

TESIS DOCTORAL
PROGRAMA DE DOCTORADO DE FILOSOFÍA

ENRIC PUIG PUNYET

GÉNESIS Y LEGITIMACIÓN DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO

DIRECTOR: VÍCTOR GÓMEZ PIN

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

2013

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL	7
PREÁMBULO: SEIS PREMISAS PREVIAS	15
I. LEGITIMACIÓN Y RECHAZOS DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO	25
1. Introducción: la Biblioteca del Mundo	27
2. Aproximaciones prenewtonianas al concepto de tiempo	31
2.1. La definición aristotélica	31
2.2. El tiempo durante la Edad Moderna	35
3. El newtonianismo y la legitimación de la acepción absolutista	41
3.1. Newton y el tiempo “verdadero”	41
3.2. Bases arrianas en la filosofía de Newton	46
3.3. La legitimación de la acepción absolutista del concepto de “tiempo” mediante la primacía científica	56
3.4. Relación del kantismo y la ciencia contemporánea con Newton	62
4. La desaparición de la acepción absolutista en los paradigmas científicos contemporáneos	69
4.1. La relatividad del tiempo	70
4.2. Refutación leibniziana de las bases de los Principia	73
4.3. Cardinalidad e infinito en el tiempo newtoniano	76
4.4. Eterno retorno. Nietzsche y Poincaré.	80
4.5. La ilusión del tiempo continuo en un universo discreto	82
4.6. Fundamentos cuánticos de la inexistencia del tiempo	84
4.7. La construcción apriorística de la acepción absolutista	90

5. El tiempo subjetivo y la crisis ontológica de la acepción absolutista	95
5.1. Análisis fenomenológico de la temporalidad. Husserl	96
5.2. Análisis hermenéutico de la temporalidad. Dilthey, Heidegger	101
5.3. Primera derivación: muerte, alteridad y lenguaje	111
5.4. Ritmoanálisis de la temporalidad. Bergson, Bachelard, Deleuze	118
5.5. Corolario: interpretación antihegeliana de las tres síntesis de la temporalidad	136
5.6. Segunda derivación: legitimación y pensamiento histórico	140
II. ARQUEOLOGÍA DE LA GÉNESIS DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO	149
1. Introducción: metodología arqueológica y las tres bases para la adopción de la acepción absolutista	151
2. Monismo	157
2.1. Transición del politeísmo al monoteísmo	157
2.2. Primera repercusión: fusión de henofanías e imposibilidad de relación edípica	164
2.3. Segunda repercusión: unificación del Ser bajo lo Uno	167
3. Dualismo	175
3.1. Dualismos cosmológico y antropológico	175
3.2. Dualismo teleológico	184
3.3. La Biblia como relato único	198
4. Del tiempo monástico al tiempo mercantil	203
4.1. El tiempo monástico	205
4.2. El tiempo mercantil	212
4.3. Corolario: la transformación de la memoria	220
4.4. El tiempo capitalista y la división del trabajo	224
CONCLUSIÓN: POR QUÉ FILOSOFÍA	239
BIBLIOGRAFÍA	245
APÉNDICE: TRADUCCIONES	257
General introduction	259
Conclusion: why Philosophy	265

INTRODUCCIÓN GENERAL

Dios, si es cierto que lo ha creado, no puede conocerlo a fondo, porque no acostumbra a hacerlo objeto de sus cavilaciones. Pero yo fui excluido del tiempo –estoy convencido de ello– con el único fin de formar con él la materia de mis obsesiones. En realidad, me confundo con la nostalgia que me inspira.

(Emil Michel Cioran. *La chute dans le temps*. 1964)¹

En nuestra experiencia cotidiana, puede parecer que una reflexión sobre el tiempo es, en primera instancia, un ejercicio absurdo. Ya lo advirtió Agustín.² El tiempo no es algo que esté sujeto a la interpretación, sino que simplemente está ahí como una entidad abstracta aunque perfectamente real. El reloj –decimos– sigue avanzando aun cuando no haya ningún observador que lo vigile, puesto que existe fuera de los individuos que viven *en* el tiempo. Y esta es precisamente la sentencia que se ha impuesto: “vivir *con* el tiempo” o “*desde* el tiempo” son expresiones que en la cotidianidad se han vuelto completamente estériles, carentes de sentido por el hecho de que, ambas, implican alguna clase de principio temporal en el interior de

¹ E. M. Cioran. *La caída en el tiempo*. Barcelona, Tusquets, 1993, p. 161.

² Agustín de Hipona. *Confesiones*. Madrid, Alianza, 1990, libro XI, 14, 17.

cada individuo. Por el contrario, la única que sigue vigente en todo su sentido, “vivir *en el tiempo*”, implica necesariamente la concepción de este tiempo como una entidad trascendente y objetiva que controla y dirige a cada uno de los habitantes del mundo que, viviendo *en el tiempo*, no pueden escapar de su invariable curso.

La prueba de ello está pues en el mismo lenguaje, estrechamente vinculado a las acciones diarias: basta con fijar una hora para establecer un encuentro simultáneo entre dos personas en el momento que se ha comunicado durante el previo acuerdo. La comprensión de la hora presupone habitualmente, no solamente una idea de consenso entre dos individuos que poseen aparatos mecánicos que funcionan con la misma progresión, sino también la preexistencia de un controlador trascendente del mundo, ese inmortal Dios relojero que, deba o no repararlo continuamente,³ marca un único ritmo inteligible para todos. Tanto se ha impuesto esta dirección en la visión cotidiana occidental que cuando en dos sujetos surgen percepciones distintas del paso del tiempo durante un evento cualquiera, se presupone inmediatamente que tal diferencia no es real, y que lo que impera, por encima de cualquier percepción individual, es el dato externo, fuera de uno y de otro –denominado objetivo– que marca el reloj.⁴

Ahora bien, existe una problemática que parece insalvable en el argumento que legitima este tiempo llamado objetivo: la única forma que tienen dos sujetos de encontrarse a la hora pactada es emplear un mismo sistema de referencia, mecánico o, en caso contrario, que al menos proyecte una analogía mecánica en puntos de referencia astronómicos. Sin esta proyección externa sería imposible establecer consenso en este punto temporal objetivo –o cuanto menos intersubjetivo–, dado que los ritmos circadianos difieren entre los distintos sujetos, como demuestran experiencias contrastadas en neurología.⁵ Sin emplear los dos sujetos un mismo sistema de

³ Cfr. H. Alexander (ed.) *The Leibniz-Clarke correspondence*. Manchester, Manchester University Press, 1956, primera carta de Leibniz.

⁴ A este efecto se le ha denominado “efecto kappa” (cfr. J. Cohen, C. E. M. Hansel, J. D. Sylvester. “The *Kappa Effect*”. *Nature*, 1953, 172, 901). Según éste, se tiene que “enderezar” el tiempo subjetivo para evitar el desfase que surge al ponerlo en relación con el objetivo. Si se hiciera al revés, el “objetivo” correría rápidamente el riesgo de dejar de ser constante y, por lo tanto, intersubjetivo.

⁵ Cfr. J. F. Duffy, C. A. Czeisler. “Age-related change in the relationship between circadian period, circadian phase, and diurnal preference in humans”. *Neuroscience Letters*. 2002 Feb 1; 318(3):117-20.

referencia, por lo tanto, nunca podrían establecer un momento exacto de simultaneidad.

Esto no puede parecer sino, cuanto menos, un contrapunto respecto al argumento original: si hubiera un tiempo supramundano, introducido en el mundo por una entidad trascendente, tal temporalidad debería operar en todos los cuerpos, incluido por supuesto el propio sujeto. Ni falta hace mencionar que esto no es así. La percepción temporal de cada sujeto varía, precisamente, de forma subjetiva, y no es, además, dentro de un mismo sujeto, lineal en absoluto, sino elástica en función de las experiencias que percibe y sus estados de ánimo. Por si esto no fuera suficiente, ya desde un punto de vista de percepción objetual –y supuestamente objetiva–, los dos sujetos nunca podrían encontrar ningún fenómeno natural o artificial –excepto, claro está, un reloj o su análogo astronómico– que sirviera de acuerdo al fijar un momento sincrónico: ningún movimiento humano –no guiado por un reloj– ni animal, ninguna experiencia sensorial del movimiento de una planta –no guiada por el Sol– ni de la ausencia de éste en un cuerpo inerte, e incluso ninguna señal producida por algún objeto artificial –no cronométrico– podría serles de utilidad. Por lo visto, todas las excepciones a la lista proporcionada aquí (es decir, los casos en que sí podría establecerse la coordinación futura de un instante compartido entre los dos sujetos) se deben al movimiento relativo del Sol o del resto de astros –incluso, evidentemente, el propio reloj, regulado a partir de éstos–: en definitiva, se deben al movimiento terrestre. Deberían hallarse, podría alegar alguien, elementos de medida en la escala atómica, aunque éstos se dejarán ahora apartados por estar demasiado distantes de la percepción humanamente inmediata y ante la sospecha de que el descubrimiento de la frecuencia de los ciclos de cuarzo o de cesio se debe, en realidad, a la proyección establecida en una analogía *a posteriori* entre éstos y la previa percepción del movimiento terrestre.

En todo caso, parece que el único sistema de medición fiable a partir del cual deducir que existe un tiempo objetivo (de momento, en el mero sentido de supraindividual) es el movimiento astronómico, y ante esta evidencia, cabría hacerse dos cuestiones fundamentales: la primera sería el porqué este tiempo trascendente afecta solamente, en definitiva, al movimiento terrestre, y no es perceptible en absoluto, como se ha mencionado ya, en la escala biológica, en el resto de seres que constitu-

yen el mundo –por supuesto, evitando volver a la ya superada distinción entre el mundo supralunar y el infralunar–; la segunda, fundamentada ya en la evidencia apriorística de que las órbitas –entre ellas, la terrestre– son circulares, haría referencia al porqué se deriva de un movimiento circular un tiempo trascendente lineal que, según la creencia que aquí se manifiesta, debería regir los movimientos del mundo.

A partir de este par de cuestiones, se obtiene en definitiva el argumento según el cual el único movimiento que provoca este tiempo transindividual –y, en definitiva, el único movimiento que el sujeto puede percibir para medirlo, para sincronizarse con él– es, precisamente, de naturaleza antagónica –circular– a la que se le atribuye –lineal.

Sin embargo, el tiempo en el que opera el mundo occidental, nuestro tiempo, a partir del cual afirmamos que vivimos “*en el tiempo*”, se entiende como lineal, objetivo, absoluto, simultáneo y espacializado. Y precisamente estas cinco características se ven esencialmente afectadas a partir de las dos cuestiones que se han planteado: dado que el único elemento a partir del cual se puede percibir el tiempo es circular, surgen problemas acerca de la linealidad; igual sucede con la objetividad si se cae en la cuenta de que el tiempo que percibimos internamente no sirve para medir este supuesto tiempo externo; el único criterio a partir del cual se puede establecer un único tiempo entre los sujetos A y B es el movimiento terrestre, y ninguno más, lo que pone en duda el carácter ontológico de la característica de absolutidad y, en consecuencia, también de simultaneidad; por último, resulta cuanto menos sospechoso que el tiempo, que se entiende como independiente del espacio –aun cuando nada se mueve, se afirma que el tiempo pasa–, sea siempre dependiente de éste para su correcta medición.

Se evidencia, por lo tanto, que el tiempo bajo el que el hombre se rige de manera sistemática, y sobre el que afirma categóricamente que no hay reinterpretación posible, se vuelve problemático ante dos simples cuestiones que ponen en tela de juicio sus características más intrínsecas. Ante esta inexactitud en la propia definición, se propone en las páginas que siguen un recorrido a través de las distintas concepciones que han forzado el concepto hasta evidenciar que su estructura más fundamental puede no ser como suele creerse.

Que los dioses lo pierdan, al primero que inventó las horas,
 especialmente al primero que puso aquí un reloj de sol,
 y que, pobre de mí, me ha partido el día en porciones pequeñas.
 Cuando yo era niño, el reloj de sol era mi estómago,
 con mucho, el mejor y el más verdadero de todos estos trastos:
 siempre me avisaba de la comida excepto cuando no había nada.
 Ahora, lo que hay no lo comemos a menos que tengamos permiso del sol.
 Ya la ciudad está tan rebosante de relojes solares
 que muchas personas se arrastran consumidas por el hambre.⁶

El objetivo del presente trabajo es doble, y sus dos partes dan cuentas de esta duplicidad. Por un lado, se realiza un análisis de la acepción absolutista del concepto de “tiempo”, acepción que, como ya se ha dicho, ha pasado a ser desde la modernidad la *única* forma en la que Occidente vive el fenómeno de la temporalidad. Para ello, se analiza a la luz de las alternativas de comprensión de la temporalidad que diversas aproximaciones teóricas han propuesto: primero, en formulaciones prenewtonianas; segundo, en formulaciones físicas contemporáneas; tercero, en formulaciones fenomenológicas y ontológicas contemporáneas. Todo ello ofrecerá un mapa al lector del marco en el que se produjo la legitimación de la acepción absolutista del concepto de “tiempo” en frente de todas las demás, y finalmente dará cuentas de cómo este proceso de legitimación operó intersubjetivamente hacia una profunda transformación del concepto.

El reverso del mismo objetivo fundamental de este trabajo reside en un trabajo arqueológico –en sentido foucaultiano– de los motivos por los que se transformó el concepto y llevó a Newton y a Kant a la necesidad de legitimar una transformación que, en realidad, había tenido lugar gradualmente por contingencias históricas. Se hallarán las bases para tal transformación en tres importantes contingencias históricas que han caracterizado profundamente el mundo occidental: el patriarcado, el monoteísmo judeo-cristiano y el capitalismo.

⁶ Aulo Genio, en *Noches áticas*, III, 3, 5, atribuye este pasaje a Plauto. En D. S. Landes. *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno*. Barcelona, Crítica, 2007, pp. 17-18.

A falta de una denominación mejor, el marco teórico del presente trabajo se integrará en lo que puede denominarse “ontología de los procesos culturales”. A pesar de tomar elementos de la psicología, de la física y de la historiografía como fundamentos experimentales, la investigación pretende no desvincularse nunca de un núcleo esencialmente ontológico en el que impera siempre la pregunta sobre el ser de los procesos culturales. El interrogante que se halla en los fundamentos de toda cuestión propuesta en estas páginas, por lo tanto, puede formularse de forma muy esquemática como sigue: “¿por qué son los procesos culturales?” o, definido ya en términos de donación, “¿por qué se dan los procesos culturales?”.

A pesar de no gozar de capítulos dedicados específicamente a ellos, se da cuenta explícita aquí de que hay dos espectros que recorren el presente trabajo en su totalidad, y sobre el que van depositándose conceptualmente a medida que avanzan las páginas: por un lado, Carl Gustav Jung y su teoría de los arquetipos; por el otro, Hans Blumenberg y su concepción metaforológica de la percepción. Sobre el primero, lamentablemente, hay que hacer siempre una breve aclaración de justicia intelectual: a pesar de haber sido desacreditado en el campo de la psicología clínica, especialmente debido a sus incompatibilidades con la teoría freudiana, el campo que abordó Jung en la mayoría de sus escritos, si se toma su obra completa, es el de la metapsicología. El problema central en el que se basa el núcleo de estos escritos estriba en descifrar cuáles son los patrones que se repiten invariablemente en la especie humana, lo que significa tratar de hallar un fundamento al problema de los universales humanos. Hoy en día, seguir manteniendo la idea empirista de la *tabula rasa* parece que no tiene ningún fundamento, como muestra muy claramente el libro homónimo de Steven Pinker.

En este marco, Hans Blumenberg sirve de complemento, de puente entre una realidad incognoscible y su representación simbólica a través de la metáfora. Sus trabajos basados en la metaforología, en especial *Die Lesbarkeit der Welt* y *Lebenszeit und Weltzeit*, representan una excelente muestra de la capacidad metafórica en la que se muestra lo fenoménico.⁷

⁷ Una explicación más detallada de los motivos por los que estos autores sirven de esqueleto conceptual para la presente obra puede hallarse en mis trabajos anteriores, especialmente en *La recepción*

arquetípica de la metáfora. Un análisis epistemológico del Arte a través del cine. Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2011.

PREÁMBULO: SEIS PREMISAS PREVIAS

Cualquier escrito parte de un posicionamiento intelectual, y ésta es una cuestión de amplio calado que implica ya una concepción específica de la cultura, de la historia, de la memoria y, en definitiva, del tiempo. Ante esta evidencia –que ningún escrito empieza de cero ni brota del vacío–, tal posicionamiento marca el terreno en el que se abrirán caminos y, quizá más importante todavía, acota o limita la investigación en un contexto de sobreinformación, de archivos infinitos que apuntan a la biblioteca borgiana. A partir de seis premisas, se quiere dar cuentas aquí de las bases sobre las que operarán las siguientes páginas, el marco de referencia sobre el que se trazará el recorrido.

Primera. *La realidad objetiva es ininteligible*. Dejamos el término “objetivo” en esta acepción inservible para dejar constancia de que existe –y crea el marco de referencia de todo lo perceptible– pero es estéril cualquier intento de captar la naturaleza. Por supuesto, toda teorización de la realidad objetiva partirá de condiciones estrictamente humanas, que pueden agruparse en: físicas –la estructura física sensorial que posibilita la percepción humana–, lógicas –las estructuras gramaticales, universales y genéticas, que ordenan los estímulos sensoriales percibidos– y simbólicas –el *eidos* platónico, apriorístico, también universal y genético, que incluye arquetipos originarios sobre los que se basa toda percepción. Nacimiento, trascendencia, inmanencia, pertenencia, alteridad, número o ritmo son conceptos que, en su acepción más profunda, responden a estos arquetipos. En esta línea, Henri Poincaré

había intentado definir la realidad objetiva como “lo que es común a un gran número de seres pensantes y que podría serlo a todos”.⁸

Cualquier intento de intelección de la realidad en términos objetivos mediante el experimento científico, el método más sólidamente fundamentado para este propósito, acarreará invariablemente el problema de la subjetividad, apreciable desde la vertiente física, en la construcción y uso de los aparatos de laboratorio —que deberían entenderse únicamente como *sensores* en todas sus variantes—, desde la vertiente lógica, en la lectura de estos sensores, y desde la vertiente simbólica, en cualquier proyección de sentido general desde los experimentos particulares.

El error ha hecho al hombre tan profundo, delicado e inventivo como para lograr de él una flor tal como las religiones y las artes. El conocimiento puro no habría sido capaz de hacerlo. Quien nos desvelase la esencia del mundo nos causaría a todos la más desagradable de las desilusiones. No el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error) es tan rico en significado, profundo, prodigioso, preñado de dicha y de desdicha. Este resultado conduce a una filosofía de la negación lógica del mundo; la cual, por lo demás, puede compaginarse con una afirmación práctica del mundo lo mismo que con su contrario.⁹

Segunda. *La realidad intersubjetiva es creada a través de la co-donación*, que, por definición, no supone una dialéctica económica sino tan solo una acción unilateral. La donación se produce en tanto que lo dado tiene una carga simbólica determinada, lo que dota a la acción de un significado particular en una única dirección. Dada esta imposibilidad de capacidad dialéctica de la acción, la construcción de sentido de la realidad intersubjetiva no puede ser co-creada sino que debe formularse en términos de donación: en cada acto de dar se está construyendo de manera unilateral un significado concreto para un objeto o, dicho más claramente, cada donación supone la emisión magistral de un juicio que establece una flecha irreversible del

⁸ H. Poincaré. *Science et méthode*. Paris, Flammarion, 1927. Citado por Tobias Dantzig. *Number. The Language of Science*. New York, Free Press, 1967, p. 242.

