada y, por lo demás, no se interesa directamente en el proceso. Ya en el siglo diecinueve se sabía que la velocidad de la luz era *finita*; la Relatividad agrega que es *invariable*, y ello no es esencial para el problema que nos ocupa. De hecho, lo que nos enseña la física es que esos tres presentes no son simultáneos ni pueden serlo (puesto que la velocidad de la luz no es infinita), y que en consecuencia no vimos ni veremos jamás

una estrella tal cual es *allá* y ahora, sino solo –Epicuro ya lo sabía– tal cual aparece *aquí* y ahora.

Por consiguiente, es verdad (por lo menos puede decirse así) que hay una suerte de irrupción de un pasado (el de la estrella) en un presente (el del observador). Con todo, esta verdad justifica dos observaciones.

La primera es que esta “irrupción” nada tiene de excepcional excepto por la magnitud de las distancias, y por lo tanto las duraciones. Si miro las estrellas con un amigo astrónomo, lo que suele ocurrir, ni su silueta en la penumbra ni su voz me llegan instantáneamente; jamás lo veo tal cual es en el instante preciso de mi percepción sino siempre (ya que las velocidades del sonido y de la luz son finitas) con un cierto desfase temporal, aunque este desfase sea tan ínfimo que pueda considerarse despreciable.

La segunda observación, que me interesa más, es que este desfase, por considerable que sea en grandes distancias, no cambia nada en la tesis que defiendo: ni mi amigo ni yo ni la estrella ni su luz hemos abandonado el presente, siquiera por un instante, ¡ni visto otra cosa que el presente! Contrariamente a lo que suele decirse, no vemos el pasado de la estrella, o por lo menos es solo una manera de hablar, muy aproximada: lo que vemos es el presente de su luz en el momento que llega a nosotros. Por cierto, se puede generalizar el ejemplo. Mirar el cielo estrellado por las noches no es viajar en el tiempo, excepto por metáfora; es contemplar la inmensidad insondable del presente

(miles de millones de galaxias, cada una con miles de millones de estrellas...), y esto da la razón –volveré al tema en unos instantes– al sentimiento de eternidad que este espectáculo suscita, casi inevitablemente, en nosotros. Es una suerte de presente eterno que nos contiene, nos calma, nos colma. ¿Para qué inquirir otra cosa, cuando todo está allí?

¿Inmensidad del presente? Podrías objetar que hace poco hablé de “una perla ínfima”. Es que la comparaba con el pasado y el porvenir, y el presente, ante esos dos infinitos en potencia (para la mente), es una especie de perla en acto, sin espesor de tiempo, por lo menos de ese tiempo, que no es nada. Pero la misma perla es inmensa, acaso infinita, en el espacio o el presente (en el espacio-tiempo actual), puesto que es todo.

¿Adónde quiero llegar? A que ni los gemelos de Langevin ni la luz de las estrellas abandonaron jamás el presente (aunque fuera –en el caso de los gemelos– el presente hipotético de un ensayo de pensamiento), y a que en el ejemplo veo más bien una confirmación de lo que intento concebir. El hecho de que el tiempo sea relativo a los movimientos en el espacio (Relatividad restringida) o a la presencia de la materia en el universo (Relatividad general) no podría dar existencia a lo que ya no es o todavía no es: aunque la Relatividad deja en un estado lastimoso la idea de un tiempo universal y absoluto, idea que no me atrae para nada, no daña la que defiendo, esto es, la de un tiempo siempre y en todas partes (aunque no en todas partes al mismo tiempo...) presente.

Lo mismo vale, dicho sea al pasar, para la *no separabilidad* en física cuántica, tal cual se verificó en 1983, en Orsay, en el famoso experimento de Alain Aspect y su equipo. El hecho de que dos partículas, que interactuaron en tal o cual momento, constituyan a partir de entonces un “todo” indisociable no prueba que su pasado común seguirá siendo real después, ni que su futuro común, en el momento de su interacción, ya lo haya sido. Sea cual fuere la interpretación física que se dé a este fenómeno (y los físicos discrepan al respecto), hay que pensar que la interacción entre ambas partículas solo aconteció en el presente, así como la no separabilidad ocurre solo en el presente. Sin duda esta última puede parecer misteriosa (si se ve en ella una acción instantánea que descuidase las distancias o –lo que es lo mismo– el límite objetivo que representa la velocidad *finita* de la luz). Pero, primer reparo, ello no refuta para nada el materialismo: incluso suponiendo que este misterio quede para siempre en la oscuridad (lo que no es lo más probable), un misterio no puede refutar nada, en particular no un pensamiento que postula, por principio, su propia finitud. Si la materia carece de inteligencia, ¿por qué nuestra inteligencia debería entenderla entera? Si todo pensamiento es relativo a un cerebro, ¿cómo podría alcanzar lo absoluto? Materialismo y escepticismo van juntos, lo mostré ya<sup>88</sup> en otra parte y por ese motivo no hay

---

<sup>88</sup> Ver mi artículo “L’âme machine ou ce que peut le corps”, *Valeur et vérité*, PUF, 1994, pp. 105-109.

nada chocante, para un materialista, en el hecho de que nuestro pensamiento tope, en fin de cuentas, con lo impensable. Agregaría, segundo reparo, que la tal no separabilidad es menos un “misterio” propiamente tal que un hecho empírico previsto por la teoría y verificado por el formalismo cuántico: ¡es una victoria, no una derrota de la razón humana! Por último, tercer reparo, ninguna refutación de la exclusiva realidad del presente se puede fundar en la no separabilidad, ni siquiera alguna objeción, porque la no separabilidad cuestiona una cierta concepción (científica) de la localización de los objetos en el espacio, más que nuestra concepción (filosófica) del tiempo; además, y sobre todo, porque nuestras dos partículas, por indisociables que sean en adelante, no escapan al presente. Incluso un eventual influjo instantáneo solo actuaría, por definición, en el presente, y es (volveré al tema) lo que se llama actuar.

Por lo demás mi tesis, aunque no sea científica, también puede ser falsificada: para probar que me equivoco, basta atestiguar la existencia —que debe ser verificada empíricamente— del pasado o del futuro... A falta de haber realizado alguna vez esta experiencia, a falta de ver cómo podría hacerse (puesto que el pasado es tal en la medida en que no existe ya, puesto que el porvenir está por venir en la medida en que no existe aún: si existieren, serían presentes), me contento con habitar esta idea solo, hasta que haya prueba de lo contrario. Por otra parte, es el mejor presente que jamás se me haya hecho, puesto que es el presente mismo.

## VII

Segunda tesis: *el tiempo es la eternidad*. Consecuencia casi inmediata de la primera, a tal punto que ambas tesis son más o menos intercambiables. Digamos que ésta es una suerte de versión spinozista de la precedente, que a su vez sería la interpretación estoica. Ambas convergen en lo siguiente: si solo hay presente y este presente dura, permanece siempre presente. Es lo que se denomina eternidad, no por fuerza como duración infinita, ya lo veremos, pero —y es la acepción más vigorosa del término— como presente que sigue presente. San Agustín lo identificaba con “el eterno presente” o el “hoy perpetuo” de Dios.<sup>89</sup> A esta explicación opongo de buen grado el presente eterno y el perpetuo hoy de la naturaleza. Por cierto, esto no ocurre sin cambio de la noción, ya que la eternidad parece excluir toda sucesión mientras que nuestro presente más bien las incluiría todas. Pero la idea de sucesión, en el sentido que suele dársele, solo tiene sentido para quien considere dos momentos diferentes que no podrían, aquí y ahora, existir juntos: solo tiene, por lo tanto, sentido para la mente y por ella.<sup>90</sup> Si el pasado no

---

<sup>89</sup> *Confesiones*, XI, caps. 11 y 13; ver asimismo caps. 29 y 31.

<sup>90</sup> Como vio Bergson. Ver, por ejemplo, *Durée et simultanéité*, pp. 60-61 (Mélanges, PUF, 1972, pp. 101-102). Aun el matemático,

es nada, el presente no podría, hablando en rigor, sucederle. El presente solo se sucede a sí mismo: es la razón de que se le denomine presente y el porqué de su eternidad.

Sin duda la cosa es difícil de imaginar. ¿Qué es sucederse a sí mismo? ¿Qué es una eternidad que incluye la sucesión? Sería tanto más sencillo dissociar ambos órdenes, como hacía Platón, como hacía Plotino: el tiempo y la sucesión por una parte, la identidad y la eternidad por otra... Sí, pero ello supone la existencia de otra cosa que el universo (otra cosa que todo) y nos volvería incapaces de pensar el presente tal como lo experimentamos: en su identidad sucesiva, en su presencia continuada. ¿Qué es una eternidad que incluye la sucesión? Lo mismo da preguntarse qué es un presente que dura. Todos conocemos la respuesta: es el presente mismo. Resta entenderla.

Evocaba más arriba el presente del reloj, según Bergson. No es tiempo, decía él, y no tiene sucesión: cada posición de las agujas existe sola y no

---

“si fijara su atención en el tiempo en sí, se representaría necesariamente la sucesión y, por consiguiente, un antes y un después, y por consiguiente un puente entre ambos (de no ser así solo existiría uno de los dos, puro e instantáneo). Ahora bien, otra vez es imposible imaginar o concebir un lazo entre el antes y el después sin un elemento de memoria y, por ende, de consciencia. [...] Sin una memoria elemental que vinculara ambos instantes solo existiría uno de los dos, un instante único sin antes ni después, sin sucesión, sin tiempo”. ¿Sin sucesión? ¿Sin tiempo? Diría más bien: sin sucesión entre un antes y un después presuntamente coexistentes, sin tiempo que opusiera pasado y futuro, sino autosucesión del presente, que es el tiempo mismo.

podría *suceder* a las posiciones precedentes sino para una mente que recordara. Sin memoria solo habría presente sin pasado: cada posición de las agujas sería igual que la primera, puesto que sería única. ¿Cómo podría *suceder* a algo?

Al respecto, hallamos en Descartes (o más bien en uno de sus corresponsales) una historia asombrosa. La relata el padre Bourdin, en las *Septièmes objections aux Méditations*.<sup>91</sup> “Conocí a una persona que un día, mientras dormitaba, oyó sonar las cuatro y se puso a contar las campanadas de la siguiente manera: *una, una, una, una*. En ese momento la absurdidad que concibió en su mente le hizo exclamar: ‘¡Creo que este reloj no funciona, dio cuatro veces la una!’”. Esta locura tiene su parte de verdad. En el presente, cada tañido es igual al primero, y este *uno* sería el único ordinal —que ya no es más uno— de todo. Es lo que Francis Wolff, que cita el texto, denomina “sucesión pura” que, dice, ya no sería tiempo.<sup>92</sup> Pero entonces, ¿cómo habría de ser posible? ¿En qué sería sucesiva? Digamos que lo que denomino presente está del lado de esta *sucesión pura*, sin memoria ni proyecto, a la manera del perpetuo *uno* de la naturaleza. ¿Es tiempo? Asunto de definición. Si queremos que el tiempo incluya un pasado y un porvenir, debe presumir un pasado y un futuro y, por consiguiente, un alma: es dar la razón a Plotino y Bergson. Pero si dura

<sup>91</sup> *Septièmes objections aux Méditations de Descartes*, § 2, A.-T., VII, p. 457 (ed. Alquié, Garnier, t. 2, p. 954).

<sup>92</sup> *Dire le monde*, p. 92.

por entero en el presente o, mejor, si es el presente mismo, esta "sucesión pura", lejos de abolirlo, es su única realidad. Si el presente solo se sucede a sí mismo, si dura a condición de suprimirse, si se suprime solo si dura, es siempre nuevo y esta novedad de todo a todo es el modo de ser de su presencia: siempre es ahora, siempre es el primer tañido del reloj, siempre es la primera aurora del mundo, y cada nuevo día es igual a un día nuevo.

Pero esta *sucesión pura* no deja de ser *sucesiva*. Lo sería más, de hecho: porque no se disfraza detrás de la imposible simultaneidad sino en la memoria de un pasado y un presente. El hoy solo sucede al ayer para nosotros. En el mundo, el hoy sucede al hoy. No por ello hay menos sucesión puesto que hay movimiento, cambio, devenir; puesto que el presente se sucede a sí mismo sin tregua, transformándose. Es siempre hoy, pero nunca es el mismo. Es siempre ahora, pero todos los ahora son diferentes. Tal es, me parece, la verdad del tiempo: la sucesión pura, sin pasado ni futuro, el puro presente del mundo, la perenne novedad de todo. Que esta "sucesión pura" solo podamos decirla cómodamente de manera "impura" (solo desde el punto de vista de pasado, presente y porvenir), de acuerdo. El lenguaje se hizo para nosotros ya que nosotros lo hicimos: refleja el estado del alma, no el estado del mundo; la memoria, no el presente. Por eso decimos que el presente sucede al pasado, así como el porvenir sucederá al presente. Esta idea no es errónea. Es el tiempo para nosotros. Porque es verdad, por cierto, que hoy sucede a lo que denominamos

ayer, como el cuarto tañido del reloj al tercero. La ilusión no está en la sucesión: está en la idea, que agregamos al mundo, de que esta sucesión sería la suma de un presente a un pasado, cuando no es más que la suma de un presente a sí mismo, es decir, su continuación, su *duración* (no un intervalo, lo que se entiende aún en el vocablo “duración”, pero un acto), o más simplemente, puesto que es lo mismo, su *presencia*.

Es notorio que se puede pensar sin palabras. Pero ello no autoriza a confundir el orden de lo real con el orden del discurso. La casa del ser es el silencio, no el lenguaje: en el presente puro, la pura sucesión.

Decir que presente y eternidad son una sola cosa no impide pensar lo antes y lo después, lo sucesivo, lo irreversible (por ejemplo, entre causa y efecto), el devenir: del tiempo. Sabemos que la Relatividad, contrariamente a la idea que suele tener el gran público, no cambia nada. El orden de sucesión, al interior de una serie de acontecimientos (y sobre todo en el “cono de luz” de un acontecimiento dado: conjunto de sucesos con los que puede interactuar), no depende del observador (es el mismo, dicen los físicos, en todos los referenciales de Galileo), de manera que el orden cronológico queda, después de Einstein e igual que antes, invariable: es lo que significa, para los físicos, la idea de causalidad y, por supuesto, sigue siendo válida. Tomemos por ejemplo una serie de hechos *a*, *b*, *c*. El tiempo que los separa puede dilatarse en función de la velocidad del observador. Pero no por ello se altera su orden. El ritmo puede variar puesto que

depende, claro está, de las velocidades: la armonía, que no existe sin simultaneidad, puede variar, pero no así la melodía. Allí es donde la historia toca lo absoluto. Allí, lo absoluto es historia. En ninguna parte, nunca, los ríos remontarán su curso hacia la fuente, ni los vivos irán hacia sus antecesores ni hoy hacia el ayer. ¿Cómo podría ser posible, si ayer no es nada, si hoy es todo? Por lo tanto, hay sucesión, devenir, orden, y son irreversibles. Pero esta sucesión, devenir u orden no oponen un presente a un pasado: oponen dos estados del presente, dos momentos del presente. Así, el presente mismo se orienta, es sucesivo e irreversible y *deviene*, el presente mismo es tiempo (lo que se denomina “flecha del tiempo” no es otra cosa que el presente como flecha), es *todo el tiempo*, es pues eternidad. El error sería pensar que ésta deba ser inmutable, cual un Dios apresado en su perfección. El presente de la naturaleza, por lo contrario, es un perpetuo devenir: aunque siempre es ahora, siempre es diferente. Lo contrario también vale: si bien siempre es diferente, siempre es ahora. Razón de que este devenir, al no dejar de desarrollarse en el presente, sea también una perpetua *actualidad*, siempre cambiante, siempre presente, y es la única eternidad válida: la del devenir y su ahora perpetuo. Actualismo: movilismo. Ser es devenir, durar, cambiar. Heráclito contra Platón. El tiempo no es la “imagen móvil de la eternidad”:<sup>93</sup> la

---

<sup>93</sup> Contrariamente, por supuesto, a lo que escribía Platón en el *Timeo*, 37 d. En lo tocante a Heráclito, ver sobre todo los fragmen-

eternidad es móvil, y es lo que denominamos tiempo.

Esto suscita dos interrogantes. Si es la eternidad, ¿en qué sigue siendo tiempo? Si es tiempo, ¿en qué ya es una eternidad?

La primera interrogante surge de una larga carta de mi colega Bernard Piettre (a quien debemos un buen “¿Que sais-je?”<sup>94</sup> sobre el tiempo), en la que critica mi intervención en el coloquio “El tiempo y su flecha” de diciembre de 1993. Me permito citar un extracto:

Decir “que el presente mismo se orienta, que es sucesivo, que es irreversible, que lo que se denomina ‘flecha del tiempo’ no es otra cosa que el presente como flecha” es tomarse, tal vez, demasiadas libertades con la acepción habitual de las palabras. Solo se puede hablar de irreversibilidad respecto de un pasado que es imposible hacer retornar. Un presente irreversible es, en rigor, un presente que no vuelve. Pero si “siempre es hoy”, el hoy retorna sin cesar. Que se pueda decir que el presente no cese de sucederse a sí mismo: tal vez. Pero ese presente es todo excepto irreversible. Asimismo, si reconocemos que el presente ostenta una flecha, es

---

tos 51 (100), 133 (49 a), 134 (91), 135 (A 6) y 136, con los comentarios de Marcel Conche (los números entre paréntesis son los de la edición Diels-Kranz).

<sup>94</sup> Célebre colección francesa de temas actuales y perennes en distintas ramas del saber. (N. del T.)

porque se orienta hacia un porvenir que será diferente de él y, por lo tanto, que está destinado a desaparecer tal cual es. A menos que se diga que la semilla de una planta y la planta sean lo mismo, un mismo presente, que la estrella y el “agujero negro” que llegará a ser sean la misma cosa, el mismo presente...<sup>95</sup>

Pero, precisamente, ¡jamás dije que fuera el mismo! De ser así no habría devenir ni tiempo... Si hay devenir y, por ende, tiempo, es porque dos presentes sucesivos nunca son idénticos. Así, semilla y planta no son “un mismo presente”. Con todo, nunca existieron sino en el presente, en dos presentes distintos, razón por la que no pueden existir a la vez. Una semilla no es una planta por venir (nada prueba que habrá de germinar). Una planta no es semilla rebasada (puesto que actualmente es planta, y la semilla no existe más). Los jardineros lo saben pues otorgan a cada una, siempre en el presente, los cuidados que precisan. Análoga es la situación de la estrella y el agujero negro: no es el mismo presente, son dos presentes. Una estrella acabada no es una estrella: es un agujero negro. Un agujero negro por venir no es un agujero negro: es una estrella. Pero los dos existen solo en el presente, única manera de existir.

¿Por qué hablar de la flecha del tiempo y del presente como flecha? Esencialmente por dos razones:

---

<sup>95</sup> B. Piettre, *Philosophie et science du temps*, PUF, col. “Que sais-je?”, 1994.

porque hay devenir, y porque hay irreversibilidad. El devenir es obvio: nadie se baña dos veces en el mismo río. La irreversibilidad, tratándose del presente, es más problemática. ¿Qué puede significar? Pero Bernard Pietre aporta un elemento de respuesta al problema que él mismo plantea. “Un presente irreversible es, en rigor, un presente que no vuelve.” Excelente observación: ¡el presente no vuelve jamás y es exactamente lo que se llama *fuga* (sobre todo entre poetas) o *flecha* (sobre todo entre científicos) del tiempo! Esta flecha, además, no se reduce a la irreversibilidad de ciertos fenómenos que la suponen. Aunque mi taza de café se recalentara sola (violando así la irreversibilidad de los fenómenos termodinámicos), no podría recalentarse sino aquí y ahora: no sería retornar al pasado, como suele creerse; sería cambiar el presente (que de todos modos cambia), y el tiempo seguiría orientado. Que un proceso sea o no irreversible no cambia la orientación de tiempo en su curso, su flujo, en lo que llamaría, en un sentido distinto al de los físicos, su irreversibilidad esencial: el hecho de que jamás puede darse vuelta o regresar. Pasar un filme al revés, para retomar el ejemplo tradicional, y que se pueda hacer (fenómenos reversibles) o no (fenómenos irreversibles) sin absurdidad, no es remontar el tiempo: el filme solo puede ser proyectado al revés porque el tiempo, por su parte, siempre se desarrolla por “el derecho”, en el mismo sentido, digamos. Si se pudiera invertir el movimiento de los planetas no invertiríamos el curso del tiempo: invertiríamos una parte de lo que ocurre en

el tiempo, lo que supone que éste seguiría orientado en la misma dirección.

