

---

# OPÚSCULO FILOSÓFICO

---

ISSN 1852-0596  
ISSN en línea 2422-812

FÉLIX DUQUE

## A Vueltas con el Tiempo



CEFIC

AÑO VIII, N° 22, 2015

**PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA CLÁSICA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO**

**Mendoza ~ Argentina**

## A Vueltas con el Tiempo

ΚΟΙΝΟΝ ἘΣΤΙ Πᾶσι τὸ Φρονεῖν.

Común es a todos el pensar.

*Heráclito, Frag, 113*

---

# OPUSCÚLO FILOSÓFICO

---

**FÉLIX DUQUE**

**A Vueltas con el Tiempo**



**CEFIC**

**AÑO VIII, N° 22, 2015**

**PUBLICACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFÍA CLÁSICA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO**

**Mendoza ~ Argentina**

OPÚSCULO FILOSÓFICO es una publicación monográfica, cuatrimestral con trabajos de investigación expuestos en el Centro de Estudio de Filosofía Clásica.

Esta publicación es gracias a un subsidio de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Cuyo.

Opúsculo Filosófico se encuentra indexada en:  
LATINDEX (nivel I)  
Biblioteca Digital UNCUYO SID  
[www.bdigital.uncu.edu.ar](http://www.bdigital.uncu.edu.ar)

© 2015

ISSN 1852-0596

ISSN en línea 2422-8125

Centro de Estudios de Filosofía Clásica  
Facultad de Filosofía y Letras – UNCuyo  
Centro Universitario

Dirección postal:

Ciudad Universitaria

Parque General San Martín s/n

C.C. 345

C.P. 5500 Mendoza - Argentina

Tel.: 0261 - 413 5004 interno 2248

Fax: 0261 - 438 0457

E-mail: [ceficinvestigacion@yahoo.com.ar](mailto:ceficinvestigacion@yahoo.com.ar)

Revista publicada en el repositorio institucional de la UNCuyo

Dirección digital: <http://bdigital.uncu.edu.ar/6573>

Web del organismo productor: [www.ceficuncuyo.com.ar](http://www.ceficuncuyo.com.ar)

## **CONSEJO CIENTÍFICO**

Francisco GARCÍA BAZÁN (CONICET)  
Oscar VELÁSQUEZ (UNIVERSIDAD DE CHILE)  
Carlos Ignacio MASSINI CORREAS (UM - CONICET)  
Jorge MARTÍNEZ BARRERA (PUC Chile)  
Joaquín GARCÍA HUIDOBRO (UANES CHILE)  
Enrique CORTI (UNSAM - CONICET)  
Miguel VERSTRAETE (UNCuyo)  
Rubén PERETÓ RIVAS (UNCuyo - CONICET)

## **COMISIÓN EDITORIAL**

Elena CALDERÓN (UNCuyo)  
Mirtha RODRÍGUEZ (UNCuyo)  
Alicia FRASSÓN (UNCuyo)  
Santiago GELONCH (UNCuyo)

## **COMISIÓN DE REVISIÓN**

Héctor GHIRETTI (UNCuyo)  
Oscar SANTILLI (UNCuyo)

## **TRADUCTORA**

Silvia BARBUZZA (UNCuyo- CETI)

## **DIRECTORA**

Mirtha RODRÍGUEZ

## ÍNDICE

Presentación, MIRTHA RODRÍGUEZ DE GRZONA	9
Resumen	13
I Tres tiempos para una vida	14
II De la temporalidad genuina latente en un dúo de zarzuela	17
III Cuando el tiempo del hombre devora al hombre en el tiempo	22
IV Cuando el tiempo del hombre devora al hombre en el tiempo	25
V La máquina productora de tiempo	31
VI La máquina productora de tiempo	40
Guía para la publicación de artículos , Opúsculo Filosófico	47
Papers publication guidelines, Opúsculo Filosófico	53

## Presentación

*Opúsculo Filosófico* es la publicación del Centro de Estudios de Filosofía Clásica que se constituye como tal en el mes de mayo de 2008, dependiendo del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras perteneciente a la Universidad Nacional de Cuyo, y que reúne a estudiosos del pensamiento de universidades nacionales y extranjeras.

*Centro de Estudios de Filosofía Clásica* supone necesariamente el esclarecimiento previo de lo que se entiende por *clásico*, a los fines de precisar el perfil configurador del Centro.

Según Hans Georg Gadamer en *Warheit und Methode* (Tübingen, I.C.B. Mohr, 1975), el concepto de lo clásico, tiene una doble connotación: una histórica y una normativa o modélica. Según la primera, “una determinada fase evolutiva del devenir histórico de la humanidad habría tenido por efecto simultáneamente una conformación más madura y más completa de lo humano”, fase que para determinados autores se confundiría con la denominada “antigüedad clásica”. Pero, según Gadamer, en su segunda connotación, lo clásico “no designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad”.

Para el filósofo alemán, es la segunda connotación la que adquiere mayor importancia y reviste mayor actualidad y vitalidad, porque “el juicio valorativo en el concep-



to de lo clásico gana más bien en esta crítica su nueva, su auténtica legitimación: es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta ( ... ); es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar clásico a algo; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente”.

En este sentido, y “como concepto estilístico e histórico, el de lo clásico se hace entonces susceptible de una expansión universal para cualquier desarrollo al que un *telos* inmanente confiera unidad”. Y vinculando este concepto con el de tradición, concluye que “en lo clásico culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo. Claro que la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado”.

Así, la tradición clásica de la filosofía es una de las alternativas posibles para el desarrollo, promoción, profundización, precisión y crecimiento del pensamiento filosófico en la actualidad. Es más, aparece al menos *prima facie* como la alternativa más rica, más compleja y más llena de virtualidades; ante todo, porque es la más antigua, y desde hace más de veinticinco siglos viene enriqueciendo, prolongando y profundizando el pensamiento filosófico. Pero también porque es la más abierta, la que mejor ha asumido el carácter constitutivamente desinteresado de la filosofía y la que ha concretado de innumerables maneras el carácter humanista de toda filosofía que merezca ese nombre.

Pero como toda tradición, la de la filosofía clásica no

constituye un sistema cerrado de proposiciones unívocas, blindado al progreso y estacionado en el pasado, sino que es por el contrario una renovada apertura a la realidad, una sed de verdad jamás saciada, una peculiar aportación a la gran *conversatio* filosófica que se desarrolla en el tiempo, pero trasciende sus concreciones históricas y traspasa las culturas. Dicho de otro modo, se trata de un peculiar estilo de hacer filosofía, de una especial actitud de apertura a la realidad, de una singular forma de elaborar los conceptos, razonar y argumentar, y de un espíritu de generosa riqueza en las contribuciones filosóficas pensadas en el trascurso de la historia.

Pero en especial esa tradición también se caracteriza ante todo por su rechazo radical a las actitudes ideologistas, que proponen un sistema cerrado de salvación inmanente, que habrá de ser protagonizado por una vanguardia de pseudo iluminados y que desemboca necesariamente en un sectarismo cruel y en una praxis destructiva y en definitiva, inhumana. Asimismo, la actitud clásica de la filosofía rechaza *ab initio* los intentos de conformar a la filosofía según los cánones rígidos de alguna de las ciencias particulares, despojándola de ese modo de su singularidad, de la unidad de la experiencia filosófica y de su carácter constitutivamente universal. También se caracteriza por su perspectiva no dogmática y aporética de la filosofía, considerada a partir de sus problemas a resolver y no de afirmaciones indiscutibles a imponer.

Finalmente, como toda tradición bien fundada, desestima los intentos de construir filosofías arbitrariamente subjetivas o localistas, que bajo la alegación de una pretendida originalidad, se aproximan a la trivialidad, radicalmente despojada de rigor y la seriedad que sólo puede proporcionar la inserción crítica y creativa en una tradición viva de pensamiento e investigación filosófica.

En la necesidad que requiere el nobilísimo ejercicio de la memoria y el cultivo de la misma, es que entendemos la tarea plena del espíritu en cuanto por sí exige la autonomía del pensar. Es por esto que adquiere sentido acoger las múltiples riquezas que aporta lo diverso, en las manifestaciones de quienes en la tarea profesional lo patentizan a través de los finos aspectos que hacen al ser del hombre.

Es precisamente en este marco donde *Opúsculo Filosófico* adquiere sentido como medio de difusión científica, en la tarea de fortalecer la memoria de aquello que en el cambio, permanece por ser esencial.

En esta 'nuestra tarea' esperamos contribuir al enriquecimiento de la Filosofía, como eco de lo pasado que pervive en la necesidad de ser verdad, parafraseando al poeta<sup>1</sup> de ayer que hoy es vigencia hacia el perfil de un mañana;

Materialismo!... Nihilismo!

La moderna ciencia  
de su ser lo desprende,  
infundiendo pavor a la conciencia  
por doquiera se extiende

Se extiende pero no llevando vida,  
porque su seno está yerto;  
se extiende como ola corrompida  
que vaga en el mar de lo muerto.

El pensamiento, eterna maravilla  
que el alma mira absorta, habrá de detener  
este torrente de hiel que ahoga y mata.

Mirtha Rodriguez de Grzona

---

1 RUBÉN DARÍO, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 2003. Poemas de Juventud, Espíritu

# A VUELTAS CON EL TIEMPO

## TURNING WITH TIME

FÉLIX DUQUE

felix.duque@uam.es

No cabría sino maravillarse de las muchas fatigas que a uno le cuestan estos asuntos; pues parece que, con sólo haber querido mantener la cosa misma a la vista, habríasido suficiente pensar un poco por propia cuenta para llegar pronto a la meta.

Arthur Schopenhauer

*Parerga y Paralipomena II. XXII, § 263.*

### Sumario:

- I. Tres tiempos para una vida
- II. De la temporalidad genuina latente en un dúo de zarzuela
- III. Circuito cerrado: del perpetuum mobile a la ronda divina
- IV. Cuando el tiempo del hombre devora al hombre en el tiempo
- V. La máquina productora de tiempo
- VI. El tiempo del don

**Resumen:** El presente trabajo trata el tema del “tiempo” propio del ser humano. Su naturaleza, sus instancias y la posibilidad que el lenguaje nos brinda para nombrarlo. Aquello intrínseco a la vida lo que en la primera vez no se revela con la profundidad de volver sobre lo mismo,

Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe  
y la filosofía moral moderna

ISSN: 1852-0596

© *Opúsculo Filosófico*, N° 21, Año VII, 2014

Mendoza - Argentina

es decir “la vuelta”. *La vuelta es* de lo mismo pero no *aporta* cada vez lo mismo mientras que lo medido por ella es siempre distinto. He aquí lo misterioso de la “vez”. Ella no procede de ningún origen. No tendría sentido preguntarse de dónde viene, porque siempre está volviendo de su vuelta y es, *existe*. Está presente la referencia del tiempo en Aristóteles, Agustín, Tomás, Kant, Hegel, Borges entre otros.