⁹ F. Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. Madrid, Akal, 1996, vol. 1, cap. 1, § 29.

emisor al receptor. En “La fausse monnaie” de Baudelaire,¹⁰ cuando el amigo del narrador da la moneda falsa al mendigo está realizando un acto de mostrar, de comunicar. Ambos –el emisor y el receptor– entran a formar parte de un círculo de significado –a través de un acto lineal– que refiere directamente al núcleo semántico formado por los conceptos “moneda” (verdadera, por supuesto, puesto que el mendigo piensa que lo es y ésta es, en el caso, la verdad comunicativa), “valor”, “poder”, “economía”... De esta forma, dentro de un círculo de significación, se puede hallar una flecha, el momento en el que el emisor habla en nombre de este círculo y toma la voz para mostrar magistralmente, para dar, el significado en el objeto que ofrece al mendigo, que adquiere una nueva acepción, añadida a la textual: el necesitado de contenido simbólico. El mundo formado por círculos hermenéuticos¹¹ se construye a partir de la incesante acción unilateral de dar y recibir.

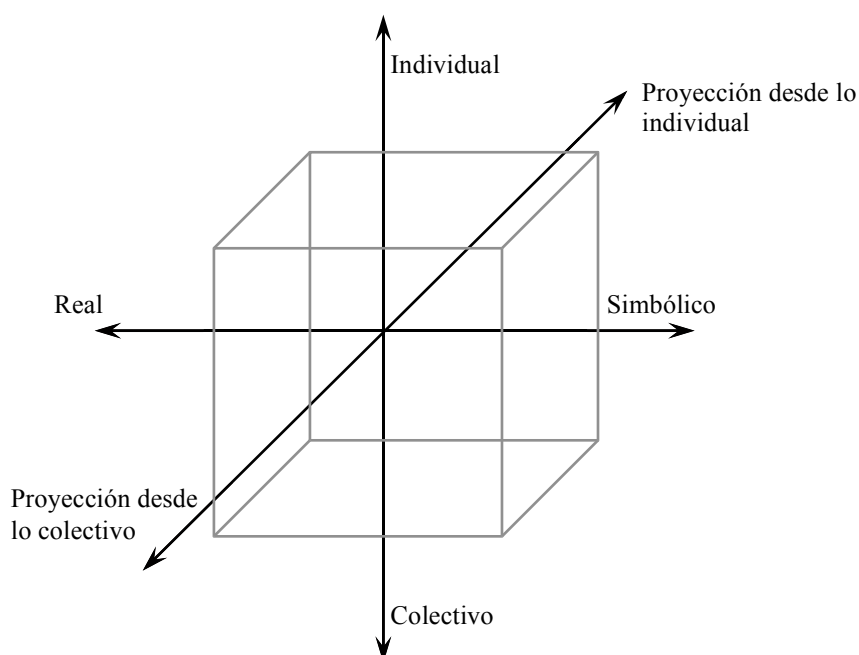
Tercera. *La cronometría de la temporalidad subjetiva es dependiente*, puesto que precisa un marco social de referencia. Cualquier intento de medición de la impresión subjetiva de la temporalidad implica la comparación de ésta con la de otro sujeto. En el caso de la percepción del paso del tiempo en un entorno social, sobre la que se multiplican los análisis de todos los estilos en los que, por lo general, salen perjudicadas las horas pasadas en la consulta de dentista y beneficiados los momentos en heladerías y en auditorios, tal percepción supone siempre a un sujeto activo que lleva a cabo la acción sujeta a medición. Así, la cronometría de la percepción subjetiva de la temporalidad depende específicamente de la acción concreta que un sujeto está efectuando, y de su modo de hacer o su disposición. Si, a efectos de investigación, se evita el marco social como objeto para evitar esta problemática, a quien deba cronometrar su percepción subjetiva de la temporalidad sólo le restará la naturaleza, donde, por supuesto, diferirá el tiempo interno de un aislamiento sujeto a un entorno agradable al del sujeto que sufre una catástrofe natural y lucha por sobrevivir. Sin embargo, cronométricamente hablando, sólo podrá establecerse tal distinción a través de la comparación, lo que sugiere que se establezca una acción

¹⁰ Cfr. Ch. Baudelaire. *Petits poèmes en prose. Le Spleen de Paris*. Paris, Gallimard, 2006.

¹¹ Cfr. F. Schleiermacher. *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

comunicativa. El marco de referencia en el que se base tal comunicación será, a falta de intelección de una realidad objetiva, de naturaleza intersubjetiva.

Cuarta. *La temporalidad intersubjetiva es plural.* Dado que cualquier forma de teorización de la medición de la temporalidad será de naturaleza intersubjetiva, en este marco ontológico se incluirán todas sus posibilidades. Sus territorios adyacentes, tanto la cronometría de la temporalidad “objetiva” como de la temporalidad “subjetiva”, son en realidad intersubjetivas, y para establecer de nuevo una distinción ontológica que las clasifique, es preciso establecer una categorización. Para ello, se propone una graduación a partir de tres ejes, definidos a través de sus polos opuestos. El primero, establece una escala entre lo real y lo simbólico, en función de su proyección y siempre anunciado en parámetros intersubjetivos. Establecer una cronometría a través de la órbita lunar proyectada como satélite terrestre o a través de sus fases en un ejercicio de personificación y proyección de caracteres femeninos ejemplificarían estos dos polos. El segundo, establece una escala entre lo individual y lo colectivo. Sin dejar de ser, ambas, formulaciones intersubjetivas, la experiencia interna del tiempo se contrapondría, en este caso, a los repiques invariables emitidos desde el campanario omnipresente en una comunidad.



El tercer y último eje se refiere a su origen en el pensamiento, y se gradúa a partir de un polo en el que la proyección surge de lo inconsciente colectivo o si, a modo de transgresión psicológica –en lo que en términos junguianos es denominado el principio de individuación–, surge de una proyección meramente individual y lucha por su legitimación social.

Quinta. *El tiempo circular se fundamenta físicamente en el lineal, aunque existe en sí a través de su potencial simbólico.* La esfera de un reloj no representa una trayectoria –tiempo traducido en espacio– circular, sino una línea de longitud igual al perímetro de la circunferencia por el número de ciclos que la energía proporcionada –potencial, eléctrica...– puede transformar el reloj en energía cinética. El ejemplo más gráfico puede verse en los primeros relojes medievales de pesas: la energía potencial generada a través del trabajo en el acto de tirar de la cadena y ascender la pesa, se transforma en energía cinética durante el movimiento de las manecillas del reloj, la cual, aun siendo circular, depende directamente del movimiento en vertical de la pesa, por lo que se detendrá al finalizar el recorrido de la cadena. El mismo principio puede aplicarse a cualquier movimiento circular, lo que deriva en que todo movimiento circular tiene una base entrópica y está fundamentado en la flecha del tiempo como cualquier otro fenómeno natural.

A este respecto, supongamos un plano inclinado infinitamente largo, por el que se desplace un móvil sin rozamiento y con marcas inscritas siguiendo una progresión exponencial a razón de t^2 multiplicado por una constante en función del ángulo del plano.¹² Supongamos también dos observadores que, situados a cierta distancia del plano y entre ellos, sean capaces de distinguir el momento en que el móvil cruza una marca concreta, señal que les permitiría establecer la sincronía a distancia. Fácilmente se puede demostrar la futilidad de la función de este plano inclinado como instrumento cronométrico: a medida que la distancia entre el móvil y

¹² En concreto, la formulación sería, según las leyes de Newton, a razón de $\frac{g \cdot \sin \alpha \cdot t^2}{2}$, donde α es el ángulo del plano inclinado con la horizontal. Así, a $t=1$, la marca se situaría a $\frac{g \cdot \sin \alpha}{2}$, a $t=2$, a $2g \cdot \sin \alpha$, a $t=3$, a $\frac{9g \cdot \sin \alpha}{2}$... Respecto a un ángulo de 30° , por lo tanto, $x_1 \approx 2$, $x_2 \approx 10$, $x_3 \approx 22$, $x_4 \approx 40$, $x_5 \approx 62$...

el observador aumenta, éste es incapaz de distinguir visualmente el momento en que el móvil cruza la marca. La única forma en que el observador podría advertir *en todo momento* el cruce del móvil con *cualquier* marca, la única forma, por lo tanto, en que podría dotar al plano inclinado de su función cronométrica, es moviéndose a la misma velocidad que el móvil y junto a él, con lo que, a efectos mecánicos, pasaría el propio observador a ser el objeto en movimiento en el plano inclinado y, por lo tanto, quien ejerciera la función cronométrica.

En esta especie de reducción al absurdo de un ejercicio teórico que ya de por sí tiene mucho de absurdo, se muestra a través de la observación del sujeto algo que no lo es tanto. Por una simple imposibilidad física, si el ser humano desea externalizar la temporalidad y traducirla en cronometría intersubjetiva con tal de utilizarla a sus propósitos sociales, debe metaforizarla con el espacio y, *necesariamente*, simplemente por la imposibilidad física de seguir lo externo en una línea recta infinita –o lo suficientemente larga–, en un espacio circular. Así, los fenómenos naturales que expresan su entropía de forma lineal –el crecimiento de un árbol, el escape en un recipiente de agua¹³– no han triunfado en su rol de elementos simbólicos de la temporalidad, como sí lo han hecho los movimientos de los astros, las fases de la luna o, posteriormente, los relojes mecánicos.

Sexta. *El concepto de “tiempo” está sujeto a transformación.* A menudo se alega, ante conceptos que se transforman históricamente y que, por lo tanto, son escurridizos, que hay una imposibilidad de definición. Yo mismo argumenté en mis trabajos anteriores que “un constante devenir-presente elimina en cualquier caso todo intento de definición pues, en cada intento, éste provoca una reformulación y, por lo tanto, la delimitación lingüística se convierte en pasada respecto a un nuevo ser-presente del concepto, reformulándose”. De esta forma, rechazaba el uso de definición en esta clase de conceptos, puesto que ésta, “proveniente de la raíz latina *finis*, presupone un límite intrínseco que sería siempre superado a través de la autocon-

¹³ Las clepsidras siempre sirvieron de temporizadores, medidores de un segmento determinado de tiempo, nunca de relojes en el sentido de cronómetros de *la* temporalidad.

ciencia del concepto en lo que a sus confines se refiere”.¹⁴ En este sentido, definir es proponer un límite y, por lo tanto, negar al concepto una potencialidad de atribuciones lingüísticas. Ahora bien, aquí deberemos operar cuidadosamente con esta clase de afirmaciones, puesto que el hecho de negar la posibilidad de definición es negar una de las herramientas lingüísticas de más utilidad para una investigación como la que aquí nos ocupa: la utilización de un concepto que está más allá de las particularidades actuales, el hecho de poder plantear un horizonte de conceptos que sirvan para incluir en su seno un conjunto determinado de potencialidades.

El problema real al que se hace referencia cuando se propone esta imposibilidad, o cuanto menos problemática, en el uso de definiciones reside en una confusión común entre el concepto abstracto y sus consiguientes actualizaciones. Por ejemplo, cuando en 1989 la Real Academia Española definía una cámara fotográfica, lo hacía describiéndola como un “aparato que consta de un objetivo con una cámara oscura en cuyo fondo se coloca una placa o película sensible a los rayos luminosos y en la que queda registrada la imagen de los objetos exteriores”. Hoy sabemos que esto no es preciso, puesto que en la fotografía digital no es una “placa o película” lo que registra la imagen, sino un sensor electrónico. Sin embargo, esto no significa que el concepto no deba tener una definición, sino que hay que tener siempre en cuenta los errores en los intentos potenciales de definir un concepto. Así, en 1992, la Real Academia redefine el concepto con una nueva definición: “aparato que sirve para hacer fotografías, y que consta de un medio óptico (objetivo) y de un medio mecánico (obturador)”. Mediante la omisión de elementos delimitadores (definidores) que acotaban demasiado el concepto como conjunto potencialmente englobante de objetos, se obtiene una nueva formulación que, por ser más abierta –aunque también, claro está, más vaga–, puede contener los elementos que tornaban inservible la antigua.

Aunque todavía más amplificado, lo mismo sucede con los conceptos que se ocupan de acotar, ya no objetos particulares, sino conjuntos de acciones históricamente escurridizas. El concepto “arte”, que antes de 1884 nunca aparece definido tal

¹⁴ E. Puig Punyet. *La recepción arquetípica de la metáfora. Un análisis epistemológico del Arte a través del cine*. Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2011, p. 94.

como lo entendemos hoy, sino simplemente como “todo lo que se hace por industria o habilidad del hombre, y en este sentido se contrapone a naturaleza”, aparece, en el primer uso de la acepción que aquí interesa, como un “acto mediante el cual, valiéndose de la materia o de lo visible, imita o expresa el hombre lo material o lo invisible, y crea copiando o fantaseando”. En 1956, aparece la primera reformulación de la definición, que expande el concepto introduciéndole la posibilidad de la materialización sonora (“acto mediante el cual, valiéndose de la materia, de la imagen o del sonido, imita o expresa el hombre lo material o lo inmaterial, y crea copiando o fantaseando”), y ante la proliferación de formas de expresión artística que no podían entrar a formar parte del conjunto que permitía la definición, la Real Academia acaba por despojarla –como en el caso de la cámara fotográfica– de ciertos elementos delimitadores, en 1983, y redefine “arte” como el “acto mediante el cual imita o expresa el hombre lo material o lo inmaterial, y crea copiando o fantaseando”.

Finalmente, respecto al concepto sobre el que se centra el presente trabajo, cabe hacer un análisis exhaustivo de su definición. Hasta 1803, “tiempo” fue definido como “la duración sucesiva de las cosas, desde el más imperceptible instante, hasta la hora, día, mes, año y siglo, gobernada y medida por las revoluciones del primer móvil y el movimiento de los astros. Divídese comúnmente en pretérito, presente y futuro.” Esta definición limita el concepto “tiempo” a su acepción sucesiva, objetiva –por hacer referencia por un lado a la imperceptibilidad, y por el otro a la clasificación cuanto menos intersubjetiva de mediciones temporales– y lineal –o, cuanto menos, “comúnmente” lineal. En 1817, se encuentra un recorte tajante en los elementos delimitadores de la definición (“la duración sucesiva de las cosas. Divídese comúnmente en pretérito, presente y futuro”), pero a pesar de ello, el tiempo sigue siendo necesariamente sucesivo y lineal. Al tratarse de un concepto claramente escurridizo, a finales del siglo XIX la definición va sufriendo una serie de transformaciones en las sucesivas ediciones del diccionario, hasta que en 1899 adquiere, con la definición “duración de los seres sujetos a mutación substancial y a mutaciones sucesivas de su naturaleza que caen bajo el dominio de los sentidos”, la fórmula más próxima a la que encontramos actualmente, inalterable desde 1925. La “duración de las cosas sujetas a mudanza” es quizá la definición más básica que se puede hacer del concepto “tiempo”: despojada de todos los elementos delimitadores que tuvo durante

el siglo XIX, ya no implica necesariamente ni sucesión, ni linealidad ni objetividad. Y sin embargo nos encontramos con que realiza una referencia explícita al cambio: sin cambio, no hay tiempo parece lo más básico que se pueda decir de su concepto, lo más abierta que pueda dejarse su definición. Y paradójicamente, ésta es la formulación que, utilizada por Aristóteles –punto de partida del presente trabajo–, se ha vuelto canónica como primer intento de fijar qué es el tiempo.

I. LEGITIMACIÓN Y RECHAZOS DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO

1. INTRODUCCIÓN: LA BIBLIOTECA DEL MUNDO

Cuando se proclamó que la Biblioteca abarcaba todos los libros, la primera impresión fue de extravagante felicidad. Todos los hombres se sintieron señores de un tesoro intacto y secreto.

(Jorge Luís Borges. “La Biblioteca de Babel”. 1941)¹⁵

La partición del presente estudio en dos secciones –una que se ocupa de la *legitimación* del pensamiento histórico, otra que se ocupa de su *génesis*– responde a una dualidad epistemológica que pretende diferenciar la *prehistoria* de la *historia* de una concepción teórica. Como anunció Thomas Kuhn en su visión ya clásica de la historiografía científica,¹⁶ cualquier paradigma va precedido de un episodio revolucionario, en el que una parte de la comunidad intelectual –socialmente reconocida dentro de una comunidad– propone nuevas teorías, nuevos modelos que conforman finalmente un nuevo marco conceptual que, en el caso de triunfar, generará un nuevo paradigma imperante. El paradigma es, así, un nuevo núcleo distintivo de metáforas para explicar el mundo, que provoca una nueva forma social de *legibilidad* del mundo. Es, así, un nuevo *alfabeto* de metáforas –en el que $\alpha = M_1$, $\beta = M_2$, etc.– con

¹⁵ J. L. Borges. *Ficciones*. Madrid, Akal, 1997.

¹⁶ Cfr. T. S. Kuhn. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

el que redactar y leer lo que acontece en el mundo; entonces el mundo se comprende socialmente a partir, ya no del propio mundo en sí –realidad nouménica, ininteligible, ilegible–, sino a partir de ese gran libro –*el libro*– disponible socialmente.

Esta aproximación, sin embargo, aunque válida como primera visión, es harto reduccionista, y es mucho más apropiado comprender la recepción social de las teorías como una gran Biblioteca disponible socialmente, en la que se encuentran disponibles libros divulgativos y novedades editoriales en vistas a convertirse en éxitos de venta –es decir, en paradigmas socialmente imperantes. Aunque en tal Biblioteca se hallan también, por un lado, libros especializados y de difícil lectura, y por el otro, libros quizá ya considerados antiguos, consagrados quizá en otras épocas pero escritos en otros alfabetos metafóricos, a veces olvidados por ser antiguallas, a veces olvidados porque poco tienen ya que decir, pero otras veces olvidados simplemente porque el alfabeto que utilizan ha pasado a ser demasiado distinto del que una sociedad es capaz, en un momento histórico determinado, de comprender, y se descuidan entonces, abandonados en las estanterías menos accesibles, en los rincones más olvidados de la Biblioteca.

Todo lo dicho explica la formación de la *historia*, es decir, la absorción social de lo que los intelectuales han escrito en los libros que conforman la Biblioteca de consulta sobre cómo debe entenderse el mundo. Sin embargo, los intelectuales no son compartimentos estancos, sino que comparten, con el resto de la sociedad, la misma Biblioteca. Antes de que ellos, por lo tanto, escriban los libros que serán capaces de abanderar un nuevo paradigma, antes de poder metaforizar propiamente el mundo en nuevas teorías, en nuevos modelos, han debido contaminarse socialmente del clima que se respiraba en esa Biblioteca que compartían con el resto de la sociedad. Quizá ellos han sentido un inhabitual interés por los libros más recónditos de esas estanterías menos accesibles, aquellos que son más difíciles de comprender o que se hallan muy alejados de la forma entonces habitual de escritura. Pero no todo el conocimiento que adquirirán para crear un nuevo alfabeto se halla en los libros, sino también en lo que se comenta aquí y allí en las salas de lectura, en cómo se leen y se interpretan los libros de mayor éxito, en cómo los lectores más atentos recomiendan a sus conocidos nuevas lecturas –y en el éxito que obtienen al hacerlo, es decir, el índice de popularidad de los que recomiendan–, en las nuevas jergas

–metafóricas– que se van formando en todas las salas de la Biblioteca, que se van alejando cada vez más de el alfabeto entonces considerado *estándar*.

Esto es lo que conformaría, dentro de un paradigma, dentro de un esquema determinado de pensamiento, dentro de un alfabeto determinado de metáforas, su *prehistoria* –entendiendo “prehistoria” en el sentido del período anterior a la escritura: no hay archivos que consultar todavía, no hay libros codificados en el nuevo alfabeto que está por venir, por teorizar, por legitimar. Esta prehistoria, sin embargo, es una condición necesaria para que se dé un proceso histórico determinado: el nuevo alfabeto dependerá de la jerga que se haya utilizado en las salas, que luego el teórico, el intelectual utilizará para poner por escrito, en un alfabeto que no será más que la transposición de una jerga ya existente en la oralidad, lo que determinará la próxima legibilidad social del mundo. El momento en que tales intelectuales pongan por escrito, sistematicen, lo que no era más que un conjunto de rumores circundantes, y su consecución como integración social en tanto que nuevos volúmenes, con un nuevo alfabeto, disponibles en la Biblioteca, conformará la *historia* del paradigma, de ese nuevo esquema determinado de pensamiento.