Pero entonces, si está orientado, ¿en qué dirección lo está? ¿Hacia el pasado o el porvenir? Porque sigue siendo verdadero que disponemos, para pensar el curso del tiempo, de dos modelos –la *fuga* o la *flecha*–, y que esta asimetría es a la vez asombrosa (puesto que se trata del mismo tiempo) y reveladora. Hablar de *fuga* del tiempo es considerar que un acontecimiento primero es futuro, luego presente, y después, pasado. Como decía san Agustín, “de lo que todavía no es, a través de lo que carece de extensión, corre hacia lo que ya no es”.<sup>96</sup> Punto de vista de la conciencia nostálgica, fatalista o supersticiosa: el tiempo parece fluir desde el futuro, donde todo empieza, hacia el pasado, donde todo se acumula. A la inversa, hablar de *flecha* del tiempo es considerar que el pasado produjo el presente así como el presente está en proceso de producir el futuro. Es el punto de vista de la conciencia activa o científica o, más bien, el punto de vista donde la conciencia puede intentar situarse, del devenir, de la concatenación de causas y actos, del curso real de los acontecimientos: el tiempo parece fluir desde el pasado, de donde todo proviene, hacia el futuro, adonde todo va.<sup>97</sup> Favorecerán

---

<sup>96</sup> *Confesiones*, XI, 21.

<sup>97</sup> Marc Wetzell presentó muy bien estos dos puntos, al subrayar con justeza que se construyen en torno de dos parejas diferentes: la pareja explicar/prever de la versión determinista o científica del tiempo, y la pareja interpretar/justificar de su versión hermenéutica o religiosa (*Le temps*, París, Quintette, 1990, pp. 35-37).

este punto de vista quienes prefieren, como yo, las ciencias a la superstición, el determinismo al fatalismo, la acción a la nostalgia. Aunque no sean equivalentes, estos dos puntos de vista poseen la característica común de ser ambos imaginarios: el tiempo, en realidad, no va del futuro al pasado ni del pasado al futuro, porque es el presente, que lo contiene por entero.

Pero entonces, “si ‘siempre es hoy’ –prosigue Bernard Piettre–, el hoy retorna sin cesar”. Claro que no, ¡porque no es el mismo hoy! Me parece que en eso estoy más cerca de la experiencia común y de lo que Bernard Piettre llama acepción habitual de las palabras. ¿Quién vivió un día que no fuera hoy? ¿Quién vivió dos veces el mismo día? ¿Y cómo designar, en francés, con otra voz que *aujourd’hui* (en el día de hoy) este día en que estamos, que nunca es dos veces el mismo y que siempre (es decir, etimológicamente, todos los días) es *jour d’hui* (es decir, etimológicamente el día en que estamos), dicho en otras palabras, día presente? En último término, el lenguaje importa menos que el pensamiento. Si el tiempo es una flecha, como dicen los físicos, no es porque el presente se “orienta hacia un porvenir diferente de él mismo”, lo que no parece imaginable sin finalismo, sino, a la inversa, porque está intrínsecamente orientado hacia el *presente que es al devenirlo*, dicho de otra manera, porque no cesa de cambiarse deviniendo, a cada instante, *otro* presente. El presente (por lo menos, es lo que intento pensar) solo se flecha hacia sí mismo: ¡es la flecha y el blanco! Razón por la que de-

cía que la flecha del tiempo no es otra cosa que presente como flecha: porque el presente solo tiende hacia sí mismo mientras cambia, y porque no existe nada fuera del presente.

La misma razón sugiere que no corresponde escandalizarse, desde un punto de vista filosófico y a la inversa de lo que pensaba Bergson, de que la irreversibilidad pueda científicamente aparecer (en el nivel macroscópico, donde la entropía, en un sistema aislado, solo puede aumentar: la taza de café nunca se recalienta sola) o no (en el nivel microscópico, donde toda ecuación es reversible). Los dos puntos de vista podría justificarse filosóficamente. Uno consideraría lo que cambia: la flecha de los acontecimientos, con lo que ello supone de aleatorio, por tanto, de imprevisible e irreversible. El otro, a la inversa, lo que permanece: el blanco del ser, con lo que supone de invariancia, de permanencia, de pura espacialización del tiempo. En un caso todo es histórico, y la historia no se repite jamás. En el otro, la geometría basta para todo, y nada cambia. Heráclito o Parménides. Hegel o Spinoza. Pero si la flecha es a un tiempo el blanco, como creo, no es preciso elegir, ni siquiera entre Einstein (para quien "la distinción entre pasado, presente y futuro es mera ilusión")<sup>98</sup> y Prigogine (para quien la irreversibilidad,

---

<sup>98</sup> Como escribía Einstein el 21 de marzo de 1955, en una carta, muy glosada, a la familia de su amigo Michel Besso, que acababa de morir. El contexto dramático justifica cierta prudencia en la interpretación. Como observa Etienne Klein, el punto de vista de Einstein acerca del tema "no siempre fue tan radical (¿tal vez solo quisiera consolar a los parientes del difunto?), pero resta que ansiaba

esto es, el tiempo y su flecha, se inscriben en el meollo de lo real). Si todo es presente se puede decir, por lo menos filosóficamente, una y otra cosa: la distinción entre pasado, presente y futuro es mera ilusión porque solo hay presente, lo que no impide que la irreversibilidad esté en el meollo de lo real, puesto que el presente cambia siempre y no retorna jamás. No se sale del presente (eternidad: geometría) y esa realidad prohíbe que uno vuelva a él (irreversibilidad: historia).

Se dirá que el porvenir no existe más que el pasado y que, sin embargo, nos dirigimos hacia él... De acuerdo. Pero esta es, otra vez, solo una manera de hablar o imaginar. En verdad es tan imposible ir *al porvenir* (por ejemplo saltándose siquiera una milésima de segundo) como *al pasado*, y por análoga razón: porque nunca podemos abandonar el presente. Lo que justifica el aforismo de Lagneau: "El tiempo, marca de mi impotencia; la extensión, de mi poder".<sup>99</sup> En el espacio uno puede elegir su lugar. No

---

eliminar la noción de irreversibilidad reduciendo la física a una mera geometría, es decir, a una forma sin historia" (*Le temps*, p. 38). Incluso este último punto, por otra parte, no es nada simple: en 1949, cuando Gödel propuso un modelo cosmológico en que era posible viajar al propio pasado, Einstein juzgó inaceptable la idea: disociar así el tiempo personal del tiempo cósmico será renunciar a la causalidad y, por lo tanto, a la racionalidad de lo real. Era ser fiel a Spinoza, para quien la eternidad (para la *Natura naturans*) no puede abolir la sucesión (la *Natura naturata*). Para indagar la relación de Einstein y Spinoza (Einstein siempre sintió estar cerca de Spinoza, a tal punto que dijo ser su discípulo) ver la monografía de J. Merleau-Ponty, *Einstein*, Flammarion, 1993, reed. col. "Champs", 1995, pp. 254-256.

<sup>99</sup> *Célèbres leçons et fragments*, reed. PUF, 1964, p. 121 (fragmento 40).

así en el tiempo: allí solo tenemos un lugar, el presente en el que estamos. No podemos salirnos ni revertiendo los segundos —o la duración que se quiera— que nos separan del pasado, ni suprimiendo los que nos separan del porvenir, o de tal porvenir. Intenta, para ver, pasar directamente a pasado mañana, sin transitar por mañana. No es más fácil, ni más posible, que volver a ayer... El tiempo es tan insuprimible (hacia el porvenir) como irreversible (hacia el pasado) o, mejor dicho, es insuprimible en ambos sentidos, lo que denomino su irreversibilidad propia. No la confundiremos, repito, con tal o cual proceso en desarrollo. Que ciertos fenómenos sean reversibles, no así otros, supone en ambos casos que el tiempo no lo sea. Irreversibilidad ontológica, más que matemática: lo que está en juego no es la naturaleza de las ecuaciones, sino la del tiempo mismo (del presente). Esta doble *insuprimibilidad*, si se me perdona este neologismo atroz, es indisoluble de su ser actual: son dos límites infranqueables que lo definen como presente. Pero estos dos límites solo valen en relación con el pasado y el porvenir, dicho en otras palabras, para el pensamiento. Si consideramos el presente en sí mismo, nada lo limita puesto que es todo y no cesa de continuar. Por eso, de nuevo, es insuprimible y entonces irreversible: podemos, por lo menos en teoría, dilatarlo (por la velocidad); no podemos suprimirlo ni revertirlo.

Es obvio, por supuesto, que lo que llamamos porvenir (por ejemplo, “mañana”) será un día del presente (“día de hoy”), lo que no vale para el pasado. La irreversibilidad del presente (su insuprimibilidad

hacia el pasado) nos parece más espectacular porque nos enfrenta a lo imposible (ayer queda definitivamente excluido), en circunstancias que su insuprimibilidad hacia el porvenir solo nos vuelca en la espera (el mañana no se excluye, solo se difiere). Pero en ambos casos hay devenir, y es invencible en las dos direcciones. La espera se nos impone, al tratarse del porvenir, con la misma fuerza que la irreversibilidad al tratarse del pasado. Es el sentido del famoso "hay que esperar que se derrita el azúcar" de Bergson:<sup>100</sup> en física es posible acelerar un proceso (por ejemplo, moviendo la cuchara en la taza...), pero no suprimir el menor de los instantes que nos separan del porvenir. Se puede acelerar una acción, no salir del presente que supone o es. Razón de que, por actual que sea, el presente es tiempo: porque no cesa de cambiar, y de cambiar a la vez de manera irreversible (el pasado nunca vuelve) e insuprimible (el porvenir nunca es ahora). Nadie se baña dos veces en el mismo río ni en el mismo presente. Nadie puede *revertir*, en cualquiera de las acepciones de la palabra, el tiempo: nadie puede detenerlo, nadie puede abolirlo, nadie puede invertirlo.

Esto da la razón a Heráclito: el tiempo es rey, porque nadie puede vencerlo, y esta realeza es igual a la de un niño que juega: porque el presente siempre es nuevo, siempre gratuito, siempre inocente.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Ver *L'évolution créatrice*, I, pp. 9-10 (Ed. du Centenaire, p. 502).

<sup>101</sup> Pienso, claro está, en el famoso fragmento de Heráclito: "El tiempo es un niño que juega moviendo peones: ¡realeza de un

No porque el devenir nos desee el bien: Simplemente, porque no *desea* nada. No es bueno ni malo: su crueldad, a menudo atroz desde nuestro punto de vista, es la indiferencia. Es otro rasgo de la infancia, “esa edad sin piedad...” Ni providencia ni finalidad ni precaución ni dulzura. Solo el juego de las fuerzas y del azar. Solo el universo inmenso y la fragilidad de los vivos. Solo todo. ¿Cómo no habría de abrumarnos? Estamos en el universo igual que una hormiga entre los dedos de un niño. Crueldad de lo real: crueldad de su inconsciencia. Razón de que jamás deba adorarse el devenir, menos aún convertirlo en un dios. Sólo hay que aceptarlo, combatirlo si es preciso, transformarlo si se puede. Es serle fiel, puesto que es seguir perteneciéndole. Lecciones, no de piedad, a pesar de los estoicos, sino de coraje y misericordia. “Perdonar a Dios”, decía Alain.<sup>102</sup> Yo diría más bien –pero la idea es la misma– perdonar a lo real *por no ser* Dios. Enfrentarlo, pero sin odio. Aceptarlo, pero sin fatalismo. Amarlo, pero sin ilusión. ¿Quién podría enfadarse con el mar que lo ahoga, con el huracán que todo lo destruye, con el sol que lo quema? ¿Y para qué adorarlos, cuando nos perdonan o colman? Es mera superstición siempre, y lo contrario de la sabiduría. No juzgar: conocer. No interpretar: entender. No adorar: aceptar,

---

niño!”. Ver asimismo los comentarios de Marcel Conche, pp. 446-449 de su edición.

<sup>102</sup> En la maravillosa conclusión de su *Spinoza*, reed. Gallimard, col. “Tel”, 1986, p. 115.

contemplar, transformar: amar, si puedes. Inocencia del devenir: inocencia del presente.

Si el tiempo tiene una orientación, como es el caso, es orientación intrínseca y no finalizada. No es trabajo que persiga una meta: es *juego*, como dice Heráclito, y se basta a sí mismo. ¿Cómo podría el universo propender a otra cosa que a sí mismo, ya que es todo? ¿Cómo el tiempo podría tener una meta? No confundamos el curso del tiempo con alguna teleología. El tiempo no *huye al pasado* ni *tiende al porvenir*: en sí mismo es fuga y tendencia, pero fuga a ninguna parte, pero tendencia a nada (o más bien, a sí mismo, hacia todo), y es lo que se llama –sin finalismo ni nostalgia– presente.

Ahora bien, segunda pregunta, si es tiempo y devenir (tiempo, es decir, devenir), ¿en qué sigue siendo eternidad? En que ésta es presente, siempre presente, y que todo acontece en ella, que no pasa. Ronsard tiene razón cuando revierte genialmente las ilusiones de la consciencia ordinaria:

*El tiempo se va, el tiempo se va, mi Dueña...  
¡Ay! No el tiempo, mas nosotros nos vamos...*

Porque retiene el pasado, la consciencia cree resistir al tiempo, superarlo, trascenderlo. Debe ser exterior al tiempo, cree, puesto que lo ve pasar: la consciencia, que dice “permanezco”, es la única que puede decir “que los días huyen”.<sup>103</sup> Tal vez, pero

---

<sup>103</sup> Nicolas Grimaldi (que cita, es notorio, “Le Pont Mirabeau” de Apollinaire), *Ontologie du temps*, PUF, 1993, p. 94. Notemos que el autor piensa, igual que nosotros, que “el tiempo es la realidad

la verdad es lo contrario. La consciencia forma parte del presente y ocurre en él, que no pasa. La memoria es parte del devenir que la arrastra y terminará por borrarla. Hace poco vi, en un cementerio, grabada en una lápida, esta fórmula: "El tiempo pasa, el recuerdo queda". ¿Quién no percibe que podría decir también, y con más justicia, lo inverso? ¿Que el recuerdo pasará, igual que toda consciencia, y solo quedará el tiempo? Los días se van, sin duda, pero no es verdad que yo permanezca porque cambio, porque envejezco, porque voy a morir... Supervielle, con menos talento, tal vez se aproximara más a lo esencial que Apollinaire:

*Memoria, hermana oscura que miro de frente  
mientras lo permita una imagen que pasa...*

La memoria pasa igual que el resto, el yo también pasa, y todo, excepto el presente. El tiempo permanece, y yo me voy.

Siempre somos contemporáneos de lo eterno, pero no *para* siempre. ¿Qué otra cosa es vivir? El presente no pasa en nosotros; nosotros pasamos en el presente y, en último término, triunfará el olvido sobre la memoria, igual que la naturaleza sobre el hombre o la materia sobre la mente.<sup>104</sup> La diferencia,

---

misma", pero rechaza reducirlo al mero presente: ver su conferencia, y nuestra discusión en el *Bulletin de la société française de philosophie*, Armand Colin, julio-septiembre 1993, pp. 97-126 ("Le temps peut-il être un principe?").

<sup>104</sup> Ver Marcel Conche, *Temps et destin*, cap. X y conclusión.

empero, solo es significativa para la inteligencia. En lo tocante al ser, está presente sin cesar, es siempre eternidad. Solo nos separan de ésta nuestros pesares o nuestras esperanzas, nuestras angustias o nuestras nostalgias: en el fondo, solo estamos separados de la eternidad por nosotros mismos. Así, quien supiera liberarse sería eterno, como vieron Epicuro, Spinoza o Wittgenstein<sup>105</sup> o, más bien, todos lo somos, pero sin posibilidad, a menudo, de vivirlo. Eternos, no inmortales: la vida, igual que el amor, igual que todo, solo es eterna en tanto dura.

Así, es eterna porque es. El presente es nuestro destino, siempre distinto, siempre presente: nunca es el mismo día, pero siempre es hoy; nunca es el mismo instante, pero siempre es ahora. ¿El pasado? ¿El porvenir? Solo son sombras que proyectan lo veraz o imaginario en el presente del pensamiento o del deseo. Pero una sombra es nada: solo existe la luz, solo existe el presente. “Ni era ni será puesto que es ahora...”<sup>106</sup> Coincidimos en reconocer que ésta es una característica de la eternidad.<sup>107</sup> Pero, ¿cómo no ver que también es singularidad del presente? El presente no *era* (porque entonces no sería presente, sería pasado) ni *será* (porque entonces no sería presente, sería futuro): el presente *es*, y su

<sup>105</sup> Epicuro, *Carta a Meneceo*, 135; Spinoza, *Eth.*, V, escolio de la prop. 23 y *passim*; Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 4311.

<sup>106</sup> Como decía Parménides, fr. N<sup>o</sup> 8 (trad. M. Conche, p. 127).

<sup>107</sup> Tal era la opinión de Montaigne (“Apologie de Raimond Sebond”, *Essais*, II, 12, p. 603 de la ed. Villey-Saulnier). Ver también los comentarios de Marcel Conche, en su edición de Parménides (pp. 134-138).

ser “está siempre en presente, nunca en pasado o futuro”.<sup>108</sup> Es lo que llamamos ordinariamente eternidad, y solo nos equivocamos al buscarla en otra parte o más tarde. ¿Cómo habría de faltar el presente? ¿Cómo habría de hacerse esperar la eternidad? Todo está aquí, puesto que el presente es el *aquí* del ser. *Sentimus experimurque nos aeternos esse...*<sup>109</sup> La eternidad es ahora, y no hay otra. Christian Bobin la denominaba octavo día de la semana, que no es un día más, sino la verdad de todos y lo único real. “Allí donde estamos, en el instante eterno...”<sup>110</sup> Estamos siempre adentro, no importando dónde nos encontremos. La eternidad es nuestro lugar, y el único.

No se la confundirá con la sempiternidad o perpetuidad. La eternidad no es un tiempo infinito e incierto, que fuese para nosotros mortalmente tedioso. Tal confusión confirmaría el dicho de Woody Allen: “La eternidad es larga, sobre todo hacia el final...”<sup>111</sup> Por lo demás, solo sería la suma, fantasmática, de un pasado y un porvenir sin existencia real: no sería eternidad en acto; sería eternidad siempre en potencia, esto es, en impotencia; lo que Laforgue, para despejarse del tema, denominaba cómicamente “*eternulidad*”. La nada infinita del

---

<sup>108</sup> Como escribe Marcel Conche a propósito del “Es” de Parménides (p. 138).

<sup>109</sup> Spinoza, *Eth.*, V, escolio de la proposición 23 (“Sentimos y experimentamos que somos eternos”).

<sup>110</sup> Christian Bobin, *Le huitième jour de la semaine*, París, Ed. Lettres vives, 1986, p. 34.

<sup>111</sup> En realidad, la frase es de Kafka. (N. del T.)

pasado, incrementada por la nada infinita del porvenir, disminuida, si se puede decir, por lo infinitamente pequeño del ahora: ¡una eternidad de nada! ¡Dios o el presente nos guarden! Lo que entiendo por eternidad es otra cosa: no es un tiempo que dure siempre, sino el siempre-presente de la duración; no es su infinitud en potencia, mas su perennidad en acto.