**Palabras clave:** Tiempo filosófico - Aristóteles - Agustín - Tomás - Hegel - Borges.

**Abstract:** This work is about the theme of the human being’s own “time”. Its nature, its instances and the possibility that language offers to name it. Whatever is intrinsic to life that is not revealed at first with the depth of returning to the same thing, or rather the “return”. The “return” is the same thing but does not “bring” each time the same thing while what is measured by it is always different. In this lies the mystery of “each time”. It has no origin. There would be no sense in asking where it comes from because it is always turning back from its return and is, exists. There are references to time in Aristotle, Augustin, Thomas, Kant, Hegel, Borges among others.,

**Key words:** Tiempo filosófico - Aristóteles - Agustín - Tomás - Hegel - Borges.

## I. Tres tiempos para una vida

El tiempo auténtico, el tiempo que convierte la vida fáctica de un cualquiera en la existencia propia de un ser humano, irrepetible a fuerza de entrega y abnegación, está constituido por la inestable articulación móvil de tres éxtasis y una instancia. Los éxtasis - la *metabolé*, el hecho de estar volcado fuera de sí - son: 1) *pasar la vez* (lo que está siendo *sido*), 2) *hacer tiempo de algo* (el *tiempo-ahora* de hace tiempo), y 3) *dar tiempo al tiempo* (el obsequio de lo que *adviene*). La instancia que reúne y, en ese *acaecimiento*, mantiene los distingos entre esos tres respectos es el *instante decisivo*, es decir el *kairós* en que se decide el destino y determinación de la vida humana al optar en cada caso por mantener la *symplotké* o trabazón de los tres

éxtasis, con vistas a la anticipación presentida del impensable cierre del tiempo, propio si y sólo si *abre* el tiempo del otro y *se abre* a sí mismo en él. Pues el rasgo genuino de esa *vivencia compleja* del tiempo propio es en efecto el *precurсар la muerte propia al postergar la muerte ajena*, hasta el punto de querer *dar la vez* al otro (dejar que empuñe por su cuenta lo que para uno ya ha sido), de retirar en su favor la propia vida como algo *de hace tiempo* (a fin de que el otro pueda comprometerse en su tiempo-ahora), y de *dar tiempo al tiempo del otro* (a fin de que dar la vida *por mor del otro en cuanto que otro* acabe por ser lo mismo que tener una *buena muerte*). El tiempo genuino es, así, insobornablemente *comunitario*, y se basa en la *reiteración* de una triple *donación* al otro, la cual, a su vez, repercute en mí: *dar la vez, dar lo que hace tiempo, dar tiempo al tiempo*: la natural *philia* del ser-unos-con-otros de los *mortales*, sin la cual ninguna vida humana tendría sentido.

Pero es ese mismo ser-unos-con-otros, esa *convivencia* forzada la que implica la lucha cotidiana por mor del *conato* de mantenerse en vida uno mismo y de cuidar de sus seres más *próximos*, del prójimo con quien uno se relaciona en el cuidado común de las cosas. Es esa *convivencia* en el cuidado la que insta a la *producción* de la *vivencia cotidiana del tiempo*, trasplantada de la medida, en lo posible exacta e inequívoca, de la repetición cósmica: estable, segura, duradera. Ese tiempo de la vida fáctica que, para seguir en vida, olvida las razones de vivir (por decirlo con Juvenal, y repetirlo con Kant) y, sobre todo, la responsabilidad de compartir la mortalidad con el otro que difiere de mí mismo, está imaginariamente constituido por una línea *unidireccional*, con tres dimensiones y un cierre. Las dimensiones: el *pasado* como hundimiento irrecuperable del tiempo (lo que *ya no es*), el *presente* como punto-ahora en que la cosa vivenciada, la conciencia viviente y la conexión se dan al *momento* (lo que está siendo *ahora mismo*) y el *futuro* (en función de las ocurrencias externas, de los *casos* que incidirán en mí, pero *todavía no*). El cierre: la *espacialización* imaginaria del tiempo íntegro de la vida torna a éste en algo así como un *presente* continuo, fluido (*nunc fluens*), en el que cada punto-

ahora de la sucesión es considerado como una confirmación estable (*nunc stans*), una literal *con-secuencia* de esa *presencia coherente consigo misma*. En esa secuencia, en la que cada punto presume de *repetir* en su incidencia la integridad de la línea, vienen a ser tendencialmente *reducidas* y absorbidas las dimensiones del pasado y del futuro, en cuanto puntos-ahora que, si pudieran ser vistos *desde fuera de la vida*, o sea desde la eternidad, serían considerados *uno intuitu*, de un vistazo y al momento, como otras tantas presencias puntuales. De ahí la creencia de que, en el momento mismo de la muerte, entendida ésta como *tránsito* a un presente continuo, y por ende como una *liberación* del tiempo pasado y futuro, todos los puntos-ahora se recogerán *intensamente* en una *única imagen*, toda ella presente a la conciencia y absolutamente transparente a ésta. Y es que hasta un poeta como García Lorca (haciendo bueno el adagio clásico de que los poetas *mienten* mucho) alienta esa imagen consoladora, como en la muerte de Antoñito el Camborio: “Tres golpes de sangre tuvo / y se murió de perfil. / Viva moneda que nunca / se volverá a repetir.” Se olvida así que las monedas funcionan justamente *yendo de mano en mano*. Pues nada hay más repetible que la creencia de que uno es irrepitible justo por la pretensión de estar circularmente cerrado en y para sí, bien perfilado en su perfil.

La cerrazón de las tres dimensiones del tiempo en un *presente estático* (como en la creencia platónica en la inmortalidad del alma), al que le *pasan* cosas sin que el sustrato sufra en demasía por ello, culmina en fin en la creencia de que, efectivamente, la muerte es un umbral, algo útil tan sólo para recoger de golpe el pasado. Pues ya se sabe que, *al volver la vista atrás*, / *se ve la senda que nunca / se ha de volver a pisar*. Uno ve así la muerte como una forma cortés de despedida de *todo* el tiempo vivido, hundido ya para siempre en y como el pasado, a fin de ingresar *personalmente* en la vida eterna de un presente inmarcesible: algo que todo el mundo quiere naturalmente para los demás, con tal solamente de que todos sean *como él*. El ser-uno-conotro de la *philia* se torna así en un *ser social*, en el que cada uno pretende seguir siendo lo que es, *conservándose bien*, aunque

ninguno lo entiende.

Ahora bien, la tenaz *inminencia* de la muerte, *siempre pendiente*, siempre por llegar (la impensable vivencia de un “aún no” que le deja a uno ser “por ahora” según va recayendo el “aún” en el “ya”), junto con la acechanza siempre más cercana de la *vejez* (la experiencia de la decadencia insoslayable de las fuerzas del cuerpo y de la mente), desbarata una y otra vez ese consuelo de cierre y de punto y aparte. De ahí la propensión a la producción *artificial* de un tiempo inauténtico, en el que las tres dimensiones cotidianas: el pasado, el presente y el futuro, se achatan y hacen irrelevantes al reducirse en cada caso a: 1) el *pasatiempo* como un modo de “matar el tiempo” (no vivir con tal de no morir); 2) el *trabajo* como absorbente necesidad de estar constantemente *haciendo cosas*, y 3) y el *estar a la que venga*, a fin de que sea *lo transmitido y retransmitido* lo que en definitiva responda por mí. El ser social se dispersa así en la obscenidad superficial del *ser mediático*.

Tres formas del tiempo éstas en que se despliegan y llegan a sazón tres modos distintivos de ser y vivir por parte del hombre: la *convivencialidad*, la *socialidad* y la *mediaticidad*, siendo éstos dos últimos modos los que por lo común, en la mayoría de los casos y por término medio encubren el sentido genuino del tiempo como *hacer que vuelva la vez*, *dejar que haga tiempo*, *dar tiempo al tiempo*. Veámoslo ahora por menudo.

## II. De la temporalidad genuina latente en un dúo de zarzuela.

Sale a escena Joaquín, el mecánico de automóviles. Siguiendo las convenciones zarzueleras que se repiten una y otra vez, el tenor va y se planta en medio, de cara al público presente, *en vez* de mirar a Ascensión. Abre los brazos (la gente contiene el aliento), y se arranca al fin a cantar eso de: “Hace tiempo que vengo al taller, y no sé a qué vengo.” La verdad es que, en ese momento, la atención del público está puesta en la música y no en la letra, ya que, entre otras cosas, muchos de los asistentes se saben de memoria a qué va Joaquín, aunque él todavía no lo



sepa. Lo saben, porque ellos mismos han canturreado y oído ya el famoso dúo *muchas veces*. Y es que hay de hecho mucha gente encantada con eso de oír lo mismo *una y otra vez*. Así que habrá que preguntarse a qué se debe ese gusto por la *reiteración de la vez*. Por su parte Ascensión, la florista (como corresponde a la burguesa distribución sexual del trabajo), se vuelve -gargbosa ella- y va y le da la réplica: “Eso es muy alarmante. Eso no lo comprendo”. No es extraño que le diga eso. Una persona normal pensaría que no tiene ningún sentido ir a un sitio sin estar seguro de por qué se va a él. Lo mismo se trata -aclara un intelectual- de un caso de neurosis compulsiva. Bien puede ser. Mas a mí no me interesa ahora este fenómeno de condensación y desplazamiento, según el cual retorna Joaquín una y otra vez, *mecánicamente* (nunca mejor dicho), al taller de reparaciones donde trabaja, cuando donde él (¿”él” o más bien el “ello” libidinoso?) quisiera ir en realidad es a la floristería, que es donde está su amada. Pero antes de que me dé tiempo a decir lo que de verdad me alarma y apenas comprendo de asunto tan aparentemente trivial, veo y oigo que el tenor ya ha contestado a su vez a la florista, insistiendo por demás en su deliquio amoroso: “Cuando tengo una cosa que hacer -le canta- no sé lo que hago.” Una inconsciencia juiciosamente sentenciada al punto por Ascensión: “Pues le veo cesante, por tumbón y por vago.”

Ésas son las cosas, entre otras muchas, que pasan en *La del manojo de rosas*, donde, por cierto, la chispeante partitura de Sorozábal a punto está de conseguir -*prima la música, dopo la parola*- que se olvide un libreto no muy allá (eran cosas de esos tiempos: del Madrid de 1934, dos años antes de que las canciones empezaran a vomitar sangre). A punto está; mas no en mi caso. Pues lo que de ese dúo me ha alarmado y llamado ahora la atención es la letra, y más precisamente la secuencia de dos sintagmas con un mismo verbo: “hacer”. El mecánico dice en efecto dos cosas: que “*hace* tiempo que va al taller”, y que “tiene cosas que *hacer*”, aunque al punto declare su ignorancia respecto al *télos* de ese recurrente movimiento y su incapacidad para hacer nada a derechas. Obviamente, el sujeto de la segunda proposición es Joaquín. Él mismo reconoce que su obligación,

su determinación y su destino se cifran en tener cosas que hacer si no quiere ser *subsumido* bajo la ley enunciada por Ascensión; una ley tan progresista como griega (ya que la *sophía*, el “saber”, es siempre un saber hacer, un *savoir faire*), a saber: que todo aquel que no sepa qué hacer acabará por no tener nada que hacer, o sea por convertirse en *cesante* (una probabilidad, por cierto, bastante alta en la años posteriores al *crack* de 1929).

Bien está. Pero, ¿quién o qué “hace tiempo” aquí? Y además: “hace tiempo” ¿significa lo mismo que “hace cosas”? Parece que no. Recurramos al efecto a Aristóteles (que es lo menos que se merece la explicación de una zarzuela, o de lo que en ella se dice). Hacer cosas es algo propio de la actividad productiva, de la *poíesis*. En la producción, el resultado es en todo caso distinto de la intención, de la finalidad que pone en marcha el proceso. Joaquín no hace cosas (p.e., reparar automóviles) por el placer de hacerlo, sino por el (escaso) salario que recibe de un patrón (capitalista). Pero, ¿quién o qué tiene aquí intención de “hacer tiempo”? No, desde luego, nuestro aturullado mecánico, porque no sabe a cuento de qué anda yendo él *una y otra vez* al taller. Posiblemente no se ha parado siquiera a pensar que es precisamente esa *recurrencia* la que “hace tiempo”. El que él vuelva una y otra vez, el que lo venga haciendo desde hace tiempo, es lo que hace tiempo. Parece pues que hemos resuelto el problema. Lo que “hace tiempo”, y hasta parece que lo que “hace *el* tiempo” es la vuelta, una y otra vez, de la *vez* misma, en la cual está implicado sin saberlo el pobre Joaquín.