Según lo expuesto aquí, estudiar la *génesis* y la *legitimación* del pensamiento histórico equivale respectivamente a estudiar la *prehistoria* y la *historia* del concepto de tiempo lineal capaz de concebir socialmente una legibilidad historicista del mundo: el tiempo lineal y progresivo, pensamiento histórico en definitiva, como alfabeto metafórico en el que se escriben los libros que servirán de sustento social para explicar el mundo. El escritor definitivo de adaptará y legitimará el alfabeto del pensamiento histórico será, en el siglo XVII, Isaac Newton, al que le seguirá algo más tarde Immanuel Kant normalizando definitivamente ese nuevo lenguaje. En la primera parte, sin embargo, se expondrán también los alfabetos que le precedieron y los que, a modo de crítica, trataron, sin éxito, de superarlo, puesto que se quedaron medio olvidados en esas estanterías alejadas de los libros demasiado especializados o incomprensibles, complejos alfabetos de metáforas que, por la escasa recepción social debida a su dificultad, pasarán a considerarse casi experimentales.

La segunda parte del presente trabajo se centrará en la prehistoria de, concretamente, la legitimación del alfabeto que comporta el pensamiento histórico, legiti-

mación que, según lo expuesto aquí, consta de dos movimientos: el de la escritura, propiamente, por parte de los teóricos, y el del éxito social –la visibilidad en las estanterías de los libros que utilizan tal alfabeto. Esta segunda parte, por lo tanto, examinará las habladurías que impregnaban las salas de lectura, rendiendo cuentas sobre lo que se decía, sobre cómo se interpretaron los antiguos libros, escritos en antiguos alfabetos, y en la creación de una jerga, aquí y allá de la biblioteca, que, por ser ya demasiado distinta de los alfabetos en los que se hallaban todavía escritos los libros, alguien debía sistematizar y legitimar en un nuevo alfabeto.

2. APROXIMACIONES PRENEWTONIANAS AL CONCEPTO DE TIEMPO

El *ahora* no es el *entonces*, el *aquí* no es el *allí*, pues entre ambas cosas existe siempre el movimiento. Pero como el movimiento por el cual se mide el tiempo es circular y se cierra sobre sí mismo, ese movimiento y ese cambio se podrían calificar perfectamente de reposo e inmovilidad.

(Thomas Mann. *Der Zauberberg*. 1924)¹⁷

2.1. La definición aristotélica

La primera categorización sistemática del tiempo se encuentra en Aristóteles, quien afirma como evidencia “que el tiempo es número de movimiento según el antes y el después, y es continuo, porque es número de algo continuo”.¹⁸ El tiempo que propone Aristóteles es, por lo tanto, objetivo (aunque sin especificar si es simultáneo o no, pues en ningún caso hace mención ni se puede deducir el carácter social o comunicativo del tiempo) por el hecho de ser numerable, pero no es espacial (“el tiempo es o un movimiento o algo perteneciente al movimiento. Pero puesto que no es un movimiento, tendrá que ser algo perteneciente al movimiento”¹⁹) ni absoluto

¹⁷ T. Mann. *La montaña mágica*. Barcelona, Edhasa, 1997, p. 481.

¹⁸ Aristóteles. *Física*. Madrid, Gredos, 1995, 220a.

¹⁹ *Ibid.*, 219a.

(“sin cambio no hay tiempo; pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido”²⁰).

Respecto a si el tiempo aristotélico es o no lineal, es preciso detenerse en la primera premisa a partir de la que construye su concepción del tiempo en su *Física*.²¹ Refiriéndose al tiempo, Aristóteles formula:

Que no es totalmente, o que es pero de manera muy oscura y difícil de captar, lo podemos sospechar de cuanto sigue. Pues una parte de él ha acontecido y ya no es, otra está por venir y no es todavía, y de ambas partes se compone tanto el tiempo infinito (*ἀπειρος*) como el tiempo periódico (*αἰεὶ λαμβανομενος χρόνου*).²²

En esta expresión, “si se mira con cuidado se verá que se habla de dos tiempos, el segundo abarcado por el primero: el tiempo *ἀπειρος* y el tiempo del *αἰεὶ*, que en este caso hay que entenderlo, como indica entre otros Benveniste, con el sentido de repetición constante, de lo perpetuamente reiterado”.²³

En realidad, pues, Aristóteles está haciendo referencia a dos formas temporales tan análogas que una se deriva de la otra, en tanto que la eternidad (*ἀπειρος χρόνου* es aquí equivalente a *αἰών*) deriva de su forma originaria, vivencial, de repetición (*αἰεὶ*). Tal como lo argumenta Benveniste, “cuando *αἰών* alcanza su sentido abstracto y filosófico de «eternidad», no es más que la transposición nominal de *αἰεὶ*”.²⁴

Del tiempo sensible percibido como repetición, el filósofo extrae la noción de eternidad, tal como lo describe Benveniste:

²⁰ *Ibid.*, 218b.

²¹ De manera intencionada, se deja al margen, en la duplicidad del tiempo aristotélico, el uso de *κρόνος* como tiempo de la termodinámica, de la generación y de la corrupción, que se retomará posteriormente (caps. 5.4 y 5.6 de esta primera parte) en la propuesta deleuziana de la tensión entre Cronos y Aión (cfr. nota 264). Ahí se escribirán ambos términos latinizados, como hace Deleuze, para diferenciarlos de su acepción aristotélica.

²² *Ibid.*, 218a.

²³ *Ibid.*, nota 113, p. 265.

²⁴ E. Benveniste. “Expression indo-européenne de l’«éternité»”. En *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, vol. 38. Paris, Dawson-France, 1937, p. 103.

Es a través de una experiencia vital e inmediata que los primeros pensadores de la India y de Grecia concibieron la eternidad. La historia de *āyu* y especialmente de *αἰών* nos ha hecho aprender que este concepto procede de una representación humana y casi física: la fuerza que anima al ser y lo hace vivir. Fuerza, una y doble, transitoria y permanente, se agota y renace en el curso de las generaciones, extinguiéndose en su renovación y subsistiendo hasta jamás por su finitud siempre regenerada. Cuando *αἰών* deviene el nombre de la «eternidad» y por consiguiente el modo de devenir universal, es previsible que el *αἰών* cósmico reproducirá la estructura del *αἰών* humano. Habrá conformidad necesaria entre los dos, ya que la fuerza vital, implicando recreación incesante del principio que la alimenta, sugiere al pensamiento la imagen más urgente de lo que se mantiene sin fin, en el frescor de lo siempre nuevo.²⁵

Futuro y pasado son las dos partes que *no son todavía y aún* pero que constituyen las dos formas temporales mencionadas por Aristóteles: tiempo infinito y tiempo periódico responden, pues, a una misma experiencia originaria, cíclica, en la que el hombre se constituye en el seno de la temporalidad. La imagen de la que parte la *Física* es, por lo tanto, análoga en las dos clases de temporalidad, y está fundamentada en la circularidad, y no en la linealidad como lo estará el tiempo newtoniano muchos siglos después.

Y ante la pregunta de dónde procede esta experiencia originaria, puede irse ciertamente mucho más allá. En efecto:

¿No se reconoce aquí, ya preconstruida por su misma expresión, la vieja doctrina ioniana, brahmánica, puede que incluso mazdea, de la duración cósmica? Es la idea del *eterno retorno*, idea engendrada, puede verse, por una verdadera fatalidad lingüística, tanto en su forma conceptual como en su simbolismo. En tanto que esta eternidad es *αἰών*, debe evocar lo que sin respiro reviene sobre sí y se restaura de nuevo. Todo empieza de nuevo, salvo la ley del recomienzo. Al observar el tiempo, cada elemento del universo es a la vez finito e infinito: finito, porque se mueve en una duración limitada; infinito, porque reintegra sin descanso su duración finita. La síntesis de lo fi-

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

nito e infinito se da en el *círculo*. ¿Y no es precisamente ésta la definición que ofrece Anaximandro del curso cíclico de las cosas, *ἐξ ἀπείρων αἰώνος ἀναρχολομέων πάντων αὐτῶν*? Las nociones de *αἰών* y de *χυχλος* se conciben tan estrechamente que la segunda no es más que la proyección sensible de la primera. En un estadio de elaboración más avanzado, se observa cómo Platón somete al *αἰών* el tiempo mismo: *...χρόνου ταυτα αἰωνα μιμουμένου χαί χατ' ἀριθμόν χυχλουμένου γέγονεν εἶδη* «estos accidentes [propios de los objetos del mundo sensible] son variedades del tiempo que imita la eternidad y gira en círculo siguiendo el número» (*Tim.* 38; trad. Rivaud). La conversión está acabada: del principio inmanente al hombre, el *αἰών* ha devenido trascendente respecto al tiempo y al universo. Al volver nuevamente en círculo sobre sí mismo, el tiempo se modela sobre la eternidad, que a su vuelta reproduce el ciclo infinito de las transformaciones humanas. De una intuición vital ha nacido una de las categorías del entendimiento.²⁶

En este sentido, la preocupación última aristotélica se desvincula ligeramente de la que parece hallarse en una primera impresión, a saber, un análisis del tiempo desde su vertiente cosmológica, y se sitúa mucho más en sintonía con la exposición en el *Timeo*, en el que se conecta el tiempo con la eternidad como su imagen móvil en el universo. Tal como relata Aristóteles en los libros I y II del *De Caelo*, “el cosmos es eterno, puesto que su materia no ha sido producida por causa alguna, no ha comenzado a existir en un tiempo dado (a diferencia de lo que se relata en el Génesis)”,²⁷ lo que, en clara distinción al *αεὶ* cíclico y mundano, supone una escisión entre la temporalidad supralunar y la infralunar y, por lo tanto, una doble significación del concepto “tiempo” –aunque una de ellas, en la coincidencia de definición de Aristóteles y de la Real Academia Española, sea precisamente atemporal. La reducción de la ciencia a un único principio rector (la Gravitación universal) supondrá una atrofia en la riqueza conceptual, muy específicamente en las acepciones del concepto “tiempo”.

A la espera de la disolución definitiva del “mundo cerrado” por la órbita lunar, poseedor de una temporalidad propia que se define en contraposición a su *alter-*

²⁶ *Ibid.*, pp. 111-112.

²⁷ A. Rioja, J. Ordóñez. *Teorías del Universo*, vol. 1. Madrid, Síntesis, 1999, p. 53.

tempus, serán especialmente los argumentos del *Timeo* los que triunfarán hasta casi pasada la Edad Media. Por este motivo, se dejará provisionalmente aparcada, durante muchos siglos, una explicación de la naturaleza del tiempo en los términos cosmológicos con los que definimos nuestra tradición aristotélica. En su lugar, muchos siglos se centrarán precisamente en lo que podríamos denominar una lectura platónica del tiempo aristotélico: la distinción entre *αἰών* y *αἰή* y la relación entre ambos conceptos. Evidentemente, el florecer en occidente de una visión monoteísta de mundo, de la mano de la preocupación medieval por explicar la realidad partiendo de la figura de Dios proporcionará un empuje hacia la preferencia de la época por aromas platónicos. Basta recordar aquí la aclamación agustiniana: “He de trascender, pues, esta mi naturaleza, para ascender como por escalones hacia aquel que me hizo”.²⁸

2.2. El tiempo durante la Edad Moderna

Sería lógico pensar que con la llegada del Renacimiento y el Barroco, periodos que empiezan a alejarse de la rigidez escolástica medieval, quienes se preocupaban de materias humanísticas y científicas retomarían la antigua concepción aristotélica de buscar la definición del tiempo desde un punto de vista cosmológico. Sin embargo, no es así, sino que, al contrario, la mayor parte de los autores de los siglos XVI y XVII continuarán con la antigua huida agustiniana fundamentada en la sentencia “Sé bien lo que es, si no se me pregunta. Pero cuando quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé”,²⁹ que evidencia que la mayor preocupación del que es preguntado “por el tiempo” es precisamente la de la experiencia interna de éste, y no una la búsqueda de una definición que pueda comunicarse.

Así, por ejemplo, se encuentra en una argumentación de Pascal que:

No hay nada más débil que el discurso de aquéllos que quieren definir estos conceptos originarios. [...] Por ejemplo, el tiempo es de esta clase. ¿Quién podrá definirlo? ¿Y por qué probarlo, dado que todos los hombres entienden

²⁸ Agustín de Hipona. *Op. cit.*, libro X, 8.

²⁹ *Ibid.*, libro XI, 14.

a lo que se refiere alguien cuando habla de tiempo, sin que se haya definido previamente?³⁰

Y, de manera similar, la preocupación de Descartes³¹ o Spinoza³² se centra más en la conexión de la experiencia interna del tiempo con concepciones de la eternidad y de la divinidad, a la manera platónica, que en la intención aristotélica de una definición cosmológica del significado de tiempo. Es decir, que quienes se dedican a la investigación teórica acerca de la filosofía natural no se preocupan por incluir una definición de tiempo entre las herramientas conceptuales de su disciplina, sino que la relegan a la especulación metafísica.

Por su parte, quienes se ocupan de la vertiente práctica de la física no suelen utilizar el concepto de tiempo en su acepción cosmológica, sino que lo aplican solamente de forma experimental en sus escritos. Así, prácticamente en cada página del *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze* de Galileo se halla impresa la palabra “*tempo*”, hasta un total de 287 apariciones, aunque siempre haciendo referencia a un intervalo determinado en los distintos experimentos agrupados. Es preciso tan sólo leer algún fragmento del texto al azar para percibir hasta qué punto se da esta acepción de la palabra.³³

Todo parece indicar, pues, que hasta Newton el tiempo corriente, el que en los *Philosophiae naturalis principia mathematica* aparecerá descrito como “vulgar”, es

³⁰ B. Pascal. *De l'esprit géométrique*. Paris, GF-Flammarion, 1985, sección I, pp. 71-74.

³¹ R. Descartes. *Les Principes de la philosophie*. En *Oeuvres complètes*, tomo III. Paris, Garnier, 1973, artículos 21, 55, 56 y 57.

³² B. Spinoza. *Pensées métaphysiques*. En *Oeuvres* I. Paris, GF-Flammarion, 1964, II, 1, pp. 357-359.

³³ Por ejemplo, indicando “tempo” en cursiva: “Ora, perché il moto nell'inclinata è in alcuni luoghi più veloce ed in altri meno che nella perpendicolare, adunque in alcuni luoghi dell'inclinata il *tempo* del moto del mobile al *tempo* del moto del mobile per alcuni luoghi della perpendicolare avrà maggior proporzione che lo spazio passato allo spazio passato, ed in altri luoghi la proporzione del *tempo* al *tempo* sarà minore di quella dello spazio allo spazio. Come, per esempio, partendosi due mobili dalla quiete, cioè dal punto C, uno per la perpendicolare C B e l'altro per l'inclinata C A, nel *tempo* che nella perpendicolare il mobile avrà passato tutta la C B, l'altro avrà passata la C T, minore; e però il *tempo* per C T al *tempo* per C B (che gli è eguale) avrà maggior proporzione che la linea T C alla C B, essendo che la medesima alla minore ha maggior proporzione che alla maggiore: e per l'opposito, quando nella C A, prolungata quanto bisognasse, si prendesse una parte eguale alla C B, ma passata in tempo più breve, il tempo nell'inclinata al *tempo* nella perpendicolare avrebbe proporzione minore che lo spazio allo spazio.”, comentario de Salviati en la Giornata prima en Galileo, *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze*. Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1988.

percibido como un flujo indeterminado, objetivo (pues siempre sigue apareciendo como numerable), aunque ni simultáneo (parece innegable que distintos sujetos pueden tener distintas experiencias temporales), ni espacial ni absoluto. En esencia, el tiempo que, en su acepción cosmológica sigue imperando es el aristotélico, íntimamente ligado al cambio. Y a la vez, por estar fundamentado todavía en los mismos principios, por no haber sido filtrado a través de una conceptualización teórica, parece lógico pensar que la idea imperante del tiempo cosmológico en tanto que tiempo real, de la vida, sigue ligada a lo que la experiencia dicta en primer lugar: una constante repetición que, a través de los ciclos, termina por forjar la idea de eternidad por la que sigue habiendo una aguda preocupación entre la comunidad filosófica.

Sin embargo, es absurdo pensar que la mentalidad de la época era simplemente ésta, por el simple hecho de que inmediatamente emerge Newton con su concepción absoluta y lineal del tiempo. Respecto a esta consideración, cabe resaltar dos puntos: primero, que Newton, influenciado por la literatura científica experimental, y siendo él mismo partícipe de tal experimentación, deriva la concepción absolutista del espacio y el tiempo a partir de, precisamente, los mencionados intervalos plasmados en las argumentaciones de Galileo, Kepler, Brahe, etc., puesto que éstos son siempre de estructura lineal, por establecerse sobre una serie numérica, y absoluta, al aplicarse siempre el *mismo* procedimiento a la hora de realizar el experimento –y diferenciando así los *experimenta lucifera* de los *experimenta fructifera*³⁴–; segundo, que Occidente, como se analizará en detalle en la segunda parte de este trabajo, había ido forjando paulatinamente una concepción lineal y absoluta del tiempo, motivada por diversos factores, todavía no incipiente por la continua ausencia de una conceptualización teórica –no lo hizo, como se ha mostrado, desde Aristóteles y no se retomaría hasta Newton.

Sin embargo, los peligros del espacio y el tiempo newtonianos se intuirían ya en su propia época, cuando Berkeley llamó la atención sobre

cierto célebre tratado de *mecánica*. En la introducción de tal tratado de merecido renombre, el tiempo, el espacio y el movimiento se dividen en *absolutos* y *relativos*, *verdaderos* y *aparentes*, *matemáticos* y *vulgares*, distinción

³⁴ F. Bacon. *Novum Organum*. London, Speeding, Ellis, and Heath, 1858, I, af. XCVIII.

que, tal como la explica el autor, supone que dichas cualidades poseen una existencia fuera de la mente y que se conciben ordinariamente con relación a las cosas sensibles, con las que, sin embargo, en su propia naturaleza, no mantienen relación alguna.³⁵

Ciertamente, tan peligroso considera este sistema que tras la exposición de su doctrina se manifiesta abiertamente aventajado por haber logrado una alternativa:

“habernos liberado de aquel peligroso dilema, al que imaginan verse reducidos muchos de aquellos que han aplicado su pensamiento a este tema, consistente en pensar que o bien el espacio real es Dios o bien que hay algo aparte de Dios que es eterno, increado, infinito, indivisible, inmutable”.³⁶

Aquí puede verse, por lo tanto, la incipiente tensión que reinaba en la época entre una concepción completamente teórica, física, de la acepción cosmológica del concepto de tiempo y otra ancestralmente más orgánica, fundamentada todavía, aunque sin poder ya casi seguir el rastro, en el *αἰ* griego, que en última instancia remite a Dios en tanto que figura de lo eterno. A medida que se imponga el newtonianismo, tal tensión se verá paulatinamente difuminada hasta aceptar por completo un tiempo lineal, objetivo, absoluto, simultáneo y espacializado, un tiempo físico (pero ya no como un tiempo de *la física* sino un tiempo de *los físicos*) completamente desvinculado, en definitiva, del “tiempo relativo, aparente y vulgar [..., usado] por el vulgo en lugar del verdadero tiempo; hora, día, mes y año son medidas semejantes”.³⁷ Los ciclos que ofrecieron la experiencia originaria del *αἰ* quedarán totalmente deslegitimados a partir del escolio de los *Principia*, que constituye un nuevo marco de referencia –lineal, absoluto– para el mundo.