La sempiternidad es la suma (necesariamente imaginaria) de un pasado infinito y de un porvenir infinito, a cuyo lado el presente no sería nada; la eternidad es la perduración exclusiva de un presente, que es todo.

Tampoco se confundirá eternidad e intemporalidad. La eternidad no es lo contrario del tiempo —ya que entonces no sería— sino su verdad. Aquí hay que alejarse, en parte por lo menos, de Spinoza y de Wittgenstein para volver más bien a Epicuro o a los estoicos. “La eternidad no puede definirse por el tiempo ni tener relación ninguna con el tiempo”, leemos en la *Ética*.<sup>112</sup> Estoy de acuerdo, por una razón que sin duda no era la de Spinoza: que

---

<sup>112</sup> *Eth.*, V, escolio de la proposición 23 (trad. Appuhn); análoga idea aparecía ya en la explicación de la definición 8 del libro I. Una vez dicho esto, la cuestión de los vínculos entre tiempo, duración y eternidad, en Spinoza, es menos simple —y menos simplemente “intemporalista”— de lo que parece. A este respecto, ver las precisiones y esclarecimientos de Pierre-François Moreau en *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, III, 1, c, PUF, 1994, pp. 502-516. El autor señala que en la *Ética* hay una articulación entre eternidad y duración (de otra manera la naturaleza sería impensable) y que lo que denominamos “tiempo, como desarrollo de la totalidad de los acontecimientos” no es otra cosa, para Spinoza, que la “duración de la

el tiempo es la eternidad, y que una identidad jamás definió nada ni constituyó, hablando en rigor, una relación. Por lo demás, una vez despejados los embrollos de vocabulario, la diferencia no es tan grande. Si lo que Spinoza llama “modo infinito mediano” es el “conjunto infinito de todas las existencias actuales o, lo que es igual, de todos los acontecimientos que se producen en el universo”,<sup>113</sup> cada una de esas existencias así como cada uno de esos acontecimientos pertenece, a su manera, a la eternidad de este modo infinito: cada suceso forma parte de lo que Alexandre Matheron denomina “la totalidad eterna de las existencias actuales no eternas”<sup>114</sup> o, dicho de otra manera, “de la historia del universo”.<sup>115</sup> Yo lo llamo presente, pero conocido, como dice Spinoza, *sub specie aeternitatis*.<sup>116</sup> ¿Esto solo vale para el conocimiento? De ninguna manera, porque éste, entonces, ya no sería

---

Naturaleza total” (pp. 504-508). Ver asimismo, sobre el mismo tema, el libro de Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis*, especialmente pp. 160 a 165 (“L’articulation entre l’éternité et la durée”), así como la conclusión (pp. 199 a 205).

<sup>113</sup> Tal como lo escribe Alexandre Matheron, siempre tan esclarecedor, en sus “Remarques sur l’immortalité de l’âme chez Spinoza”, *Anthropologie et politique au XVIIe siècle (Etudes sur Spinoza)*, Vrin, 1986, p. 12.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>116</sup> *Eth.*, V, proposición 22 y *passim*. Respecto de los problemas de interpretación y traducción de esta fórmula (que no podemos abordar aquí), ver Martial Gueroult, *Spinoza*, t. 2, Apéndice nº 17, Aubier-Montaigne, 1974, pp. 609 a 615, y Chantal Jaquet, op. cit., pp. 109 a 124.

verdadero. Sobre todo, duración y eternidad no son características externas, que se agregarían a la existencia: son la “existencia misma” o su “continuación indefinida”.<sup>117</sup> Desde mi punto de vista, que no es spinozista, hay que concluir que en el presente son una sola cosa.

“Si se entiende por eternidad, no la duración infinita sino la intemporalidad, entonces tiene vida eterna quien vive en el presente”, escribe Wittgenstein por su parte.<sup>118</sup> Es oponer lo que no debe oponerse. Estoy de acuerdo con nuestra vida eterna, en el sentido que le otorga Wittgenstein; pero es evidente que esta eternidad no es duración infinita (porque de ser así no tendríamos acceso): no somos eternos por durar siempre sino porque no abandonamos jamás el presente: porque somos, aquí y ahora, contemporáneos de la eternidad. Simplemente, y a la inversa de lo que sugiere Wittgenstein, esto no nos libera del tiempo ni nos instala en una intemporalidad cualquiera. Por otra parte, ¿qué sería una vida intemporal? Vivir en el presente nunca impidió envejecer, fatigarse, esperar... ¿Esperar qué, me preguntarás, si el porvenir es nada? Esperar el presente, y ésa es la verdadera paciencia. No se trata de huir o salir del tiempo, de resistirle... Se trata de habitarlo en su verdad, en su presencia, que es la eternidad misma.

---

<sup>117</sup> *Eth.*, I, def. 8, y II, def. 5.

<sup>118</sup> *Tractatus logico-philosophicus*, 6, 4311. Ver también sus *Carnets*, la anotación del 8 de julio de 1916 (traducción francesa de G.-G. Granger, Gallimard, 1971, p. 142).

De ahí una espiritualidad harto singular, por carecer de promesa y esperanza. ¿Qué puede ser más absurdo que esperar la eternidad, si ya estamos en ella? ¿Y qué otra eternidad que el presente? “Sentimos y experimentamos que *somos* eternos”, decía con razón Spinoza,<sup>119</sup> no que lo *seremos*. La sabiduría es esta experiencia, aquí y ahora, en la medida en que somos capaces. ¿Misticismo? Si se quiere. Pero misticismo sin promesa ni fe, como se ve en Oriente o, de nuevo, en Spinoza: espiritualidad de la inmanencia más que de la trascendencia, que vive el éntasis del presente más que el éxtasis de la temporalidad, la tensión de la acción (y la laxitud del reposo) más que la distensión de la esperanza, la dicha del amor más que el pesar de la carencia, la paz del presente más que la angustia del porvenir, por último, la atención y la acogida más que la espera o la inquietud... ¿La fe? ¿La esperanza? ¿Para qué, si todo es presente? Estamos en Dios, y por eso no hay Dios. Estamos en lo eterno, y por eso es vano esperar.

---

<sup>119</sup> O por lo menos sus traductores franceses, para verter, legítimamente, el infinitivo latino (*esse*) que utiliza Spinoza: *Eth.*, escolio de la prop. 23. Como señala Pierre Macherey, “La eternidad a que accede el alma gracias a esta experiencia es una eternidad presente, experimentada o no bajo forma de reminiscencia o esperanza, en pasado o futuro, pero de manera directa, a través de la percepción exacta de su objeto. (...) La experiencia de la eternidad a la que nos otorgan acceso los ojos del alma eliminó todo vínculo con la imaginación, única que nos hace considerar las cosas como pasadas o futuras, como posibles o contingentes”. (*Introduction à l’Ethique de Spinoza*, t. 5, PUF, 1994, p. 132).

¿Se trata, entonces, de la misma eternidad, en distintos puntos del espacio? Sin duda es la misma, puesto que es el presente; y no es la misma, ya que hay *varios* presentes que no podrían ser siempre, ni todos, ni absolutamente simultáneos. Tal vez por eso hay tiempo: porque todo no podría pasar de una vez<sup>120</sup> o, lo que es igual, porque la eternidad no podría, Relatividad obliga, ser entera o ubicuamente simultánea a sí misma. Actualismo: pluralismo. Todo es actual, pero esta actualidad de todo no puede ser absolutamente *una* ni unívocamente *absoluta*. ¡Adiós, Platón! ¡Adiós, Plotino! El Uno no es, no puede ser: si todo está en el tiempo, todo es múltiple. Adiós, también, a un cierto Parménides: el ser “no era ni será puesto que es ahora”, por cierto, pero no “todo de una vez, de una sola vez”.<sup>121</sup> El ser no es uno: lo Uno no es. Actualismo: atomismo. Demócrito contra Parménides, y contra sí mismo (tampoco el átomo es *uno*). Si todo es actual, todo es múltiple: la eternidad solo existe en la pluralidad irreducible e indefinida *de los presentes*.

<sup>120</sup> E. Klein señala que algunos pudieron identificar el tiempo como el “medio astuto que habría hallado la naturaleza para que todo no ocurra de golpe” (art. cit., p. 203; ver también, del mismo autor, *Le temps*, Flammarion, col. “Dominos”, 1995, p. 74).

<sup>121</sup> Contrariamente a lo que pensaba Parménides, fr. VIII, versos 5-6, que cito aquí según la traducción de M. Conche, *Vivre et philosopher*, PUF, 1992, p. 161. En su edición de Parménides, M. Conche infiere una versión algo diferente: “Ni fue una vez, ni lo será, puesto que es ahora, entero, uno, continuo” (p. 127). En cuanto a J.-P. Dumont, en la colección La Pléiade, propone la traducción siguiente: “Y jamás fue, y jamás será, porque en el presente es, entero a la vez, uno y continuo” (*Les présocratiques*, p. 261).

¿Sigue siendo eternidad? Sí, sin duda, porque no importa dónde y en qué momento nos situemos, nunca hay otra cosa que presente (ya que el presente es el único *hay* del ser), al que nada toca o acompaña sino otro presente u otros presentes, y así hasta el infinito. A partir de allí, nada impide, por lo menos filosóficamente, considerar la totalidad de estos presentes del universo, ni pensarlos juntos igual que el tiempo mismo (“el tiempo, tomado de una pieza por entero, es el mismo”, decía Aristóteles),<sup>122</sup> como el presente mismo (“todo tiempo es presente”, decían los estoicos).<sup>123</sup> ¡igual que la eternidad misma, múltiple y una siempre, actual y cambiante siempre!

Esto se añade a lo que nuestros físicos denominan *tiempo cósmico* que, no por ser relativo (al espacio, a la materia: a lo que lo distingue del tiempo absoluto de Newton), deja de ser universal.<sup>124</sup> Esto

---

<sup>122</sup> *Phys.* IV, 11, 219 b 9.

<sup>123</sup> Apolodoro, citado por V. Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, pp. 43 y 198.

<sup>124</sup> El tiempo cósmico valdría para todo el universo. Se le puede definir conforme a varios modelos diferentes, denominados de Big Bang, por ejemplo los de Friedman y Lemaître. Son modelos cosmológicos fundados en la Relatividad general, en el seno de los cuales es posible concebir un tiempo cósmico vinculado con la expansión del universo: en cada punto del universo podría haber observadores que compartiesen un mismo tiempo (lo que significa que, si estos observadores sincronizaran sus relojes, éstos seguirán sincronizados a todo lo largo de la evolución cósmica) por no estar sometidos recíprocamente a ninguna aceleración ni a ningún efecto gravitacional (por ello se dice que están en “caída libre”). Ver Marc Lachièze-Rey, “A la recherche du temps cosmique”, en *Le temps et sa flèche*, pp. 81 y ss. (especialmente pp. 86 a 89), así como la obra supracitada de E. Klein, *Le temps*, pp. 52-53.

es lo que nos permite pensar en algo como la historia del universo, desde un presunto Big Bang hasta nosotros, y nadie ignora que hoy es parte esencial de la física. Ahora bien, en esta historia, y en todo punto del universo, nunca aconteció nada ajeno al presente: nada ocurrió excepto el presente mismo. Allí reencontramos la eternidad o, más bien, lo que impide abandonarla. El presente nunca fue; el porvenir nunca será. Desde el comienzo del tiempo, si hubo comienzo, hasta el fin del tiempo, si debe haber uno, solo hubo y habrá presente, solo hubo y habrá un dilatado e insistente –y aunque fuera irreductiblemente múltiple– *ahora*.

## VIII

¿Qué es pues lo que *insiste*? Lo real: el ser mismo.

Es la tercera tesis que anuncié: *el tiempo es el ser*. ¿Qué podría cambiar, qué podría durar, si nada fuera? ¿Y cómo el tiempo podría ser otra cosa que la *duratio* –como decía Spinoza– de lo que es? O el tiempo es solo un ser de razón, una entelequia que forjamos comparando duraciones diferentes,<sup>125</sup> o es

---

<sup>125</sup> Spinoza pensaba: “Para determinar la *duratio*, la comparamos a la duración de las cosas que tienen un movimiento invariable y determinado, y esta comparación se llama tiempo. Así, el tiempo no es una afección de las cosas sino un simple modo de pensar o, como ya dijimos, un ser de razón: es una manera de pensar que sirve para explicar la duración” (*Pensées métaphysiques*, I, 4, p. 350)

la duración misma de lo que está en proceso de cambio:<sup>126</sup> el tiempo, si es, solo puede ser devenir.

Se dirá que no habría devenir si no hubiera tiempo... Sin duda, pero no porque el tiempo sea condición del devenir: porque es, más bien, el devenir mismo. Si uno quiere, puede distinguir, junto con Spinoza, el *tiempo* como abstracción o utensilio (el tiempo matemático que se mide, divide o suma) de la *duración* concreta (el presente indivisible, que solo se suma a sí mismo). Pero entonces hay que decir, desde un punto de vista ontológico, que el tiempo no tiene existencia independientemente de la duración, no más que la duración aparte de lo que dura. Nada existe fuera del ser, que dura y cambia: nada existe fuera del devenir. Allí

---

de la edición Appuhn; ver también la *Carta 12*). Suele concluirse que el tiempo, para Spinoza, no es nada: que el spinozismo es una filosofía de lo inmóvil y lo intemporal. Es olvidar que la duración, por su parte, es una realidad efectiva o, más bien, que es –en todo caso desde el punto de vista de los modos– la realidad misma: sobre este punto, ver *Pensées métaphysiques*, I, 4, y *Eth.*, II, definición 5, y III, prop. 7, 8 y demostraciones. Por lo demás, el pensamiento de Spinoza solo prolonga, en otra problemática, el de Descartes; *Principes de la philosophie*, I, 57, A. –T., pp. 49-50 (p. 126 de la edición Alquié, t. 3). Sobre el tiempo y la duración en Spinoza, se leerá con provecho el libro de Chantal Jaquet, especialmente pp. 145 a 149 (“L’essence de la durée”) y 155 a 160 (“Le statut du temps”).

<sup>126</sup> Duración que, recordémoslo, define Spinoza como “continuación indefinida de la existencia” (*Eth.*, II, definición 5). Martial Gueroult señala que la duración, en Spinoza, “no es otra cosa que la existencia misma de la cosa en cuanto se afirma con perseverancia” (*Spinoza*, t. 2, Aubier-Montaigne, 1974, p. 613). La duración de una cosa, agrega Gueroult “no es un aspecto de su ser, sino el ser mismo de su existencia” (*ibid.*).

tal vez pudieran reconciliarse Heráclito y Parménides, igual que Hegel y Spinoza, o por lo menos podrían ser utilizados unos contra otros. El ser y el devenir no son dos contrarios, o estos contrarios son uno en lo real, dicho de otra manera, en la naturaleza (Spinoza) o en la historia (Hegel), en el flujo perpetuo de todo (Heráclito) como en el presente perpetuo del *hay* –hay ser, hay devenir– o de la Presencia (Parménides).<sup>127</sup> El tiempo es el devenir en proceso de devenir, el presente de lo real y lo real mismo.

Me parece que los científicos de hoy transitan en esa dirección. Si Newton (e incluso Einstein hasta 1906, cuando la Relatividad restringida) transformaba el tiempo (o el espacio-tiempo) en un marco neutro, independiente de su contenido y de lo que acontece en su interior, la física contemporánea a la inversa propende a considerar espacio y tiempo en cuanto cantidades dinámicas, indisociables del universo y de los acontecimientos que allí acontecen y más bien lo constituyen. El espacio-tiempo de la Relatividad general no es mero *continente* de seres y sucesos; son éstos los que determinan su forma (su “curvatura”), su estructura (su “métrica”),

<sup>127</sup> Empleo aquí las expresiones que Marcel Conche utiliza a propósito de Parménides: ver *Vivre et philosopher*, pp. 160 a 169, y su prefacio al libro de Catherine Collobert, *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Kimé, 1993. Sobre el tiempo en Hegel (y además de §§ 257 a 259 de la *Enciclopedia*), ver el bello estudio de Koyré, “Hegel a Iéna”, en *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Gallimard, col. “Tel”, 1971, pp. 147-189, así como lo que escribe Conche en *Temps et destin*, cap. XII, pp. 102-105. Sobre la identidad de tiempo y devenir, ver lo que escribí en *Vivre*, cap. 5, pp. 205-207 y 268-277.

su ser (que lo distingue del vacío pues de lo contrario sería nada).<sup>128</sup> No me detengo en este aspecto, en el cual carezco de competencia. Solo anoto que no hay, respecto de este tema, contradicción entre lo que dicen los físicos y lo que intento pensar filosóficamente, esto es, que lo real no está en el tiempo: es el tiempo mismo.

Pero se precisa que lo real dure, que persevere en el ser como dice Spinoza, que resista a la aniquilación perpetua de todo, que subsista, que persista: que *insista*. Elijo la voz *insistencia* a propósito, para oponerla a *existencia*, vocablo con que nos dan el tostón hace medio siglo. ¿Qué es existir, para la mayoría de los filósofos contemporáneos? Es estar fuera de sí mismo, siempre delante-de-sí-mismo como dice Heidegger, siempre arrojado (en el mundo) y proyectándose (en el porvenir), siempre trascendiendo su propio ser y todo ser mediante la captación por la consciencia, siempre siendo otro de lo que se es (Sartre), siempre libre, siempre inquieto, siempre ansioso, siempre acosado por la nada, siempre vuelto hacia la muerte, siempre

---

<sup>128</sup> Ver por ejemplo, Stephen Hawking, *Una breve historia del tiempo*, cap. 2; Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza, 1994; Gilles Cohen-Tannoudji y Michel Spiro, *La matière-espace-temps*, Fayard, 1986. También, de Stephen Hawking y Roger Penrose, *La naturaleza del espacio y del tiempo*, Barcelona, Debate, 1996. Esta última obra es muy difícil, a veces impenetrable para quien no es físico, pero posee numerosos pasajes accesibles y sugerentes, que dan una idea de lo que es la física antes de llegar a los manuales escolares, esto es, cuando está en curso de fabricación... La versión francesa (Gallimard, 1997) está precedida por un largo y hermoso prefacio de Marc Lachèze-Rey.

teleológicamente orientado hacia el futuro. En este sentido solo el hombre *existe* de verdad, y estarás de acuerdo en que esto reduce el alcance de la idea. ¿Qué es un hombre en el universo inmenso? Lo que entiendo por *insistencia*, por el contrario, sería lo propio de todo ser, consciente o no, vivo o no: insistir, en el sentido que sugiere la etimología, es ser-en (¿en qué? en el ser, en el presente, en todo) y mantenerse, perseverar, resistir, y ello siempre al interior de otra cosa que nos contiene, que es el espacio, que es el tiempo, que es el mundo, siempre inmanente, siempre supeditado, sin que nunca podamos arrancarnos de este presente que somos, que hacemos ser (en la medida que actuamos) y que nos hace (en la medida que padecemos y, por supuesto, padecemos antes y más). Así, la insistencia es la verdad de la existencia para todo ser, y para el hombre apenas se libera de las ilusiones finalistas, espiritualistas o antropocéntricas que tiene sobre sí mismo. ¡Adiós, existencialismo! Ningún proyecto escapa al presente, ninguna trascendencia escapa a la inmanencia, ninguna libertad escapa a lo real. El hombre no es un imperio en un imperio, ni una nada en el ser. Es lo que es, hace lo que hace: no escapa ni al principio de identidad ni al principio de razón. La esencia precede la existencia o, más bien, solo existe lo que es (esencia y existencia se confunden en el presente del ser, claro está), razón de que existir sea insistir: porque es continuar en el ser y el actuar. Esto vale para el hombre igual que para todo ser físico, es decir, para todo ser.

El *insistencialismo*, si me perdonan la palabra, no es un humanismo, o no es primero un humanismo: antes es un naturalismo, antes un pensamiento del ser, de la potencia, del devenir, y solo secundariamente podremos (si queremos) encontrar allí razones humanas para vivir y luchar.