Ahora bien, como suele ocurrir con las palabras más usadas, *vez* denota a su vez algo enigmático. Viene del latín *vicis* (quizás un genitivo emancipado del inusitado *vix*, seguramente para no complicar más las cosas, ya que *vix* quiere decir “apenas”, algo que está a punto de no ser). *Vicis*, *vez* se vierte honradamente en italiano como *volta*, “vuelta” (pero también *bóveda*), en alemán como *Mal* y en inglés como *time*, con el sentido en estos dos últimos casos de repetición de una cuenta (*einmal*, *zweimal*, *four times*, *five times*, etc.). Pero también encontramos el término usado para indicar que algo está en lugar de algo y que hace sus *veces* (*vicem*, *vice*, *in vicem*, *ad vicem*) como en el

prefijo castellano *vice-* (vicepresidente, virrey, vizconde, *viceversa*, etc.).

Algo nos dice aquí el lenguaje: la *vuelta* es de lo mismo (p.e.: contamos el tiempo por las revoluciones de la tierra alrededor del sol, o *viceversa*, como se creía antes sin que el cómputo sufriera por ello). Es de lo mismo, sí. Pero no *aporta* cada vez lo mismo (de hecho, *vicis* se usaba también para indicar la alternancia, como en la pregunta familiar de los mercados: “¿Quién da la vez?”). Es necesario que la vuelta sea *igual* o dure lo mismo (por caso, un año) para que cada vez suceda algo *distinto*. La vuelta dura siempre (más o menos) lo mismo, pero lo medido por ella (y por sus unidades menores) es siempre distinto. He aquí lo misterioso de la “vez”. Ella no procede de ningún origen. No tendría sentido preguntarse de dónde viene, porque siempre está volviendo de su vuelta, y es, *existe*, sólo cuando da la vez. Por eso, los cuentos que empiezan con el famoso: “Érase una vez”, dicen también su verdad, extraña, a saber: la vez que *se era* (pretérito imperfecto más un pronombre reflexivo) lo es ahora, en la narración misma. Existe cuando se narra, y sólo entonces. Pero no existe como algo presente. El niño sabe muy bien que eso que se repite (y que él pide insistentemente que se repita, una y otra vez) no está sucediendo *ahora*, sino sólo en la narración o en la poesía, y además como algo irremediabilmente *pasado* (¿cómo se iba a repetir, si no?). Pues el cuento o el poema dice, p.e., que: “*había* una vez una rey”, o que había un lobito bueno al que “*maltrataban* todos los corderos.” La vez no tiene que ver, por sí misma, con el *ahora*, porque acaba de dar la vuelta. Pero en cambio nos coloca en nuestro *ahora*, justamente porque nosotros no formamos parte del cuento, ni éramos una vez, sino que somos ahora, esta vez.

Ahora bien, tampoco cabe decir que ella, la vez, puesto que está de vuelta, consista sin más en su movimiento, digamos, circular (o elíptico, da igual para el caso). Ella consiste, más bien, en la *repetición* de lo igual como igual en lo diverso, y *viceversa*. Por cierto, adviértase que el “lugar”, el “en” en el que cae la vuelta, no puede ser a su vez redundante: es lo igual en cuanto igual lo que hace que lo diverso sea en cada caso di-

verso y sin comparación, siendo precisamente eso lo que hace que cada caso *difiera* de los otros... y de sí mismo (algo –ser sí mismo– que él es sólo cuando la vuelta *le da la vez*, al igual que la *volta* en cuanto “bóveda” cierra templo o casa, haciéndolo ser sólo cuando lo separa del ambiente). Y lo diverso, por su parte, ha de repetirse como eso, como diverso, como siempre distinto y nuevo, para que la vuelta pueda ser la misma. O dicho de otro modo: para que algo se dé *ahora*, al presente, es necesario que esté marcado por la vez, la cual “hace” el ahora, sin que ella pueda ser en cambio, por su parte, *ahora*. Así, entre 1788 y 1789 ha pasado un año, al igual que entre 2000 y 2001. Pero lo que ha pasado en sendos intervalos ha de haber sido distinto, si queremos *contarlo*. Y a la inversa: que los hechos transcurridos en ambos *períodos* (justamente: “camino de revolución”) hayan sido distintos es lo determinante para que 1788 sea eso: 1788 y no otro año cualquiera, pero también y sobre todo, en Francia, porque delimita un período en el que el país estaba en manos de un monarca absolutista, mientras que 1789, aparte de ser tal año porque su unidad de medida recuerda el supuesto nacimiento de Jesucristo en el intervalo que va de un impensable año 0 a un numerador año 1, alcanza un valor simbólico y absolutamente *distintivo* por ser el año de la Revolución Francesa, su año I (lo mismo se diga del 2001 respecto del 2000, en virtud del atentado del 11 de septiembre a las *Twin Towers* neoyorquinas).

La vez hace el “ahora” sin que ella sea, sin que se dé nunca ahora, hemos dicho. Pero entonces, ¿es la vuelta la que hace el tiempo, si es verdad que éste, según nos imaginamos todos, es para empezar una *sucesión de puntos-ahora*? Pero, según parece, una cosa es *medir* el tiempo, y otra *hacer* tiempo. Ascensión, la enamorada, aprovechando que la floristería está al lado del taller de Joaquín, bien podría *contar* el tiempo (el tiempo para ella interesante, el tiempo que a ella le *im-porta*) por las veces que Joaquín va al taller, según ella las ha ido contando. Pero entonces es ella la que cuenta, en todos los sentidos de la palabra, y no las idas y venidas del mecánico.

### III. Circuito cerrado: del *perpetuum mobile* a la ronda divi-

### III. Circuito cerrado: del *perpetuum mobile* a la *ronda divina*.

Si ahora, para darle a la cosa un poco más de fuste, sustituimos las vueltas de Joaquín por el eterno retorno de las constelaciones, que van pasando ordenadamente sobre una tierra aparentemente en reposo, coronadas además por la *bóveda* de los cielos: el éter como *perpetuum mobile*, por un lado, y equiparamos las cuentas de Ascensión, por otro lado, con las de la *psyché* de Aristóteles o del *animus* de Agustín, bien podemos decir con ambos que sin *alma* no hay tiempo (“En ti, alma mía, mido los tiempos”, canta más que escribe el arrebatado Santo en las *Confesiones*). Pero el alma no *hace* al tiempo, aunque los tiempos estén o se den en ella. Lo que hace más bien al tiempo, según Aristóteles, es la rotación del *aithér*, del *chitón toû ouranoû*, la bóveda del cielo, cuando se la compara por arriba con el *motor inmóvil*, con lo siempre idéntico a sí, inmutable, por quien literalmente no pasa el tiempo, y por abajo con *tà gignómena*, con las cosas mudables que nacen y mueren. El tiempo, como famosamente dijera Platón en el *Timeo*, es la “imagen (*eikón*) móvil de lo eterno”. Volveré más adelante sobre eso de que el tiempo es “imagen”. En Agustín, la cosa se interioriza y toma un apasionado color religioso, pero la idea de fondo es la misma: es el *Deus-Trinitas*, que inmora en el interior del *anima-ímagó*, el que se despliega según las tres “distensiones” del tiempo, correspondientes a los tres atributos de las personas trinitarias: el pasado-memoria (la memoria *del* Padre, como genitivo subjetivo y objetivo), el presente-entendimiento (impronta del Hijo en el alma), y el futuro-caridad o amor (lo propio del Espíritu). Ahora bien, de igual manera que las tres personas son en su *perichóresis* Dios, eterno e inmutable, así también las aparentes tres dimensiones del tiempo se reducen en verdad a una: el *presente*. El pasado es un presente que ya no lo es, un presente sido; el presente es un presente que sigue estando presente; y el futuro un presente que aún no es, pero que será.

Sólo que nos basta recordar lo que acabamos de decir de la vez y la vuelta para que resulten bien poco convincentes esas cuentas que se hace el Santo. Para empezar, la “vez” no es ni

pasado, ni presente ni futuro, aunque desde luego *se da* en el presente, convirtiéndolo en un “ahora” cargado del pasado y grávido del porvenir, como decía Leibniz, que de esto del tiempo sabía lo suyo. Para seguir, nosotros no hemos visto ni veremos jamás al pasado o al futuro como “presente”, o sea, como “ahora”. Del pasado tenemos ahora a lo sumo un *recuerdo*, pero no justamente como algo de ahora, sino como algo irremediablemente *pasado*. Está en el “ahora”, sí, pero no como presente, sino como ausente. Y el futuro, cuando venga, dejará de serlo, para ser “ahora”. Pero no lo hará *por ahora*. No en vano decía Aristóteles que el pasado y el futuro eran un “cierto no ser”: *mè ón ti*, o sea algo que se presenta como lo que le falta al presente para serlo del todo: su *privatio* o *stéresis*, de la que dice en *Physica* B 1, de manera asaz misteriosa, que: “es de alguna manera *physis*, naturaleza.” Claro que ello coloca al propio presente en una mala tesitura. Pues, umbral como es del pasado y del futuro, mal cabe decir de él que sea el “presente del presente”, salvo que por este segundo presente se entienda la *presencia constante* de la divinidad; entonces, el presente primero, el humano, correspondería pasivamente al acto de hacerse presente la *presencia* de Dios claro). Pero es claro que de este modo se utiliza como prueba aquello que justamente había que probar: que nuestra falta o *stéresis* constitutiva está siempre graciosamente llenada por Aquel a quien nada le falta, sólo que algunos réprobos no quieren admitir eso. El tiempo como *defecto* es explicado pues por la eternidad como *plenitud*, y *viceversa*: un bonito *circulus in probando*. Más plausible, por paradójico que ello sea, es que el tiempo se acerque a eso que dijo notoriamente Hegel, a saber: que él “es el ser que, en cuanto que *es*, *no es*, y en cuanto que *no es*, *es*.” (*Enciclopedia*, § 258). Así, el tiempo estaría siendo siempre de manera negativa: negando que *ahora* sea ya el pasado ni todavía el futuro, mas teniendo toda su entidad, al parecer, en esa negación.

Pero si, para evitar que el presente se nos convierta en un mero umbral, en una *cortadura momentánea* e intermitente (“ahora, y ahora, y ahora”, sin que se sepa quién garantiza esa conjunción copulativa), hiciéramos desaparecer al efecto pasa-

do y futuro, ya no habría entonces “presente” sino, según se mire, *nada o todo*. Si la cuenta del presente, su forma, se identificara con su contenido (ambos, forma y contenido, en este caso vacíos) entonces no sería nada ni habría nada. Pero si esa cuenta no hubiera lugar, si la cuenta no contara porque siempre (sin veces que valga) forma y contenido fueran lo mismo, entonces sería todo él, íntegro (no todas las cosas, medidas desde fuera por algún rasgo común, sino la integridad absoluta: autarquía y autosuficiencia, sin necesitar de nada ni de nadie... ni siquiera de sí mismo). Ese improbable ser no tendría tiempo para nada (no estaría en el tiempo), sino que sería *eterno*. Una eternidad, por lo demás, sólo pensable como aquello a lo que ya no le falta nada para ser, y que por tanto no es ya ni esto ni lo otro ni lo de más allá; por tanto, algo *sin movimiento*, y, en definitiva, impensable. O bien, para evitar la contradicción, digamos que sería algo “pensable” sólo por extrapolación desmesurada de nuestra vida, de nuestro pensar y hablar en el tiempo, hasta que esas tres cosas dejaran de serlo, diríamos, por “empacho”, por haberse llenado hasta tal punto de sí mismas que allí ya no cabe vivir ni pensar ni decir nada *de nada*, o sea sin que se pueda diferenciar ni vincular, enunciar ni predicar nada. Sólo se puede “decir” que *es...* el ser mismo, *ipsum esse*: el Dios de la metafísica, únicamente pensable (y por un razonamiento autodestructivo) desde y por quienes no somos dios, sino seres vivos y *semovientes* que hablamos discursivamente, dotados como estamos de *lógos*, de lenguaje articulado, viviendo los unos con los otros en la *pólis*, en la *civitas*.