Progresivamente, en las concepciones cosmológicas y astronómicas, hay una “sustitución de la concepción aristotélica del espacio (un conjunto diferenciado de lugares intramundanos) por la geometría euclídea (una extensión esencialmente infinita y homogénea) que, a partir del siglo XVII, pasa a considerarse idéntica al

³⁵ G. Berkeley. *Principles of human knowledge*. En *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, vol. I. Edinburg, A. A. Luce and T. E. Jessop, 1949, § 110, p. 89. Según A. Koyré. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 205.

³⁶ *Ibid.*, § 117, p. 94. Según A. Koyré. *Op. cit.*, p. 206.

³⁷ I. Newton. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 229.

espacio real del mundo”.³⁸ De la mano de esta transformación seguirá la misma suerte el concepto de “tiempo”.

³⁸ A. Koyré. *Op. cit.*, p. 2

3. EL NEWTONIANISMO Y LA LEGITIMACIÓN DE LA ACEPCIÓN ABSOLUTISTA

3.1. Newton y el tiempo “verdadero”

Es, por tanto, Newton quien cierra definitivamente la controversia sobre la naturaleza del tiempo y termina con la riqueza conceptual de las múltiples acepciones de “tiempo” para argumentar y legitimar científicamente lo que aquí denominaremos acepción absolutista: un tiempo lineal, simultáneo, objetivo, absoluto, espacializado y progresivo.

Mientras los planetas giran [...] en torno a centros lejanos, rotan cada uno en torno a su propio eje. El Sol en 26 días; Júpiter en 9 horas y 56 minutos; Marte en 24 $\frac{2}{3}$ horas; Venus en 23 horas; y esto en planos no muy inclinados con respecto al plano de la Eclíptica, y según el orden de los signos; tal y como los astrónomos lo determinan a partir de las manchas que hay en los cuerpos, y que van pasando alternativamente ante la observación. [...] Consta que estos movimientos ni se aceleran ni se retardan por las acciones de las fuerzas centrípetas (por el cor. 22 de la prop. LXVI). Son además uniformes por encima de todos los demás y por tanto sumamente adecuados para medir el tiempo.³⁹

La desaparición de la escisión entre un mundo supralunar, inmutable, y otro sublunar, alterable e imperfecto, será el paso definitivo hacia la única acepción de la

³⁹ I. Newton. *El sistema del mundo*. Madrid, Alianza, 1992, § 35.

palabra “tiempo”: como sucede con el movimiento, no habrá ya un tiempo mutable y otro eterno, uno relativo y otro absoluto, sino que todo se regirá bajo el mismo patrón temporal. Como apunta Koyré, la disolución del Cosmos implica la destrucción de la idea de un mundo de estructura finita, jerárquicamente ordenado, de un mundo cualitativamente diferenciado desde el punto de vista ontológico, que es reemplazada “por la idea de un Universo abierto, indefinido e incluso infinito, unificado y gobernado por leyes universales; un Universo en el que todas las cosas pertenecen al mismo nivel de Ser, contrariamente a la concepción tradicional que distinguía y oponía los dos mundos del Cielo y la Tierra.”⁴⁰ Es precisamente por esta disolución de la distinción ontológica entre dos mundos, por la introducción de un sistema universal, que el concepto de tiempo deberá perder cualquier rastro poliédrico y ceñirse a una única definición que le distinga del resto de acepciones ilusorias, no verdaderas.

Esto, que se apunta ya claramente en Galileo,⁴¹ es ya una premisa plenamente aceptada por Newton cuando escribe sus definiciones.⁴² Newton da por falsa la concepción “vulgar” del tiempo al llamar al “matemático” “verdadero”:

⁴⁰ A. Koyré. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris, Gallimard, 1973, pp. 170-171.

⁴¹ “Os digo, por lo tanto, que el movimiento circular que atribuí a los cuerpos celestes conviene también a la Tierra, de lo cual, suponiendo que el resto de vuestro razonamiento sea concluyente, se seguirá una de estas tres cosas, como hace poco se ha dicho y ahora os repito, a saber: o que la Tierra es también ingenerable e incorruptible, como los cuerpos celestes, o que los cuerpos celestes son, como los elementales, generables, alterables, etc., o que esta diferencia de movimientos nada tiene que ver con la generación y la corrupción.” (Argumento de Salviati en p. 136 de la edición. (1a jornada. VII, 63-65) Según Koyré, la posición de algunos historiadores de la ciencia a relegar a Galileo a un segundo término respecto a otros científicos como Newton está completamente injustificada, ya que Galileo dio un gran paso en la destrucción del cosmos clásico y la consiguiente creación del universo moderno. Kepler, por su parte, realizará un paso previo a Newton al entender la distinción entre el mundo sublunar y el supralunar no como una dualidad física sino metafísica: “Utilizando la distinción entre los nombres, nombraban “modelos” a lo que era ciertamente intelectual o mental, pero a lo que era espiritual le llamaban las “imágenes” de estos modelos. Lo que deriva de esto es que un cristiano puede entender fácilmente la mente platónica como Dios el creador y el alma como la naturaleza de las cosas. [...] Ciertamente, sobre la naturaleza, que dirige los elementos, aunque la nombre con la expresión habitual “sublunar”, empecé hace veinte años a alcanzar conclusiones similares. En efecto, me dirigí hacia ahí, no mediante la lectura o la admiración por los platónicos, sino simple y llanamente por la observaciones del tiempo meteorológico y el estudio de los aspectos que lo alteran.” (J. Kepler. *The Harmony of the World*. The American Philosophical Society, 1997, pp. 359-360).

⁴² Las premisas que Newton presenta en el escolio sobre el espacio y el tiempo de los *Principia* son, en realidad, la condensación de las numerosas páginas que dedicó al problema en el inconcluso, y nunca publicado, *De gravitatione et aequipondio fluidorum*. Ahí se puede leer que “el espacio es eterno en duración e inmutable en naturaleza, y esto sucede porque es el efecto inmanente de un ser eterno e inmutable. Si el espacio no hubiera existido en algún momento, Dios no habría estado en ninguna parte en ese momento; y entonces habría creado el espacio después o, lo que no es menos

Tiempo, espacio, lugar y movimiento son palabras conocidísimas para todos. Es de observar, con todo, que el vulgo sólo concibe estas cantidades partiendo de la relación que guardan con las cosas sensibles. Y de ello surgen ciertos prejuicios, para cuya remoción será conveniente distinguir allí entre lo absoluto y lo relativo, lo verdadero y lo aparente, lo matemático y lo vulgar.⁴³

Establecida esta distinción, sólo le resta definir el tiempo matemático y el vulgar para evitar cualquier confusión:

El tiempo abstracto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo fluye uniformemente, y se dice con otro nombre duración. El tiempo relativo, aparente y vulgar es alguna medida sensible y exterior (precisa o desigual) de la duración mediante el movimiento, usada por el vulgo en lugar del verdadero tiempo; hora, día, mes y año son medidas semejantes.⁴⁴

Queda claro, por lo tanto, que el verdadero tiempo fluye sin alteraciones y sin relación a nada que le sea externo, lo que hace que este tiempo sea absoluto, simultáneo y objetivo. Como argumenta el propio Newton más adelante,

el tiempo absoluto se distingue del relativo por la ecuación, es decir, la corrección del tiempo aparente. Porque los días naturales son desiguales, por más que sean considerados como medida del tiempo. Los astrónomos corrigen esa desigualdad para poder medir los movimientos celestes con un tiem-

repugnante para la razón, habría creado su propia ubicuidad. Además, aunque podemos imaginar que no hay nada en el espacio, no podemos pensar que el espacio no existe, de la misma forma en que no podemos pensar que no hay duración, aunque sí sería posible suponer que algo no dura. Esto se pone de manifiesto por los espacios por debajo del mundo, que debemos suponer que existen, aunque nunca nos hayan sido revelados ni por Dios ni por nuestros sentidos [...]. Pero normalmente se cree que estos espacios no son nada; y aún así son espacios verdaderos. Aunque el espacio esté vacío de materia, de ninguna forma es un vacío en sí; y *algo* está ahí, porque los espacios están ahí, aunque no haya nada más que eso.” (Isaac Newton, *De gravitatione et aequipondio fluidorum*. En A. R. Hall, Marie Boas Hall (eds.) *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962, pp. 137-138).

⁴³ I. Newton. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. *Op. cit.*, escolio a las definiciones, introducción.

⁴⁴ *Ibid.*, escolio a las definiciones, I.

po más veraz. Es posible que no exista un movimiento uniforme con el que medir exactamente el tiempo. Todos los movimientos pueden ser acelerados o retardados, pero el flujo del tiempo absoluto no puede ser alterado.⁴⁵

El tiempo ya no es la medida del cambio ni la duración, como se había intentado definir hasta entonces, sino que a partir de ahora tendrá su propia naturaleza, independiente de la existencia del mundo. “Si no hubiera mundo, seguiría habiendo tiempo y duración. Pero ¿duración de qué? Newton no nos lo dice, pero conocemos la respuesta: la duración de Dios.”⁴⁶ Este tiempo no es el nuestro. El nuestro es simplemente sensible, relativo y de medidas imperfectas.

Incluso el tiempo astronómico mediante el que corregimos nuestras medidas del tiempo vulgar no es nada más que una aproximación. El tiempo, en efecto, es medido por el movimiento. Pero “es muy posible que no haya ningún movimiento perfectamente igual, que pueda servir de medida exacta del tiempo; porque todos los movimientos pueden acelerarse y retardarse, pero el tiempo absoluto siempre debe andar de la misma forma” (Escolio a las definiciones).⁴⁷

Está claro que la tarea que debió realizar Newton, juntamente con el resto de responsables de formular la ciencia moderna, fue “destruir un mundo y reemplazarlo por otro. [...] Debíó] reformar la estructura de nuestra inteligencia en sí, formular de nuevo y revisar sus conceptos, concebir el Ser de una nueva forma, elaborar un nuevo concepto del conocimiento, un nuevo concepto de la ciencia –e incluso sustituir un punto de vista tan natural, el del sentido común, por otro que no lo es en absoluto.”⁴⁸

Pero ¿cuáles eran las motivaciones para proponer un cambio tan radical del sistema? Sin duda, tal reformación epistemológica responde a una voluntad de querer hallar las raíces que subyacen en la estructura del mundo, pero, al contrario de lo podría parecer a primera vista, los estímulos no son estrictamente científicos, ni las

⁴⁵ *Ibid*, escolio a las definiciones, IV.

⁴⁶ A. Koyré. *Études newtoniennes*. Paris, Gallimard, 1968, p. 123.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁸ A. Koyré. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris, Gallimard, 1973, p. 171.

motivaciones vienen dadas simplemente por la observación, la experimentación y la voluntad de crear un sistema científico estable y coherente. Al contrario, gran parte de las motivaciones newtonianas son teológicas y pseudocientíficas,⁴⁹ como ya lo fueron en tantos impulsores de la revolución científica. Los argumentos físicos que, por ejemplo, utilizaba Kepler en sus obras científicas no derivaban, en muchas ocasiones, de las observaciones y de una metodología científica bien definida, sino que a menudo se servían como explicación de expresiones como “Marte sólo colabora con Saturno en maldad”, “No debe extrañarnos que algo delicado se esconda en el fiero y fogoso Marte, por cuya causa la dulce Venus desengañada del marido llegase a seducir a Marte” o “La fémina siempre es variable e inconstante. Y la figura de Venus es la más variable y móvil de todas”.⁵⁰

Las teorías físicas de Newton, por su parte, se veían fuertemente influenciadas por la teología y la alquimia. Respecto a la alquimia, cabe tener en consideración que Newton no tropezó con ella, descubrió su absurdidad y se encaminó hacia una química más racional y contrastada. “Más bien, comenzó con la química seria y la abandonó con bastante rapidez por lo que consideraba mayor profundidad de la alquimia.”⁵¹ Es más, la mayor parte de las preocupaciones de Newton se hallaban bastante distantes de lo que hoy se consideraría ciencia ortodoxa, y se centraban en sus dudas y posibilidades de resolución de, por ejemplo, los problemas que se hallaban en el *Symbola aureae mensae duodecim nationum* de Michael Maier, tratado de alquimia de 1617, y pasaba muchas horas encerrado intentando descifrar los misterios del *Teatrum Chemicum*, recopilación de tratados alquímicos publicados por

⁴⁹ Cabe notar aquí que la distinción fuerte entre ciencia y pseudociencia es muy actual. Baste narrar como ejemplo el capítulo ocurrido en 1877 en Londres, cuando se estaba sometiendo a juicio a un médium procedente de los Estados Unidos, Henry Slade, que realizaba demostraciones que, desde un punto de vista científico y positivista, podían concebirse tan sólo como ilusionismo y fraude. Sin embargo, los más eminentes físicos del mundo entraron en su defensa: el primero en dar el paso, Friedrich Zöllner, alegó que lo más imposible de imaginar desde una perspectiva tridimensional no debía serlo desde un ámbito en que se incluyera la cuarta dimensión. Posteriormente, personalidades científicas como Crookes, W. E. Weber, Thomson o Rayleigh se añadieron voluntariamente a la discusión, reforzando a Zöllner y a su extraña visión del médium. Cfr. R. B. Rucker. *Geometry, relativity and the fourth dimension*. New York, Dover publications, 1977.

⁵⁰ Todos estos ejemplos son del *Prodromus Dissertationum Cosmographicarum contiens Mysterium Cosmographicum*. (J. Kepler. *El secreto del Universo*. Madrid, Alianza editorial, 1992). El título de la obra es ya bastante significativo de los argumentos que encierra.

⁵¹ R. S. Westfall. *Isaac Newton. Una vida*. Cambridge, Cambridge University Press. 1993, p. 140.

Lazarus Zetzner en 1602.⁵² En su biblioteca, los libros de alquimia representaban la misma proporción que los de matemáticas y física juntos,⁵³ y a menudo se hallan en sus textos terminología indudablemente alquímica que relata experimentos fruto de una mezcla de preocupaciones químicas, físicas y alquímicas que aspiran a una comprensión global del mundo.⁵⁴

Evidentemente, esta aspiración tiene una traducción clara en las materias de metafísica y, más próxima a la mentalidad de Newton, teología. Prueba de ello es que en el mencionado estudio sobre su biblioteca en Cambridge, se halla que los libros pertenecientes a la amplia sección de teología superan con creces los libros científicos en general –incluyendo en esta última sección los de alquimia.⁵⁵ “Cuando escribía mi tratado sobre nuestro sistema”, escribía Newton en una carta en relación a sus *Principia*, “tenía un ojo puesto en los principios que pudieran funcionar considerando al hombre en la creencia de una divinidad; y nada me produce más júbilo que hallar que es útil para este propósito.”⁵⁶

3.2. Bases arrianas en la filosofía de Newton

La teología fue, con mucha probabilidad, como se ha mostrado, uno de sus mayores estímulos en su intención por legitimar un tiempo absoluto más allá del mundo y de la percepción humana. Por lo tanto, debemos hallar el fundamento

⁵² *Ibid.*, pp. 81-84.

⁵³ M. Mamiani. *Introducción a Newton*. Madrid, Alianza, 1990, p. 24.

⁵⁴ “Entre las “Opiniones Notables” que reunió [en 1680], Newton incluyó el argumento de Effarius, el Monje [...]: “Porque un cuerpo muerto y pesado es un cuerpo imperfecto per se. El espíritu que purge, ilumina y purifica el cuerpo es el agua. El alma que da vida al cuerpo imperfecto cuando no la tiene, o lo eleva a un plano superior, es el fermento. El cuerpo es Venus y femenino; el espíritu es mercurio y masculino; el alma es el Sol y la Luna.” En una colección posterior de “Opiniones Esclarecedoras y Conclusiones Notables”, Newton incluyó una expresión de origen desconocido sobre el concepto de generación sexual a la cual aludía Effarius en su frase final: “Un mercurio doble es la primera, única e inmediata materia de todos los metales, y estos dos mercurios son los dos espermas femenino y masculino, el sulfuro y el mercurio, fijos y volátiles, las Serpientes que se enrollan en el caduceo, los Dragones de Flammel. Nada surge de un esperma masculino o femenino aislados. Para la generación y para la primera materia, ambos deben unirse.” (R. S. Westfall. *Op. cit.*, pp. 146-147).

⁵⁵ M. Mamiani. *Op. cit.*, p. 24.

⁵⁶ Carta de Newton a Bentley, 10 de diciembre de 1692; I. Newton. *Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley, Containing Some Arguments in Proof of a Deity*. London, 1756, p. 1. En R. S. Westfall, *Science and Religion in XVIII Century England*. Michigan, Ann Arbor, 1973.

último de el hecho de coronar una acepción del concepto “tiempo” como la única verdadera, relegando el resto al estado de concepciones vulgares y equívocas, a su posicionamiento teológico nada convencional. Ya en sus primeras investigaciones sobre teología, Newton reitera su implicación en una distinción real entre el Padre y el Hijo, con sus consiguientes dudas sobre la doctrina de la Trinidad.⁵⁷

Newton quedó fascinado por Atanasio, el hombre, y por la historia de la iglesia en el s. IV, cuando se produjo un apasionado y encarnizado conflicto entre Atanasio y sus seguidores a resultas del cual se produjo la escisión entre, por un lado, los que pasaron a convertirse en cristianos ortodoxos y, por el otro, Arrio y sus seguidores, quienes negaban la trinidad y la condición divina de Cristo. [...] Newton comenzó a obsesionarse con la idea de que un impresionante engaño –que comenzó en los siglos IV y V– había pervertido la legalidad de la antigua iglesia. Este engaño se basaba principalmente en las Sagradas Escrituras, que Newton comenzó a creer habían sido corrompidas para apoyar el trinitarismo. Resulta imposible saber cuándo esta convicción hizo presa de él. Las mismas notas originales testimonian la existencia de dudas desde muy temprano. Lejos de silenciarlas, dejó que éstas le poseyeran. “Porque hay tres que tienen un lugar en el cielo, el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo: y estos tres son uno.” Así rezaba Juan I 5:7, que leía en su Biblia. “No reza de la misma forma en la Biblia siria”, descubrió Newton. “Tampoco en Ignacio, Justino, Ireneo, Tertuliano, Origen, Atanasio, Nazianzen, Didym Crisóstomo, Hilario, Agustín, Beda y otros. Quizá, Jeremías sea el primero en rezar de esta forma.” [...] Las corrupciones de las Sagradas Escrituras llegaron relativamente tarde. La primera corrupción de la doctrina –que obligó a la corrupción de las Escrituras para apoyarla– tuvo lugar en el siglo IV, cuando el triunfo de Atanasio sobre Arrio impuso la falsa doctrina de la trinidad en el cristianismo. [...] En un primer borrador de Newton sobre la historia de la iglesia en el siglo IV, describía cómo los oponentes de Arrio, en el Concilio de Nicea, quisieron buscar su argumentación únicamente en las citas bíblicas, rechazando el arrianismo y afirmando sus propias convicciones, según las cuales el Hijo es el eterno e increado Logos. En cualquier

⁵⁷ R. S. Westfall. *Isaac Newton. Una vida*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 152.

caso, el debate les llevó a sostener que el Hijo era homoousios con el Padre, aunque esta palabra no se encuentra en las Escrituras.⁵⁸

Según la forma en que Newton interpretó la ortodoxia cristiana, adorar a Cristo como un Dios era claramente idolatría, el pecado capital. Dado que en los siglos de nuestra era, las primeras manifestaciones de la secta cristiana y sus derivaciones gnósticas habían establecido casi unánimemente la adoración de un solo y verdadero Dios supremo, la terrible tripartición, perversión que había triunfado en el siglo IV a través de los concilios, conducía a la cristiandad a la idolatría. “Si la transustanciación no existe,” escribió a comienzos de los años setenta, “la idolatría pagana nunca fue tan negativa como la romana, como incluso los jesuitas confiesan algunas veces.”⁵⁹ Finalmente, Newton se convenció de que a la corrupción capital de la doctrina, en su condenación a Arrio, le había seguido un ocaso universal de la cristiandad.