Yo no invento ni descubro esta insistencia del ser. Atraviesa, con otros nombres, toda la historia de la filosofía, o por lo menos una panorámica completa de esta historia: es el *tonos* de los antiguos estoicos, es la *fuerza en acción* de Epicuro o Lucrecio (*energeia, vis, clinamen...*), es el *conatus* de Hobbes o Spinoza, es incluso más o menos –si se les despoja de sus oropeles vitalistas– la *voluntad de vivir* de Schopenhauer o la *voluntad de poder* de Nietzsche: no el esfuerzo por ser, sino el ser mismo como esfuerzo o como fuerza, no el ser en potencia sino la potencia del ser, la potencia en acto –que también podemos denominar *energía*–, por lo cual lo que es continúa siendo, todo lo que puede, por lo cual el ser *insiste*, en efecto, y no es otra cosa, en cada punto del espacio-tiempo, que la multiplicidad indefinida de esas insistencias.

¿Insistencia o resistencia? Ambas voces me convienen. Ser, es a la vez esforzarse en ser (insistir) y oponerse (resistir). Ello forma parte de la multiplicidad de lo real, de su conflictualidad –todo es fuerza, y relación de fuerzas–, y es lo que leemos, también, en Spinoza: “No hay cosa individual en la naturaleza que no sea sobrepasada en fuerza y poder por otra cosa. Y si se da una cosa cualquiera, se da otra más poderosa, capaz de destruir

a la primera”.<sup>129</sup> Razón de que la potencia de existir, el *conatus*, en todo ser finito, sea también poder de resistencia. Al respecto, se escribió recientemente una tesis magistral: a ella los remito.<sup>130</sup> Pero el asunto va más allá de la historia de la filosofía. Recuerdo un paseo con mi mejor amigo, hace varios años, en alguna parte del alto Loira, cerca de la cima del monte Mezenc: paisaje desolado y grandioso, landas y pedriscales bajo un viento eterno... De súbito, casi en la cumbre, un arbusto, solo, torcido por el viento, canijo, miserable, heroico... “¡De todos modos –dijo mi amigo–, la vida *insiste!*” La observación, en su espíritu, era más bien de inspiración bergsoniana: en esa insistencia de lo viviente veía una especie de excepción, que oponía a mi materialismo... Yo veía más bien una norma, que lo ilustraba. Le mostré la montaña, el valle, el paisaje inmenso... “La vida insiste porque el ser insiste.” No hay filosofía absoluta: nadie filosofa sino a partir de lo que es, de lo que ve o cree ver, de lo que siente o experimenta... Por mi parte, soy más sensible a la continuidad: la excepción de la vida me pareció siempre confirmar la regla del ser, que es de poder, de esfuerzo, de *insistencia*, en efecto, y ello me dio, gracias a este amigo, una nueva traducción del *conatus* spinozista... La vida insiste, el ser insiste, y por eso en el fondo hay algo y no nada. Esto no explica

<sup>129</sup> *Eth.*, IV, axioma.

<sup>130</sup> Laurent Bove, *La stratégie du conatus, Affirmation et résistance chez Spinoza*, París, Vrin, 1996.

el origen del ser, volveré a ello, pero sí su persistencia, es decir, su duración, es decir el tiempo: el ser dura porque el ser es potencia, fuerza, energía, ¡porque todo ser insiste y resiste!

Esto vale, entre otras cosas, para los humanos. También nosotros *insistimos*, incluso conscientemente, incluso voluntariamente, *resistimos* y es –para el hombre– lo que se llama vivir. “El gravoso deseo de durar...” Vivir es hacer siempre el esfuerzo de vivir, y la razón de que tengamos menos necesidad de trascendencia que de coraje.

¿Por qué, empero, afirmar que el tiempo es el ser? Por transitividad: porque el tiempo es el presente (esta tercera tesis resulta, en esto, también de la primera), y porque el presente es el ser. Solo está presente lo que es y nada es fuera de lo que está presente. ¿Cómo podría ser de otro modo? Presencia de nada es ausencia; presencia de algo es ser. Hay que levantar aquí el interdicto heideggeriano, liberarse de la inquietud y la angustia para retornar por fin a los griegos, a la *ousia* como presencia y a la *parousia* del mundo; ser es estar presente, y no hay otra cosa. Así, primacía del presente, no del porvenir: primacía del tiempo, no de la temporalidad, primacía de la insistencia, no de la existencia, primacía del deseo, no de la angustia, primacía del mundo, no de la nada: ¡ser para la vida, no ser para la muerte!<sup>131</sup>

---

<sup>131</sup> Lo que equivale a revertir varias tesis principales de Heidegger: cf. *Etre et temps*, especialmente en los §§ 6, 41, 53, 65 y 79-83. Ver el excelente opúsculo de Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps*, PUF, col. “Philosophies”, 1990.

El tiempo no es el *Dasein*, si se entiende por ello el único existente humano (la temporalidad es el *Dasein* pero temporalidad no es tiempo: es su retención-protención-negación); el tiempo es el ser en la medida en que está presente: el tiempo es lo *siendo*.

Además, por eso se puede decir que el tiempo es nada, puesto que no es otra cosa que lo que es: es nada porque es todo. “El tiempo no existe por sí mismo —escribía ya Lucrecio—: de los acontecimientos mismos rezuma el sentimiento de lo cumplido en el pasado, lo que está presente y lo que está por venir; y nadie, fuerza es reconocerlo, tiene un sentimiento del tiempo en sí, considerado fuera del movimiento de las cosas o de su reposo”.<sup>132</sup> Esto se une a la famosa definición epicúrea, para la que el tiempo es “accidente de accidentes”,<sup>133</sup> o (Lucrecio, en latín, escribe *eventa*) de los eventos. Notemos, sin embargo, que tal definición solo vale para el lapso de tiempo, no para el tiempo (el presente) mismo. Si se entiende por *accidente* una cualidad provisoria, como lo hace Epicuro, y por *propia* una cualidad permanente, hay que decir que todo lapso es, por definición, *accidental*: por ejemplo, si estoy sentado, para mí es un accidente (ya que no

<sup>132</sup> *De rerum natura* (que cito conforme a la traducción Ernout, que suelo modificar, “Les Belles Lettres”, 1968), I, 459-463. El final de la frase (“*ab rerum motu placidaque quiete*”) es importante porque indica que, para los epicúreos, la inmovilidad, no menos que el movimiento, presume el tiempo y contribuye a dar una idea de él.

<sup>133</sup> Según los testimonios de Sexto Empírico y Aecio, citados por Solovine, *Epicure, Doctrines et maximes*, Hermann, 1965, p. 142, y M. Conche, *Epicure, Lettres et maximes*, reed. PUF, 1987, p. 172.

siempre estoy sentado); si esta posición se prolonga, la prolongación constituye un accidente del primer accidente.<sup>134</sup> Pero no ocurre lo mismo con el presente, que es una cualidad permanente del ser: el presente es lo *propio* de los átomos y del vacío (que son eternos) y de todo (ya que la naturaleza solo es átomos y vacío). Los dos materialismos, epicúreo y estoico, tan diferentes, tan opuestos en tantos sentidos, comparten el ser dos actualismos, y ello dice mucho acerca del materialismo. Ser, también para Epicuro, es estar presente: el presente es lo propio del ser, y aun (por el vacío) del no ser. ¿Que Epicuro nunca lo dijo? De acuerdo, por lo menos en sus textos, en los pocos que llegaron a nosotros. Así, hay que decirlo por él. “Los átomos se mueven continuamente durante la eternidad”, escribía;<sup>135</sup> esto solo tiene sentido si se les supone siempre presentes, presencia que, además (ya que son indestructibles), forma parte de su definición. Esta eternidad no es otra cosa que el tiempo ni otra cosa que el ser: es la verdad de aquél (que solo existe en el presente) y la presencia de éste (que es el presente mismo).

Por lo demás, poco importan las doctrinas. Se podría decir lo mismo, acaso mejor, en el marco del estoicismo: aquí hay que distinguir el tiempo incorpóreo (el tiempo-*aiôn*), suma indefinida de pasado y porvenir, y el tiempo corpóreo (el tiempo-*chronos*),

---

<sup>134</sup> Ver J. Brun, *L'épicurisme*, PUF, col. “Que sais-je?”, reed. 1969, p. 67.

<sup>135</sup> *Carta a Heródoto*, 43.

que es el tiempo real y la realidad misma. En lo tocante al *aiôn* el presente no es nada puesto que puede dividirse siempre en pasado y porvenir, que no existen. En cuanto a *chronos*, por el contrario, el presente es todo: es el presente del mundo, corpóreo y finito como el mundo, que no es otra cosa que la *presencia* de los cuerpos.<sup>136</sup> El tiempo-*aiôn* es lo que más arriba denominé sempiternalidad (la *eternulidad* de Laforgue). El tiempo-*chronos* es lo que llamo eternidad: el siempre-presente del ser, y el ser de la presencia.

Lo que da la razón a la famosa metáfora de Marco Aurelio: “El tiempo es un río hecho de acontecimientos...”<sup>137</sup> No significa que el tiempo *acarre*e acontecimientos (¡como si un río acarrearra su agua!). Los acontecimientos mismos *son el tiempo*, en su curso, en su devenir o, como agrega Marco Aurelio, en su “corriente violenta”.<sup>138</sup> ¿Cuál es el “lecho” de este río? Lo real. El tiempo no es *aquello*

<sup>136</sup> Para todo este tema, que solo puedo esbozar aquí, ver el gran libro de V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, en particular pp. 30-45. Ver también E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Vrin, reed. 1982, cap. IV, así como las sugerentes observaciones de Gilles Deleuze en *Logique du sens* (especialmente la serie 23: “De l’*Aiôn*”).

<sup>137</sup> *Pensées*, IV, 43 (trad. Bréhier, Gallimard, La Pléiade, *Les stoïciens*, p. 1166). La metáfora es creíblemente de origen heraclítico: es una reedición del famoso *Panta rhei* (“todo fluye”) y del no menos famoso río en el que nadie puede bañarse dos veces. Este río era, sin duda, para Heráclito, el de los acontecimientos o los seres: “Al comparar los existentes al flujo de un río, nos señala Platón, Heráclito decía que no se puede entrar en el mismo río dos veces” (*Cratyle*, 402 a, trad. J.-P. Dumont, *Les présocratiques*, fr. A 6).

<sup>138</sup> *Ibid.*

*donde todo acontece: es lo que acontece*, lo que no cesa de ocurrir, siempre nuevo, siempre presente, siempre cambiante. Razón de que el “tiempo en conjunto esté presente”:<sup>139</sup> porque aparte de lo que está, no hay nada.

Imaginemos que se detuviera el tiempo. ¿Qué pasaría? Nada, por definición, porque ya no *pasaría* más nada.

¿Es decir que todo continuaría? Tampoco, pues toda continuación supone tiempo.

¿Un ser inmóvil, fijo, inmutable entonces? Es lo que nos representamos espontáneamente: imaginamos que todos los relojes se paran, todos los ríos se coagulan, todos los móviles se inmovilizan, por último, todos los cuerpos vivos se petrifican... Pero, claro está, es una ilusión, porque la misma inmovilidad solo tiene realidad en la medida que dura.

Considera este pájaro que vuela, y suprime el tiempo. ¿Su vuelo se detiene? Admitámoslo. ¿Cae? No, porque no tiene *tiempo* de caer (sin tiempo, todo movimiento es imposible: esto vale tanto para la caída como para el vuelo). Entonces, ¿se queda allí, en el aire, inmóvil, suspendido en pleno vuelo? No, porque tampoco tiene la posibilidad de *quedarse* (la inmovilidad, sin tiempo, es tan imposible como el movimiento). ¿Entonces qué? Entonces nada: si suprimes el tiempo, todo se detiene y nada permanece, ni siquiera la inmovilidad. No hay más

---

<sup>139</sup> Como decía Apolodoro, citado por V. Goldschmidt, *Le système stoïcien...*, p. 43.

pájaro, ni ausencia de pájaro: no existe más *hay*, porque no hay más presente.

Como escribe Etienne Klein en una crónica que dedicó a este pequeño y magno tema, “puesto que solo podemos existir en el tiempo, la detención de éste implicaría detención del presente, es decir, la desaparición de todo lo que existe”.<sup>140</sup> Si el tiempo se detuviera no habría más movimiento, más inmovilidad: no habría *más nada*. Por diferencia, esto dice bastante bien lo que es el tiempo: el ser mismo.

¿Porque el tiempo *es*? De ninguna manera, ya que no podría ser solo ni por sí. Porque el ser *dura*. Significado del verbo “ser”: permanecer presente durante un cierto tiempo. Y significado del tiempo, que no es otra cosa que la presencia del ser, en tanto que continúa, dicho de otra manera, que su durar (*durée*) o, como se decía en latín y como preferiría decirlo (porque se trata de una acción, no de un intervalo), que su *duración*. Continuación de la existencia, como decía Spinoza,<sup>141</sup> y no se podría existir de otra manera. Pero entonces *ser* y *durar* solo pueden distinguirse por abstracción. Esta abstracción es lo que denominamos tiempo.

¿Concretamente? Concretamente, el tiempo es el ser mismo, en la medida que dura.

Se objetará que solo puede haber duración si hay tiempo. Suponer que se trata de dos realida-

---

<sup>140</sup> “La bonne manip de M. Schrödinger” en *La Recherche*, nº 308, abril 1998, p. 106.

<sup>141</sup> Siempre en su definición, ya citada, de la duración: *Eth.* II, def. 5.

des diferentes, siendo una condición de la otra. ¿Pero cómo, si ambas son una o solo se distinguen en el pensamiento? Aunque el tiempo es el ser, no es *condición* de la duración: es la duración misma, considerada aparte de lo que dura. Y ninguna abstracción puede ser condición de lo real.

¿El tiempo cósmico? Duración del universo, o nada.

¿El ser del tiempo? Duración del ser (el presente) y todo, por consiguiente.

Es lo que denomino *ser-tiempo*, la unidad indisoluble, en el presente, del ser y su duración.

¿Del ser o del siendo [*étant*]?<sup>142\*</sup> Esta distinción, que Heidegger logró imponer, carece de sentido en presente. Lo mismo daría oponer, el ejemplo es aristotélico antes que estoico,<sup>143</sup> el *pasearse* al *paseándose*, digamos, el paseo al que pasea, y por cierto esto puede resultar legítimo desde el punto de vista de la temporalidad (ya que el que pasea no se pasea siempre, puesto que no siempre la misma persona es la que pasea) pero no puede abolir, en presente, su identidad en acto (*pasearse* no es distinto, en presente, a *paseándose* ni el paseo actual otra cosa que el que pasea en curso de pasear...).

---

<sup>142\*</sup> Original: *De l'être, ou de l'étant?* No sé a qué se refiere exactamente el autor. Las traducciones del *Dasein* de Heidegger en francés pueden ser variables. La versión más corriente de *Dasein* es "existir". El autor utiliza "étant", que puede ser "existiendo" o "estando". Traduzco siendo, literalmente, con cierto temor. (N. del T.)

<sup>143</sup> Aristóteles, *Métaphys.* Z, 1, 1028 a 20-26. Para los estoicos ver por ejemplo Ario Dídimo, 26, SVF, II, 509, citado por V. Goldschmidt, op. cit., p. 31 (ver también pp. 23, 34, 40, 53 y 108).

No hay diferencia ontológica (no hay diferencia entre el ser y el siendo: solo hay diferencia *entre* los siendo), y esta in-diferencia ontológica dice la verdad del presente: que es la identidad de sí de lo real, identidad del ser y del siendo.

El siendo no es otra cosa que el ser, no su máscara ni su decadencia ni su retiro: es el ser en curso de ser, lo que significa el participio presente, lo que significa el tiempo, y es el ser mismo.

La presencia del ser es el ser de su presencia.

## IX

Ahora bien, ¿qué es lo que es? La consciencia no tiene forma de contestar esta pregunta si no es por el conocimiento –siempre aproximado, siempre histórico– que puede extraer de la experiencia o, mejor aún, que puede elaborar a partir de la experiencia. La interrogante “¿qué es el ser?” es metafísica. Ello revela su grandeza, su necesidad, pero no nos autoriza a olvidar *lo* que es (los siendo, diría Heidegger) ni, por consiguiente, la física. Y esto nos lleva a mi cuarta tesis: *el tiempo es la materia*. También resulta de la primera pero solo puede mostrarse con la condición de elucidar un poco la noción filosófica de materia, lo que supone un desvío por su reverso, la mente (*l'esprit*).

“¿Quién eres?” Nadie contesta valederamente esta pregunta mostrando su cuerpo. En cuanto a

decir el nombre, solo contesta la pregunta en la medida que un nombre diga algo, lo que –aun si el nombre es célebre– no suele ocurrir. Decir *quién soy*, si quisiera decirlo de verdad, sería más bien contar mi vida: soy lo que fui, lo que me sucedió, lo que hice, en lo que me convertí, *je suis été (soy sido)*, como decía Sartre, es decir, soy mi pasado, en ciertos aspectos, más que mi presente. Válido para la consciencia o, en general, para el psiquismo. “La mente es la memoria”, decía san Agustín antes de Bergson,<sup>144</sup> y aquí poco importa que sea toda consciente o, como parece más verosímil, en parte inconsciente. Lo importante, en esta reflexión de hoy, es ver que solo soy mi pasado en la medida en que mi pasado *es*: ¡“ser sido” no es lo mismo que haber sido y ya no ser! No obstante, ese pasado, si es, y en la medida que es, queda sometido a las condiciones generales del *siendo*: solo puede ser con la condición de ocupar un cierto tiempo y un cierto lugar. ¿Qué tiempo? El presente. ¿Qué lugar? Mi cuerpo. “Todo está presente en nosotros –decía Guyau–, incluyendo el pasado”.<sup>145</sup> Razón de que también todo sea físico. ¿Qué otra cosa soy, en presente, sino mi cuerpo? La mente es la memoria, pero la memoria es más que la mente o la consciencia, porque contiene una masa de recuerdos que no están en mi

---

<sup>144</sup> *Confesiones*, X, 14 (ver también X, 16: “Yo recuerdo, y yo es mi mente”); Bergson, *Matière et mémoire*, cap. III y *Conclusion* (especialmente pp. 270-271).

<sup>145</sup> J.-M. Guyau, *La genèse de l'idée de temps*, París, Alcan, 1890, Prefacio, p. 1. Ver también el capítulo III.

consciencia. ¿Dónde están las rememoraciones que ahora no recuerdo y que, sin embargo, no he olvidado? ¿Dónde están las remembranzas presentes del pasado, cuando ese pasado no está presente en mi mente? Deben estar presentes en mí (en mi cuerpo), aunque yo no esté presente ante ellos (en cuanto mente). Razón de que la memoria sea más vasta que la mente que contiene y que no la contiene: la mente es la memoria, y la memoria es el cerebro; pero hay más en la memoria que en la mente, y más en el cerebro que en la memoria. Si no contestas a la pregunta “¿quién eres?” mostrando tu cuerpo no es por ser otra cosa, o más: es porque lo esencial del cuerpo no se ve, aunque no por ello es menos corpóreo.

Aquí reencontramos a Bergson: “La materia, en tanto que extensión en el espacio, debiendo definirse según nosotros [en] un presente que recomienza sin pausa; a la inversa, nuestro presente es la materialidad misma de nuestra existencia”.<sup>146</sup> La materia es un presente sin memoria, como vio Leibniz, y por ello “nuestro presente es antes que nada el estado de nuestro cuerpo”,<sup>147</sup> como el “estado actual” de nuestro cuerpo constituye la “actualidad de nuestro presente”.<sup>148</sup> Pero entonces hay que extraer las consecuencias, y nos alejan del dualismo bergsoniano. Si nuestro presente es nuestro cuerpo, y si solo existe el presente, solo

---

<sup>146</sup> *Matière et mémoire*, capítulo III, p. 154.