O sea que a Dios no se le puede pensar sino desde el tiempo y como ser (como el Ser) refractario al tiempo. Sólo que, entonces, difícil es pensar que Él haya “hecho” el tiempo. Pues él desde luego no vuelve una y otra vez ni “da la vez”, sino que está siempre, o bien -si griego- fijo, como una suerte de Eje del cosmos, o bien -si cristiano-, yendo gozosamente a encontrarse constante e incesantemente a Sí-mismo en la rueda del Amor que sienten Padre e Hijo, de los cuales procede a su vez ese mismo Amor como Espíritu. Pero entonces, si ni el cosmos griego con sus revoluciones ni el dios ensimismado de Aristóteles, ni

tampoco el Dios cristiano con su Trinidad, si ninguno de ellos puede hacer de por sí que “haya tiempo”. Pero entonces, ¿quién hará el tiempo mismo?

#### **IV. Cuando el tiempo del hombre devora al hombre en el tiempo**

Parece que sólo cabe una solución, tan heroica como paradójica, a saber: que el contenido del tiempo, siempre variable, *no sea* a su vez un componente del tiempo, aunque se dé *en él*, y que el tiempo sea entonces la pura *forma* que una y otra vez da la vez, siempre igual y, por ende, siempre *inmutable*. Fue Kant quien abrió la modernidad, al decir en la *Crítica de la razón pura* algo de difícil rumia, a saber que: “El tiempo [...] permanece y no se muda.” (A 182/224). Nosotros distinguimos variaciones *en* el tiempo, pero el tiempo mismo, en cuanto sustrato de aquéllas, no varía. Si no fuese por esos grados de *intensidad de llenado* de la percepción y de la *atención*, grados que van del imposible 0 (estaríamos muertos, en ese caso) al imposible 1 (seríamos Dios, entonces), no existiría nada de nada, pero tampoco habría tiempo. De lo cual se deducen dos proposiciones igual de estupefacientes. Una: que entonces soy Yo, el Yo *transcendental*, el que “engendra (*erzeuge*) el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición.” (A 143/B 182). De hecho, es decir en la vida fáctica, podrán establecerse las unidades y tipos de medida que se quieran; pero, de derecho, la presuposición del tiempo está justamente en esa aprehensión *sinéctica*, realizada en virtud de la síntesis de lo múltiple gracias al *número*, cuya determinación es, consecuentemente, la *serie* del tiempo. Y la otra sentencia: “el tiempo no puede ser determinación alguna de fenómenos externos: no pertenece ni a una figura, ni una posición, etc.; por el contrario, determina la relación de las representaciones en nuestro sentido interior.” (A 33/B 50). Y sin embargo, siempre según Kant: “el tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general.” (A 34/B 50). Según esto, el tiempo no es *de* las cosas, pero todas nuestras representaciones, sean de fenómenos externos o de estados internos, se



*dan* en el tiempo. Ya no es meramente que éste, el tiempo, no se dé sin el alma humana, como pensaban los antiguos, sino que es el *ser humano* mismo el que engendra, el que da el tiempo y se da al tiempo, o sea que se da a sí mismo en el tiempo, viéndose entonces él mismo como un ser temporal.

Hay que reconocer que esta propuesta tiene muchas ventajas. Para empezar, que el “Yo trascendental” engendre y *haga* tiempo, mientras que el número lo desgrane *a cada vez* puntual y serialmente, es condición necesaria para que el yo empírico, cada *quisque*, *haga* cosas, incluso aunque no se sepa bien lo que está haciendo, como le pasaba al mecánico de nuestra zarzuela. Y más, esa serialidad de los puntos-ahora numerados, al venir dada en cada caso por una *aprehensión* sintética (extensión) y por una *percepción* gradual (intensidad) de los fenómenos por parte del Yo, garantiza a su vez la *irreversibilidad* de la serie (la ordenada relación de los fenómenos entre sí), con lo que proporciona la condición de posibilidad de la *relación causal*, e incluso de su inversa: la *relación teleológica*, en la que el tiempo parece ir al revés. Pues sólo porque confiamos en la serialidad e irreversibilidad de los fenómenos podemos utilizarlos como *medios* para conseguir un fin futuro, por ahora sólo pensado. Y más: esa conjunción de lo teleológico (que en la intención va del futuro al presente) y de lo físico-mecánico (que en su movimiento va del pasado al presente), permite ver al “Yo” *numerador* como presente *expandido*, total, en cuanto que postula la totalidad del tiempo *numerado*, es decir: en cuanto que postula la *simultaneidad* de todas las relaciones.

Dejemos ahora de lado la famosa objeción de que la teoría de la *relatividad* habría arruinado ese esquema, ya que cada sistema de referencia implica un observador con medidas diferentes, sin que existan ni sistema ni observador global, sin que haya un *kosmotheorós*: un “contemplador del cosmos”, como, siguiendo a Huyghens, llamaba Kant al hombre en su *Opus postumum*. Pues los presupuestos básicos siguen funcionando bien en la actividad científica (incluso el de la simultaneidad, por lo que hace al *mesocosmos*), y en todo caso siguen rigiendo en el quehacer cotidiano. Sólo que no todo son ventajas. Y además,

es importante sacar ya a la luz la sibilina *confusión* (dicho sea con todos los respetos) que le permite a Kant obviar la “vez” que “hace tiempo” y a la vez (o sea, *simultáneamente*, al mismo tiempo), reducir éste a pura forma *unidimensional*. A saber, sólo porque el “Yo” -entendido como unidad sintética de la percepción- ni siente ni padece, pues no es confesadamente otra cosa que un *vehículo lógico* (una “x”, “la cosa, que piensa”), sólo porque tan vacuo Yo es misteriosamente *al mismo tiempo* este mi “yo” individual en cuyo sentido interno *se da* el tiempo mismo, sólo por esa impensable identificación puedo *construir* “Yo” –el Yo lógico- la serie del tiempo en mí –en el yo fáctico, individual- como una sucesión de puntos-ahora cuyo contenido consta en cada caso de puntos-estados-anímicos distintos. Y es que mi yo particular -piensa Kant, casi como si se tratara de dinámica de fluidos- se ve a cada vez llenado o rarificado más o menos con una “fuerza de ocupación” de la atención perceptiva: una fuerza solicitante que puede ir desde el engolfamiento y absorción casi absoluta en la cosa, como por ejemplo –seamos castos- en la audición de la Segunda Sinfonía de Sibelius, cuando lo que está pasando se goza partiendo de la expectativa de aquello que está al venir, hasta la *elanguescencia* propia del aburrimiento profundo, cuando el tiempo pasa sin sentir porque nada pasa en él. Si no fuera así, ¿cómo podría construir Yo -el Yo matemático- escalas dinámicas de medida para calibrar la intensidad de los fenómenos? Y si yo no sintiera que cada momento del tiempo pasa “hacia atrás”, y que siempre viene una cosa nueva propiciada por la anterior, ¿cómo iba a construir sobre esa base la relación de causalidad? Y en fin, si no pensara el tiempo como totalidad clausa, ¿cómo iba a verme a mí mismo como *simultáneo*, o sea como presente a todas mis percepciones y a todos mis pensamientos?

Bien se ve que todas esas preguntas son retóricas, literalmente una *petición de principio*, y que además se van haciendo más insatisfactorias y exasperantes según avanza la cuenta. En primer lugar, ya es bastante tener que aceptar como un *factum*, con Kant, que el Yo lógico y el yo psíquico se den *al mismo tiempo* en uno y el mismo “yo”, aprovechándose el de Königsberg de

la ambigüedad latente en el término *zugleich*, que quiere decir algo así como: “además, de golpe (*zu[mal]*), igual”. Pero, ¿es lo mismo decir que algo *acontece a la vez* que la afirmación de que algo se *da al mismo tiempo*? ¿De dónde sale tal “mismidad”, sino del hecho de *dar la vez*? Pero Kant, tan trascendental para otras cosas, no parece caer en la cuenta de que esa donación es la condición de posibilidad de que ese tiempo sea el mismo. Más bien construye la equiparación de los dos “yoes” de un modo que se diría *aristotélico*. En efecto, el uno, el Yo lógico, sirve de forma, de fórmula de construcción, y el otro, el sentido interno de cada *quisque*, de base de intuición.

Dejemos eso. Más difícil de aceptar aún es que la serie inacabable de los puntos-ahora pueda luego ordenarse con contenidos ajenos a ella, que luego cada uno determine al posterior, y que al final todo se cierre, reflexionando sobre sí como una totalidad. Pues si aceptamos lo primero, a saber: que el tiempo es una sucesión de puntos-ahora, todo lo demás resulta ininteligible, a menos que supongamos que el “Yo lógico” observa como desde fuera lo que le pasa a su “yo psíquico”. Pues este último no se limita a “tomar nota” de los diversos contenidos que llenan su sentido interno, para aportarlos como material de construcción al *Yo esquematizador*, sino que además va *declinando*, decayendo con el tiempo, de manera que muchos de esos contenidos no son ya retenidos como recuerdos que servirían de explicación de los momentos presentes, ni desde luego puede lo presente ser utilizado en cualquier momento, con absoluta indiferencia respecto de *mi* tiempo, como medios para la realización de un fin futuro, porque esos fines se van agostando y angostando, hasta que no haya más que recordar ni más que hacer. Hasta que llegue mi muerte.

Es más: el esquematismo kantiano, que tan bien puede servir para *manipular*, ordenar y clasificar el mundo en que vivimos, para ponerlo a nuestra (¿nuestra?) disposición (o sea, como diríamos con el mecánico Joaquín: para “hacer cosas”), resulta aterrador si visto desde el *yo individual*. Pues éste puede caer de pronto en la cuenta de que ese supuesto “Yo lógico” no es sino el *vampiro* que se alimenta del tiempo vital del individuo. Jorge

Luis Borges se ha percatado sutilmente de ese autoengaño, que él pretendiera continuar y perpetrar en su *Nueva refutación del tiempo*: “Nuestro destino -dice allí- es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destroza, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, Borges.”

Y es que el tiempo que lo constituye a uno no es en definitiva sino eso que *va siendo uno*, según lo definiera ya Shakespeare, poniéndolo en boca de Parolles, un soldado fanfarrón: *Simply the thing I am makes me live (All's Well That Ends Well, Acto IV, Escena 3)*. Por eso, resulta tan inútil y poco consolador (salvo para algún científico en su trabajo) creer que quien engendra el tiempo no es ni está en el tiempo como desear que Quien está más allá del tiempo me salvará *in extremis* del tiempo mismo. Por cierto, tan inútil como los intentos del propio Borges por cancelar el tiempo. Pues: “Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico -dice poco antes- son desesperaciones aparentes y consuelos secretos.” Sólo que, de nuevo: ¿acaso la copertenencia del tiempo y del yo ha de conllevar una *identidad* plena? Esto no parece muy razonable, porque -con Kant, ahora- yo puedo decir “yo” y a la vez pensar que “Yo pienso” como siendo siempre y en cada caso el mismo, si quiero por otra parte que tanto yo como mis representaciones (digamos, más a la llana: mis cosas, las cosas de la vida) sean diferentes en cada caso, o lo que es lo mismo: que sean *temporales*, ellas y yo (¿y cómo sabría que soy yo, sin una radical diferencia por un lado entre el Yo lógico y el yo viviente, y por otro entre las representaciones dadas al sentido interno del yo, y de todas ellas con respecto a ambos “yoes”?).