En el Cambridge de los años setenta, este tema era ciertamente espinoso. No es difícil entender por qué Newton se impacientaba con las interrupciones derivadas de temas menores como la óptica y las matemáticas. Newton se había comprometido a reinterpretar la tradición central de toda la civilización europea. Mucho antes de 1675, Newton se había convertido en un arriano, en el sentido original del término. Reconocía a Cristo como un mediador divino entre Dios y la humanidad, subordinado al Padre que le había creado.⁶⁰

A principios del siglo IV, Arrio, sacerdote cristiano en Alejandría, empezó a difundir sus ideas subordinacionistas sobre la Trinidad hasta que el concilio de Nicea en el año 325, presidido por Constantino, determinó el credo de la consubstancialidad u *ὁμοούσιος*, según la cual el Hijo-Logos es consustancial al Padre-Dios, y condenó explícitamente al arrianismo. Arrio, junto con el resto de obispos que tampoco aceptaron el Símbolo niceno, fueron excomulgados y desterrados por Constantino. Uno de los principales argumentos que llevaron a Arrio a negar la *ὁμοούσιος*, que implica situar en el mismo plano ontológico al Padre con el Hijo, era

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 153-154.

⁵⁹ *Ibid.* p. 156.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 156.

el de la negación de la conciliación entre lo infinito y lo finito, pues para él el Hijo (el Logos) es una criatura finita: el Padre concibió la creación del mundo pero, puesto que lo infinito está en un plano ontológicamente distinto a lo finito, la tarea no fue llevada a cabo por Dios infinito, sino que fue subordinada al Hijo que, por no ser eterno sino creado por el Padre, puede actuar como demiurgo.

Atanasio juzga a los arrianos con estas palabras:

Los heréticos imaginan un creador del universo distinto del Padre de nuestro Señor Jesucristo [...]. Si, según Juan, que encierra todo en una sola palabra: “Todo ha sido hecho por él y sin él nada ha sido hecho”,⁶¹ ¿cómo podría existir un creador distinto del Padre de Cristo?⁶²

Para comprender convenientemente la dimensión ontológica que se encuentra detrás de esta creencia arriana, se debe hacer un seguimiento historiográfico de fuentes afines y rastrear el origen de la idea. En este sentido, el primer nombre que debe mencionarse es el de Marción de Sinop, a caballo entre los siglos I y II de nuestra era. “En su formulación más breve, el Evangelio de Marción era el del Dios bueno y extraño, el Padre de Jesucristo, que redime de sus pesados lazos y concede la vida eterna a una malvada humanidad que, *sin embargo, es totalmente extraña para él*”.⁶³ Este concepto de “extrañamiento” es precisamente el que impide, como en buena parte de la literatura gnóstica, relacionar al demiurgo con el Buen Dios.

Marción elaboró su *teología* en forma de “antítesis”, siendo éste el título de uno de sus libros. La mayor parte de estas antítesis estaban relacionadas con los atributos de los dos dioses. Uno es “el artesano” (*demiurgós*), el “Dios de la creación” (o “generación”), el “gobernador de este eón”, “conocido” y “predicable”; el otro es el Dios “oculto”, “desconocido”, “imperceptible”, “impredicable”, “el extraño”, “el extranjero”, “el otro”, “el diferente”, y también “el nuevo”. El Dios creador es *conocido* por su creación, en la cual se revela su naturaleza. [...] Su autorrevelación más reveladora es la Ley, y ésta nos lleva a la antítesis final y más importante de Marción: la del Dios

⁶¹ Jn 1, 3.

⁶² Atanasio. *La encarnación del Verbo*. Madrid, Ciudad Nueva, 1989, pp. 42-43.

⁶³ H. Jonas. *La religión gnóstica*. Madrid, Siruela, 2000, p. 168.

“*justo*” y el Dios “*bueno*”. Desde el punto de vista cristiano [es decir, del cristianismo ortodoxo], éste es el aspecto más peligroso del dualismo de Marción, ya que separa y reparte entre dos dioses mutuamente excluyentes esa polaridad de justicia y bondad cuya unidad en un Dios único motiva por su tensión toda la dialéctica de la teología paulina. Para Marción, [...] la justicia y la bondad son contradictorias, razón por la cual no pueden encontrarse reunidas en un mismo dios [...]. El dios justo es el de la Ley, el buen dios, el del Evangelio. [...] El Buen Dios sólo interviene de una forma en el mundo, y en esa acción reside su única relación con éste: el Buen Dios envía a su Hijo para que redima al hombre de su mundo y de su dios. [...] De esta forma, Marción abolió la paradoja paulina de un Dios que es justo y bueno, y ante quien el hombre es culpable pero amado.⁶⁴

En la misma línea y contemporáneos a Marción, aunque algo más alejados de la doctrina cristiana, Carpócrates defendía que el mundo fue hecho por ángeles “que son muy inferiores al Padre ingénito”⁶⁵ y Basílides denunciaba un exceso de vanidad demiúrgica en quien, por no hallarse en el plano de la divinidad suprema, se le debía reprobar que se jactara de ello: “Porque allí gobernaba el gran Arconte, cuyo dominio se extendía por el firmamento, que cree que es el único Dios y que no hay nada por encima de él”. A tal impertinencia, su madre no tardaba en responder: “No mientas, Yaldabaot: por encima de ti se encuentra el Padre de todo”.⁶⁶ Queda claro, pues, que muchas de las distintas visiones sincréticas (que han venido a agruparse bajo la denominación de “gnósticas”) predicadas a lo largo de los primeros siglos de nuestra era enfatizaban la distinción ontológica que debía establecerse entre un dios artesano y otro que podríamos llamar primordial o fundamental. Cerinto predicó que “el mundo fue hecho no por el primer Dios sino por un poder que se encontraba muy lejos y separado de la fuente del ser y no sabía siquiera de la existencia del Dios que se eleva sobre todas las cosas”.⁶⁷

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 170-173.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 163.

⁶⁶ Basílides, en Hipólito de Roma. *Philosophumena*, VII, 25.3; cfr. 23.4-5.

⁶⁷ Ireneo de Lyon. *Adversus haereses*, I, 26.1.

Éste es, quizá, el argumento más definitivo de lo que se está defendiendo aquí: el demiurgo se halla *muy lejos* del motor fundamental, y es particularmente importante que se detalle a este último como *la fuente del ser*, en lo que se distingue del primero que, en consecuencia, sólo puede ser fuente del existir (en tanto que artesano). Evidentemente, definir sólo a un dios como *fuentes del ser* y negar esta terminología al resto significa el establecimiento de una gradación ontológica en la que se sitúa, en el más sencillo de los casos, al Buen Dios y el dios justo, y en el más complejo, a toda una jerarquía de eones.

Si se toman los esquemas genealógica y numéricamente más simples, como el de Marción, en seguida surge un paralelismo entre la figura del demiurgo propuesta por el gnosticismo y la que les sirve de inspiración: la figura platónica del demiurgo. Sin embargo ésta, en la interpretación ortodoxa del platonismo, se sitúa como el único nivel ontológico que, aunque superior al mundo por su condición de creador, es conocible y “predicable”. Según esta interpretación, deberemos esperar a que los pensadores helénicos expresaran sus principios no de forma directa “sino bajo el disfraz de principios análogos entresacados de la tradición del pensamiento griego”. Así, el dualismo podía vestirse “con los ropajes del platonismo”.⁶⁸ Es en este momento, según esta interpretación, que surge el concepto, fundamental en las concepciones gnósticas, de la superioridad de lo “extraño”. “En esta posición, lo “extraño” es lo remoto, lo inaccesible; y su condición comporta majestad. Así, lo “extraño”, en términos absolutos, es la totalidad trascendente, el “más allá”, y un eminente atributo de Dios”.⁶⁹ De esta forma, en el gnosticismo,

la limitación que se deriva de la idea del “más allá” priva al mundo de su demanda de totalidad. Mientras “mundo” signifique “el Todo”, la suma total de la realidad, sólo existirá “el” mundo [...]. Si el cosmos dejara de ser el Todo, si estuviera limitado por algo radicalmente “otro” y, sin embargo, eminentemente real, tendría que ser designado como “este” mundo. Todas las relaciones de la existencia terrenal del hombre se producen “en este mundo” o son “de este mundo”, lo cual contrasta con “el otro mundo” [...].

⁶⁸ H. Jonas. *Op. cit.*, pp. 56-57.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 85.

Visto desde el más allá, sin embargo, [...] nuestro mundo aparecerá como “ese mundo”.⁷⁰

Éste es el significado real de la adopción del concepto de lo “extraño” por parte de los gnósticos, la introducción de la dualidad ontológica en la metafísica platónica.

Sin embargo, en lo que sigue se defenderá que este criterio dualista según el que lo “extraño” e “incognoscible” despoja al mundo de su conexión con la totalidad se puede hallar ya en el diálogo platónico. Aunque es cierto que, como se ha dicho, el demiurgo se sitúa “en” este mundo y que por lo tanto no posee este aire de extrañeza, hay que tener en cuenta la estructura dialéctica en la que es presentada la construcción del mundo en el *Timeo*: por un lado, cabe mencionar la introducción de Critias en el diálogo, según la cual la imagen de la ciudad ideal sobre la que se asienta el diálogo, que es “la continuación de la historia de la república”,⁷¹ no es fruto de su propia imaginación sino que se remonta a la narración que a su abuelo le relató un desconocido, sobre un poema recitado por Salón en el que explicaba lo que un sacerdote egipcio le había narrado sobre lo que ocurrió en Atenas antes de que su memoria se perdiera con la Atlántida. Para Sócrates, “el que no sea una fábula ficticia sino una historia verdadera es algo muy importante”,⁷² y sin embargo, Platón sitúa el relato en un tiempo remoto e indeterminado, más allá de la historia, en los límites de lo real. La exposición del demiurgo se presenta en el régimen de *αιών*.

Por otro lado, ante las primeras líneas del diálogo, tantas veces comentadas (“Uno, dos, tres..., pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto de los que ayer fueron huéspedes míos y ahora son dueños de la casa?”), a lo que Timeo responde: “Le sobrevino un cierto malestar, Sócrates, pues no habría faltado voluntariamente a esta reunión.”⁷³), uno no puede dejar de sentir cierto estupor en hallar tal alusión al personaje desconocido que no aparecerá ni volverá a mencionarse en toda la obra.

⁷⁰ *Ibid.* p. 86.

⁷¹ Platón. *Timeo*. Madrid, Gredos, 1992, 19b.

⁷² *Ibid.*, 26e.

⁷³ *Ibid.*, 17a.

Lo que observamos en este caso es una manifestación del dilema entre lo meramente pensado y la realidad o su realización. De hecho, este asunto da cabida a un problema que reviste una importancia enorme y cuya trascendencia sería tan grande como la del problema moral, ligado asimismo a él por los más estrechos lazos. A este respecto, Platón vivió algunas experiencias personales que le mostraron cuán difícil es el paso de la bidimensionalidad del concepto a la tridimensionalidad de su realización. Para empezar, sus diferencias con su amigo filosófico-político Dionisio el Viejo, el tirano siciliano, acabaron siendo tan agudas que Dionisio hizo que le vendieran como esclavo [...]. Sus posteriores intentos por poner en práctica sus ideas filosóficas sobre el Estado con la ascensión al poder de Dionisio el Joven cosecharon también un profundo fracaso, por lo que a partir de ese momento Platón renunció a toda actividad política. La metafísica le pareció una alternativa que prometía muchas menos decepciones que este tan endeble aquende. Y personalmente el filósofo lo apostó todo al mundo bidimensional de las Ideas, sobre todo durante la redacción del *Timeo*, el cual vio la luz con posterioridad a sus fracasos políticos. La crítica, en efecto, cuenta por regla general a este diálogo entre sus obras tardías. En semejantes circunstancias, las palabras que inauguran la obra, y cuya presencia en este punto no obedece ni a la casualidad ni a intención jocosa alguna por parte del autor, se rodean de un cierto halo melancólico. De los cuatro invitados a la reunión falta uno, pero su ausencia se debe a que se ha puesto enfermo. [...Platón] tuvo que contentarse con la armonía de un ingrávulo lienzo de conceptos y con la superficie de un pergamino sin espesor. En el pensamiento, el paso del tercero al cuarto choca con una gravedad, inercia y limitación extrañas e inesperadas, que ningún $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ o *privatio boni* permiten conjurar o disminuir. La más hermosa entre las creaciones de Dios ha sido también corrompida por ellas, y la putrefacción, la estupidez, la maldad, el descontento, la enfermedad, la vejez y la muerte llenan la carne magnífica del “dios feliz”: un alma del mundo enferma y un espectáculo en verdad digno de lástima.⁷⁴

En efecto, la ausencia de ese cuarto personaje crea en el diálogo dos planos ontológicos claramente delimitados: el de la presencia y el de la ausencia. Uno,

⁷⁴ C. G. Jung. *Acerca de la psicología en la religión occidental y la religión oriental*. Madrid, Trotta, 2008, pp. 134-136.

perfecto e inalcanzable, es, como lo será luego en los textos gnósticos ya analizados más arriba, extraño al otro que, en su imperfección, se sitúa en el mundo. Uno es fuente de ser, el otro no. Con el uso ya mencionado de la doble perspectiva temporal en el relato, Platón crea, paralelamente a la forma numérica del paso del tercero al cuarto, dos niveles temporales –Cronos, el tiempo en el que acontece el relato, y Aión, el tiempo indeterminado en el que se sitúa el relato– que se corresponden, en el terreno temporal, con los planos ontológicos. Lo “extraño” a este mundo, esa cuaternidad simbólica inalcanzable, aparece de forma subtextual en diversos pasajes de la obra:

El pasaje del *Timeo* donde el demiurgo separa y vuelve a unir en forma de una X el alma y el cuerpo del mundo, confirmaría una vez más que ambos forman una cuaternidad.⁷⁵ De acuerdo con el testimonio de Porfirio, en Egipto el alma del mundo era simbolizada por medio de una X encerrada dentro de un círculo.⁷⁶ En realidad, este símbolo es el jeroglífico de “ciudad”.⁷⁷ Sospecho que Platón ha efectuado aquí un primer intento por crear aquella estructura mandálica que más tarde, en el *Critias*, se convertirá en la capital de la Atlántida.⁷⁸

Esto, a nuestro entender, da cuentas de la doble naturaleza de la doctrina platónica: de corte exotérico, se halla en un extremo toda la doctrina escrita de Platón, dialéctica, comunicable, en la que se expone su teoría del conocimiento hasta su principio más primordial, expresado en la figura del demiurgo. En el otro extremo, en su vertiente esotérica, lo “extraño” sólo puede manifestarse ocultamente, simbólicamente, metafóricamente⁷⁹, pues no puede rastrearse desde este mundo por el hecho de que es, en realidad, “ese” mundo. Esta dimensión esotérica del conocimiento

⁷⁵ Platón. *Op. cit.*, 36b.

⁷⁶ T. Taylor. *Plato: The Timaeus and the Critias or Atlantis*. Princeton, Princeton University Press, 1968, p. 75.

⁷⁷ F. L. Griffith. *A Collection of Hieroglyphes*. London, Egypt Exploration Fund, 1898, p. 34B, fig. 142.

⁷⁸ C. G. Jung. *Op. cit.*, p. 140.

⁷⁹ Platón desconfiaba del lenguaje, como se observa especialmente en el *Cratilo*. Si incluso para el conocimiento exotérico no basta con la palabra estática, sino que el discurso debe entrar en círculo dialéctico para hallar verdad en el devenir del conocimiento, es absurdo pensar que mediante este lenguaje equívoco se pueda llegar a formas de conocimiento más profundo.

puede rastrearse desde el pitagorismo hasta el hermetismo y sus derivaciones místicas y alquímicas en la historia de Occidente. Sin embargo, conviene detenernos en el influjo que ejerció esta visión del conocimiento en el gnosticismo.

En el contexto gnóstico, “conocimiento” tiene un significado marcadamente religioso o sobrenatural y hace referencia a objetos a los que en nuestros días llamaríamos, más que objetos de razón, objetos de fe. [...] Está estrechamente ligado a la experiencia de la revelación, de forma que la *recepción* de la verdad, bien a través de la ciencia popular sagrada y secreta o a través de la iluminación interior, reemplaza al argumento y a la teoría racionales.⁸⁰

De manera análoga a como sucede en Platón en su vertiente esotérica, aunque con sutiles pero importantes diferencias,⁸¹ el gnosticismo se nutre de un conocimiento de difícil acceso, especialmente en lo que toca a la comprensión del Buen Dios. Como el demiurgo platónico, el dios justo, transmitido a través de la Ley –de la Torá–, es predicable por el hecho de hallarse en el mismo plano ontológico que el mundo, que ha creado. El Buen Dios, sin embargo, que es “fuente de ser”, el motor último, está más allá de lo comunicable, de lo comprensible.

Si se analiza con atención, se puede observar cómo el movimiento que realiza Arrio es, en cierta forma, desmembrar la Trinidad para colocar a Cristo, el Verbo, en el plano demiurgo-dios justo y reservar el lugar de lo extraño, fuera de “este” mundo y con ninguna relación directa con él, a Dios. El verdadero motivo del subordinacionismo es, pues, establecer un eslabón Hijo-Verbo –Hijo en tanto que materialización, Verbo en tanto que construcción– en la conexión entre el Padre-Dios y el mundo, y evitar así la Totalidad que supondría el hecho de que el mundo fuera “este” mundo para Dios.

⁸⁰ H. Jonas. *Op. cit.*, p. 69.

⁸¹ En el gnosticismo, contrariamente a lo que sucedía en la Grecia clásica, conocer es una experiencia de dos direcciones. “En el caso griego, la mente es “informada” de las cosas que contempla y mientras las contempla (las piensa); en el caso gnóstico, el objeto es “transformado” (de “alma” a “espíritu”) por la unión con una realidad considerada sujeto supremo y, estrictamente hablando, nunca sujeto.” (H. Jonas. *Op. cit.*, p. 69). Ésta será la base de los ulteriores intentos de una unión directa con la divinidad “extraña” a través de la propia transformación del sujeto a través de la experiencia del conocimiento, como sucede en la mística cristiana y en la alquimia occidental.

La creencia en el arrianismo por parte de Newton y la subsiguiente fe en la ausencia de conexión directa entre Dios y lo que consideraría “ese” mundo supone que, aun superando en su vertiente física la distinción aristotélica entre el mundo supralunar y el infralunar, la traslade a un terreno metafísico. Ya no hay, para él, dos mundos separados, pero sí dos realidades distintas: en la primera, perceptible, está la totalidad del mundo –incluida la trasposición verbal de la divinidad en el Hijo–, pero, por su autonomía con respecto a lo otro, a lo “extraño” –dicho de otra forma, por la ausencia de Totalidad–, no comparte la perfección con Dios, primer motor y fundamento último que, por lo tanto, alberga la verdad absoluta. En él, el tiempo es “verdadero y matemático”, es absoluto, ejerce de marco de referencia abstracto en el que se expande el tejido del tiempo sin principio ni fin. En el otro extremo, lo que para Dios es “ese” mundo es imperfecto, corrompido; en él acontece la maldad, la enfermedad y la muerte; es el tiempo de la termodinámica, vulgar e inexacto. En “ese” mundo sólo puede haber un tiempo radicalmente distinto del tiempo absoluto de Dios, un tiempo que, como el mundo, es “aparente y vulgar”.

Sólo la subordinación en el ejercicio de la creación del mundo explica porqué el tiempo “verdadero” es indetectable en “este” mundo: porque no le es propio. Sólo a través de las matemáticas –que, recordemos, está en la esencia de la vertiente esotérica de la doctrina platónica, a través del pitagorismo– es posible este conocimiento del tiempo verdadero como atributo de Dios. Y Newton sólo llegó a la conclusión de que existen dos temporalidades en relación de subordinación, por lo que únicamente una de ellas es verdadera, a través de la herejía de Arrio con respecto al dogma trinitario.