<sup>147</sup> *Ibid.*, Conclusión, p. 270.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 154.

somos un cuerpo. Si, además, somos capaces de consciencia, memoria, imaginación, voluntad, es solo en la medida en que nuestro cuerpo esté consciente, aquí y ahora, produzca y mantenga las condiciones y la eficacia, esto es, en la medida que nuestro cuerpo esté consciente, recuerde, imagine y desee. ¿Eso se llama mente? Sin duda. Pero no forma una esencia ni una sustancia. Preguntarse si existe la mente es un poco como preguntarse, y retomo mi ejemplo anterior, si existe el paseo. La respuesta es sí en ambos casos, ¡pero ello no significa que *mente* o *paseo* sean sustancias! El paseo existe en tanto alguien (un cuerpo) se pasee; la mente existe mientras alguien (un cerebro) piense, recuerde, imagine o desee. No estamos más en casa de Bergson. Regresamos a Crisipo: si solo existe el presente, solo existen cuerpos; si solo existen cuerpos, solo existe el presente. De ahí el materialismo o *corporalismo*, del Pórtico: solo los cuerpos actúan, solo los cuerpos padecen, solo los cuerpos existen.<sup>149</sup>

Actualismo: materialismo. El tiempo no es otra cosa que presencia de cuerpos y por eso, de nuevo, se puede decir que no es nada (no se agrega a los cuerpos: al sumar todos los cuerpos más el presente, el resultado es todos los cuerpos), o que es todo (puesto que nada existe fuera de él: al restar el presente de todos los cuerpos el resultado es

---

<sup>149</sup> Ver los textos citados por J. Brun en *Les stoiciens*, PUF, col. "Les Grands Textes", reed. 1980, pp. 45-47. Acerca del materialismo estoico, ver también O. Bloch, *Le matérialisme*, PUF, 1985, col. "Que sais-je?", cap. 1., pp. 48 a 52.

nada). El tiempo no es un ser que se agregue a otros. Es el ser mismo (el presente) al que nada se agrega.

Igual cosa en Epicuro o Lucrecio: el pasado no existe más,<sup>150</sup> el porvenir aún no existe,<sup>151</sup> y el presente no es otra cosa —ya que *tempus item per se non est*—<sup>152</sup> que la totalidad de lo que existe. El presente es el ser mismo, y el estar presente (el ser sin memoria ni proyecto, es decir, sin consciencia) es materia y vacío.<sup>153</sup> Los físicos deben esclarecer qué son. Pero no serían si no fueran *presentemente*. Solo la mente puede otorgar una semejanza de existencia a lo que ya no es o todavía no es: todo lo que existe independientemente de la mente, o sea, todo lo que existe en realidad, solo existe en presente, y por eso todo presente es material (independiente de toda consciencia, de toda memoria, de toda espera), así como toda materia es presente.

Esto vale también para la consciencia, para la memoria, para la espera: existen independientemente de la mente que son (intenta, para ver, no estar consciente, no recordar nada, no esperar nada: verás que ello no depende de ti), existen solo en presente, existen solo materialmente (en el cerebro) y por eso existen. Alma y cuerpo son una

<sup>150</sup> Ver por ejemplo Lucrecio, *De rerum natura*, I, 463-482.

<sup>151</sup> Ver por ejemplo Epicuro, *Lettre à Ménécée*, 127, y Lucrecio II, 216-293 (donde se ve que el porvenir existe tanto menos cuanto que está, por el hecho del *clinamen*, parcialmente indeterminado).

<sup>152</sup> Lucrecio, I, 459 (“el tiempo no existe por sí mismo”).

<sup>153</sup> Ver mi artículo “Qu’est-ce que le matérialisme?”, *Une éducation philosophique*, especialmente pp. 106-108.

sola y misma cosa, como decía Spinoza,<sup>154</sup> y esta “cosa”, para el materialismo, es el cuerpo. Mi cerebro es mi mente en potencia, así como mi mente es mi cerebro en acto.

Actualismo: fisicalismo. Ser es estar presente en un punto del espacio-tiempo: lo que llamamos materia o, como dicen algunos físicos, *materia-espacio-tiempo*.<sup>155</sup> Algunos pretenden “desmaterializarla” con el pretexto de que no estaría constituida por “cosas” sólidas y separables.<sup>156</sup> Pero eso es confundir materialismo y cosismo, esencia y consistencia, solidez y objetividad... El problema no es saber si la realidad en sí es o no sólida, separable o inseparable, tangible o intangible, sino, por una parte, si existe o no independientemente de nosotros y, por otra parte, si es mental (dotada de consciencia, memoria y voluntad...) o no: en sentido filosófico, es material todo lo que carece de mente y existe independientemente de la mente. El materialismo no es un “cosismo”, que solo sería el realismo del sentido común erigido

---

<sup>154</sup> *Eth.* III, escolio de la prop. 2. Sobre los problemas que esto plantea ver mi artículo “L’âme machine ou ce que peut le corps”, *Valeur et vérité*, pp. 105 a 129.

<sup>155</sup> Ver el libro de G. Cohen-Tannoudji y Michel Spiro, Fayard, 1986. Ver también la comunicación de Cohen-Tannoudji en *Le temps et sa flèche* (“Le temps des processus élémentaires”, pp. 93 a 130). Notemos que como conclusión a este último texto el autor, físico famoso, plantea las hipótesis siguientes: “La flecha del tiempo no es una propiedad del espacio-tiempo, es una propiedad de la materia-espacio-tiempo. La materia, por su existencia objetiva, da su flecha al tiempo”.

<sup>156</sup> Ver por ejemplo, Bernard d’Espagnat y E. Klein, *Regards sur la matière*, pp. 221 a 226 (el texto en cuestión es de d’Espagnat). Ver también el artículo más matizado y preciso de E. Klein, “Que reste-t-il de l’idée de matière?”, *Etudes*, julio-agosto 1998, pp. 49 a 59.

en metafísica. Al pensarlo en su esencia e historia, el materialismo es ante todo una teoría de la mente (ser materialista es pensar que la mente solo tiene existencia secundaria y determinada: por el cuerpo), es ante todo una teoría del pensamiento (cuya existencia sustancial niega), y solo por esta razón precisa —por razones primero polémicas o críticas— de esta noción de *materia*. Intenta combatir el idealismo, el espiritualismo, la superstición. Decir lo que es importa menos que decir lo que no es: un alma inmortal, un Dios creador, un más allá puramente espiritual o ideal... Es decir que el concepto de materia vale antes por su carga de desilusión. ¿Cómo definirlo? Por su otro. Filosóficamente, la materia es un concepto negativo: todo lo que no es mente, todo lo que no es pensamiento, y existe con independencia de la consciencia que de ello tenemos. Es la parte no mental de lo real, de la que los materialistas afirman —y es toda la dificultad de su punto de vista— que no es una parte sino el todo.

Otra historia es saber qué es la estructura física o energética de esta materia. Acerca de este punto los filósofos materialistas no cesaron de evolucionar, como deben hacerlo, al ritmo de los descubrimientos científicos. Epicuro no es Hobbes, que no es Diderot, que no es Marx... No por ello eran menos materialistas. Porque la materia es un concepto, precisamente, y no el objeto de una experiencia inmediata. Este concepto, como todo concepto, tiene una historia: evoluciona simultáneamente con el ámbito filosófico del que forma parte, se adapta a la evolución de ciencias y técnicas, se transforma

al giro de corrientes y conflictos. Razón adicional para no dejarse engañar por el sentido común ni por la sensación. “Los ojos no pueden conocer la naturaleza de las cosas”, escribía Lucrecio,<sup>157</sup> ni pueden hacerlo el tacto o el gusto. Si así fuere, ¿necesitaríamos conceptos, ciencias, metafísica? ¿Necesitaríamos, incluso, materialismo? Se trata de pensar, no de sentir, y de pensar eso mismo que ni piensa ni siente, que la filosofía denomina materia: un ser sin pensamiento que la reflexión encuentra como su otro, su objeto, su causa. La consistencia no agrega nada. La estructura y permanencia tampoco. Cada cual entiende que una corriente de aire no es menos material que una roca. Asimismo, una onda no es menos material que una partícula, ni un campo menos material que un átomo, ni la energía menos material que la masa. Filosóficamente, la materia es lo contrario de la mente o el pensamiento: es material, repito, todo lo que existe independientemente de nuestra consciencia y de cualquier consciencia que exista. Pero la mente, decía con exactitud Bergson, es memoria y proyecto: el mero presente es, por lo tanto, siempre material y la materialidad misma.

¿Y la mente? ¿Y la memoria? ¿Y el proyecto? Solo existen en presente: son tan materiales (en el cerebro) como el resto.

---

<sup>157</sup> *De rerum natura*, IV, 385. Sobre la cuestión del materialismo, que aquí solo puedo rozar, ver mi artículo “Qu'est-ce que le matérialisme?”, op. cit., pp. 86 a 111, así como mi contribución al primer capítulo del libro publicado con Luc Ferry, *La sagesse des Modernes*, R. Laffont, 1998, pp. 33 a 47.

Entendámonos bien: ser materialista no es renunciar a la vida mental. Por el contrario, “se trata de salvar la mente negando la mente”, como escribía Alain a propósito de Lucrecio,<sup>158</sup> y es una buena definición del materialismo filosófico. Si la mente es la memoria, como dice Bergson y como yo creo, la memoria es aquello mismo que se trata de salvar, tanto como podamos. ¿Quién no ve que es peor perder la memoria que la esperanza? Ser materialista no es renunciar al recuerdo; es renunciar a imponerle otro ser –por ende, otro porvenir– que los de nuestros cerebros, que son mortales, y también de nuestras obras, que también fenecen. ¿Ganará el olvido? Sí, sin duda, así como triunfarán la muerte y la entropía. Pero nuestra tarea es resistir metro por metro, incluso avanzar, puesto que podemos mientras nos queda fuerza, coraje, luz... La mente, igual que la vida, es neguentrópica: es lo que la destina a la finitud y al esfuerzo. La mente no es lo que nos lleva: es lo que llevamos. La mente no es un ser: es memoria y fidelidad, fantasía e invención, amor y voluntad.<sup>159</sup> La mente no es una sustancia; es un acto. Acto que solo puede profesar el cerebro, y únicamente en presente.

---

<sup>158</sup> Propósito del 29 de junio de 1929, La Pléiade, *Propos*, II, p. 790.

<sup>159</sup> Observemos, no obstante, que la memoria es prioritaria: sin ella no hay amor ni voluntad (aunque la memoria sin amor ni voluntad sería posible). Razón de que “la consciencia date de su primer recuerdo” (Marc Wetzell, *Le temps*, p. 55), y no de su primer ensueño, de su primer amor o de su primer proyecto: ya que un ensueño, un amor o un proyecto solo son conscientes en la medida que los recordamos.

## X

Llegamos así a la quinta tesis: *el tiempo es la necesidad*. Igual que las tres anteriores, resulta de la primera, que es, al tratarse del tiempo, nuestra proposición matriz. Si todo es presente, todo es necesario. ¿Fatalismo? No en el sentido ordinario del término, lo que debe ser someramente explicado.

Si solo existe el presente, pasado y porvenir no actúan en él: ¿cómo lo que no es podría determinar lo que es? Toda predestinación, ya sea determinista o providencial (eficiente o final: por el pasado o el porvenir) es, por lo tanto, imposible. No digo que pueda producirse cualquier cosa ni de cualquier manera. La ausencia de predestinación o predeterminación no es ausencia de causalidad. Pero la causalidad, cuando la hay, se efectúa entera dentro del presente, aunque las causas de un suceso, contrariamente a lo que imaginamos, no podrían, en rigor, precederlo: solo pueden producirlo con la condición de compartir con él un punto tangencial, si se puede decir, en el presente.

No porque el agua se evapore en el Atlántico lloverá sobre París. Llueve porque el agua se condensó en las nubes, porque el viento las arrastró, porque ahora están encima de la ciudad, porque las gotas de agua, sometidas a la gravitación aquí y ahora, caen, caen, caen... Y es exactamente lo que denominamos lluvia: la causa que hace llover es que llueve.

No por haber hecho el amor hace nueve meses tal joven parirá hoy: es porque está encinta de nueve meses, porque tales y tales procesos fisiológicos están en curso, porque el niño pesa en el cuello del útero que se dilata, porque tiene contracciones, etc. En suma, la causa de su parto es que da a luz. Sin duda no lo haría si no hubiera sido fecundada; pero solo fue fecundada en el presente y solo da a luz en el presente. Si la fecundación pasada fuera la causa del parto, habría bastado para producirlo y, en consecuencia, el parto habría ocurrido hace nueve meses, lo que no ocurre. Da a luz *ahora*: solo las causas actuales pueden justificarlo.

No por ello deja de haber sucesión entre causas y efectos (ninguna lluvia cae antes de que se formen nubes, ninguna mujer da a luz antes de haber sido fecundada); pero es una sucesión en acto, que permanece entera dentro del presente: si el tiempo está orientado, no es porque el pasado no retorne (lo que solo tendría sentido suponiendo que *pudiese* retornar, por lo menos de derecho o, dicho de otra manera, si existiese todavía en otra parte), sino porque el presente es siempre nuevo y jamás vuelve sobre sus pasos. No es que el pasado no pueda volver: el presente no se puede repetir. ¿Las estaciones? Pero nunca es la misma primavera. ¿El corazón que late? Pero nunca es el mismo latido. ¿El sol que brilla? Pero nunca es la misma luz, ni la misma mañana, ni el mismo día... El presente es siempre nuevo; la causalidad, siempre actual: pasado y porvenir no existen ni actúan ni, por lo tanto, causan nada. El presente no tiene otra causa que

sí mismo (es *causa sui*, en este sentido), razón de que sea libre (puesto que no lo gobiernan ni el pasado ni el porvenir) y, por consiguiente, necesario (ya que no podría ser otro, ni diferente de lo que es).

Actualismo: necesitarismo. Si ser es ser en el presente, también es ser necesario: ¿cómo lo que es presente podría no serlo? Sería violar el principio de identidad (*si p entonces p*: lo que es presente está presente) y el principio de no contradicción (las proposiciones *p* y *no p* no pueden ser verdaderas al mismo tiempo: lo que es presente no puede no serlo). ¿El presente *podría haber sido* otro? Por cierto, ¡mientras no era! Pero no puede serlo ahora que es. Así, un acontecimiento solo es contingente –si entendemos por contingente lo contrario de lo necesario– en tanto está por venir, es decir mientras no es: la contingencia no existe más que la predestinación o la predeterminación, no porque el presente esté sometido al pasado o al porvenir (fatalismo), sino porque solo está sometido a sí mismo (necesidad). Las categorías de la modalidad –lo posible, lo real, lo necesario– solo se distinguen para el futuro, es decir para el pensamiento. Son categorías del juicio, no del ser. En el presente, lo posible y lo real son uno, que es pues necesario. Esto se puede decir mejor de otra manera: en el presente solo está lo real. Lo posible y lo necesario son meramente dos maneras distintas –ambas legítimas– de pensarlo.

¿Un destino? Es asunto de definición. Si se entiende por destino (*fatum*) lo que no puede no acontecer, entonces todo presente, por definición,

es fatal: no porque era inevitable que se produjera, antes que sea el caso (tesis perfectamente estrafalaria: ¿quién puede creer que yo no habría podido evitar escribir este libro?), sino porque se produce inevitablemente ya que se produce (¿cómo podría evitar hacer lo que hago, ya que solo podría evitarlo haciendo otra cosa, que sería entonces aquello que hago y no evitaría?). En este sentido, el destino no es otra cosa que la mera sumisión del presente al principio de identidad o, para decirlo mejor, que la identidad de sí del presente; es decir, exactamente, su *presencia*.  $A = A$ : lo que es, es así; lo que ocurre, ocurre así. ¿Determinismo? ¿Indeterminismo? De nuevo, que decidan los físicos; pero erramos si creemos que la necesidad depende de ello. Determinado o indeterminado, el presente —puesto que es lo que es— lo es necesariamente; ya que es. Fatal, por lo tanto, en este sentido. El azar jamás abolirá una jugada de dados.

En cambio, si se entiende por *destino*, y sin duda es el uso más corriente, lo que no depende de nosotros, lo que únicamente podemos padecer o aceptar, el presente suele ser fatal e incluso lo es siempre, pero no del todo. ¿Cómo imaginar que los términos que pronuncio en este momento no dependan de mí? Es notorio que no podría, en el presente, pronunciar otras palabras que las que pronuncio, y por ello toda palabra, igual que todo acto, es necesaria. Pero no por ello las palabras no dependen de mí: las elijo en el presente, y por eso mi palabra es libre. ¿Libre y necesaria? Sí, pero de manera desigual: del todo necesaria, y libre en parte.

Digo lo que quiero, pero lo que quiero depende de lo que soy, que depende de lo que me hizo (o más bien, en presente, de lo que resta). La voluntad forma parte de lo real, donde todo interactúa con todo. ¿Cómo podrá ser del todo independiente? Formo parte del mundo. ¿Cómo podría ser absolutamente libre? Lo que depende de mí depende de mil cosas que no dependen de mí: ninguna libertad es absoluta ni podría serlo. No obstante, libertad y necesidad son compatibles: lo contrario de la libertad, dice Spinoza, es la coerción, no la necesidad.<sup>160</sup> Por eso la naturaleza es libre, como decía Lucrecio<sup>161</sup> y por eso nada, en la naturaleza, puede ser absolutamente libre.

Aquí podemos volver someramente a Aristóteles. “Que lo que es sea, cuando es, y que lo que no es no sea, cuando no es, he ahí lo que es necesario”, reconocía.<sup>162</sup> Es lo que denomino necesidad del presente: “lo que es, es necesariamente, cuando es,”<sup>163</sup> y no podría ser otra cosa o no ser. Ahora bien, esto no introduce ningún necesitarismo ni suprime nuestra libertad, explica en sustancia *De interpretatione*, ya que el porvenir queda abierto. Si hay

---

<sup>160</sup> *Eth.*, I, def. 7 y *passim*. Ver también lo que escribí en *Vivre*, cap. 4, pp. 142 a 147.

<sup>161</sup> *De rerum natura*, II, 1090-1091.

<sup>162</sup> *De interpretatione*, cap. 9, 19 a 24-25, trad. J. Tricot, Vrin, 1969, p. 102. Se hallará otra traducción de este pasaje, y comentarios esclarecedores, en el libro erudito de Jules Vuillemin, *Nécessité ou contingence (L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques)*, Ed. De Minuit, 1984, cap. 6.

<sup>163</sup> Aristóteles, *ibid.* (traducción Vuillemin).

un combate naval mañana (ejemplo de Aristóteles), será necesario entonces, pero no es necesario hoy: es un futuro contingente, que solo devendrá necesario, si así ocurre, al devenir presente.<sup>164</sup> De acuerdo. ¿Basta esto, empero, para salvar la contingencia y el libre albedrío? No estoy seguro. “No se delibera nunca sobre cosas que no pueden ser de otra manera de lo que son” (dicho de otra manera, sobre lo necesario), escribe en otra parte el Estagirita<sup>165</sup> y por eso

el pasado jamás puede ser objeto de elección: nadie elige haber saqueado Troya. La deliberación, en efecto, atañe, no a lo pasado, sino a lo futuro y contingente, mientras que el pasado no puede no haber sido. Así, Agatón tiene razón al decir:

*De una sola cosa incluso Dios está privado,  
Y es de hacer que lo que se hizo no se haya hecho.*<sup>166</sup>

El texto es decisivo, tal vez más de lo que Aristóteles hubiera querido. Notaremos que trata del pasado y el porvenir pero no, excepto por el tiempo de los verbos, del presente. No obstante, el presente es el problemático. ¿Por qué? Porque la elección compete al porvenir, sin duda, pero se efectúa en el presente. ¿Qué hay entonces de la de-

---

<sup>164</sup> Aristóteles, *ibid.* (traducción Vuillemin).