Y además, sea como sea, ello no explica el fenómeno del envejecimiento y la muerte, el único verdaderamente interesante por lo que *hace* al tiempo, y el único para el que parecen haberse inventado todos esos sutiles *mecanismos de compensación*. Para evitar ese doble ocaso (*omnia vulnerat, ultima necat*), inútil sería también forjarse la idea de un individuo que recordase

absolutamente todo, de modo que en cada “ahora” presente estuviera también todo el pasado (el *nunc fluens*, estancado en un *nunc stans*), con lo que ese tiempo del yo atiborrado, confundido con la memoria: algo así como un pequeño dios empachado, acabaría por confundirse con las cosas y esparcirse por entre ellas, náufrago de sus propias vivencias. El desgraciado Ireneo Funes era incapaz de pensar e incapaz de vivir, pues no podía tomar distancia de las cosas, no podía ser un “yo” frente a ellas: “En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.” Menos mal que la muerte, piadosa, se llevó a este tierno monstruo a los veintidós años, sin que le diera tiempo a *archivar* también esa imposible vivencia mortal.

¿Qué hacer, entonces? Hay que reconocer que la concepción borgeana sobre el tiempo devorador como río, fuego y tigre es más bien una bella exageración, disculpable quizá en ese “argentino extraviado en la metafísica”, según decía Borges de sí mismo con discreta ironía. No es verdad que sea el tiempo mismo el que me devora y me mata, sino más bien mi *manera de vivir* el tiempo mismo, olvidando (como hemos ido viendo) la vez, el hacer y el donar, propios del tiempo. Por eso el intento inverso: “matar” al tiempo *en defensa propia*, por así decir, tenía que fracasar. Lo más que se puede hacer para evitar la sensación *cadente* del tiempo es *pasar el tiempo* (en castellano, también, “matar el tiempo”, como desesperada confesión *a sensu contrario* de la imposibilidad de hacerlo). Pasar el tiempo... con *pasatiempos*, evitando en lo posible que el tiempo vuelva una y otra vez, dado que cada una parece aportar menos contenidos *vitales* que la anterior, hasta que al final ya no haya más vueltas que dar.

Sólo que, curiosamente, esa *nivelación* del tiempo, cuya intención es por lo pronto protegernos de aportes de tiempo imprevisos y hostiles, y, más en profundidad, borrar de nuestra vida el pensamiento del fin del tiempo, o sea: la inminencia hostil de la muerte, acabará por presentar, en el *tedio profundo* que su repetición despierta, el fenómeno mismo del tiempo en su posible integridad. El *pasatiempo* es un *Zeitvertrieb*, como lo llaman los alemanes: una acción de “expedir y expeler tiempo”, o sea

de arrojarlo fuera de la conciencia humana. Significativamente, empero, las versiones inglesas de *Vertrieb* son *marketing* y *sale*. O sea, que con la manipulación y venta del tiempo así “domesticado” se hacen negocios. Según esto, el *Zeitvertrieb* es también un *management* mercantil del tiempo, la conversión de la *reiteración* de la “vez” en *repetición* de vueltas estériles, de supuestas *alternativas* que no aportan ni soportan alteridad alguna. Y ello en los tres modos de la *deflación*, la *repetición* y la *inflación*. Es decir: 1) por *defecto de contenido*, de modo que los sucesos acaben por ser tan vacuos, o sea tan cercanos al grado 0 de atención en la intensidad de percepción como la forma en que son vehiculados (¿no dijo McLuhan eso de que “el medio es el mensaje”?); 2) por *repetición* de contenidos análogos y, al final, casi indistinguibles entre sí; y 3) por *exceso de información*, de modo que los sucesos lleguen a ser (como en el caso de Funes) incomparables entre sí, y por tanto no susceptibles de seriación, graduación o clasificación.

## V. La máquina productora de tiempo

¿Dónde se da por excelencia ese *marketing* del tiempo? Creo que nadie negará que en la reina de la casa, en la televisión. Mas ello no se debe a una constatación empírica (que también), sino a la estructura misma de los *mass media* y, por excelencia, de la televisión. La razón aparece ya en Hegel y en su elogio humano, demasiado humano, de la *imagen*. La imagen, se dice en la *semiología* patente en la *Filosofía del espíritu subjetivo*, representa el contenido de un *sentimiento*, pero depositado ya en la interioridad abstracta, universal, “del yo en general” (*Enciclopedia*, § 452). Este astuto “yo en general” hegeliano escapa de la duplicación kantiana entre el yo empírico y el Yo trascendental a fuerza de “recordar”, es decir de *interiorizar* en la conciencia contenidos psíquicos, y luego lógicos, separados de su *ganga* sensible; pero no por convertirlos en representaciones de algo que “está ahí fuera” (el mundo externo como enfrentado a su doble mimético, el interno), sino porque son esos mismos contenidos los que dialécticamente van negando su

presunta exterioridad e indiferencia, renegando de una supuesta identidad propia y reconociéndose en una conciencia que, a su vez, no es sino la *reflexión de ese mismo reconocimiento*. O dicho en términos más actuales: no se trata de imitar y menos de copiar “aquí dentro” (no se sabe muy bien dónde) las cosas exteriores, sino del aperebimiento de *mensajes* emitidos desde un mundo-aún-indistinto-de-mi-yo (donde la conciencia sensible y la sensación consciente son una y la misma cosa), que, luego, al ser *transmitidos* a niveles cada vez más *desmaterializados*, menos *naturales* (o lo que es lo mismo: menos *aleatorios* e imprevistos), son refinados hasta el punto de poder *retransmitirlos* mediante signos convencionales procedentes de la *inteligencia* de la cosa, o de la *cosa* devenida inteligente. De este modo: “La imagen es de suyo fugaz, y la inteligencia, entendida como atención, es su tiempo y también su espacio, su cuándo y su dónde.” (*Enciclopedia*, § 453). Ello quiere decir que, en la imagen, la *forma* espacio-temporal es del “yo”, no de la cosa. Es la inteligencia la que decide por así decir el “encuadre” y la “duración” de la imagen.

Al contrario de las “cosas de la vida”, que marcan indeleblemente al yo, haciéndolo sujeto de circunstancias imprevisibles en las cuales a duras penas ha de sostener su *tipo*, la imagen no sólo se zafa de las fatigas inherentes al tiempo “vivido” por el yo, sino que hasta su representación *esquemática* se hace ahora flexible, *negociable* en las manos de un “yo” no en vano llamado “realizador” en las llamadas “artes de la imagen”. Un “yo”, desde luego, puesto al servicio del “yo en general”, es decir de aquel que lo único que desea es *pasar el tiempo*, dado que los contenidos “reales” (un término, dicho sea de paso, cada vez más enteco e insignificante) no vuelven con la regularidad y parsimonia que se esperaba de una “vida buena”, es decir sin sobresaltos (permítaseme la ironía). Pero como esos contenidos siguen existiendo, y aun proliferando, obstinados y hoscos, la mejor solución es *traducirlos* en imágenes cuya *presentación* sea tan fiel que acabe por suplantar a los sucesos mismos, es decir por representarlos mejor ante la inteligencia del espectador. Presentación fiel, he dicho: fiel, naturalmente (y aquí vuelve

inesperadamente Kant, desde otro lado), a la *forma* del “yo”... y del *medio de transmisión*: no meramente el tiempo unidimensional, propio de una aritmética casi obsoleta ya, sino un tiempo múltiple, gestado en los procedimientos de captación, registro, archivo, modificación, contextualización y, eventualmente, retransmisión de imágenes. *Retransmisión*, digo, porque la *transmisión* o “traducción” es ya un suceso interior, una ocurrencia emergente entre los distintos niveles de lenguaje.

Pero, ¿por qué ha de ser la televisión el gran sistema técnico (*sensu* luhmaniano) en el que medio electrónico y “yo” vienen por excelencia equiparados, casi diríamos “de suyo”, *kath' autò*, como en los griegos? Marshall McLuhan ofreció hace ya casi cincuenta años una razón convincente: “Vengo trabajando -escribió- a partir de la observación de que nuestros medios técnicos, ya desde la escritura y la imprenta, no son sino extensiones de nuestros sentidos. Y sugiero que la última de tales extensiones, la televisión, no es una mera extensión de la visión y el sonido, sino de esa misma sinestesia que el artista de siglos pasados se esforzaba por lograr, y que ahora es accesible por medio de los valores *tangibles-táctiles* de la nueva visión. La televisión no es tan sólo visión y sonido, sino tangibilidad al modo de lo visual, perfilado, escultórico.” (*Inside the Five Sense Sensorium*. En: *The Canadian Architect* [1961] 50). Ciertamente es importante aquí esa sugerencia sobre la integración sinestésica de los distintos niveles sensoriales y de las distintas artes visuales en una sola *tangibilidad-visual*, difuminando así -en beneficio *cool* de la convivencia- la distancia, el respeto y el respecto propios de la visión. Pero más relevante aún es esa paradójica fusión *inmediata* (paradójica, pues que se da en un *medio*) de lo “tangible-y-táctil”, subrayada por mí (popularizada y generalizada hoy en la *touchscreen*). Pues, al igual que la verdad aristotélica de “lo simple” es indecible en el lenguaje discursivo, siendo por tanto accesible sólo en un “tocar” (*thíngēin*) y “dejar-hacer ver” (*phánai*), según el misterioso pasaje de *Metafísica* ⊕ 10, así también en la televisión tocar y ser tocado se confunden en la superficie de la pantalla, y con mayor vigor aun *imaginario* que en la punción “real” de la pantalla, hoy. Pues, de este modo,



la imagen deviene literalmente *e-motiva*: nos *toca de cerca*, nos afecta hasta el punto de poner en entredicho el sentimiento “real” del tacto. Por cierto, no es necesario decir que ello es válido también para cualquier otra forma de comunicación electrónica, como el vídeo o el ordenador.

Ahora bien, es precisamente esa su capacidad *afectiva* la que hace de la televisión el *Zeitvertrieb* o *pasatiempo* por excelencia. Podemos entender la razón de que los *afectos* producidos por imágenes sean generadores de tiempo. En efecto, en el deseo de ver y poseer lo *aún no* existente, el intervalo entre el goce imaginado y el contacto pendiente se abre el tiempo futuro: el ámbito de lo posible. En el presentimiento interior de que ello *puede* constituir un goce, por ahora no logrado, se abre la flor del recuerdo: el tiempo pasado. Y en el presente se cruzan en fin la nostalgia de lo ausente y la esperanza de lo futuro (para el caso da igual invertir la carga afectiva: la satisfacción de la ausencia o el temor del futuro). En el presente hace acto de presencia una representación, una imagen susceptible de ser comunicada. El deleite, lo propio del animal, es individual, porque su goce no se da en el tiempo, sino que se realiza al instante. Los deseos, en cambio, son compartibles, comunicables. El deseo mancomuna: nos hace falta. Esto es: *nos hace “falta” para (que seamos) nosotros*. Propongo que se tome esta expresión al pie de la letra: el deseo establece un corte en el continuo magmático de goce/deleite y dolor/destrucción que llamamos vida. Los animales se integran y desintegran en este *continuum*. Sólo el hombre tiene tiempo, no para el deseo, sino en virtud del deseo. Si cumplimenta sus deseos, mata el tiempo. Y hasta se suscitan deseos, cosas que *faltan*, para “matar” imaginariamente el tiempo. Ahora, todo depende de si esa *falta* es vista como el “de dónde” del *dar la vez*, es decir como una *privatio* o *stéresis* (en el sentido aristotélico de que esa falta es de algún modo *physis*, recuérdese), gracias a la cual –a la “falta” de origen, de principio e inicio- se da *cada vez* tiempo al tiempo, o si, en cambio, esa falta se entiende como en Kant en el sentido de una *vaciedad* de nuestro sentido interno que ha de ser constantemente llenada y renovada para evitar el grado 0 de percepción. Como si el ojo-táctil fuera una bomba de absorción

de deseables imágenes en movimiento.