3.3. La legitimación de la acepción absolutista del concepto de “tiempo” mediante la primacía científica

La concepción metafísica de Newton acabaría por imponerse hasta borrar completamente cualquier intuición del espacio y del tiempo distinta a la propuesta por él. Su espacio y tiempo “verdaderos” pasarán a ser invariablemente las ideas “vulgares” de toda la concepción occidental, y las variantes científicas contemporá-

neas, como se mostrará a continuación, deberán batallar en un plano especializado con este marco de referencia que hoy resulta tan familiar. Ya a mediados del s. XVIII, Hume alarmaba sobre la corriente general según la cual “nos inclinamos a confundir nuestras ideas y a imaginar que podemos formar la idea de un tiempo y duración sin cambio alguno o sucesión”.⁸² Denunciaba la pretensión según la cual “la idea de duración es aplicable, en un sentido propio, a los objetos que son totalmente inmutables”, y consideraba “que ésta es la opinión corriente tanto entre los filósofos como entre el vulgo”.⁸³ En esa época, pues, los fundamentos metafísicos de la teoría newtoniana ya estaban plenamente extendidos, y lo que Newton había denunciado como “tiempo vulgar” se había transformado completamente en favor de su versión del tiempo y el espacio.

Pero cabe recalcar aquí, para mostrar la transformación en la visión del mundo que se produjo tan sólo en cincuenta años, que en tiempos de Newton no eran evidentes sus propuestas metafísicas de la estructura subyacente en el universo. Al contrario, contaba con múltiples detractores que criticaban abiertamente su metodología y defendían propuestas físicas construidas desde una base no absolutista sino relacionista. Y para un relacionista, nociones como “velocidad invariable” o “dirección fija” solamente podían entenderse en relación a un marco de referencia determinado por algunos objetos materiales. Newton respondía a esto que la aceleración, “si no puede ser entendida como una aceleración relativa a los objetos materiales ordinarios del mundo, sólo puede ser entendida como una aceleración relativa al espacio mismo”.⁸⁴ Ahí es donde radica el argumento fuerte de la física newtoniana. Sin embargo, cuando extrapola esta necesidad al terreno metafísico y afirma que “dada la falta del conocimiento sensible (tema constante en Newton y de clara ascendencia cartesiana), en lugar de los lugares y de los movimientos absolutos, es decir, verdaderos, usamos aquellos relativos a nuestros sentidos, lo que no planea inconvenientes en las cosas humanas pero «en las filosóficas debe hacerse abstracción de los sentidos»”,⁸⁵ ahí es donde se halla la ampliación de su sistema físico al plano metafísico,

⁸² D. Hume. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Tecnos, 2005, libro I, parte II, § 5.

⁸³ *Ibid.*, libro I, parte II, § 3.

⁸⁴ L. Sklar. *Filosofía de la física*. Madrid, Alianza, 1994, p. 43.

⁸⁵ M. Mamiani. *Op. cit.*, p. 118.

y la asunción de que las “cosas humanas” deben desvincularse de las “metafísicas”. Ya se ha visto que el impulso originario para presuponer esta intuición como verdadera es de corte teológico.

¿Acaso los matemáticos no se someten a la autoridad, aceptan por fe las cosas y creen puntos inconcebibles? ¿Acaso no presentan sus misterios y, lo que es más, sus repugnancias y contradicciones?⁸⁶

Así atacaba Berkeley el newtonianismo, evidenciando que las “verdades” metafísicas no podían legitimarse por estar vinculadas metodológicamente a teorías físicas cuyos resultados gozaban de validez experimental. En realidad, como se mostrará a continuación, el éxito del espacio y el tiempo newtonianos sólo puede explicarse propiamente por el *argumentum ad verecundiam*, puesto que son los éxitos en materia experimental los que crearán el aura de infalibilidad del personaje que, finalmente, terminará por legitimar sus concepciones metafísicas.

En tiempos de Newton, “Hooke, seguido de Pardies y Huygens, considera las proposiciones de Newton hipótesis, no conclusiones directas y positivas de los experimentos. Naturalmente, ellos tenían razón. Newton había acertado mucho la distancia entre hipótesis teórica y resultado experimental, sirviéndose hábilmente de cadenas experimentales que ocultaban los presupuestos teóricos. El efecto era casi hipnótico”⁸⁷ y era mucho más evidente en vida de Newton de lo que lo sería posteriormente por la comunidad científica. Hooke afirmaba incluso que, a pesar de haber repetido con éxito algunos experimentos newtonianos, no podía reconocerles “la capacidad de confirmar de modo inequívoco la teoría de Newton”.⁸⁸ Se ha hablado a menudo⁸⁹ del carácter oportunista de Newton y del hecho de que se sirvió de la buena acogida que había tenido su telescopio de reflexión en la Royal Society para aprovechar su carácter de autoridad al introducir sus teorías físicas. Extendiendo este principio, se podría entrever, siguiendo a Hooke, cómo sus éxitos en materia experi-

⁸⁶ Berkeley sobre el newtonianismo, en S. F. Mason. *Historia de las ciencias, 3: la ciencia del s. XVIII*. Madrid, Alianza, 1985, p. 36.

⁸⁷ M. Mamiani. *Op. cit.*, p. 96.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 96.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 92.

mental le sirvieron para presentar sus concepciones metafísicas en un aura de infalibilidad. Sin duda, su imagen pública se vio totalmente reforzada cuando fue plenamente aceptado por la comunidad científica en su reconocimiento por la Royal Society. En 1686, Newton envió el manuscrito de los *Philosophae naturallis principia mathematica* a la Sociedad, y el entonces presidente, Edmund Halley, le informó que él mismo asumiría los gastos de publicación.⁹⁰ Cuando finalmente Newton fue nombrado presidente de la Royal Society en 1703⁹¹ –cargo en el que seguiría siendo reelegido hasta su muerte en 1727–, pasó a ser el científico europeo de más renombre, con una fama que se multiplicaba diariamente y casi se convirtió “en una atracción turística para los *literati* viajeros, que intentaban visitarlo si les era posible”.⁹²

Cuando en 1727 la vida de Newton llegó a su fin, su reconocimiento, particularmente por la comunidad científica de todo el continente,⁹³ y de forma más general en toda la alta sociedad inglesa, era evidente. “El *Political State of Great Britain* de marzo dedicó tres páginas a un tributo [...a Newton...] en el que se le proclamaba como «el mayor de los Filósofos y la Gloria de la Nación Británica.» El «Poem Sacred to the Memory of Sir Isaac Newton» de James Thompson alcanzó una quinta edición antes de acabar el año.”⁹⁴

El auge de la ciencia entre la alta sociedad –y el hecho paradigmático del gran éxito del poema tributo de Thompson– debe atribuirse sin duda a los éxitos que en materia tecnológica estaba cultivando la ciencia en sus aplicaciones sociales. Ya a finales del s. XVII, “la sensibilidad estaba cambiando; los descubrimientos científicos, sobretudo aquellos que originaban nuevas aplicaciones técnicas, comenzaban a ser reivindicados [...] no sólo por individuos particulares, sino también por los países.”⁹⁵ Un hecho significativo es que la regulación de las patentes en los descu-

⁹⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁹¹ R. S. Westfall. *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton. Op. cit.*, pp. 627-697.

⁹² *Ibid.*, p. 832.

⁹³ A modo de ejemplo, “en 1723, Pieter von Musschenbroek se presentó a Newton con una copia de su conferencia inaugural en Utrecht con la inscripción «El autor envía [este libro] al gran y noble hombre Isaac Newton, el más eminente de los geómetras y restaurador de la filosofía sólida.» Ningún otro científico en Europa habría recibido tal dedicatoria.” (*Ibid.*, pp. 833-834).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 873.

⁹⁵ M. Mamiani. *Op. cit.*, p. 99.

brimientos científicos estuviera en plena aplicación. En 1624, el rey James I estableció el Estatuto de Monopolios, en el que se declaraba específicamente la regulación de patentes, pudiendo ser únicamente garantizadas para «proyectos de nueva invención». Durante el reinado de Anne (1702-1714), los abogados de la Corte Británica requirieron que se incluiría siempre una descripción escrita del invento.⁹⁶ Al respecto, Newton estimaba que “la labor científica es, o debe convertirse en, algo colectivo, y que el trabajo experimental de cada cual está en disposición de otros, que lo usarán de la forma que sea conveniente. Dicho esto [...], es preciso decir también que Newton se mostró a menudo distraído y se cuidó muy poco de reconocer los méritos ajenos.”⁹⁷ El verdadero interés de Newton residía, sin embargo, en atribuirse el reconocimiento intelectual de la teoría –más que el material, de ahí su defensa de la colectividad del descubrimiento científico–, reconocimiento que, como se ha visto, consiguió con creces. Sin embargo, el punto más importante aquí es precisamente, más allá de la opinión particular de Newton, el hecho de que socialmente se le atribuyera tal importancia al descubrimiento científico y, por extensión a la ciencia.

Sin duda, su éxito se apoyaba ante todo en las aplicaciones técnicas de tales descubrimientos. Las aplicaciones en navegación permitían a las monarquías más agilidad en sus expansiones territoriales⁹⁸ y ofrecían a los Estados y a los empresarios más rapidez en sus relaciones comerciales. La revolución social que supondrían las aplicaciones de la máquina de vapor no tardaría en llegar como una consecuencia más de la revolución científica, y el s. XVIII sería sin duda el siglo que vería positivamente cómo las aplicaciones científicas contribuirían a facilitar la vida de los ciudadanos, el siglo en que las luces de la razón hipnotizarían a toda una clase

⁹⁶ “Es muy posible que la primera acta legislativa para que ofrecía derechos a los autores en sus obras (el Acta de Copyright de 1709) respondiera al hecho de que los editores de libros habían pasado a ser demasiado poderosos para la reina Anne. El copyright, una invención legal de Anne, tuvo el objetivo de acabar con el poder de los editores en favor del poder de los autores. [...] La gente comprendió ya hace mucho tiempo que el poder de la información se deriva de la capacidad de controlar su acceso.” (V. Mayer-Schönberger. *Delete. The Virtue of Forgetting in the Digital Age*. Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 98)

⁹⁷ M. Mamiani. *Op. cit.*, p. 99.

⁹⁸ Uno de los episodios históricos más paradigmáticos de este hecho es la creación del Comité de la Longitud, creado en 1714 para evaluar el Gran Premio que ofrecía el Gobierno Británico. El premio, de un importe de veinte mil libras, sería ofrecido al científico que pudiera determinar la longitud con un error de medio grado sobre el Océano, “desde Gran Bretaña hasta cualquier punto en las Indias Occidentales”. El método debía ser comprobado en navegación. (Cfr. David S. Landes. *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno. Op. cit.*, cap. 9).

emergente que ensalzará la ciencia –monitoreada por catálogos como la *Encyclopédie*– como el fundamento preciso para el progreso social, en fuerte estallido a finales de siglo con la Revolución Francesa y, poco después, con lo que representa la clara imagen de las primeras ciudades europeas iluminadas con fanales de gas. Y de la misma forma que la ciencia se percibirá como el fundamento de las ventajas sociales de la técnica, Newton se coronará como la esencia *sine qua non* de todo avance científico. El newtonianismo se posicionará como la base posibilitadora de toda física futura, en una suerte de edificio epistemológico cartesiano, y en la base de éste, como premisa, como “escolio de las definiciones”, permanecerá la concepción absolutista del espacio y el tiempo.

Es sobradamente conocida la importancia que tuvo Voltaire en la expansión por el continente del newtonianismo, del que quedó plenamente convencido durante su destierro a Gran Bretaña entre 1726 y 1729. Es evidente que, dadas las fechas, vivió en primera persona el fervor nacional que provocó la muerte de Newton, por lo que le sería fácil entrar en contacto con sus doctrinas. En su regreso a Francia, expondría de manera divulgativa las teorías de Newton, lo que provocó que, no sólo la comunidad científica especializada, sino toda la alta sociedad continental, quedara prendada de las ideas que provenían de Inglaterra bajo la firma de un personaje que ya se le tenía como la mayor autoridad europea.

Newton considera el espacio y la duración como dos seres cuya existencia se deduce necesariamente del mismo Dios; como el Ser infinito es omnipresente, entonces todo lugar existe; el Ser eterno dura toda la eternidad, luego una duración eterna es real. [...] Según Newton, es necesario pensar que la duración, como el espacio, son algo muy real; porque si la duración sólo fuese del orden de sucesión entre las criaturas, se concluiría que lo hecho en el presente y lo que se hizo hace miles de años habrían tenido lugar en el mismo instante, lo que es completamente absurdo. [...] El espacio puro, el vacío, existe entonces tanto como la materia, más aún, existe necesariamente; en cambio la materia [...] sólo existe por la libre voluntad del creador. [...] Los seres existen en un cierto lapso de duración que se denomina *tiempo*, y pueden existir en cualquier otro tiempo; pero una parte dada de duración, un

tiempo cualquiera, no puede estar más que donde está; el pasado no puede ser el futuro.⁹⁹

Voltaire publica estas líneas en 1737 bajo el título de *Éléments de la philosophie de Newton*, y ofrece el panorama ideal para la difusión del newtonianismo en el continente y la subsiguiente adopción de sus bases en la filosofía continental en general y en la teoría kantiana en particular. Es importante apreciar que Voltaire presenta estos argumentos bajo el nombre de *éléments de la philosophie* en pleno s. XVIII, cuando el uso de la terminología clásica de “filosofía natural” está ya en desuso y las ciencias empiezan a ser clasificadas como ramas del conocimiento independientes de la filosofía. El autor, pues, debe elegir si presentar a Newton en el continente como físico mecánico o si, por el contrario, se le presenta como filósofo. Claramente, el hecho de utilizar la segunda opción influye enormemente en la manera en que la comunidad filosófica y sus correspondencias con la aristocracia –y ya la protoburguesía– clasificará al personaje británico. Así, en esa época se llegó a pensar “que Newton había construido finalmente el nuevo y definitivo sistema del mundo que Bacon y Descartes habían anunciado. En una carta a Horace Walpole, Voltaire afirmaba que «Newton llevó su obra hasta las más audaces verdades que el espíritu humano nunca pudo alcanzar». Más avanzado el siglo, Lagrange escribió de Newton: «Sólo hay un universo, y sólo le cabe a una persona en la historia del mundo ser intérprete de sus leyes»¹⁰⁰.

3.4. Relación del kantismo y la ciencia contemporánea con Newton

A pesar de que algunas veces se presente a Kant como el primer gran crítico de la física newtoniana,¹⁰¹ la filosofía kantiana se fundamenta, en esencia, en la concepción absolutista del espacio y el tiempo. Y no sólo esto, sino que, con su giro

⁹⁹ Voltaire. “Los elementos de la filosofía de Newton”, en I. Newton. *El sistema del mundo*. *Op. cit.*, pp. 153-156.

¹⁰⁰ S. F. Mason. *Op. cit.*, p. 36.

¹⁰¹ “La caída de la filosofía de Newton comienza con Kant, que es el primero en negar, en la *Crítica de la Razón Pura*, que se puedan dar principios matemáticos a la filosofía.” (M. Mamiani. *Op. cit.*, p. 145).

copernicano, Kant legitima el newtonianismo hasta el punto de quedar inmunizado, tornando ontológicamente estéril cualquier ataque ulterior por parte de la física. En efecto, el espacio, que es una intuición pura, es esencialmente uno. “Cuando se habla de muchos espacios, no se entienden por tales sino partes del mismo espacio único.”¹⁰² Y análogamente, respecto al tiempo, que no es otra cosa que la forma del sentido interno,

debido precisamente al hecho de que esta intuición interna no nos ofrece figura alguna, intentamos enjugar tal déficit por medio de analogías y nos representamos la figura temporal acudiendo a una línea que progresa hasta el infinito, una línea en la que la multiplicidad forma una serie unidimensional. De ella deducimos todas las propiedades del tiempo, excepto una, a saber, que las partes de la línea son simultáneas, mientras que las del tiempo son siempre sucesivas.¹⁰³

Por supuesto, el giro copernicano al que se refiere Kant consiste en dejar de entender el espacio y el tiempo como magnitudes externas, es decir, físicas, para ofrecerles el estatus de intuiciones puras, pero no en redefinir sus características. El espacio y el tiempo “verdaderos” siguen siendo únicos y absolutos, pero con una gran diferencia: ya no están en el mundo, sino en nosotros, *a priori* de cualquier forma de percepción. Descubrir que el universo no está regido por un espacio y un tiempo absolutos, hecho que habría derrumbado, desde sus fundamentos, toda la teoría newtoniana, ya no invalidaría la concepción kantiana del espacio y el tiempo absolutos, puesto que éstos forman parte *a priori* y universalmente del aparato perceptivo de cualquier ser humano que pudiera realizar tal descubrimiento. Tal como explica Bergson, el giro copernicano logra legitimar definitivamente una acepción concreta del concepto de tiempo, la propuesta por Newton, estableciéndolo como fundamento de la sensibilidad humana.

La teoría que desarrolla en la *Estética trascendental* consiste en dotar al espacio de una existencia independiente de su contenido, en declarar aislable de derecho lo que cada uno de nosotros separa de hecho, y en no ver en la

¹⁰² I. Kant. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara, 1998, I, 1a parte, sección 1a, § 2, p. 69.

¹⁰³ *Ibid.*, I, 1a parte, sección 1a, § 6, p. 77.

extensión una abstracción como las demás. En este sentido, la concepción kantiana del espacio [y del tiempo] difiere de la creencia popular menos de lo que se imagina. Muy lejos de hacer vacilar nuestra fe en la realidad del espacio [y del tiempo], Kant ha determinado el sentido preciso de ésta y ha aportado incluso su justificación.¹⁰⁴

Cabe decir que a lo que se refiere aquí Bergson con la “creencia popular” del espacio y el tiempo no es lo que Newton había caracterizado años antes como “vulgar”, sino lo que a partir de entonces se entendería como tal. Kant, por lo tanto, da finalmente la última vuelta de tuerca en la búsqueda de esa “verdad” que pretendía alcanzar la definición de tiempo en su acepción única, que a partir de entonces, irónicamente, pasará a ser denominada por los teóricos como la concepción “vulgar” del tiempo, justo la definición contraria del tiempo único al que confesaba haber aspirado Newton durante toda su vida cuando, hacia el final, dejaba escritas estas palabras:

Creo haber sido sólo como un chico que juega a la orilla del mar [...] mientras el gran océano de la verdad se extendía completamente ignoto frente a mí.¹⁰⁵

Quizá éste es el motivo por el que, así como la ciencia contemporánea pudo sacar el estatus de “verdadero” a la concepción del movimiento uniforme derivado de la primera ley de Newton,¹⁰⁶ entendido a partir de entonces sólo como una abstracción metodológica –a pesar de que para Newton era tan “verdadero” como lo era el espacio y el tiempo en sí¹⁰⁷–, ni Mach ni Einstein, cuyos descubrimientos fechan ya

¹⁰⁴ H. Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, Sígueme, 2006, p. 72.

¹⁰⁵ E. Turnor. *Collections for the Study of the Town and Soke of Grantham*. Londres, 1806, p. 173. En M. Mamiani. *Op. cit.*, p. 140.

¹⁰⁶ “Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o movimiento uniforme y rectilíneo a no ser que sea obligado a cambiar su estado por fuerzas impresas sobre él.” (I. Newton. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. *Op. cit.*)

¹⁰⁷ Y probablemente ésta es la razón por la cual Newton tuvo un repentino interés en las máquinas de movimiento perpetuo en sus primeros años de absorción de la nueva física. “Un producto de su nueva manera de entender el mundo fue un interés temporal hacia el movimiento perpetuo. La filosofía mecánica plasmaba un mundo en flujo constante. Newton [...] pensó diversos aparatos, en realidad molinos de aire y agua, que golpearan contra las corrientes de la materia invisible.” (R. S. Westfall. *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*. *Op. cit.*, pp. 90-91). Pensar seriamente en la máquina de movimiento perpetuo era ofrecer una demostración experimental a una teoría metafísica que, como

de hace más de un siglo, lograron variar la concepción social “vulgar” del espacio y el tiempo, invariablemente newtoniana durante trescientos años.