<sup>165</sup> *Ética nicomaquea*, VI, 2, 1139 a 12-14 (trad. franc. Tricot, Vrin, reed. 1979, p. 276). Ver también III, 4 y 5.

<sup>166</sup> *Ibid.*, VI, 2, 1139 b.

liberación en acto? ¿De la elección en acto? Me parece claro que el presente, desde el punto de vista que aquí nos interesa (el de la necesidad o de la contingencia), está más cerca del pasado tal cual fue que del futuro tal como lo imaginamos. Porque pertenece a una lógica de la verdad, no de la ignorancia. Pero la verdad se paga, y con lógica, precisamente. La necesidad está al cabo. A causa de los dos principios de identidad y no contradicción, en efecto, el presente no podría ser otro que lo que es.<sup>167</sup> Lo es necesariamente, y es lo que Aristóteles, lo vimos, reconocía en *De interpretatione*. Pero entonces soy libre de elegir mientras no haya elegido: solo soy libre en potencia. Puesto que toda elección real, incluso respecto del futuro, se efectúa en presente, no podría ser libre absolutamente ni contingente: toda elección en acto –es decir, toda elección real– es necesariamente la que es. Es abandonar todo el presente a los megáricos o a los estoicos, que lo aceptarán de buen grado. ¿Qué le queda a Aristóteles? ¿El porvenir? Sí, en la medida en que no existe... Si solo los futuros son contingentes, ¿qué queda de la contingencia? ¿Qué queda del libre albedrío, que es, no obstante, para Aristóteles,

---

<sup>167</sup> Sobre el principio de no contradicción, ver, por ejemplo, Aristóteles, *Metafísica*, B, 2 (“es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo”) y Γ, 3 y 4 (“es imposible, para una cosa, ser y no ser al mismo tiempo”). En lo tocante al principio de identidad, si bien queda implícito en Aristóteles, es sabido que lo formularán expresamente los estoicos. Ver R. Blanché, *La logique et son histoire d'Aristote à Russell*, Armand Colin, 1970, cap. IV (“Mégariques et stoiciens”), especialmente p. 97.

“el principio de la acción moral”?<sup>168</sup> En todo caso nada absoluto, y por eso la moral, me parece, tampoco podría serlo.

Se podría objetar lo mismo a Descartes y de un modo (porque es un teórico del libre albedrío, lo que Aristóteles no es) más dirimente. Pienso en particular en la famosa carta al padre Mesland, del 9 de febrero de 1645. La libertad, escribe Descartes, “puede ser considerada en las acciones de la voluntad *antes* de su cumplimiento o *durante* su cumplimiento”. ¿Por qué no *después*? Porque después no hay libertad en absoluto: nadie es libre de haber saqueado Troya, nadie es libre de haber o no haber hecho lo que hizo. La libertad jamás atañe al pasado: solo afecta al presente y el porvenir. Así, es lo que debemos examinar, y es lo que hace Descartes. Considerada en las acciones *antes* de su cumplimiento, esto es, en el futuro, la libertad implica indiferencia, explica, es decir, aquí “la facultad positiva de decidirse por uno u otro de dos contrarios”, lo que llamamos libre albedrío. De acuerdo. Podemos otorgar a Descartes, sin demasiada dificultad, que seamos libres de hacer o no hacer, en el porvenir, todos los actos que no realizamos y que acaso no realicemos jamás; que seamos futura o virtualmente libres. ¿Pero dónde queda el presente? ¿Qué hay de la acción en curso? ¿Qué, perdón por el pleonasma, de la acción en acto? He aquí la respuesta de Descartes:

---

<sup>168</sup> *Ética nicomaquea*, VI, 2.

Considerada ahora en las acciones de la voluntad *durante* su cumplimiento, la libertad no implica indiferencia ninguna, ya sea que se la tome en su primer o segundo sentido; porque lo hecho no puede perdurar no hecho, puesto que lo hacemos. Pero la libertad consiste en la sola facilidad de ejecución y, por lo tanto, libre, espontánea y voluntaria son una sola cosa.

Los grandes filósofos son los que nos ayudan a pensar, incluso contra ellos. De hecho, estas líneas de Descartes me parecen tan decisivas como las de Aristóteles que citaba más arriba. Pero no estoy más seguro de que transiten en la dirección que quisiera su autor. Porque en fin de cuentas si solo soy libre (en el sentido de libre albedrío) en el futuro, ¿qué queda de la libertad? ¿La elección? ¡No, ya que la elección solo se efectúa en presente! Podríamos parodiar a Descartes: “Lo deseado no puede perdurar no deseado, puesto que lo deseamos”. ¿Podemos cambiar de voluntad? Sin duda, pero entonces es otra volición, tan actual y, por consiguiente, tan necesaria como la precedente... ¿No es decir entonces que la libertad –en la acepción metafísica del término– solo vale para el porvenir y, desde el momento que uno nunca *es* libre en el presente y en este sentido, pero que solo tiene el sentimiento, siempre imaginario, de que lo *será*? Si la acción en curso de cumplimiento (la acción en presente, es decir, la acción) y la voluntad en curso de querer (la volición en presente, es decir, la volición) son necesarias, ¿qué queda, aquí y ahora, de la libertad? Nada más,

reconoce Descartes, que la espontaneidad del desear, en otras palabras, la capacidad, que nadie refuta, de desear lo que se desea... Es dar nuevamente la razón a los estoicos y sin duda basta para actuar. Pero no, me parece, para salvar el libre albedrío...

Así, ¿hay que renunciar a la moral? De ninguna manera. Que toda acción sea necesariamente lo que es no prueba que todas sean iguales.<sup>169</sup> ¿Hay que renunciar a la libertad? Tampoco. Que todo hombre sea necesariamente lo que es no le impide desear ni cambiar ni cambiarse. Las mismas acciones, en presente, pueden ser libres (puesto que hacemos lo que deseamos) y necesarias (puesto que no podemos desear otra cosa que lo que deseamos). Esta libertad en acto ya no es libre albedrío, verbi-gracia, libertad metafísica o absoluta (que solo puede ser libertad virtual, libertad en tiempo futuro). Pero sin duda es una libertad: porque cada cual desea lo que desea de manera “libre, espontánea y voluntaria”, como decía Descartes. No somos prisioneros del destino ni de los condicionamientos externos que pesan sobre nosotros, ni siquiera de nuestra propia historia: en el presente cada cual desea lo que desea y es lo que denominamos voluntad, y por eso es libre. Así, ni predeterminismo ni fatalismo. El presente no es prisionero del pasado (porque el pasado no es) y no cesa de cambiarse (porque el presente, por definición, es siempre

---

<sup>169</sup> No me demoro en este punto, que traté profundamente en mi *Traité du désespoir et de la béatitude*, t. 2, cap. 4 (“Les labyrinthes de la morale”).

nuevo). La libertad no es un absoluto ni una mera ilusión. Ser libre es hacer lo que uno desea, desear lo que se desea, y por eso somos libres. Simplemente, esta libertad solo existe en presente y, por consiguiente, no podría ser otra de lo que es ni actuar de otra manera que como actúa. Así, puesto que son reales, aunque moral y libertad son tan necesarias como el resto, no son más necesarias: no se podría, legítimamente, absolutizarlas o aniquilarlas.

## XI

Por ello el actualismo no conlleva quietismo, en la acepción trivial y peyorativa del término, quiero decir, ningún renunciamiento a la acción, al combate, al esfuerzo. Tampoco nos autoriza a desinteresarnos de las consecuencias de nuestros actos. ¿Son consecuencias futuras, no presentes? Por supuesto. Pero el acto es presente y somos responsables de él. “Tus tesis me tientan —me escribió Etienne Klein después de leer la primera versión de este texto—, excepto por la idea de que solo existe el presente, hipótesis que me parece derribar todo fundamento de una *ética del porvenir*. Si solo existe el presente, ¿para qué preocuparse de las generaciones futuras?”<sup>170</sup> Porque vivimos en el tiempo, no

---

<sup>170</sup> Etienne Klein, carta a André Comte-Sponville del 7 de enero de 1994. La noción de *ética del porvenir* es una alusión, esclareci-

en el instante. Porque nuestro presente dura, y para que dure. Porque la suerte de las generaciones futuras depende, aquí y ahora, de nosotros. Porque es el mismo tiempo que continúa, el mismo universo, la misma Tierra, la misma humanidad y ello nos confiere, en efecto, responsabilidades. No nos mueve el porvenir: nos mueve el deseo presente de porvenir. Por ejemplo, no educo a mis hijos porque su porvenir exista ya, sea real ya. Por el contrario, ¡los educo *para* que exista (lo que supone que no existe aún) y sea agradable! Análoga es la situación, creo, con las generaciones futuras. Es notorio que no existen, puesto que no existen todavía, pero es también claro que ello solo nos torna más responsables, en lo que depende de nosotros. Porque no pueden defenderse por sí solas contra el daño que les hacemos, aquí y ahora, por ejemplo contaminando el planeta de manera irreversible... No podemos darles el ser que no tienen, pero podemos impedirlo, comprometerlo, tornarlo más arduo o menos placentero... ¿Con qué derecho? No somos responsables de las generaciones futuras porque exista el porvenir, o sea algo. Somos responsables porque el presente es todo, y no tenemos derecho de robarles el suyo.

Por lo demás, lo que lleva a la inacción, a la pasividad, a la abulia, no es la idea de que el porvenir no exista. Por el contrario, ésta es una idea tónica: ¡el porvenir no existe porque está por hacer! No, lo

---

da más adelante en la carta, al *Principe responsabilité* de Hans Jonas (Le Cerf, 1993).

que lleva a la inacción, a la pasividad, a la abulia es la idea de que el porvenir ya existe en alguna parte, que ya está escrito, que ya es real y que basta, por lo tanto, esperar... Recuerden a Laplace:

Debemos considerar el estado presente del universo como efecto de su estado anterior y causa del que seguirá. Una inteligencia que, en un momento dado, conociera todas las fuerzas que animan la naturaleza y la situación respectiva de los seres que la componen; si, además, fuera lo bastante vasta para someter estos datos al análisis, abarcaría en la misma fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero: nada sería incierto para ella, y porvenir y pasado estarían presentes ante sus ojos.<sup>171</sup>

El pasado existiría sin duda, el porvenir existiría sin duda puesto que ambos estarían incluidos en el presente. ¿Qué razón habría para actuar? Si el porvenir ya es cierto, basta esperar. Es más, es la única actitud razonable, ya que es tan imposible de cambiar como el pasado... Los antiguos denominaban esta actitud "sofisma perezoso": si el porvenir ya está escrito, ¿para qué fatigarse? ¿Para qué preparar un examen si ya está escrito que aprobaré? ¿Para qué, si ya está escrito que fracasaré? ¿Para qué cuidar a un enfermo si ya está escrito que va a sanar?

---

<sup>171</sup> *Essai sur le calcul des probabilités, Oeuvres, Gauthier-Villars, VII, I, p. 7.*

¿Y para qué, si ya está escrito que no sanará? Pero nada está escrito, respondían en substancia los estoicos, fuera de la acción conducente.<sup>172</sup> Opinión confirmada por la física actual. Murió el demonio de Laplace; la naturaleza redescubre su imprevisibilidad, su creatividad, su apertura,<sup>173</sup> y es mejor así. Es la revancha de Lucrecio sobre Laplace, de la acción sobre el cálculo, por último, del coraje sobre la resignación. Si el porvenir ya existiera, estaría fuera de alcance. Justamente porque no existe depende de nosotros, que existimos.

Hagamos un desvío por el pasado. Se impone a nosotros bajo la doble modalidad de lo imposible (ayer que nunca vuelve) y lo necesario (lo que aconteció no puede no haber acontecido). Esto puede vivirse con amargura, nostalgia, resentimiento, rencor, remordimiento... Otras tantas formas de la impotencia. Vivir en el presente, por el contrario, es habitar el lugar de la acción, de la potencia, de la responsabilidad. Evocamos a Nietzsche: “Nada puede la voluntad contra lo que está detrás”, por eso puede vengarse: “Esta sí es la *venganza* misma: la repulsión de la voluntad por el tiempo y su ‘*fué*’”.<sup>174</sup> El resentimiento es prisionero del pasado, así como la esperanza (¡incluso en Zaratustra!) del porvenir. La sabiduría nos libera del pasado o, más bien, esta liberación, siempre inconclusa, es la sa-

<sup>172</sup> Ver Cicerón, *De fato*, XII-XIII.

<sup>173</sup> Ver Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Gallimard, 1979, reed, 1983, especialmente pp. 273 a 277. *La nueva alianza*, Madrid, Alianza, 1997.

<sup>174</sup> *Así habló Zaratustra*, II, “De la redención”.

biduría misma. Para quien supiera vivir en el presente, en efecto, la fórmula de Nietzsche dejaría de tener validez y habría que decir lo contrario. Esto sí, esto es el amor mismo: la atracción del deseo por el presente y su "es".

Cada cual comprende, no obstante, que vivir en el presente no es renunciar a toda relación con lo que fue. Sabiduría no es amnesia. Además, ¿quién podría vivir sin memoria? ¿Qué sabríamos de nosotros mismos si no recordáramos lo vivido? ¿Cómo pensar sin recordar nuestras ideas? ¿Cómo vivir en el presente, aun, sin recordar el pasado inmediato (Husserl y Bergson tienen razón en este punto), es más, el presente mismo? No hay consciencia instantánea ni consciencia sin memoria. ¿Debemos, por lo tanto, encerrarnos en el resentimiento, el pesar, la nostalgia, el remordimiento? De ninguna manera. Otra relación con el pasado es posible y necesaria, relación que ya no fuese de resentimiento sino de misericordia, no de pesar sino de dicha, no de nostalgia mas de gratitud, no de remordimiento sino de lucidez; no de impotencia, por todo lo que ya no depende de nosotros, sino de memoria y fidelidad, que sí dependen de nosotros. ¿Significa esto que el pasado existe? No. Por el contrario, precisamente porque no existe son tan necesarias la memoria y la fidelidad: para darle, aquí y ahora, el ser que ya no posee. Si la memoria tiene un deber, decía Jankélévitch, no resulta de la existencia del pasado. Por el contrario, porque ya no existe hay que recordarlo, porque solo nos tiene a nosotros para habitar, como pasado, el presente.

Se puede decir lo mismo, *mutatis mutandi*, acerca del futuro. No se trata ni de olvidarlo, como hacen los frívolos, ni de adorarlo, como hacen los supersticiosos, sino de entender dos cosas: por una parte, que solo existe puntualmente para nosotros, por nosotros y, por otra, que existirá más tarde, si existe, en el presente. ¿Después de mí el diluvio? ¡Por supuesto que no! Después de nosotros el presente, que importa preservar. Somos responsables de lo que hacemos, por consiguiente también de las consecuencias previsibles de nuestros actos. Ello nos destina a una ética de la responsabilidad, como decía Max Weber, y es la única ética que vale.

Vivir en el presente no es renunciar a todo vínculo con el porvenir. ¿Cómo podría ser posible? ¿Cómo podría ser aceptable? ¿Qué política, por ejemplo, sin propuesta, sin programa, sin proyecto? ¿Qué moral sin prudencia? ¿Cómo educar a nuestros hijos sin preparar su porvenir? ¿Cómo actuar sin prever, sin imaginar, sin anticipar? Sabiduría no es frivolidad. Sabiduría no es irresponsabilidad. Sabiduría no es abulia. No se trata de renunciar a toda relación con el futuro; se trata de entender que esta relación se cobija íntegramente en el presente. No hay que pensar el porvenir porque exista. Por el contrario, hay que pensarlo porque no existe y depende así, por lo menos en parte, de lo que pensamos y queremos al respecto. Por eso imaginación, anticipación, prudencia y voluntad son tan necesarias: para hacer, aquí y ahora, que el porvenir, cuando esté presente, no se aleje demasiado de lo que deseamos.

En suma, el porvenir solo existe como presente, y solo se desea o prepara en presente. ¿Por qué preocuparse por las generaciones futuras? Porque es normal que el presente se preocupe de su continuación (todo ser tiende a perseverar en su ser: ello también vale para la humanidad), y todo hombre de los demás, puesto que sus destinos dependen de él. Las generaciones futuras solo nos interesan porque estarán presentes y eso nos impone deberes, hacia ellas, aquí y ahora. Vivir en el presente no es vivir en el instante: es vivir en un presente que dura y es permitirle, en la medida que de nosotros dependa, durar *de la mejor manera posible*. Es lo que los antiguos denominaban *fronesis* (prudencia, sabiduría práctica) y que podemos llamar en efecto, junto con Hans Jonas o Max Weber, responsabilidad. Que sea actual, como toda virtud, forma parte de su definición. Nadie puede cuidar el porvenir sin cuidar el presente.

¿Ética del porvenir? Sólo existe, igual que toda ética, en el presente y la duración. No se trata de esperar ni temer (lo que aún sería presente, pero vivido en la impotencia): se trata de querer. Y no por un instante solamente, lo que sería mera veleidad, sino en el tiempo: se trata de actuar, actuar de nuevo, actuar siempre. Por eso se precisa coraje: no contra el miedo solamente ni sobre todo, sino contra la pereza.

El verdadero tiempo de la ética no es el futuro: es el presente de la acción.

Se me podría objetar que la acción se distingue del movimiento por el solo deseo que la motiva o

la meta que anhela: ¿pero no es eso, precisamente, salir del presente? De ninguna manera, porque el deseo actúa en el presente así como la finalidad, incluso por venir, se mira desde el presente. Que hayas decidido dejar de fumar hace ocho días no basta para impedirte fumar hoy, si en el intervalo de tiempo desapareció el deseo o es más débil que el ansia –también actual– de fumar... Y tu salud futura o cómo la imaginas solo te motiva por el deseo puntual que la busca. La representación del porvenir, supuesta en toda acción, ni siquiera está por venir (porque entonces no habría ni representación ni acción): existe en acto, y solo por eso puede motivar una acción.

Esto se une con la última tesis que anuncié: *el tiempo es acto*. ¿Qué significa esto? Que si todo es presente, todo es actual y en acto: que el presente no es otra cosa, para ser todo, que el acto mismo de existir.

Esto requiere algunas explicaciones. La noción de *acto*, tan básica para la moral, posee también, desde los griegos, un estatus ontológico. Es lo primero que me importa. “El acto –decía Aristóteles– es el hecho, para una cosa, de existir en realidad”.<sup>175</sup> Es lo contrario de la potencia, concebida como virtualidad o posibilidad. Desde mi punto de vista, que no es el de Aristóteles, esto puede decirse en modo positivo: toda realidad, en presente, está en acto. Puede decirse en modo negativo: nada

---

<sup>175</sup> *Métaphys.* Θ, 6, 1048 a 30.

existe únicamente *en potencia*, porque existir solo en potencia es ser posible, en otras palabras, no ser. Pero esta negación (del ser en potencia) remite a una afirmación (que es la potencialidad del ser). El niño, por ejemplo, sería un adulto en potencia... Por supuesto, ¡pero porque *no es* adulto! ¿Es por eso, como quería Aristóteles, un hombre imperfecto, inacabado, virtual?<sup>176</sup> Tampoco. Es lo que es: ¡perfectamente humano, perfectamente niño, perfectamente actual! No hay ser en potencia. Hay potencia del ser, que no es otra cosa que su acto, en otras palabras, lo que es de hecho. Nada falta a lo real: nada falta al niño, nada falta al presente.

Stoicismo eterno, que no es otra cosa que actualismo llevado a su extremo. El movimiento no es paso de la potencia al acto: es “acto por entero”<sup>177</sup> y ese acto delimita el tiempo.<sup>178</sup> La voluntad no es acción en potencia: es potencia de actuar, y acto mismo de querer.<sup>179</sup>

Spinozismo eterno. “Toda potencia es acto, activa y en acto”,<sup>180</sup> y no hay otra cosa que la potencia. Ello vale para Dios o la naturaleza,<sup>181</sup> para todo lo que en ella se encuentra,<sup>182</sup> para el hombre (en

---

<sup>176</sup> Ver por ejemplo *Política*, I, 13, 1260 a 31-34.