Es evidente que la televisión se ha decantado, y cada vez con mayor intensidad, por el lado “kantiano”. Tal sistema es en efecto un productor de *nivelación* y *uniformización* de los contenidos temporales, a la vez que, en cuanto heredera y síntesis de todos los anteriores medios analógicos de captación de imágenes, un extraordinario sistema de *complejificación*, *condensación* y *desplazamiento en superficie de formas temporales*. De ahí su carácter de fascinación para el “yo en general”, fundada en la perfección formal de las emisiones. Una perfección (aumentada también desde el lado del aparato terminal, del *hardware*) que va de la nitidez de la resolución, el color más intenso y vivo que el “real” o la movilidad de la cámara y su capacidad de exploración de rostros y situaciones, hasta la sabia modificación de las retenciones y pretensiones temporales, anticipando (*coming soon!*), recordando y citando mediante fragmentos escogidos, y también, y sobre todo, incrustando *spots publicitarios* con una misma indiferencia igualitaria, es decir cortando lo mismo arbitrariamente películas que insertando *comerciales* en medio de concursos y noticiarios, con lo que la diferencia entre realidad y ficción acaba por difuminarse.

Así las cosas, bien puede decirse que la televisión es una máquina de *producción de tiempos* como sucedáneo, primero, sustitución después y por fin suplantación del tiempo vivido, dado que sus imágenes acaban por exigir que los sucesos y las personas se amolden al *pattern* que ellas presentan, o bien por separarse resueltamente de cosas y personas que por lo demás, y en la mayor parte de los casos, vienen ya *semifabricadas* como imágenes gracias a otros medios, hasta crear imágenes por así decir *autogeneradas*, como si la máquina hubiera aprendido del Yo kantiano. Ahora es ella la que *engendra* imágenes y tiempos fabricados *ex professo*, a la carta (una tendencia *retroalimentada* cada vez más intensa y rápidamente por el cinematógrafo de los “efectos especiales” y por el *video-art*, en continua fagocitación de ambos por el medio *generalizador*: la televisión). En definitiva, la televisión no sólo ha generado una forma especial de tiempo, sino que tiende a imponer esta forma como *modelo*

de toda *experiencia* dizque *auténtica del tiempo*: como su *prototypon transcendentalis*, diríamos.

Su característica esencial estriba, como no podía ser menos, en una nueva *esquemización* (serie, contenido, orden y complejidad) de los fenómenos-imagen.

1. Según la *serialidad*, éstos no vienen *numerados* en conformidad con la ocurrencia o recurrencia de su representación en la conciencia del yo con sus *vivencias*, sino *distribuidos* según las expectativas de audiencia, dependientes a su vez de la distribución del tiempo en períodos de trabajo, de ocio (en casa o externamente) o de intervalos entre ambos períodos (tráfico, viajes, etc.). La regla general de la serialidad es que la sucesión ha de ser tanto más rígida, continua y repetitiva cuanto más amplio sea el espacio de tiempo disponible para la contemplación de las imágenes (de ahí la proliferación precisamente de *series* a primera hora de la tarde y en el *prime time* nocturno).
2. En consonancia con esta disponibilidad, los *contenidos* de las distintas series se *gradúan* según la menor o mayor *intensidad* de percepción (de atención) en cada momento por parte del espectador; de modo tal, empero, que esa intensidad ya no se debe a los *gradus essentiae* de las cosas o sucesos presentes a la conciencia, sino del interés y disponibilidad del espectador. La regla general de la *intensidad en los contenidos* es: que éstos son tanto más agresivos y seductores cuanto mayor sea la posibilidad de *desvío de la atención* hacia otros fenómenos y sucesos por parte del espectador (de ahí la colocación estratégica de los noticieros a la hora de las comidas).
3. La *ordenación* de las series de contenidos suele estar intencionalmente preparada para romper el esquema de la *irreversibilidad* (y por tanto causalidad) entre las imágenes. Por el contrario, según las series, su horario y contenido, las imágenes vienen por lo común *horizontalmente yuxtapuestas*, a pesar de, o precisamente a causa de su

carácter heteróclito (*spots*, noticias, films, concursos) a fin de difuminar y achatar la carga de diversidad de las secuencias, hasta hacer de esa diversidad un mero punto de inflexión: cuando se supone que la contemplación prolongada de una serie ordenada puede relajar la atención, se incrusta un conjunto de imágenes procedentes de otra seriación contenutística, al efecto de provocar un trasvase de *vivacidad* de una serie a otra, según el principio humeano de la *transición fácil*. La regla general es que las variadas formas de *transgresión* y *ruptura* de la ordenación lineal tienen como paradójica misión el restaurar a través de cortes e intermitencias la linealidad no-significante en la conciencia del televidente. Habrá mayor grado de transgresión cuanta mayor sea la posibilidad de que la linealidad consciente se deshilache y disperse en el tedio y el sueño.

4. Y en fin, la *complexión* de las series de contenidos (re) ordenados: la función más alta y compleja que cumple la *retransmisión televisiva*, consistente en una *triple reducción-reflexiva* de los esquemas anteriores: 4.1) el angostamiento (en la seriación) de las tres dimensiones temporales en beneficio de un *presente continuo*; 4.2) la difuminación (en los contenidos) de las diferencias existentes entre la ficción imaginada y la realidad vivida, en beneficio de la primera, que acaba por ser tendencialmente considerada como la verdadera “vida”: un nuevo *reencantamiento* del mundo, tras la *Entzauberung* moderna, estudiada por Max Weber y novelada por Thomas Mann en *La montaña mágica*. Así, las transmisiones en directo son llamadas “*live*”, no porque las cámaras estén grabando un suceso real, sino al contrario: porque el encuadre, duración, contexto y modo de difusión, al coincidir con lo grabado en *tiempo real*, hacen que la carga informativa y afectiva de lo “real” quede reducida a lo retransmitido (incluso el término parece ya inadecuado para esta *toma de posesión de la vida*); 4.3)

la *arbitrariedad* en la ordenación y duración de las series de imágenes y de la intensidad de éstas, a fin de establecer *ad litem* una suerte de *espacio-de-tiempo expandido*, en donde la complejidad del montaje crece proporcionalmente a la banalidad de los mensajes; y en fin, 4.4) la reflexión de la *complexión* establece algo así como un *circuito cerrado*, la *simultaneidad* “democrática” de cualquier imagen (los alemanes hablan de *Gleichzeitigkeit*, o sea: igualación de la temporalidad), por *sincronicidad* de lo diferente y aun incompatible. En este complejo estado de cosas, todo está planificado y decidido, todo es previsible, y a la vez todo da igual porque no existe ya contraste de tiempos ni de ocasión, no hay posibilidad de orientación, y todo es igual de interesante porque nada lo es.

El resultado de este *esquematismo mediático* en la conciencia del espectador parece en principio coincidir con la función prevista, a saber: las imágenes del *pasatiempo* desplazan y reprimen el tiempo de la vida sensorial (a su vez, ya predispuesto por la escritura y otros sistemas analógicos a esa reformulación completa), lo descargan de la agresividad de sus contenidos, de lo extemporáneo o intempestivo de su ocurrencia, o del “trastorno” de la planificación de la existencia (recuérdese que los *canales* de la televisión circulan sobre la base de la distribución *industrial* de los diversos segmentos temporales que parcelan y delimitan la vida de los ciudadanos). Todo ello se resume en una paradójica relación dialéctica: la televisión es un vehículo de información y de diversión cuya finalidad es la descarga de tensiones, de aquello que Albert Camus llamaba “la vida y sus crímenes”. Una descarga... y una recarga, ya que los sucesos, las “cosas de la vida”, vienen suplantados *simulacralmente* con imágenes dedicadas por lo común a la distensión y la distracción, o sea a eso que Agustín llamaba *concupiscentia oculorum*, el placer de ver por el mero hecho de ver: el telespectador como *voyeur* controlado, guiado y dirigido. Y sin embargo, justamente la generación continua de distracciones heteróclitas,

sin más finalidad que la de *hacer pasar el rato*, acaba por generar en el espectador un estado de *suspensión*, tanto de la realidad como de la ficción. Un estado de ánimo o *disposición afectiva* en el que ambas tienden a disolverse en nada, suscitando si acaso una *náusea desinteresada*. El resultado, propio de ese trastorno conocido en politología y filosofía de la historia como “heterogonía de los fines” (o más a la llana: “salir el tiro por la culata”), es el *tedio*, una noción que encuentra admirable expresión en el término alemán *Langeweile*, lo cual quiere decir que la duración, el “rato” en que algo sucede (*die Weile*) se está alargando indefinidamente, como un rato desmesuradamente largo (*lang*), sin recuerdo de un principio ni previsión de un final.

Si esto es así, bien se ve que el *pasatiempo* no es un remedio contra el aburrimiento, sino una producción (seguramente a su pesar) de tedio, dada su expedición de un tiempo desestructurado, hilado sólo en función de evitar justamente *contratiempos*. Y ello, según lo ya apuntado, bien sea por deflación (esa vacuidad en la seriación de sucesos definida tan donosamente por Baudrillard como “huelga de acontecimientos”), por repetición niveladora o, en fin, por inflación de sucesos (acumulación *ad nauseam* de lo heteróclito). Como ya decía Heidegger del medio anterior de comunicación, el libro, éste puede entretenernos de tal manera hasta su final que acabemos notando que su función de *entretenimiento* (nunca mejor dicho: “tenidos-entre[-dos-espacios-de-tiempo]”) consistía precisamente en dejarnos vacíos: “lo que produce el tedio, lo que es a la medida del tedio es el hecho de *ir dando largas y sin embargo dejar vacío*.” (Martin Heidegger: *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* [Curso de 1929/30]. Klostermann. Frankfurt/M. 1979; GA 29/30, 130). “Dejar vacío”, ¿qué, sino el intervalo entre el deseo y su siempre postergada cumplimentación? ¿Y qué medio puede haber más apropiado, hoy, para lograr mantener al espectador en una tensión prolongada sin efecto relevante alguno? Bien podría repetirse entonces del televidente aquella observación cervantina sobre el soldado fanfarrón que, ante el túmulo de Felipe II, no hacía sino maravillarse de su grandiosidad indescriptible y de lo mucho que había costado el mo-

numento, sin decir cosa de más fuste que el desafío de llamar mentiroso a cualquiera que no estuviere de acuerdo con él: “Y luego en continente / caló el chapeo, requirió la espada, / miró al soslayo, fuese, y no hubo nada.”

Ahora bien, hay todavía dos grados del tedio: el aburrirse con ocasión de (*bei*) algo y, como última y suprema forma, el que: “ello (*es*) le sea a uno tedioso.” (GA 29/30, 224). Aquí es la propia existencia la que se experimenta como tediosa. ¿Quién o qué puede ser ese *id*, el misterioso “ello” (*Es*) que oficia de sujeto? No puede ser otra cosa que la vida entera que se derrumba, implosionando sobre sí misma. Aquí, “la cualidad de dejar vacío (*Leergelassenheit*) viene referida al fracaso (*Sichversagen*: algo así como “desdecirse”) del ente en total.” (GA 29/30, 224). Ahora bien, añade al punto Heidegger: “En total puede fracasar lo ente sólo en cuanto tal, es decir cuando también en total viene a ser de algún modo revelado (*offenbar*).” Sólo entonces: “viene abierto el horizonte del tiempo mismo según todas sus dimensiones.” (*ib.*).