Separada del contexto filosófico en el que se había formulado, el primer ataque frontal a la física newtoniana es realizado por Ernst Mach, “sobretudo por su propuesta del carácter absoluto del movimiento”,¹⁰⁸ y explicado con detalle en su *Die Mechanik in ihrer Entwicklung* de 1883.¹⁰⁹ En él, Mach expone con claridad –cita– las definiciones de Newton sobre el espacio, el tiempo y el movimiento, para proseguir con su crítica, en la que niega la existencia del tiempo absoluto:

Ante estas consideraciones pareciera como si Newton se encontrara aún bajo la influencia medieval y que *no fuera leal* a su idea de atenerse a los *hechos*. Decir que una cosa A varía con el tiempo, solo significa que las circunstancias de una cosa A dependen de las circunstancias de otra cosa B. [...] Nos encontramos totalmente impedidos de *medir* la variación de las cosas *por el tiempo*. El tiempo es más bien una abstracción a la cual llegamos por la variación de las cosas, debido a que no está señalada ninguna medida *determinada*, por estar todas las cosas vinculadas entre sí. [...] Un movimiento puede ser uniforme respecto de otro. La cuestión de que un movimiento sea uniforme *en sí* no tiene *ningún sentido*. Mucho menos podemos hablar de un «tiempo absoluto». [...] Adquirimos la representación del tiempo mediante la correspondencia entre el contenido del campo de nuestra memoria con el contenido del campo de nuestra percepción.¹¹⁰

Mach aviva con estas afirmaciones la controversia que a principios del s. XVII mantuvieron absolutistas con relacionistas, y salta a la defensa de estos últimos doscientos años más tarde, cuando el absolutismo ya estaba plenamente extendido y se entendía como la única forma verdadera de explicación del espacio y el tiempo. Pocos años más tarde, el fracaso del experimento de Michelson-Morley llevaría al

haría luego con el espacio y el tiempo, *presuponía* la existencia de un movimiento uniforme, es decir, con aceleración –y desaceleración– completamente nula.

¹⁰⁸ M. Mamiani. *Op. cit.*, p. 146.

¹⁰⁹ Traducción castellana: E. Mach. *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.

¹¹⁰ E. Mach. *Op. cit.*, pp. 189-190.

propio Mach a formular una nueva teoría y a propiciar, junto con las aportaciones de Lorentz, el panorama ideal para que surgiera la teoría de la relatividad, primero en su formulación restringida y luego en la general, que pondría definitivamente entre las cuerdas el carácter absoluto del espacio y el tiempo.

Como ya señaló Mach, en la teoría de Newton hay un punto problemático: si lo contemplamos desde un punto de vista puramente descriptivo y no causal, el movimiento sólo existe como movimiento relativo entre varias cosas. Pero el concepto de la aceleración que aparece en las ecuaciones del movimiento de Newton no figura dentro del concepto de movimiento relativo.

[...]

Cuantitativamente, [la teoría de la relatividad general] modificaba muy poco la teoría newtoniana. Pero en cambio cualitativamente la modificaba profundamente. La inercia, gravitación y comportamiento métrico de los cuerpos y relojes se reducían a cualidades del campo. Este campo a su vez dependía de los cuerpos. Con esto no se había despojado al espacio y al tiempo de su realidad, pero sí de su entidad absoluta causal que les tuvo que adscribir Newton para poder dar significado a las leyes que se conocían en aquel tiempo.¹¹¹

La distinción entre el carácter cuantitativo y el cualitativo de la modificación que la teoría de la relatividad ejerce sobre la newtoniana se explica porque para velocidades muy menores a la de la luz –como las velocidades que comportan nuestras experiencias cotidianas y *la totalidad* de las experiencias en tiempos de Newton–, la mecánica clásica es una buena aproximación numérica o, lo que es lo mismo, su error es casi inapreciable. Es a grandes velocidades cuando se hace patente su inexactitud. Pero cualitativamente, el problema es insalvable: en ambos casos, sea cual sea la velocidad de un sistema respecto a otro, la teoría de la relatividad demuestra que el espacio y el tiempo absolutos definidos por la mecánica clásica son fundamentalmente falsos. El campo gravitatorio altera el continuo espacio-tiempo, por lo que deja de ser posible imaginarlo como una recta invariable.

¹¹¹ A. Einstein. “Sobre la teoría de la relatividad. Una conferencia en Londres”. En *Mi visión del mundo*. Barcelona, Tusquets, 1980, pp. 147-188.

Sin embargo, como hemos dicho, ni el ataque de Mach ni el de Einstein invalidan en un sentido ontológico la concepción absolutista del tiempo que, tras el giro copernicano provocado por Kant, ha pasado a ser “vulgar” en lugar de “matemático” o propio de las preocupaciones de la comunidad científica. Cualquier intento de explicación no absolutista de la temporalidad deberá partir *necesariamente* de una base absolutista, que ha pasado a ser la *muestra*, la familiar, la intuición *a priori* a partir de la cual percibimos y organizamos el mundo. En este sentido, una explicación relativista, en la que el continuo espacio-tiempo es *relativo* al campo gravitacional, se formulará siempre a partir de criterios de “desviación”, de “alteración” del grado cero de la temporalidad, del sistema de referencia en el que el tiempo acontece invariablemente.

En la desviación que aquí se persigue analizar, la de Newton-Kant en la historia del concepto, algo se ha perdido: tras el éxito de Newton por enderezar la concepción “vulgar” de “tiempo” para aproximarla a lo que, por criterios teológicos, se adecuaba a su visión de la realidad, el concepto ha perdido paulatinamente su pluralidad significativa para quedarse con una única acepción: el tiempo ya sólo puede ser lineal, objetivo, absoluto, simultáneo y espacializado.

4. LA DESAPARICIÓN DE LA ACEPCIÓN ABSOLUTISTA EN LOS PARADIGMAS CIENTÍFICOS CONTEMPORÁNEOS

¡Sí! El Tiempo reina; ha recuperado su brutal dictadura. Y me empuja, como si yo fuera un buey, con su doble aguijón. “¡Arre borrico! ¡Suda, esclavo! ¡Vive, pues, condenado!”.

(Charles Baudelaire. “El aposento doble”. 1857)¹¹²

En el presente capítulo se mostrará cómo, a través de diversos episodios, la ciencia contemporánea logra despojar completamente del estatus de verdadero al tiempo newtoniano, particular significado del tiempo que aquí hemos denominado como la acepción absolutista.

El primer episodio, llevado a cabo por la teoría de la relatividad y siguiendo la estela de lo que años antes había propuesto Mach, conlleva a determinar que el espacio no es lineal ni absoluto, dos características imprescindibles de la acepción absolutista. El segundo, formulado en base a un paradigma físico por Poincaré pero intuido algunos años antes por Nietzsche, es la sospecha de que el tiempo no es extensivamente infinito. El tercer paso en la historia de la desaparición de la acep-

¹¹² Ch. Baudelaire. *Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*. Madrid, Cátedra, 1986, p. 56.

ción absolutista del concepto de “tiempo” en los paradigmas científicos contemporáneos puede derivarse de las interpretaciones de Cantor sobre lo infinito, y podría anunciarse como que el tiempo tampoco es intensivamente infinito, lo que queda corroborado posteriormente con la teoría cuántica cuando afirma que el tiempo no es continuo aunque se perciba como tal. Este último episodio, reposando sobre los dos primeros, será lo que llevará a algunos físicos contemporáneos a conjeturar que el tiempo y, en consecuencia, la historia del universo no es en absoluto un parámetro físico, sino que no existe en absoluto. En particular, en estas páginas se expondrá la interpretación que propone el físico británico Julian Barbour en su reciente libro *The End of Time*.

4.1. La relatividad del tiempo

La prehistoria de la resignificación del tiempo en la física contemporánea debe rastrearse, como ya se ha visto, hasta el físico austriaco Ernst Mach. Mach insistió en que la ciencia debía tratar únicamente de las cosas observables y que el espacio y el tiempo newtonianos no formaban parte de ellas, sino que eran más bien conceptos fantasmagóricos que uno debía creer para operar correctamente. En 1883 publicó *Die Mechanik in ihrer Entwicklung*, una histórica de la mecánica en la que criticaba abiertamente estos conceptos. Con esta crítica revolucionaria, proponía que el tiempo no es el camino por el que se mueve el Universo, sino que el Universo en sí es el camino o, dicho de otra forma, que la materia es intrínsecamente inseparable del espacio y el tiempo. El sol o las estrellas, como las partes móviles de cualquier reloj, forma parte del Universo. Y la historia se convierte así en “el paso del universo a través de una única secuencia de estados”.¹¹³

La primera base teórica que fundamentaría esta idea sería la teoría de la relatividad. Ya en su formulación restringida, no es posible concebir la teoría si se piensa que el tiempo pasa independientemente de la materia. Esto se explica porque “la relatividad no es sobre un concepto abstracto del tiempo en absoluto, sino sobre

¹¹³ J. Barbour. *The End of Time*. London, Phoenix, 2000, p. 69.

mecanismos físicos llamados relojes.”¹¹⁴ Un sistema es analizable *sólo* si se pone en relación recíproca con otro sistema, de tal manera que cada uno de ellos funcione *relativamente* respecto al otro. En este marco, en el que ambos sistemas funcionan como relojes dependientes, desaparece por completo, por lo menos a primera vista, la noción de absoluto del marco espaciotemporal.

En la interpretación relativista, simplemente no existe nada equivalente al “estado presente del universo entero”,¹¹⁵ ya que la materia en movimiento determina la forma del espacio-tiempo. Sin embargo, surge la posibilidad de que algunos marcos de referencia puedan ser privilegiados, a saber, aquellos que siguen el movimiento medio de la materia en el universo. El tiempo relativo a estos marcos de referencia es el que ha pasado a denominarse “tiempo cósmico”,¹¹⁶ y esto amplía la posibilidad de que el sentido newtoniano del tiempo absoluto pueda, después de todo, ser consistente con la relatividad, aunque sea a nivel cósmico. Como escribió James Jeans, con la teoría de la relatividad general y el tiempo cósmico,

el tiempo recobró una existencia objetiva real, aunque sólo en la escala astronómica. [...Tenemos] toda justificación para volver a nuestra vieja creencia intuitiva de que el pasado, el presente y el futuro tienen un significado objetivo real.¹¹⁷

Aunque se hubiera abolido el significado profundo de “absoluto” en la acepción absolutista, quedaban todavía muchos muros por caer si realmente se aspiraba a una profunda reformulación del concepto. Este es, en esencia, el núcleo de la discusión contra Einstein que está en la base de *Durée et simultanéité*. Bergson propuso ahí una hipótesis, a nuestra vista perfectamente coherente, según la cual, en el marco de la relatividad, reposaría un solo tiempo universal. Pero esto no significa que Bergson renuncie a su poderosa idea de la multiplicidad de duraciones –esto es, de

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 137.

¹¹⁵ P. Yourgrau. *Un mundo sin tiempo. El legado olvidado de Gödel y Einstein*. Barcelona, Tusquets, 2007, p. 159.

¹¹⁶ P. C. W. Davies. *El espacio y el tiempo en el universo contemporáneo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 279.

¹¹⁷ P. Yourgrau. *Op. cit.*, p. 161.

tiempo–, sino más bien al contrario. El problema reside, sin embargo, en cuál es esa clase de multiplicidad.

Bergson opuso dos clases de multiplicidades, las multiplicidades actuales, numéricas y discontinuas, y las multiplicidades virtuales, continuas y cualitativas. Es cierto que en la terminología de Bergson el Tiempo de Einstein es de la primera categoría. Lo que Bergson reprocha a Einstein es el hecho de haber confundido las dos clases de multiplicidad y, con ello, haber renovado la confusión del tiempo con el espacio.¹¹⁸

Se mostrará más adelante cuáles son los fundamentos que llevaron a Bergson a afirmar tal idea en contra de la opinión ya muy aceptada de Einstein, y ante la que perdió finalmente la batalla. De momento, basta con aceptar que, reforzada ahora por el concepto de “tiempo cósmico”, la hipótesis bergsoniana según la cual sólo puede existir, frente a la multiplicidad de temporalidades cualitativas, una sola temporalidad cuantitativa. Desde un punto de vista formal, la idea es muy clara: ante dos sistemas de referencia distintos –ante dos relojes distintos–, el hecho de afirmar que uno es relativo al otro supone situar ontológicamente al primero como marco de referencia respecto al segundo, en esta relación concreta. Si esto se aplica, en el marco de la relatividad general, a todo el universo, inevitablemente se llega a la conclusión de que existe, en tanto que temporalidad cuantitativa, un “tiempo cósmico”.

Hay aquí una consecuencia lógica que puede ayudar a comprender el porqué la aceptación de un marco de referencia temporal en el paradigma de la relatividad general lleva, en definitiva, a un sinsentido, y puede formularse como sigue: si se acepta este significado objetivo real del tiempo irreversible, es decir, si se quiere salvar la familiar acepción absolutista, entonces, en un plano ontológico, el tiempo deberá ser necesariamente circular, y la materia deberá oscilar en él una y otra vez, eternamente.

Para comprender el fundamento lógico de esta enunciación es preciso traer a colación la disputa entre Leibniz y Clarke sobre el principio de razón suficiente que, como hace notar Schopenhauer, fue formulado por primera vez por Leibniz “como

¹¹⁸ G. Deleuze. *Le bergsonisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 80.

un principio fundamental de todos los conocimientos y ciencias”¹¹⁹ y llevar sus consecuencias, de nuevo, al terreno contemporáneo.

4.2. Refutación leibniziana de las bases de los Principia

En 1715, Leibniz escribió a Carolina de Ansbach para advertirle de los peligros que la filosofía de Newton suponía para la religión natural.¹²⁰ En medio de la controversia que surgió a partir de esta carta con el científico newtoniano Samuel Clarke, hay una cuestión que sigue teniendo relevancia, ya que incide directamente en la percepción que el sujeto tiene del mundo y del tiempo. Esta cuestión es la que se pregunta sobre si, dado un marco newtoniano de espacio y tiempo absolutos, nuestra realidad tiene alguna razón de ser aquí y ahora precisamente.

Ha quedado ya claro que, en su intento epistemológico por definir el marco en el que debía moverse su mecánica, Newton dogmatizó en el escolio de las definiciones de los Principia aquellas que, según él, “son palabras conocidísimas para todos”,¹²¹ es decir, el tiempo, el espacio, el lugar y el movimiento. Hay que recordar aquí de nuevo sus palabras:

El tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo, fluye uniformemente, y se dice con otro nombre duración.¹²²

Éste, contrariamente al tiempo relativo, “aparente y vulgar”,¹²³ ejercía en su propio contexto de marco de referencia absoluto y, por lo tanto, duraba eternamente. De manera similar, y expuesto a partir de la definición de tiempo que ya se ha ofrecido, “cada partícula del espacio es siempre”¹²⁴ o, dicho todavía de otra forma:

¹¹⁹ A. Schopenhauer. *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Buenos Aires, Losada, 2008, p. 57.

¹²⁰ H. Alexander (ed.) *Op. cit.*, pp. 11-12.

¹²¹ I. Newton. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. *Op. cit.*, p. 228.

¹²² *Ibid.*, p. 228.

¹²³ *Ibid.*, p. 228.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 815.

El espacio absoluto, tomado en su naturaleza, sin relación a nada externo, permanece siempre similar e inmóvil.¹²⁵

Sin embargo, según el parecer de Leibniz, quien intentaba defender la idea de que “la religión natural parec[ía] decaer mucho en Inglaterra”,¹²⁶ y concretamente en los entornos newtonianos, para salvar la metafísica debía diferir con Newton respecto al estatus ontológico que le otorgaba al espacio y el tiempo. Así, Leibniz, en su segunda carta a Clarke, con quien discutiría abiertamente sobre las ideas de Newton, expresó lo siguiente:¹²⁷ supongamos que existe el espacio absoluto –lo que, como ya se ya mostrado, significa entenderlo como infinito– y que es como lo describió Newton, con cada punto del espacio idéntico al otro. Ahora consideremos el dilema que tuvo Dios cuando creó el mundo. Dado que todos los puntos (lugares) en el espacio absoluto son idénticos, Dios debería haberse enfrentado a una elección imposible. ¿Dónde debía situar la materia?

Por otro lado, el tiempo absoluto, suponiendo que existe, presenta la misma dificultad. Newton afirmó que todos los instantes son idénticos. Entonces, ¿qué razón tuvo Dios para decidir crear el mundo en un instante concreto en lugar de en otro? De nuevo, le faltaría una razón suficiente. Por motivos como éste, Leibniz argumentó que el espacio y el tiempo absolutos no deberían existir. Y esta afirmación, evidentemente, derribaría por completo –desde un punto de vista estrictamente ontológico– el edificio epistemológico newtoniano, fundado sobre unas premisas fundamentales (dogmáticas), y por ello susceptible a ser desmontado ante la no adopción de éstas.

Respecto a la posición de Leibniz, parece que en la actualidad tal ataque está a salvo por la concepción ontológica vigente. Si se supone, como suele hacerse en la física contemporánea, que la organización del Universo no es en absoluto racional, sino esencialmente aleatoria, por simple lógica se debe eliminar de la exposición de Leibniz la necesidad de un ser superior y racionalmente perfecto que encuentre la cabida exacta en el espacio y el tiempo del mundo. Hay que eliminar la causa, la razón suficiente o el porqué.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 229.

¹²⁶ H. Alexander (ed.) *Op. cit.*, p. 11.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 15-20.

Sin embargo, al ajustarse uno a estos parámetros, aparece otra cuestión a tener en cuenta, de carácter más hermenéutico. Con el cambio de centro de interés, a partir del Renacimiento, respecto a una observación cuidadosa del mundo, se trazó un camino que inevitablemente, tarde o temprano, conduciría al denominado giro copernicano –y posteriormente, siguiendo el hilo, al giro lingüístico– cuando el observador se colocara ante un espejo. Partícipe de este paradigma, desde Kant hasta Blumenberg, una interpretación a la luz de la contemporaneidad no puede olvidar que la cuestión de la interpretación vuelve a situar el mundo en un terreno privilegiado, que es el del sujeto en tanto que re-cogito, y en este sentido vuelve a tener vigencia la respuesta de Leibniz a Clarke por lo que se expone a continuación.

En efecto, se torna evidente que el mundo no fue el mismo para Heisenberg que el que fue para Platón en su *Timeo*, ni el que fue para Ptolomeo en su *Almagesto*, ni siquiera el que fue para Einstein en su primera formulación de la relatividad tras los experimentos de Michelson-Morley. E, incluso en el mismo instante, no comparten el mismo mundo un teórico del Big Bang que un moje budista o un niño de seis años. En este sentido, si se produce el alejamiento de un realismo ingenuo y se adopta la postura que el mundo no debe ser necesariamente como es percibido y concebido, éste responde a las exigencias del sujeto, en tanto que forma parte de su creación. El mundo del teórico del Big Bang, siguiendo esta línea, responde a su creación exactamente de la misma forma en que el mundo del niño responde a la suya. Como señala Danto,

al pedirles que nombren el primer animal que les venga a la mente, los sujetos es más probable que nombren perros o gatos que canguros o ñus, y las palabras «perro» y «gato» es más probable que aparezcan en textos impresos que «canguro» o «ñu». Al pedirles que nombren la primera propiedad de un perro que se les venga a la mente, las personas es más probable que digan que ladran que carecen de glándulas sudoríparas, como es más probable que identifiquen la leche como blanca que como rica en calcio.