<sup>177</sup> Simplicio, SVF, II, 498, citado por V. Goldschmidt, op. cit., p. 65. Ver también pp. 93 y 170.

<sup>178</sup> V. Goldschmidt, op. cit., p. 187.

<sup>179</sup> Ver mi artículo “La volonté contre l’espérance (à propos des stoïciens)”, *Une éducation philosophique*, especialmente pp. 208 y ss.

<sup>180</sup> Como escribía Gilles Deleuze en su notable *Spinoza, Philosophie pratique*, Ed. de Minuit, 1981, p. 134.

<sup>181</sup> *Ética*, I, 34 y *passim*.

<sup>182</sup> *Id.* III, 7 y *passim*.

quien la potencia se transforma en deseo y voluntad),<sup>183</sup> y es lo que nos consagra, nuevamente, a la resistencia y la acción.<sup>184</sup> Existir es existir en acto (“*actu existere*”).<sup>185</sup> el deseo “de ser, actuar y vivir” forma parte del principio mismo de la sabiduría.<sup>186</sup> Filosofía del esfuerzo (*conatus*): sabiduría de la acción.

Se equivoca quien cree que *ser* es primero un nombre, que designa una cosa. *Ser* es antes que nada un verbo, que designa un acto.

Lo que es o puede ser este acto de existir, por la naturaleza y todo lo que contiene, corresponde que nos lo digan los científicos y, sobre todo, los físicos. No hay metafísica materialista independiente ni puede haber: si todo es materia (lo que la física no dice), todo concierne, de hecho y en derecho, a la física. El materialismo es, en este sentido, un pan-fisicalismo: su metafísica sería no saber. Razón de que pertenezca a la metafísica (la física no afirma ni niega que todo sea físico), pero de manera harto singular. En el materialismo, la parte metafísica no es un cierto tipo de objetos que fuesen no materiales: es simplemente una cierta manera de ir más allá que las ciencias (y sobre todo más allá que la física: *meta ta phusika*), sin poder ja-

<sup>183</sup> *Ética*, III, 9, escolio y *passim*.

<sup>184</sup> Ver el libro de Laurent Bove, op. cit., pp. 14 y 303-320.

<sup>185</sup> *Ética*, IV, prop. 21.

<sup>186</sup> *Ibid.* Ver también el citado artículo de A. Matheron en *Anthropologie et politique...*, p. 9. “¿Qué significa, en efecto, existir en acto? Es actuar, producir los efectos que siguen de nuestra naturaleza y tienden a conservarla: quien nada hace nada es (*Ética*, I, 36), y quien hace algo se esfuerza con ello en perseverar en su ser (*Ética*, III, 6)”.

más contradecirlas ni reemplazarlas. Más allá, porque se plantea cuestiones que ninguna ciencia se plantea. Pero sin contradecirlas ni reemplazarlas porque afirma la unidad material del mundo, que solo las ciencias pueden explorar con eficacia.

¿Qué significa ser? El materialismo contesta: el ser es materia, fuerza actual, potencia en acto. Saber lo que es esta materia, esta fuerza, esta potencia, corresponde a la física y a su necesaria imperfección. El materialismo, para decirlo con otras palabras, no puede reducirse a las ciencias, ni liberarse de ellas. Intenta simplemente entenderlas y reconocer, en el mundo que nos presentan y que habitamos, que trata de pensarlo... Ello no carece de aproximaciones, analogías, malentendidos a veces. Pero pueden existir aproximaciones legítimas, analogías esclarecedoras, incluso malentendidos fructuosos. Ya recordé que entre los griegos la potencia en acto se denominaba *energeia*. Esto no prueba nada, claro está, pero es como un eco anticipado de la física de hoy. La equivalencia entre masa y energía ( $E = mc^2$ ...) permite pensar que el fondo del ser es una fuerza en acto, una potencia actual, dicho de otro modo, una *energía*, no una multitud de cuerpos inmutables o sólidos, similares a los átomos de Epicuro, aún menos que una sustancia inerte como la extensión cartesiana. Esto no suprime la materia (ya que la materia *es* energía), la dinamiza. Para un materialista contemporáneo que haya leído a Aristóteles, la materia es potencia (*dynamis*, en griego), la materia es acto (*energeia*), y por eso es todo.

Todavía falta distinguir dos conceptos –científico y filosófico– de materia. Para la física, en efecto, la equivalencia entre masa y energía no significa que “materia” y “energía” sean conceptos idénticos o intercambiables: la energía se conserva siempre, no así la materia. En este caso el concepto de energía se volvió más fundamental: toda materia es energía; no toda energía es materia. Diferente es el caso si tomamos el concepto de materia en su sentido filosófico: la energía es tan *material* como el resto si se acepta –lo que la mayoría de los físicos está dispuesta a hacer– que carece de inteligencia y existe independientemente de cualquier inteligencia. El concepto de *materialismo* sigue siendo válido, y vale más, por sus efectos críticos y polémicos, que el de *energitismo*, más vago, menos verificado por la tradición y más susceptible, filosóficamente, de equívocos o de recuperación. Lo importante es no confundir esta energía real, física, material (en la acepción filosófica del término), con la idea que nos hacemos. “La energía –escribe Etienne Klein– es algo muy abstracto”.<sup>187</sup> Por cierto, puesto que en este caso se trata del concepto científico de energía (que se puede definir de modo formal, por ejemplo, como “el cuarto componente de un cuadrivector”), y puesto que todo concepto, por definición, es abstracto. Esto no significa que el objeto al que presuntamente corresponde este concepto también sea abstracto, y no se puede concebir, al

---

<sup>187</sup> “Que reste-t-il de l'idée de matière?”, op. cit., p. 55.

tratarse de energía, que lo sea: ninguna abstracción habría bastado para destruir Hiroshima, ni bastaría para hacer brillar el sol, calentar nuestras casas o impulsar nuestros automóviles... Para ello esta energía debe existir en realidad, física y concretamente (aunque solo se puede conocer, claro está, adoptando el atajo de la abstracción), en otras palabras, no debe ser *únicamente* un concepto. Por otra parte, ¿cómo habría de ser posible? Si la energía solo fuera un concepto, el concepto estaría vacío y no formaría parte de la física.

Esta energía, tal como la imaginan nuestros físicos, no es, claro está, la misma cosa que la *energeia* de los griegos. Pero si intentamos pensarla filosóficamente resulta –gracias a la física contemporánea– que es susceptible a un tiempo de conservarse (por ello sigue siendo una substancia en el sentido filosófico del término), de transformarse (por eso la substancia dejó de ser inmutable) y de actuar (razón de que haya cesado de ser inerte). Nada de esto refuta el materialismo. Por el contrario, si todo es presente, todo es materia, como dije... Durante siglos el tema fue difícil de imaginar. ¿Acaso la materia no era, desde Aristóteles, pura indeterminación, pura pasividad, pura potencialidad?<sup>188</sup> ¿Cómo, con esta materia de escultor, generar un

---

<sup>188</sup> Ver por ejemplo los argumentos de Ravaisson, que se apoya en Aristóteles para refutar el materialismo: *La philosophie en France au XIX siècle*, cap. XXXVI. Sobre el estatus equívoco de la materia en el aristotelismo, ver P. Aubenque, “La matière chez Aristote”, *Philosophique*, n° 1, Universidad del Franco Condado, Besançon, 1986.

mundo, y *este* mundo? ¿Cómo habría de transformarse el mármol en estatua? Ello suponía otra cosa que la materia, lo que Aristóteles denominó Motor primero o Acto puro, que era Dios.<sup>189</sup> ¿Acaso la materia no era, desde Descartes, pura extensión, mera figura, mera inercia? ¿Cómo, con esta materia de géometra, rendir cuentas del movimiento, de la vida, del pensamiento? ¿Cómo la geometría podría explicar al géometra? ¿Cómo la inercia podría ser creadora? Ello supondría por lo menos una intervención exterior (un *papirotazo*, protestaba Pascal), por supuesto no material, y es lo que Descartes, también, denominaba Dios...<sup>190</sup> Por el contrario, si la materia es energía, el materialismo resulta menos inconcebible: no funda más el mundo sobre un ser inerte o solo potencial (lo que tornaría su historia casi ininteligible sin una intervención creadora u ordenadora), sino en la potencia –siempre actual e inmanente– del ser. Ni Dios, ni demiurgos ni espíritus son necesarios. Bastan la energía y la historia, que solo existen en presente: potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*).

Además, si todo es presente, potencia y acto solo pueden coincidir: esta *coincidencia* es el presente mismo. Quizá lo hayan entendido los megáricos, antes que los estoicos, y ello les daría la razón contra Aristóteles. Este último les reprocha el identificar potencia y acto, lo que equivaldría a “aniquilar

<sup>189</sup> *Metafísica*, Λ, 7, 1072 a-1073 a.

<sup>190</sup> Ver por ejemplo, sus *Principes de la philosophie*, II, 36. Respecto del “papirotazo”, ver Pascal, *Pensées*, 1001 (éd. Lafuma, p. 640).

movimiento y devenir”.<sup>191</sup> La identificación es verosímil. Más complicada es la negación del devenir: no vemos bien cómo aquellas inteligencias agudas podrían no haber notado que existía algo como el movimiento y, por lo demás, es lo que Diodoro, en el pasado, reconoce expresamente.<sup>192</sup> El problema no es tanto saber si existe el devenir como entender cómo se puede –o acaso, para los megáricos, no se puede– pensarlo en presente. Los textos son demasiado escasos y equívocos para que podamos, en este punto, zanjar absolutamente. Entre los eléatas, cuya influencia sin duda recibieron, y los estoicos –en quienes también terciaron éstos–, entre los hijos de Parménides y los de Heráclito, ¿dónde situar con precisión a los megáricos? ¿Tal vez la dialéctica, entre estos hijos de Sócrates, perduró solo bajo una modalidad negativa o aporética? Con todo, no queda muy claro cómo esta identificación de potencia y acto, que Aristóteles les imputa con justicia, podría obstaculizar el devenir ni valer, por tanto, como refutación. Si los megáricos hubieran tenido razón, explica Aristóteles, “el ser erguido estará siempre erguido y el ser sentado siempre sentado: no podrá erguirse si está sentado, ya que lo

---

<sup>191</sup> *Metafísica* Θ 3, 1047 a 10-20 (trad. franc. Tricot, Vrin, reed. 1981, t. 2, p. 491). Ver también P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962, reed. 1994, pp. 448 a 456.

<sup>192</sup> Ver los fragmentos 121 a 125 en *Les mégariques, fragments et témoignages*, textos traducidos y comentados por Robert Muller, Vrin, 1985, así como los comentarios de pp. 138-141. Revisar además del mismo autor, *Introduction à la pensée des mégariques*, Vrin, 1988, especialmente pp. 138 a 144.

que carece de potencia de erguirse no tendrá posibilidad ninguna de hacerlo”.<sup>193</sup> Y sin duda no es lo mismo, si uno está sentado, poder erguirse después o no (por ejemplo, por estar paralizado). ¿Pero en presente? ¿Cómo podría uno estar de pie o erguido (en otras palabras, *no estar sentado*) cuando *está* sentado? Es imposible. En el presente, nadie puede dejar de hacer lo que hace y por eso la potencia en potencia (*dynamis*) y la potencia en acto (*energeia*) son una sola y la misma cosa: solo se distinguen en su relación con el futuro, en otras palabras –puesto que el porvenir no es–, en el pensamiento o la imaginación. Por lo demás, esto basta para justificar la distinción (puesto que se trata efectivamente de pensar), pero no para otorgarle un estatus ontológico. Lo posible es un horizonte para el pensamiento, para la imaginación, para la acción, no una forma de lo real ni del ser: no una forma del presente.

En lo tocante al hombre saludable, el no estar paralizado y poder erguirse no es una mera posibi-

---

<sup>193</sup> *Metafísica* Θ, 3, 1047 a 14-16 (trad. Tricot, p. 491). Sobre la crítica aristotélica de los megáricos ver el artículo de Stanley Rosen en *Les Etudes philosophiques*, 1982, n° 3, pp. 309 a 330 (el autor piensa, igual que yo aunque por otras razones, que Aristóteles “no logra refutar la tesis megárica en el libro Θ de la *Metafísica*”). Señalo también que se encuentra un comentario (que por lo menos tiene el mérito de tomar en serio a los megáricos) de este pasaje de Aristóteles en un curso dictado por Heidegger en 1931, *Aristote, Métaphysique* Θ, 1-3, *De l'essence et de la réalité de la force*, trad. B. Stevens y P. Vandeveld, Gallimard, 1991. Por último, recordemos que el comentario más prestigioso acerca de los megáricos sigue siendo el de Hegel en las *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, t. 2, Vrin, 1972, pp. 344 a 359.

lidad, incluso menos un futuro; es una realidad del todo actual, es un trozo del presente para el cuerpo vivo, es una potencia en acto: su manera de estar sentado es indisociable, aquí y ahora, de su manera de poder levantarse y, por lo tanto, no podría confundirse con la inmovilidad pasiva del paralizado. Porque no es igual –Aristóteles por supuesto tiene razón– estar sentado si se es paralítico o si se es saludable. Pero la diferencia no solo existe *potencialmente* ni afecta solo el porvenir: es una diferencia activa y actual, y este acto es el cuerpo mismo, en su tonicidad, en su motricidad, en su reposo voluntario (que es otra cosa, aun en presente, que la inmovilidad trágicamente padecida por el paralítico). Podríamos multiplicar los ejemplos. No es lo mismo, escribe Aristóteles, ser vidente sin ver (por ejemplo, porque se está en la oscuridad o dormido...) y ser ciego: el vidente, incluso dormido, tiene una potencia de ver que, si bien no es un acto, forma parte de lo real, y esta visión en potencia le falta al segundo. Que le falte al segundo, no tengo dudas. Pero no que sea disociable de una potencia *actual* de ver ni (da igual) que deje de estar *en acto* en el vidente, aunque esté en la oscuridad o dormido: porque *ve* la oscuridad si está despierto, y tal vez también si está dormido (¿cómo, de otro modo, podríamos despertarlo encendiendo la luz o abriendo los postigos?). Pareja es la situación, otro ejemplo de Aristóteles, del que no es sordo: la potencia de oír está en acto, incluso cuando no hay nada que oír (por eso podemos oír el silencio) o cuando se duerme

(por eso el ruido nos despierta). En suma, la salud no es una virtualidad, o solo lo es para quien está enfermo. La salud, en presente, es a un tiempo potencia y acto: es el acto de vivir al máximo de su potencia.

Por lo demás, si el movimiento es “el acto de lo que está en potencia en tanto está en potencia”,<sup>194</sup> como decía Aristóteles y, no obstante, “el acto por excelencia”,<sup>195</sup> no se ve muy bien por qué la potencia y el acto no podrían coincidir, ni siquiera cómo podrían no hacerlo en el presente. ¿Era éste ya el pensamiento de los megáricos? No podemos estar seguros. En todo caso, será el de los estoicos, sus discípulos (Zenón de Citio fue alumno de Diodoro Cronos y luego de Estilpo de Megara) y continuadores heraclitanos: la cuestión no es anular el devenir, es pensarlo como presente. Ahora bien, en presente, la potencia, como todo lo real, está sometida al principio de identidad: solo puede (como *dynamis*) lo que hace (como *energeia*). Razón de que, repito, lo real y lo posible, en presente, sean uno: todo lo posible es real; solo lo real es posible.

Lo que sin duda Aristóteles no me aceptaría, porque me acusaría de confundir lo falso con lo imposible: “No hay identidad –escribe en *De Caelo*– entre una cosa absolutamente falsa y una cosa absolutamente imposible. Decir, en efecto, que estás de pie cuando no estás de pie es decir una cosa

<sup>194</sup> *Física*, III, 1, 201 a 9-11.

<sup>195</sup> *Metafísica*, Θ, 3, 1047 a 32.

falsa pero no imposible”.<sup>196</sup> No es imposible, claro está, en el sentido en que *yo podría* haber estado de pie, si el presente fuera otro, y en el sentido en que es posible que esté de pie *más tarde*. Por cierto no refuto esto. Que sea posible “tener la potencia a la vez de sentarse y erguirse” lo acepto de buen grado viniendo de Aristóteles puesto que él me concede lo esencial: que “no se sigue que se pueda estar a un tiempo sentado u erguido, sino *que solo es posible en tiempos diferentes*”.<sup>197</sup> En suma, es reconocer que no es posible a un tiempo, en el presente. Pero entonces hay que concluir de nuevo que potencia en potencia (*dynamis*) y potencia en acto (*energeia*) son una sola cosa en presente, y es potencia misma: el presente no es otra cosa que ese perpetuo *paso al acto*<sup>198</sup> de la potencia, que se confunde, para todo ser, con el acto mismo de existir y durar.

Es lo que Spinoza, más tarde y en otra problemática, denominará potencia de actuar o fuerza de existir (*agendi potentia sive existendi vis*),<sup>199</sup> cuya duración, no quiero ser reiterativo, es indefinida *continuación*.<sup>200</sup> Es el acto de ser, o el ser como acto.

---

<sup>196</sup> *De Caelo*, I, 123, 281 b 8-10 (*Traité du ciel*, trad. Tricot, reed. Vrin, 1990, pp. 55-56).

<sup>197</sup> *Ibid.*, 281 b 16-18 (el destacado es mío).

<sup>198</sup> La expresión se hallaba en Aristóteles, o por lo menos en sus traductores franceses (ver por ejemplo, *Metafísica*. Θ, 3, 1047 a 25, trad. Tricot) antes de formar parte del léxico de nuestros psicólogos o psicoanalistas.

<sup>199</sup> Ver por ejemplo *Ética*, III, Definición general de las afecciones.

<sup>200</sup> *Ética*. II, def. 5 y *supra*, el principio de nuestro § VIII, con las notas al pie.

Este paso al acto no es posterior a la potencia, que lo precedería. En presente, ambos son siempre simultáneos o, más bien, idénticos. La potencia, repito, no es potencialidad ni virtualidad; es una fuerza que actúa.

Con seguridad está lo posible, si por posible se entiende lo aleatorio, lo indeterminado, lo imprevisible, lo contingente. Incluso los estoicos, que creían en un destino absoluto (es una de las razones –hay otras– por las que no soy estoico), consideraban como posible lo que *podría* acontecer (por ejemplo, quebrar esta piedra preciosa), aunque de hecho ello jamás ocurriera. En este punto Crisipo contraría a Diodoro,<sup>201</sup> y, por mi parte, me alinee con Crisipo, claro está. Pero, en la misma dirección, yo iría más lejos. Si no solo hay lo indeterminable sino lo objetivamente indeterminado, como ya pensaban los epicúreos, lo posible y lo contingente no son únicamente categorías lógicas: están, de alguna manera, inscritos en el ser o el devenir. ¿Qué es lo contingente? Todo aquello cuyo contrario es posible. Si las concatenaciones causales son a un tiempo plurales, aleatorias y discontinuas, como lo vemos (perdón por el atajo) en Lucrecio, Cournot y en la física cuántica, hay que concluir que casi todo, en el mundo, es contingente: cada uno de nosotros *hubiera podido* no nacer (incluso era lo más probable, antes de nuestra concepción), Hitler *hu-*

---

<sup>201</sup> Ver los fragmentos 131 a 139 en el supracitado compendio de R. Muller (especialmente el testimonio de Cicerón, con el ejemplo de la piedra preciosa en el *De fato*, VI-IX).

*biera podido* disponer de la bomba atómica antes que los norteamericanos, la Tierra *hubiera podido* ser muy diferente o no existir... Análogo es el caso del futuro: puede que yo esté vivo mañana pero también puede que esté muerto, la izquierda puede ganar o perder las próximas elecciones, la humanidad puede existir dentro de dos mil años o puede haber desaparecido... Como suele decirse hoy, lo real es caótico, es decir imprevisible incluso para quien conociere precisamente las condiciones iniciales. Por eso hay historia, por eso vale la pena, como decía Aristóteles “darse el trabajo”.<sup>202</sup> debemos tomar decisiones, librar combates. Lo real es potencia de contrarios, y nosotros formamos parte de esta potencia.