## VI. El tiempo del don

*E quindi uscimo a riveder le stelle!* El tiempo auténtico sólo se revela en el *remonte* (al.: *Verwindung*), en la retorsión del inauténtico. En el *instante* en que la *vida entera* se manifiesta como sin sentido, dejando de estar sujeta a lo ente, sale a la luz su íntegra estructura; primero, como eso que nos *falta*; y enseguida, como siendo esa estructura horizontal ella misma una *falta*. Y ha sido el medio mismo el que nos ha dejado ver la *falta*. Pues es cierto, con McLuhan, que todo aquello que pasa a través de un medio viene *afectado* por ese medio. Pero cuando, como en el caso de la televisión, ese medio es sinestésico y a la vez reflexivo, entonces la producción de tiempo *puede* sufrir un cortocircuito en el que aparezca el sentido de ambos prefijos: el *sin-* de la conexión entre los niveles sensoriales y el *re-* de la flexión del ser humano sobre sí, a través del medio en que existe y se mueve. “Puede”, he dicho, ya que por lo común el medio se refuerza a sí mismo para evitar esa *reflexión*, generando imáge-

nes cada vez más agresivas y potentes. Se produce entonces una tediosa espiral en la que el tiempo se alarga y se repite, se corta para seguir siendo igual y se ramifica para seguir siendo lineal, de modo que la lucha contra el tedio producido por el medio mismo revierte al final, tras el “largo rato” de una expectación no cumplida, en mayor tedio... hasta alcanzar, quizá, la *implosión final*, ésa que dejaría ver las *entrañas del tiempo*.

¿Cómo acceder a esas *entrañas*, ya reiteradas a lo largo de este ensayo como *dar la vez, dejar que haga tiempo y dar el tiempo al tiempo*? Una aproximación señalada a eso que Goethe llamaba “las Madres”, las *matrices* de toda realidad, y a las que Mefistóteles no podía llegar, vendría ofrecida por *el tiempo del arte*. Un tiempo que ha desenmascarado en fin como falacia toda pretensión por “matar el tiempo”, sea de una manera excelsa, a través de la *salvación post mortem*, sea a ras de *medio electrónico*, como el hundimiento en el *pasatiempo*.

En el primer caso, por la renuncia a la *articulación apofántica*, a todo desvelamiento de lo ente a través de la palabra herida de muerte, a fin de acogerse al Nombre Propio, a ese Verbo en el que la Vía, la Verdad y la Vida prometen en su íntima unidad que ya no habrá más muerte para quien cree en Él: *Aei gàr hoí zôntes eis thànaton paradidómetha dià Iesoûn*: “En efecto, los vivientes son incesantemente entregados a la muerte por medio de Jesús (e.d. a través de la Palabra, F.D.)” (2. Cor.; 4, 11). “Entregados”, dice el Apóstol de las Gentes: transferidos, como si de una entrega se tratase, en la que la vida semoviente y el lenguaje móvil que a ella competen fueran transmutados en el tránsito. Así que sólo al creyente le estaría reservada la redención, una restitución que nada tendría que ver con el lenguaje (éste habrá de quedar abolido, pues ¿cómo hablar, como *dis-currir* sin movimiento y sin tiempo?) ¿Qué le queda, pues, al hombre salvado? Contra la televisión - la “visión a distancia” -, le queda prometedoramente la *visión directa e inmediata* de Dios.

Bien, ello parece en efecto prometedor. Sólo que este evento resulta ciertamente más difícil de entender que el de la televisión terrestre, perfectamente acomodada al órgano de la vista, el cual, según Aristóteles, es el órgano justamente de las diferen-



cias, no de la unión. Santo Tomás aventura que debe de tratarse de una *asimilación* máxima a Dios, *videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum* (“lo ven de igual modo que él se ve a sí mismo”: *Summa contra gentes*; III, c. 52). De nuevo, la tentación de la reflexión. Recuérdese al respecto lo antedicho sobre Kant y el “verse a sí mismo” en el doblete “Yo / yo”, y sobre la televisión en cuanto “tangibile / táctil”. Por lo demás, la participación del hombre por sus solas fuerzas en la esencia reflexiva de Dios le es imposible al intelecto; ello sólo puede deberse a una acción graciosa del mismo Dios. Por ese *medio*, nosotros lo vemos como Él se ve. Y como verse es vivir, y vivir gozar en sí y de sí, se sigue que: *In ipsa enim divina visione esse hominis beatitudinem, quae vita aeterna dicitur* (“En efecto, en esa misma divina visión se da la felicidad del hombre, que viene denominada vida eterna”: *op. cit.*; III, c. 53). Como diría Machado: bien, sea, feliz será quien Lo vea. Sin deseo, y sin tiempo. Aquí no cabe aspiración a comprender ni a querer, sino a *ser poseído*. Y poseído gracias a previa manipulación. Pues Dios es visto *per mutationem intellectus creati*: en esta mutación se concede en efecto al intelecto -¿podemos seguir llamándolo humano?- la *lux gloriae*, en y por la cual se capta en acto... la Luz misma. Así que un ente mutado ve por la acción de Otro a ese Otro. Su vida está en medio de ese medio, que lo ha hecho y le permite ver lo que Él ve y da a ver, a saber: un *Si-mismo* que no es él mismo ni es visto por sí mismo, sino que es a lo sumo en cuanto *reflejado* desde ese oceánico *Si-mismo*: feliz como la esponja en el mar, toda ella poros. *Dar largas para dejar vacío*.

No es extraño entonces que el arte y la poesía se hayan rebelado contra ese Ojo reflexivo y absorbente, en el que ya no hay nadie para dar la vez ni para dar tiempo al tiempo. Para eso, más habría valido dejarse seducir por el *ojo electrónico*, con sus infatigables espejos, ecos y laberintos sin fin entre los que se mueven inanes los nuevos Santos Inmortales, *fantasmas ante mortem* (si es que tantas vueltas y revueltas no constituyen su más íntima sustancia: una hueca resonancia sin tragedia ni risa), convirtiendo así su existencia en un macabro, insensato desplazamiento de simulacros. Y así, una misma acusación cae ahora

sobre el *pasatiempo* y la *muerte eterna del tiempo*. Pues en uno y otro caso: “Nada puede ocurrir una sola vez, nada es precisamente precario. Lo elegíaco, lo grave, lo ceremonial no rigen para los Inmortales.” (J. L. Borges, *El Inmortal*).

Todo lo contrario ocurre con el hombre, o sea con el *mortal capaz de darle al otro la vez, capaz de hacer que para él haya tiempo, capaz de darle su propio tiempo*, sin añoranza por un origen fundamentante e inconcuso, ni esperanza por un final eternamente sin fin. Pues allí donde no hay origen primero tampoco hay destino final. El tiempo, como sabía ya Aristóteles, es al cabo *kinesis ateleia*: no tanto “movimiento imperfecto” cuanto movimiento *privado* de finalidad última. Actualización de la potencia *en cuanto que* potencia, es decir: en cuanto *posibilidad*, como los “posibles” del ser. Allí donde se rompe la vieja y rígida dicotomía platónica entre *ser* y *devenir*, entre permanencia inmutable y cambio incesante, allí es posible *ensayar* con el tiempo, romper su fingida unidireccionalidad en múltiples ramificaciones, concentraciones, reemplazos y reiteraciones. Y con ello, quebrantar también la supuesta unidad del Yo, del Nombre Propio, a fin de dejar que el propio ser *florezca cabe el otro*.

El lenguaje del poeta sabe de ese quebrantamiento, siempre presente en la articulación misma del discurso. Y sabe también que todo hablar se hace estando a la muerte, precursando esa siempre inminente recusación del tiempo que convierte cada acto decisivo en *gema del azar*: “La muerte (o su alusión) —dice Borges en el ensayo ante citado— hace preciosos y patéticos a los hombres. Éstos conmueven por su condición de fantasmas: cada acto que ejecutan puede ser último; no hay rostro que no esté por desdibujarse como el rostro de un sueño. Todo, entre los mortales, tiene el valor de lo irrecuperable y de lo azaroso.”

Ahora bien, no todo rostro se desdibuja: pues que cabe salvar su huella en la plástica y en la poesía. Salvarlo en cuanto inscrito, aguardando *como si estuviera muerto* a ser recogido en la meditación serena o en la *pietas* de la lectura, insuflando así su tiempo sido en el tiempo ajeno por venir. Pero más alto aún que el arte se halla la vida solidaria. En ambos casos, empero, es cierto que mi salvación, como lector y como hombre solidario,

estriba en escuchar esa voz silente que me exige *dar tiempo al tiempo del otro*. Salvarme es salvar. En la escritura, en el corazón, en la memoria, en la donación de la propia vida, hendiendo así el tiempo para que de esa herida acaezca el tiempo del otro.

*Ello está decidido*. Decidido de antemano como acaecimiento: la vez misma, que en su *cadencia* hace al caso y se recusa, púdica, como lo sido que salva el pasado en el “tiempo-ahora”, el *Jetztzeit* de Benjamin, cuya *Tesis 5* (en: *Sobre el concepto de la historia*) hace brillar el instante *kairológico* en el que el pasado descarga en el presente la ignominia sufrida, clamando por ello justicia. En efecto: “Al pasado sólo puede retenérsele en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad.” Como acaecimiento, también, al *dejar* que el tiempo se haga en el “*hace tiempo*”, en cuanto irrisión y ocaso de todo fundamento. Que el fondo se agotó desde *hace tiempo*. Interpretación, ésta, solidaria y profana del “don” heideggeriano como *das lichtend-verbergende Reichen*: “el obsequiar posibilitador del esclarecimiento que [al despejar] oculta.” (*Zeit und Sein*, “Tiempo y ser”: 1961). Mas, ¿qué puede ser esa donación suprema, sino el estar presto a *donar la propia muerte para salvar la vida del otro en cuanto otro*? Dar tiempo al tiempo. Suprema, casi impensable generosidad en la que sale a la luz, en el *instante decisivo*, el *secreto* que interrumpe tanto la continuidad del tiempo histórico, cotidiano, como la vacuidad inauténtica del tiempo mediático, a fin de dejar entrever el *hondón instantáneo* del tiempo: allí, donde en la memoria, en la escritura, en la paternidad, queda salvaguardado el tiempo del mortal.

Ese hondón que *hace tiempo* y *da tiempo* constituye la suprema responsabilidad del hombre dispuesto a *dar la vez*, dando la vida por el otro, sintiéndose, y más: siendo responsable de su muerte: de *todas esas muertes* violentas convertidas en imágenes “fuertes” en virtud el medio generador del tiempo homogéneo y vacío. Esa responsabilidad es nuestra *deuda*, la que nos libera de toda liberación solipsista. No estamos condenados a ser libres. Estamos condenados a responder por el otro, a no dejar que el tiempo muera, no en nuestros brazos, sino en los

de aquel que va junto a mí. Siento su voz silente, irreductible, inasimilable, procedente de aquel desconocido que paradójicamente me salva de ingresar en el registro y archivo totalitario de la representación; aquel en virtud del cual soy ya, al igual que él, una existencia, que para la Historia está “de más”.

“La responsabilidad respecto de otro hombre, al responder de la muerte de otro, se condena a una alteridad que no pertenece ya al registro de la representación. Esta forma de estar condenado...es el tiempo. Sigue siendo relación con otro en cuanto otro, y no reducción del otro al mismo. Es *trascendencia*.” Emmanuel Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*.

*Recibido: 15 de Mayo de 2015*

*Aceptado: 20 de Julio de 2015*

# **Guía para la publicación de artículos**

## **Opúsculo Filosófico**

La revista *Opúsculo Filosófico* es una publicación periódica con trabajos de investigación expuestos en el Centro de Estudios de Filosofía Clásica de la Universidad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, abierta a contribuciones sobre todos los aspectos de la filosofía, sobre grandes temas y autores de la filosofía occidental, que signifiquen un aporte original a esta disciplina. La convocatoria para la recepción de artículos se encuentra abierta en forma permanente.

### **Envíos**

Las contribuciones propuestas deberán enviarse por correo electrónico y en formato electrónico a:

ceficinvestigacion@yahoo.com.ar,  
con copia a mirta.ffyl@gmail.com.