Pero yerra quien cree que lo posible precede lo real y lo comanda. Lo inverso es lo cierto: nada es posible salvo en función de lo real, y por lo real. Lo posible es lo que lo real *puede* y, sin duda, puede cosas contradictorias: es posible que el verano sea magnífico e igualmente posible que sea lluvioso, es posible que rompamos esta piedra así como es posible que no la rompamos. Ahora bien, esta potencia de contrarios vale, claro está, solo para el porvenir. En presente lo real impone su ley, que es ley de no contradicción: la lluvia no puede caer y no caer en el mismo lugar y a un tiempo, no podemos quebrar y no quebrar esta piedra. Si todo es presente, lo posible solo tiene sentido actual retrospectivo, como

---

<sup>202</sup> *De interpretatione*, IX, 18 b 31-33.

vio Bergson: lo real es posible solo porque después del hecho consideramos que *pudo ser*, y lo juzgamos contingente solo porque *habría podido ser*. No es falso, puesto que en efecto está lo aleatorio, lo casual (por el encuentro, decía Cournot, de varias series causales independientes entre sí), incluso lo objetivamente indeterminado, como parece indicar la física contemporánea. Tanto mejor así, porque eso nos permite escapar al demonio de Laplace o a lo que Epicuro denominaba “destino de los físicos”.<sup>203</sup> Ni hay destino ni todo está determinado: “Ciertas cosas son producidas por la necesidad, otras por el azar, otras, por último, por nosotros mismos”.<sup>204</sup> Por eso podemos actuar, elegir, cambiar, crear. El porvenir está abierto porque no existe. O mejor: el porvenir no existe; por eso el presente está abierto.

Pero esto no anula ni el principio de identidad ni, por tanto, la necesidad del presente. Toda acción es creación; pero no por eso es menos exacta y necesariamente lo que es. En presente, lo posible no es otra cosa que lo real: es lo real enfrentado a lo que *puede ser* o *podiera haber sido*... y no es. Por eso lo real es a la vez contingente, comparado con el pasado, y necesario, considerado en sí mismo. Este argumento da la razón a Lucrecio, más

---

<sup>203</sup> Ver “Le possible et le réel”, en *La pensée et le mouvant*, especialmente pp. 109 a 116 (Ed. du Centenaire, pp. 1339 a 1345). Victor Goldschmidt tiene razón al comprobar, en este punto, una proximidad entre Bergson y el Pórtico. Ver op. cit., pp. 28 y 210.

<sup>204</sup> *Carta a Meneceo*, 134.

que a Spinoza, pero permite pensarlos juntos: el presente es el lugar donde se encuentran, así como es el lugar de lo posible y lo necesario. Este encuentro –entre lo real y lo necesario– es lo real mismo. Y esta observación da la razón a Bergson, que tanto leyó a Lucrecio y Spinoza y que, en este punto, les fue fiel: no es lo posible que se realiza, lo que supondría su precedencia a lo real y, por consiguiente, la existencia del futuro; “lo real se vuelve posible”<sup>205</sup> al realizarse y, agregaría yo, se vuelve por lo mismo necesario. Por eso el presente es siempre nuevo, siempre creativo, siempre sorprendente en algo, sin dejar por ello de ser inevitable: casi nunca lo que ocurre estaba previsto ni era previsible, pero no puede no ser, puesto que es. Lo real se toma o se deja, y dejarlo (suicidarse, volverse loco...) sería también una manera de pertenecerle. Solo existe lo real: solo existe todo, de lo que lo posible depende o forma parte. Es lo que se llama, a propósito de los estoicos, “*la primacía absoluta de lo actual sobre lo virtual*”,<sup>206</sup> y lo mismo podría decirse de los epicúreos o de Spinoza. La naturaleza, en unos y otros, solo existe en presente: es potencia en acto y la razón de que no haya nada aparte de la naturaleza.

Lo posible, si se entiende por ello otra cosa de lo que es, no es más que un auxiliar del pensamiento o un fantasma de la imaginación. Es un hecho

---

<sup>205</sup> “Le possible et le réel”, op. cit., especialmente p. 115 (Ed. du Centenaire, p. 1344).

<sup>206</sup> V. Goldschmidt, op. cit., § 8, p. 28.

de lenguaje y de deseo, no un hecho del mundo: no pertenece a lo que es, pertenece a lo que *puede ser* o, más bien (puesto que solo es posible, en sentido restringido, mientras no es), de lo que *podría ser*. Este condicional, que aquí es una irrealidad del presente, dice lo esencial: aquel posible (lo posible por venir) no es una forma del ser; es un horizonte para la acción, el pensamiento, la imaginación. Es notorio que no lo podemos evitar pero no por eso es un acto ni un ser. Esto también vale para la física cuántica, en la que se habla de trayectorias virtuales para partículas virtuales. Desde un punto de vista filosófico, por supuesto, el problema es pensar el estatus ontológico de esa *virtualidad*. Me parece que desemboca en la alternativa siguiente: o lo virtual es *actualmente* virtual (incluso en su indeterminación), y en tal caso forma parte de lo real: en presente, lo real y lo posible, aun indeterminados, son uno; o lo virtual solo compete al porvenir o a los límites de nuestro conocimiento y, entonces, es un mero horizonte de lo real, para nosotros: no lo que es, sino lo que nos permite pensarlo. Se notará que los dos términos de la alternativa convergen hacia un mismo punto; lo posible, como todo, es actual o no es.

El horizonte, si se toma en serio la metáfora, es un mero efecto de perspectiva, tan necesario (para el sujeto) como necesariamente ilusorio (para quien quisiera absolutizarlo). Es donde lo real se detiene, se cree, y al respecto hay numerosos mitos... Pero lo real nunca se detiene, puesto que es todo. Es lo que denominamos mundo (sobre todo

entre filósofos); es lo que llamamos universo (sobre todo entre científicos); es lo que todos denominamos presente. Y si todo es presente, el presente es todo. Causa de que la metafísica remate en la ética. Solo lo real actúa; solo el acto es real.

Si todo es presente, todo es actual. Si todo es actual, el ser es acto.

## XII

Resumamos. Si el tiempo es el presente, como creo, también es la eternidad, es decir, el ser —lo que denomino el *ser-tiempo*—, la materia, la necesidad, el acto: el devenir en su presencia eterna, material y necesaria, en su potencia siempre en acto o, da igual, en su actualidad dinámica, múltiple y cambiante. El ser no *está* en el tiempo; es el tiempo mismo (el presente). El tiempo no es el continente o la forma del ser; es lo que dura y deviene. Esto podría erigir una séptima tesis: *el tiempo es el devenir*, si no fuera el compendio de todas las otras. Si todo es presente, todo es cambiante, puesto que el presente, por definición, es siempre nuevo: la eternidad, el ser, la materia, la necesidad o el acto son meros modos de pensar la presencia universal del devenir, que es el sujeto del tiempo y su única realidad.

El ser es tiempo: el tiempo es presencia del ser.

Por esa razón entramos y no entramos en los mismos ríos, como decía Heráclito; somos y no somos.

No somos, puesto que no dejamos de cambiar. No obstante, somos, porque cambiamos. Nadie puede ser sin cambiar, ni cambiar sin ser. ¿Cómo decir mejor que las dos nociones de ser y devenir, lejos de excluirse, son solidarias? El ser es solo un momento del devenir; el devenir es solo el flujo –siempre cambiante, siempre presente– de lo que es. El ser es tiempo: el ser es devenir. Las dos proposiciones son intercambiables y eso dice lo esencial: nada es salvo lo que dura y cambia y es el ser mismo, y el presente mismo.

¿Qué es el tiempo? Es el devenir en curso de devenir: es la continuación cambiante del presente, es el cambio continuo del ser. Se dirá que esta definición es circular, puesto que el devenir, el cambio o la continuación suponen el tiempo. Sin duda. Pero, ¿alguna definición, tratándose del tiempo, no lo es? Este círculo es el tiempo mismo o, más bien, su concepto (que supone siempre aquello mismo que lo supone: el devenir, la duración, el presente). Lo que no significa que el tiempo mismo sea circular o cíclico. El presente nunca recomienza, puesto que nunca cesa. Nietzsche es divertido, con su eterno retorno. Pero, ¿quién puede creerlo? Solo es una mala metáfora para designar la eternidad. ¿Cómo podría retornar el presente, si nunca *se va*? Incluso si el mundo debiera periódicamente morir y renacer, como creían los estoicos, aun si el universo, como ciertos cálculos de hoy permiten suponer, alternara fases de expansión y contracción (del Big Bang al *big crunch* o del *big crunch* al Big Bang...), y ello indefinidamente, no habría eterno

retorno: primero porque esas fases alternadas se desarrollarían en presente, luego porque lo aleatorio es tal, que está excluido, por supuesto, que ninguno de nosotros renazca algún día (en todo caso no sería él: sería otro que, por idéntico que fuera por hipótesis, no sería por ello menos numéricamente diferente) o reviva lo que vivió. El presente no retornará jamás ni cesará –por lo menos mientras dure– de ser presente. Es *a la vez* irreversible y eterno: lo eterno sin retorno.

En resumen, el tiempo no es circular, pero sí la definición que le damos. Círculo lógico, no ontológico. De hecho, nuestra definición puede ser menos circular que tautológica: cambio y continuación presumen menos el tiempo de lo que *son* el tiempo. No porque haya tiempo el ser continúa y cambia: es porque el ser continúa y cambia que hay tiempo. Mejor aún: el ser continúa y cambia, y es lo que denominamos tiempo.

¿Tiempo o presente? Ambos, puesto que es lo mismo, puesto que no se distinguen como el ser y el devenir, que solo se distinguen para nosotros. El tiempo es presencia del ser, en la medida que cambia; el presente es el ser del tiempo, en la medida que permanece. Pero solo cambia lo que es, solo permanece lo que cambia: el ser y el devenir son uno en presente. Son el presente mismo, la realidad misma, puesto que no hay nada más. *Ousia* (el ser) y *parousia* (la presencia): ¡uno y el mismo! Es lo que podemos denominar lo real, el universo o la naturaleza, que nos contiene y nos lleva. ¿Adónde? A ningún otro lugar que donde estamos: en el

tiempo, en el devenir, en el presente de la presencia, en el cambio perpetuo de todo. Ser es devenir, durar, cambiar; también ya no ser o, más bien (puesto que ya no ser es no ser nada), también es desgastarse, fatigarse o desaparecer, y ésa es la significación del tiempo: aunque siempre hay ser, no siempre los mismos seres son.<sup>207</sup>

Es la razón de que “todo pase y nada perdure”, como dice Heráclito: no porque no haya ser (o seres) como quisieran Pirro o Marcel Conche,<sup>208</sup> sino porque el ser es el tiempo.

No hay allí ninguna victoria de la nada. ¿Cómo lo que no es podría vencer a lo que es? Solo es triunfo del ser, y el ser mismo: la continua victoria del presente.

Es el *kairós* del mundo (el instante propicio, el momento oportuno: el de la acción), o el mundo

<sup>207</sup> Es el sentido de la “palabra de Anaximandro”, tal como la reconstituye e interpreta Marcel Conche: *Anaximandre, Fragments et témoignages*, introducción, traducción y comentarios de Marcel Conche, PUF, 1991.

<sup>208</sup> Ver M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Ed. de Mégare, 1973, reed. PUF, 1994, así como su edición de Heráclito, especialmente los comentarios de los fr. 133 (49 a) y 136. Nuestra divergencia en este punto resulta más de un problema de vocabulario. Si, junto con Platón, definimos el ser por la permanencia (lo que lo convierte en reverso del devenir), acepto de buen grado que no hay ser (o seres) ya que todo cambia o desaparece: no hay ser(es), solo hay devenir. En cambio, si, con la mayoría de los griegos, definimos el ser por la presencia o la existencia en acto (lo que lo transforma en el reverso de la ausencia o de la nada), no veo cómo se podría refutar que hay ser o seres: si nada fuera, nada podría cambiar y ni siquiera habría devenir. En último término, esta oposición entre Marcel Conche y yo me parece menos aguda hoy (sobre todo después del *Parménide* de M. Conche) que en tiempos del *Pyrrhon*.

como *kairós*. “En suma, nada sobra en el tiempo –escribe Francis Wolff–, ya que no se le puede recortar nada”.<sup>209</sup> Nada de más, nada de menos: por definición, el presente es siempre oportuno. Nosotros somos quienes estamos, a veces, atrasados o adelantados... ¿Cómo el presente podría no llegar a tiempo? ¿Cómo el tiempo podría faltar a la cita con él mismo? El *kairós* del mundo es *parousia* del ser.

Esta *parousia* no está delante de nosotros, a guisa de esperanza. O solo está delante de nosotros por estar en derredor, en nosotros, entre nosotros –solo traduzco a los griegos– como una *presencia*. No es un porvenir, menos aún un final de los tiempos: es el presente de la presencia, y el único.

No tengas miedo: el presente jamás nos abandonará; nosotros lo abandonaremos.

El presente sigue presente; por eso dura, por eso es tiempo.

¿Durará siempre? Ese es otro tema. Nada prueba que la eternidad (el siempre-presente del tiempo) sea sempiterna (que deba durar infinitamente). ¿Tuvo un comienzo el tiempo? ¿Tendrá un final? La conciencia no puede saberlo, ni pensar un antes del tiempo porque antes del tiempo, es decir antes del ser, no había antes,<sup>210</sup> y nada que pensar ni entender. Así, el ser es inexplicable, siempre y por definición,

---

<sup>209</sup> F. Wolff, “*Kairos* et mesure”, actas del coloquio “*Kairos* et logos dans l’Antiquité”. Universidad de Aix-Marsella.

<sup>210</sup> Como san Agustín, desde su punto de vista, lo entendió. *Confesiones*, XI, 13.

porque toda explicación lo supone. ¿El origen del ser? Si es, no puede ser su origen. Ni tampoco si no es. La pregunta “por qué hay algo y no nada” no tiene respuesta científica (porque las ciencias solo pueden estudiar *algo*) ni religiosa (¿por qué Dios en lugar de nada?). El Big Bang o Dios, especialmente, no pueden ser origen del ser: porque para ello deberían ser o haber sido pero, desde el momento que son o fueron, forman parte del ser y su historia, y no podrían precederlo ni producirlo. “El cero –me decía un físico– no es una cifra física.” Digo de buen grado: “La nada no es un concepto filosófico”. Digamos que solo es un concepto negativo que supone el ser, como vio Bergson,<sup>211</sup> sin poder explicarlo. ¿Cómo la nada habría podido formar una causa posible? De la nada, nada puede nacer, decía Lucrecio,<sup>212</sup> y por esa razón la idea de un nacimiento absoluto es contradictoria. No quiero decir con esto que no se plantee la pregunta “¿por qué el ser?”. Por el contrario, se plantea –para nosotros– necesariamente y para siempre. Pero es nuestra pregunta, no la suya, no la pregunta del ser.

¿Pregunta sin respuesta? Digamos más bien que a la interrogación del ser no hay otra respuesta que el ser mismo. Por esta razón no hay respuesta ni, en verdad, pregunta. “La solución del enigma –de-

<sup>211</sup> *La pensée et le mouvant*, pp. 64-69 y 105-109 (Ed. du Centenaire, pp. 1303-1307 y 1335-1339). Ver también *L'évolution créatrice*, IV, pp. 273 a 298 (Ed. du Centenaire, pp. 726 a 747).

<sup>212</sup> *De rerum natura*, I, 149-158. Ver también II, 287.

cía más o menos Wittgenstein— es que no hay enigma.”<sup>213</sup> La respuesta a la pregunta del ser es que no hay pregunta.

Más que una pregunta sin respuesta, es una respuesta sin pregunta: el ser es la única respuesta a la pregunta que no se plantea. Esta respuesta es el mundo, es el presente, es todo. No es un discurso, no es un sentido (por ende, no es una “respuesta”, propiamente hablando), no es una promesa: es una presencia, un silencio, una insistencia.

¿Por qué el ser? Porque el ser. La pregunta es del hombre, la respuesta es del mundo: la respuesta es el mundo mismo.

Es obvio que la respuesta no suprime la pregunta, puesto que la contiene. Por este motivo el ser es más un misterio que un problema, más una evidencia que una solución. Es el postrer misterio, la última evidencia: misterio de la presencia, evidencia de la presencia.

Ni podemos pensar un *después* del tiempo (pues en tal caso no habría más tiempo ni más después). Ello no prueba, empero, que la presencia deba durar sin fin. El tiempo es eterno, puesto que está siempre presente, sin que por ello pueda decirse que es infinito ni que no lo sea. En todo caso, la consciencia no puede saberlo porque no puede pensar el ser-tiempo que la contiene, que le da vida, que le da muerte.

---

<sup>213</sup> Ver *el Tractatus logico-philosophicus*, 6.5 a 6.521.

Así, ¿lo esencial nos es desconocido? De ninguna manera, pues lo esencial es la presencia, que conocemos, por lo menos parcialmente. No se trata de explicarla, ya que no se puede. Se trata de habitarla, se trata de vivirla: se trata de estar presente ante la presencia, lo que es atención, plegaria o sabiduría.

## NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



Para otras publicaciones visite  
[www.lecturasinegoismo.com](http://www.lecturasinegoismo.com)  
Referencia: 1157

**André Comte-Sponville** nació en 1952 en París. Maestro de conferencias en la Sorbona, ha hecho de los temas de la moral y la virtud su preocupación central, aunque sin descuidar la reflexión acerca de la realidad contemporánea. Ha publicado una veintena de obras, y el *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (Andrés Bello, segunda edición, 1997) lo convirtió en un autor superventas. Otros títulos suyos son *L'amour la solitude*; *La bonheur, désespérement*; *Chardin*; *Dictionnaire de philosophie* y, en castellano, *Impromptus* (Andrés Bello, 1999).

Esta obra, editada en el marco del Programa de Participación en la Publicación (P.A.P.), tiene el apoyo del Ministerio Francés de Relaciones Exteriores, de la Embajada de Francia en Chile y del Centro de Cooperación Cultural y Lingüístico de Santiago.

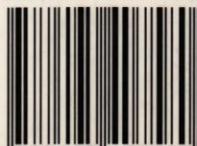
El 8 de diciembre de 1993, la Sociedad Francesa de Física realizó en París un coloquio sobre el tiempo. Acudieron casi exclusivamente científicos, la mayoría físicos. Entre los conferenciantes, sin embargo, había un elemento “extraño”: un filósofo. André Comte-Sponville fue invitado a hablar ante este exigente público sobre “el tiempo de la consciencia”, y aquella intervención oral, más tarde retocada, abultada, precisada, afinada, es el origen de este libro.

La tesis central de este opúsculo, que reflexiona con elegancia y quietud sobre un tema complejo como pocos, es que solo existe el presente, lo que, según afirma el autor, “no es razón para serle infiel al pasado. Ni para desinteresarse por el porvenir. Allí es donde la metafísica roza con la ética, y el tema del tiempo es uno de nuestros principales desafíos. Vivir en el presente no es vivir en el instante. Porque el presente dura: es lo que se llama tiempo, y es lo que intenté comprender”.

**Al revisar las ideas comunes acerca del tiempo, como aquella distinción entre un tiempo subjetivo y un tiempo objetivo, el filósofo André Comte-Sponville expone diversas tesis sobre su concepción. Surgen así los conceptos de presente, eternidad, ser, materia, necesidad, acto y devenir, los que, diseccionados, le permiten desplegar su tesis de que ser y tiempo son uno y lo mismo, y que lo único que tiene existencia real es el presente; un presente, sin embargo, que no es el instante efímero, sino un presente que dura, y que no es otra cosa que el tiempo.**



ISBN 84-95407-58-2



9 788495 407580

EDITORIAL ANDRES BELLO