### **Sistema de evaluación**

Los originales serán sometidos a un proceso editorial que se desarrollará en varias fases. En primer lugar, los artículos recibidos serán objeto de una evaluación preliminar por parte de los miembros del Consejo Científico, El Director, La comisión editorial y/o la Comisión de Revisión, quienes determinarán la pertinencia de su publicación. Una vez establecido que el artículo cumple con los requisitos temáticos, además de los requisitos formales indicados en estas normas de publicación, serán enviados a dos pares académicos externos, quienes determinarán en forma anónima: a) publicar sin cambios, b) publicar cuando se hayan producido correcciones menores, c) publicar

cuando se haya efectuado una revisión a fondo o, d) rechazar.

Se estima un plazo de tres meses para que los especialistas informen el dictamen. En caso de discrepancia entre ambos resultados, el texto será enviado a un tercer árbitro, cuya decisión definirá la publicación. Los resultados del proceso del dictamen académico serán inapelables en todos los casos.

El envío de un artículo a *Opúsculo Filosófico* indica que es original y que no ha sido previamente publicado ni es evaluado contemporáneamente para su publicación en otra revista. El hecho de que los trabajos hayan sido comunicados a sociedades científicas, o publicados en forma de “Resúmenes”, no es un obstáculo para su publicación. La revista se reserva el derecho de incluir los artículos aceptados para la publicación en el número que considere más conveniente.

### **Normas de publicación**

- Se aceptarán artículos en castellano o francés, inglés, italiano, portugués o alemán.
- El editor no realiza revisiones lingüísticas. Por tanto, los manuscritos deben estar escritos en forma correcta en cada una de las lenguas.
- El texto debe enviarse listo para imprimir. Los autores de los trabajos seleccionados recibirán las pruebas de galera en formato PDF para su revisión. Por razones técnicas, no se permitirán cambios sustanciales o demasiado extensos.
- Todo texto deberá presentarse en hoja tamaño A4 con los siguientes márgenes: superior e inferior: 2,5 cm; izquierdo y derecho: 3 cm, en fuente Times New Roman tamaño 12, y un interlineado de 1,5 pts. Alineación justificada y sangría en la primera línea de 0,5 cm.
- Artículos: la extensión será desde 20 hasta 40 páginas in-

cluidas las citas que deberá ser breves e irán a pie de página.

- El autor deberá elaborar un sumario que se colocara después de los datos del autor, ejemplo:

PATRICIA ANDREA CINER

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN JUAN

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CUYO

xxxxxxx@hotmail.com

**Sumario:**

1. Introducción
  2. La Teología del Hijo/*Logos* y su relación con la *Sofía*
  3. Implicancias cosmológicas de la noción de Sabiduría
  4. La Experiencia Mística como un proceso de encuentro con la Sabiduría
  5. Conclusiones
- Los datos del autor/res constarán en el cuerpo del correo electrónico al que se adjuntará el correspondiente archivo. Los datos deberán incluir nombre y apellido completo del autor/res, titulación, filiación académica y área principal de investigación. El nombre del archivo será el nombre del artículo. El artículo no contendrá ninguna referencia que pueda identificar a los autores. Cualquier indicación, por ejemplo, trabajos citados o agradecimientos que se quieran hacer constar, que revelen la identidad de los autores, se agregarán en el cuerpo del mismo correo electrónico.
  - Todos los artículos deberán ser acompañados de un resu-

men de no más de 150 palabras en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma que será el inglés. Se deberá incluir entre dos a ocho palabras claves o equivalentes en el idioma original del trabajo y en un segundo idioma. Tanto el resumen como las palabras claves deberán colocarse en fuente Times New Roman 11, interlineado 1,5 pts.

- Las referencias bibliográficas seguirán el criterio indicado en los siguientes ejemplos:
  - Libros:  
GERSON, Lloyd. 1994. *Plotinus*. London/New York: Routledge.
  - Capítulos de libros:  
HALLIWELL, Stephen. 2006. *An Aristotelian Perspective on Plato's Dialogues*. En HERRMANN, Fritz-Gregor (ed.) *New Essays on Plato*, Swansea, pp. 189-211.
  - Cuando se cita la obra varias veces se procederá como sigue: HALLIWELL, Stephen, pp. 189-211.
- Los artículos y notas deberán presentarse con:
  - Títulos en mayúsculas y negrita (sin punto final), centrado.
  - Título traducidos al inglés, colocado después del título en castellano.
  - Transcripciones breves (menos de 4 renglones): entrecorilladas (“...”), en el cuerpo del texto.
- Transcripciones más extensas: sin comillas en párrafo aparte, con sangría adicional de 0,5 cm en márgenes izquierdo y derecho (sin sangría especial en primera línea), fuente Times New Roman 11 interlineado 1,15pts.
  - Subtítulos en itálicas: La primera letra con mayúscula



y el resto con minúsculas, sin punto final, numerados correlativamente, a renglón seguido del texto precedente.

- Palabras griegas latinizadas y en cursiva.
- Palabras extranjeras en cursiva.
- Toda palabra que quiera destacarse se escribirá en cursiva.
- Toda palabra a utilizar con una fuente o tipografía que no sea Times New Roman debe ser enviada.
- Número de nota en superíndice, después del signo de puntuación. Ej: texto.<sup>1</sup>, “...”<sup>1</sup>, (...)<sup>1</sup>
- No colocar bibliografía al final del trabajo. Toda la bibliografía debe estar citada a pie de página.

## **Papers publication guidelines**

### **Opúsculo Filosófico**

*Opúsculo Filosófico* is a quarterly publication that includes research works presented at the Centro de Estudios de Filosofía Clásica of the Universidad de Filosofía y Letras in the Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. This journal accepts any contribution covering aspects of philosophy, important themes and authors of western philosophy with original bearings on the subject. The call for papers is open all over the year.

#### **Delivery**

All contributions should be sent in electronic format to:  
ceficinvestigacion@yahoo.com.ar  
with copies to mirta.ffyl@gmail.com

#### **Evaluation system**

The articles submitted will undergo an editing process beginning with a preliminary evaluation by members of the Scientific Council, the Director, the editorial committee and/or the Revision Committee who will determine their approval of subject matter. Once this settled and the necessary publishing requisites confirmed as to theme and format, the articles will be sent to blind academic peers who will assess: a) to publish with no changes, b) to publish once minor changes are made, c) to publish after an in depth revision, d) to reject. If no agreement is reached the article will be sent to a third peer whose decision will be final. A period of three months is expected for the specialists to reach their decision.

Any article sent to *Opúsculo Filosófico* must be original,

not previously published, nor presented to be reviewed by any other publication. However, articles submitted to scientific societies or appearing as summaries will be accepted for publication. The journal reserves the right to include accepted articles for publication in whatever number they consider convenient.

### **Publishing norms**

- Articles will be accepted written in Spanish, French, English, Italian and German.
- The editor can not undertake a linguistic revision. Thus the manuscripts must be correctly written in the author's mother tongue.
- The text must be sent ready to be printed. Authors of selected works will receive a set of galleys in PDF form for their revision. For technical reasons, substantial or over lengthy changes will not be accepted.
- Texts must be submitted in A4 size page with the following margins: top and bottom 2.5 cm, left and right: 3 cm. Time New Roman font, type 12, with 1.5 line spacing, justified, and 0.5 cm first line indent.
- Length of articles: 20 to 40 pages, including brief footnote quotations.
- Summary: The author must add a summary to be placed following the author's data, for example:

PATRICIA ANDREA CINER

**Summary:**

1. Introducción
  2. La Teología del Hijo/*Logos* y su relación con la *Sofia*
  3. Implicancias cosmológicas de la noción de Sabiduría
  4. La Experiencia Mística como un proceso de encuentro con la Sabiduría
  5. Conclusiones
- 
- The author's data will appear in the same e-mail with the corresponding file. The data must include full name, degree, affiliation, academic and major research area. The name of the file will be the title of the article. The article must not identify the author in any way. Any indication that might reveal the author's identity, such as work references or acknowledgements should be added in the same e-mail.
  - Every article must have a summary of not more than 150 words in the original language and in a second language, English. In both the original and the second language, two or three key words must be included. Summary and key words must be in Times New Roman font type 11, with 1.5 line interspace.
  - Bibliographic references as follows:
    - Books:  
GERSON, Lloyd. 1994. *Plotinus*. London/New York: Routledge

- Chapters:
  - HALLIWELL, Stephen. 2006. *An Aristotelian Perspective on Plato's Dialogues*. Herrmann, Fritz-Greorg (ed.) *New Essays on Plato*, Swansea, pp. 189-211.
- With several quotations of the same book:
- HALLIWELL, Stephen, pp. 189-211.
- Articles and notes should be presented:
- Centered and in bold, ALL CAPS.
- English translation of title placed below the Spanish title.
- Brief quotations (less than 4 lines): with quotation marks (“...”), within the text.
- Lengthier quotations without quotation marks in a separate paragraph, with an additional indent of 0.5 cm in left and right margin (without first line indent), Times New Roman font, type 11, interspace 1.15.
- Subtitles in italics. First letter in capital letter, the rest in small case letters, no period, automatically numbered.
- Greek words Latinized and in italic.
- Foreign words in italic.
- Highlighted words in italic.
- Any font other than Times New Roman must be sent.
- Number of notes in superindex, after the punctuation mark, e.g.: text.<sup>1</sup>, “...”<sup>1</sup>, (...)<sup>1</sup>
- Do not place bibliography at end of work. All bibliography must be quoted in footnote.

## **Cesión de Derechos - Copyrights**

### **Cesión de Derechos**

El siguiente documento debe ser completado por todos los autores de manuscritos o artículos.

Si es insuficiente el espacio para las firmas de todos los autores, pueden agregar copias de esta página.

#### **Título del Manuscrito:**

---

---

Declaración: Mediante el presente documento declaro que otorgo (amos) licencia exclusiva y sin límite de temporalidad para el manuscrito dentro de la revista titulada Opúsculo Filosófico que edita la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, a través del Centro de Estudios de Filosofía Clásica. Siendo de mi conocimiento que la distribución de la citada revista no es con finalidad lucrativa, sino académica, otorgo la autorización correspondiente para que la difusión pueda efectuarse a través de formato impreso y medios electrónicos, tanto en red local como por vía Internet.

Atentamente,

**NOMBRE Y FIRMA DE CADA AUTOR**

---

## **Copyrights**

Each author whose appears in this literary journal must complete the following form. If more space is necessary, photocopies of this page can be attached to this form.

**Title of Article:**

---

---

**Statement:** By signing this document, I give the publishers of Opúsculo Filosófico and its editors at the Centro de Estudios de Filosofía Clásica at the Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina, exclusive permission, with no time limit, to publish my article, the title of which is written above. I am aware that this journal will be used for academic purposes only. Therefore, I agree that my work may be published as a part of this journal both in hard copy and electronic forms, both on local websites, an on the Internet.

Sincerely yours,

NAME(S) AND SIGNATURE(S) OF AUTHOR(S)

---

---

## OPÚSCULO FILOSÓFICO

---

Nº 22 ~ AÑO VIII - MENDOZA ~ 2015

---

Nº 21 *Sobre ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe y la filosofía moral moderna* -Carlos I. MASSINI - CORREAS - Mendoza 2015.

Nº 20 *Dimensiones horizontal y vertical de la historia.* Roberto J. WALTON - Mendoza 2014.

Nº 19 *Los casos difíciles y el pragmatismo de los jueces. Claves de la declinación del estado de derecho* -Carlos Diego MARTÍNEZ-CINCA- Mendoza 2014.

Nº 18 *Acerca de las Presentaciones de los Textos de La Retórica y La Poética de Aristóteles.* -Graciela Marta CHICHI- Mendoza 2014.