Las palabras que primero aprende un niño tienen probablemente un grado de abstracción intermedio: el niño es más probable que aprenda «perro» que «animal» (un concepto de orden superior) o que aprenda «gato» antes que «persa». Y, como señala Jerry Fodor, no es sólo que estas palabras tengan

una prioridad ontogénica, sino que parecen ser sumamente fáciles de enseñar mediante la ostensión. Es difícil enseñar «animal» o «persa», por ejemplo, pero «gato» se saca de libros ilustrados. Nuestros prototipos definen nuestro mundo, y por lo general es un mundo compartido, sobre la base de la frecuencia y la rapidez de respuesta. El retórico cuenta con que sus oyentes piensen en «figura» cuando él diga «pera» o en «corona» cuando él diga «reina». Y no se trata sólo de pensar en eso, sino de pensar en eso primero y de un modo que parece automático y fuera del control del oyente¹²⁸.

Y de la misma manera que es más difícil enseñar a un niño lo que significa “animal” o “persa” (grados alto y bajo de abstracción) que lo que significa “gato”, es más difícil explicarle que la Luna es un cuerpo opaco y oscuro que gira alrededor de la Tierra y tiene varias fases, que proporcionarle una narración infantil o mitológica (arquetípica, en última instancia). Y ante este hecho, el mundo del niño es lógicamente coherente con la explicación que se le proporciona de él, y ésta es la premisa fundamental que debe satisfacer el mundo para enmarcarlo en lo que suele denominarse realidad. Por lo tanto, el mundo en el que participa el sujeto es en este sentido el mejor de los mundos posibles para él, ya que es lógicamente coherente con sus premisas, y también, en cierto grado, con sus predicciones.

4.3. Cardinalidad e infinito en el tiempo newtoniano

Desde una visión hermenéutica de la realidad, es decir, desde la idea de que la realidad no nos viene dada sino que coincide con nuestra propia interpretación del mundo, el ataque de Leibniz vuelve a tener vigencia, pues, dado un tiempo lineal y absoluto, no hay ninguna razón suficiente por la que el mundo deba ser verdaderamente tal como lo interpretamos.

En su rango más alto, la verdad no se refiere al mundo distinguido con la existencia, sino a la infinidad de mundos posibles. Ésta proporciona el últi-

¹²⁸ A. C. Danto. *Beyond the Brillo Box: The Visual Arts in Post-Historical Perspective*. Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 91-92.

mo criterio para las *vérités éternelles*: es necesariamente verdadero lo que vale en cada uno de los mundos posibles.¹²⁹

Es decir, no se trata de si el mundo está organizado racionalmente –a la manera de un Dios creador– o no, sino de si lo está el mundo en el que se halla el sujeto –que sí está percibido-creado-interpretado por él– en relación con los otros, en un marco intersubjetivo.

Y ante esta solución, provocada por el ataque leibniziano, sólo cabría una respuesta si no se está dispuesto a sacrificar el tiempo, formulada por Nietzsche casi dos siglos más tarde –especialmente en ciertos fragmentos póstumos, redactados en 1881, sobre la voluntad de poder y el eterno retorno.¹³⁰

La formulación moderna de esta respuesta es la siguiente: según Newton, y así lo escribe en los *Principia*, “el tiempo absoluto, verdadero y matemático, en sí y por su propia naturaleza sin relación a nada externo fluye uniformemente, y se dice con otro nombre duración”.¹³¹ Pero, aunque Newton asegure que “cada partícula del espacio es siempre, y que cada momento indivisible de duración es ubicuo”,¹³² el sujeto, como observador, no puede vislumbrar ninguno de sus límites, ya que, según sus propias palabras, “toda alma percibe en diferentes tiempos”.¹³³ No puede determinarse, por lo tanto, su magnitud extensiva. Sin embargo, dado que el sujeto aprecia la continuidad del tiempo en términos absolutos, sí se puede hablar de su cardinalidad intensiva.

Cabe notar aquí, a modo de paréntesis, que la distinción propuesta entre extensión e intensión se toma del uso que los escolásticos establecieron como modos de hablar de *infinitum* e *infinita* sin caer en la idea de una infinitud completa que, según su opinión, era únicamente un atributo de la totalidad divina. Aunque en un contexto completamente distinto, debe entenderse la magnitud intensiva como ésa que aproxima a la perfección, es decir, a la continuidad; y la magnitud extensiva como ésa

¹²⁹ H. Blumenberg. *La legibilidad del mundo*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 129.

¹³⁰ F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Madrid, Tecnos, 2008.

¹³¹ I. Newton. *Principios matemáticos de la filosofía natural. Op. cit.*, p. 228.

¹³² *Ibid.*, p. 815.

¹³³ *Ibid.*, p. 815.

que se expande hacia los lados: es decir, así como la extensión hace referencia a si una magnitud dada carece o no de límites externos, la intensión se refiere más bien a su misma naturaleza, a si ésta, en su interior, es cuantificable o, de lo contrario, es continua.

Si se aplica a esta premisa el teorema de Cantor sobre el conjunto potencia, puede repensarse la cardinalidad del tiempo de la siguiente forma:¹³⁴ respecto al tiempo T, infinito y lineal, se puede tomar un segmento de él, digamos todo el transcurso de ayer. Si las doce de la noche de ayer es el punto inicial del escogido segmento (S_0), y las doce de la noche de hoy es el punto final (S_1), puede afirmarse que cualquier intervalo temporal (A,B) que se encuentre en el interior de este segmento

$$(A,B) \subsetneq (S_0,S_1)$$

es decir, de ayer, satisfará necesariamente la propiedad de poseer un punto tal (p) que el punto inicial del intervalo (A, B) sea menor que él y el punto final sea mayor que él:

$$S_0 \leq A < p < B \leq S_1$$

Es decir, se afirma que, en el transcurso de ayer, se tome el fragmento de tiempo que se tome, necesariamente se puede encontrar un instante en el interior de este fragmento. De esto se deduce que cualquier segmento de tiempo, como “ayer”, se comporta como cualquier segmento elegido de los números reales \mathbb{R} (y no como uno de los naturales \mathbb{N}).

Por lo tanto, sea cierta o no la hipótesis del continuo, queda claro que la cardinalidad de cualquier segmento tomado de tiempo es la misma que la de los números reales, es decir, que cualquier segmento de tiempo tiene la potencia del continuo. Y, en tanto que cualquier conjunto de los números reales comparte la misma cardinalidad que el conjunto entero de los números reales, y dado que el segmento de tiempo que se ha tomado, es decir, ayer, es por definición un subconjunto del tiempo (abso-

¹³⁴ G. Cantor. *Fundamentos para una teoría general de conjuntos*. Barcelona, Crítica, 2006, pp. 85-135.

luto e infinito), se deduce que el conjunto del tiempo tiene la potencia del continuo (c).

$$\text{card}(t_0, t_n) = c$$

El tiempo T, por lo tanto, es intensivamente infinito cuando se toma como absoluto –que es precisamente lo que afirma Newton– y continuo –que es lo que se puede apreciar a partir de la formulación aquí expuesta.

$$\text{card } T = c$$

Respecto a la materia en el espacio absoluto e infinito, sin embargo, se puede afirmar que ésta se comporta de manera diferente, ya que viene determinada por el número de elementos que componen toda la materia en el espacio. Y, aunque es lícito afirmar que se pueden romper las subpartículas más pequeñas conocidas hasta ahora para llegar a lo infinitesimal, esta rotura siempre presupondría un esfuerzo suplementario y, por lo tanto, una modificación del estado natural en el que se mueven las partículas en el espacio. Además, presupondría la necesidad de la espera a que se produjera una partición posterior y esto invalidaría la premisa del espacio y el tiempo absoluto que escribe Newton en sus *Principia*, según la cual “cada partícula del espacio es siempre”. En 1950, los quarks no eran; en 1970, los preones no eran. Y si hay que esperar a que se partan las partículas subatómicas indefinidamente, esas particiones lo serán de una manera artificial y fijarán, en un momento determinado, una discontinuidad entre las subpartículas, por pequeña que sea. Por lo tanto, en ningún caso la materia que habita en el espacio podrá tener la cardinalidad del tiempo, es decir, que nunca podrá tener la potencia del continuo.¹³⁵

Aquí debería añadirse que la sustitución de “espacio” (en un marco newtoniano) por “materia” (en el marco que ahora ocupa al presente argumento) es plenamente consciente y justificada en el contexto de la física contemporánea, tal como se desprende de la siguiente afirmación:

¹³⁵ Por supuesto, tomarse en serio una caracterización del espacio, equiparable a la materia, como discreto, cuya cardinalidad no sería biyectiva a la cardinalidad del continuo del tiempo es problemático en términos del espacio-tiempo de Minkowski y de Einstein. Cabe decir que, en tanto que se entiende el tiempo T en su acepción newtoniana, esto es, como tiempo absoluto, la traslación del argumento en términos relativistas comportaría reformular T en el ya mencionado sentido del “tiempo cósmico” (cfr. cap. 4.1 de la primera parte del presente trabajo).

La cosmología moderna considera que los objetos materiales y el espacio, conjuntamente, constituyen el universo. El universo es el espacio y la materia. Por lo tanto, espacio se equipara a la materia en que posee categoría física, propiedades y estructura.¹³⁶

Por lo tanto, en un marco contemporáneo aparece como necesaria la pregunta sobre la cardinalidad de la materia si se analiza la naturaleza del espacio.

En este caso, la cardinalidad de la materia –y del espacio– se mueve entre dos posibilidades: la primera es que si el espacio es extensivamente finito, la cardinalidad de la materia será un número finito, por grande que sea.

$$\text{card } E = m$$

Y la segunda es que si el espacio es extensivamente infinito, dado que la materia que lo habita nunca podrá tener la potencia del continuo, su cardinalidad será \aleph_0 , es decir, la misma que la de los números naturales, aunque no la de los reales.

$$\text{card } E = \aleph_0$$

Por lo tanto, en el mejor de los casos para Newton –el segundo, según el cual el espacio es extensivamente infinito–, la materia ordenada (o desordenada) en el espacio tendría una potencia inferior a la del tiempo, es decir, que sus cardinalidades serían números transfinitos de orden diferente. Mientras que la materia sería un conjunto numerable, el tiempo sería un conjunto continuo y, por lo tanto, sería imposible emparejar los dos. Y sucedería lo mismo, evidentemente, si el espacio fuera extensivamente finito.

4.4. *Eterno retorno. Nietzsche y Poincaré.*

La magnitud de la fuerza universal [y aquí debemos leer “la materia” o, lo que es equivalente, “su variación o cambio”] está determinada, no es nada infinito. En consecuencia, el número de situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es, sin duda, inmensamente grande y a la vez

¹³⁶ P. C. W. Davies, *Op. cit.*, p. 13.

4. LA DESAPARICIÓN DE LA ACEPCIÓN ABSOLUTISTA EN LOS PARADIGMAS CIENTÍFICOS

prácticamente incommensurable, pero, en todo caso, determinado y no infinito. Pero el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza, ciertamente es infinito, id est, la fuerza es eternamente igual y eternamente activa.¹³⁷

Con estas palabras, Nietzsche llega a afirmar, como Newton, que “cada partícula del espacio es siempre”.¹³⁸ Y sigue:

Hasta este instante ha transcurrido ya una eternidad, *id est*, todos los desarrollos posibles tienen que haber existido ya. Por lo tanto, el desarrollo presente tiene que ser una repetición y así también en el que lo engendró y el que surge de él, y así sucesivamente hacia adelante y hacia atrás. Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre.¹³⁹

La respuesta, por lo tanto, de Nietzsche a la falta de razón suficiente por la que debería darse este mundo —el que está actualmente sujeto a la sensibilidad, a la percepción, a la interpretación— y no otro, es que, precisamente, se dan todos los mundos imaginables, y una infinidad de veces, pues el tiempo tiene la potencia del continuo.

En la disputa que imaginariamente hemos trasladado a nuestra época, o a nuestra interpretación del mundo, se seguiría, en consecuencia, que si el tiempo existe y es absoluto —y, por lo tanto, infinito—, entonces deberá ser continuo y, por lo tanto, de una cardinalidad superior a la materia, que nunca podrá ser continua por su propia definición. Entonces, el tiempo deberá ser circular.

Puede tomarse aquí como referencia el teorema general de Poincaré, referente a sistemas mecánicos aislados que obedecen a leyes reversibles de la mecánica, que establecía que un sistema de dicha clase

retornará un número infinito de veces, y con gran aproximación, a cualquier estado dado. De este teorema se infiere que si una caja de gas aislada se halla inicialmente en un estado de baja entropía, a la larga retornará a un estado

¹³⁷ F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. *Op. cit.*, pp. 789 y ss.

¹³⁸ I. Newton. *Principios matemáticos de la filosofía natural*. *Op. cit.*, p. 815.

¹³⁹ F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. *Op. cit.*, pp. 789 y ss.

semejante al original. Y no hay forma de que el sistema pueda volver a un estado de baja entropía sin contradecir el teorema H de Boltzmann.¹⁴⁰

Ahora bien, tal como se le refutó el teorema, surge un problema cuando se traspasa el carácter estrictamente ontológico y se pretende entrar en un terreno más fáctico, pues se entiende que debería esperarse un tiempo extraordinariamente largo para que se diera cualquier clase de repetición. Según se argumenta,

el llamado tiempo de recurrencia de Poincaré quizá sea la más larga de todas las escalas de tiempo relevantes que puedan ser concebidas. Por lo bajo, puede estimarse en 10^N , donde N es el número de partículas que componen el sistema. Para un ser humano y su entorno inmediato N es tal vez de unos 10^{26} átomos. [...] Importa poco que $10^{10^{26}}$ sea expresado en segundos o en edades del universo.¹⁴¹

Sin embargo, si nos atenemos a la idea de la continuidad del tiempo, es decir, la idea argumentada más arriba según la cual el tiempo tiene la potencia del continuo, no “importa poco que $10^{10^{26}}$ sea expresado en segundos o en edades del universo”, sino que es de vital importancia: $10^{10^{26}}$ nanosegundos es del orden de $10^{10^{10}}$ años, y es cierto que no hay una gran diferencia de magnitud ante tan elevada cifra; sin embargo, el hecho de que el tiempo tenga la potencia del continuo permitiría establecer una medida de tiempo (que podría denominarse transfinitesigundo y que, evidentemente, sería todavía susceptible de una ulterior partición) que fuera de $10^{-10^{26}}$ segundos, con lo que se hallaría que el tiempo necesario para que se diera la recurrencia de Poincaré sería exactamente de un segundo.

4.5. La ilusión del tiempo continuo en un universo discreto

Se puede extraer como consecuencia de lo expuesto unas páginas más arriba que todo parece indicar que tanto la recepción como la transmisión neuronal de impulsos eléctricos no es continua sino discreta. Esta suposición, respaldada por

¹⁴⁰ P. C. W. Davies, *Op. cit.*, p. 135.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 136.

numerosos experimentos, reposa en la hipótesis de Max Planck, formulada en 1900 y finalmente aceptada en 1918. El problema surgía de la teoría calórica según la cual, en un entorno controlado, la radiación gozaba de un equilibrio térmico. Boltzmann, quien, según Planck, dio cuentas por primera vez con su teoría cinética de los gases de “la conexión logarítmica entre la entropía y la probabilidad”,¹⁴² demostró indirectamente que esto no era cierto, puesto que tal entorno debería recibir incesablemente energía para mantener su temperatura constante. A modo de respuesta a este problema, Planck sugirió como explicación a este fenómeno que la energía no es transferida continuamente sino a través de cúmulos o cuantos de un valor hoy conocido como la constante de Planck. Según esta descripción cuántica de la energía, parece que cualquier clase de sistema perceptivo, en tanto que funciona a través de impulsos eléctricos, funcionaría de manera discreta, y sería sólo una construcción ulterior lo que le ofrecerá el carácter de continuidad.

Lo importante aquí no es la constante de Planck en sí, que es del orden de 10^{-32} Hz, orden que es por completo humanamente imperceptible. Pero sí ofrece una explicación ontológica de cómo funciona la naturaleza y, concretamente, la transmisión de energía que subyace bajo cualquier aparato perceptivo. Tal explicación invalidaría la deducción aristotélica de la infinita divisibilidad del tiempo, según la cual “todo lo que en el tiempo está y, por consiguiente, todo cambio, esto es, el paso de un estado a otro, puede ser dividido también infinitamente, y que, por tanto, todo lo que nace realmente procede de infinitas partes; por lo que nacerá progresivamente, no repentinamente”.¹⁴³

Puede analizarse, por ejemplo, la percepción visual: a pesar de las diferencias de frecuencia que se generan a partir de la naturaleza de los motivos emitidos,¹⁴⁴ siempre es posible establecer una frecuencia de recepción visual. A menudo, la

¹⁴² M. Planck. “Gegen die neuere Energetik”, en *Annalen der Physik* 57, 1896, p. 119.

¹⁴³ A. Schopenhauer. *Op. cit.*, p. 156.

¹⁴⁴ Por la propia construcción del globo ocular y sus células fotorreceptoras, no es la misma la frecuencia de recepción de un cuerpo oscuro que de un cuerpo luminoso, de un cuerpo en movimiento que de un cuerpo en reposo, etc. Se puede hallar más información en D. D. Hoffman. *Visual intelligence: How we create what we see*. New York, W.W. Norton, 1998; y en D. D. Hoffman. “The Interface Theory of Perception”, en S. Dickinson, M. Tarr, A. Leonardis y B. Schiele (eds.) *Object Categorization: Computer and Human Vision Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 148-265.

frecuencia media se establece alrededor de los 60 Hz,¹⁴⁵ es decir, 60 imágenes recibidas discontinuamente cada segundo, y no una secuencia continua que es lo que al ser humano le parece percibir.

Más allá de especulaciones físicas más o menos demostradas empíricamente, el cine ha ofrecido la prueba irrefutable de que esto sucede así: ya con la baja frecuencia de 24 fotogramas por segundo, el espectador crea sin problemas la ilusión de continuidad, ilusión que, en el caso de imágenes más complejas, siempre puede llegar a conseguirse con el simple proceso de aumentar la frecuencia de fotogramas. Deberá llegarse a 30, a 50 o a la friolera de 500 fotogramas por segundo, pero siempre habrá una frecuencia de proyección determinada en la que la imagen proyectada será indiscernible de la imagen real.

Por supuesto, siempre se puede recoger posteriormente la película del proyector para dejar patente que la continuidad recién percibida no ha sido sino una ilusión, y que la proyección se basaba en fotogramas independientes, lanzados a una velocidad concreta. Esta metáfora cinematográfica da cuentas aquí de cómo parece que funciona, en realidad, la percepción humana –y no sólo la visual, pues cualquier clase de percepción funciona a través de impulsos eléctricos y es, por lo tanto, discreta. La ilusión de continuidad es construida siempre posteriormente.

4.6. *Fundamentos cuánticos de la inexistencia del tiempo*

En su famosa conferencia “Raum und Zeit”,¹⁴⁶ pronunciada el 21 de septiembre de 1908 en la Asamblea de Científicos Naturales y Físicos de Colonia, Hermann Minkowski se dirigía así a la audiencia:

A partir de ahora, el espacio por sí mismo y el tiempo por sí mismo están condenados a desvanecerse en meras sombras, y solamente una especie de unión entre los dos conservará su independencia.¹⁴⁷

¹⁴⁵ R. De Valois, K. De Valois. *Spatial Vision*. Oxford, Oxford University Press, 1988. Y más específicamente M. F. Deering. “The Limits of Human Vision”, en *2nd International Immersive Projection Technology Workshop*, 1998 (<http://www.swift.ac.uk/about/files/vision.pdf>).

¹⁴⁶ Traducida al inglés: H. Minkowski. “Space and Time”. *The Principle of Relativity*. New York, Dover, 1924.

4. LA DESAPARICIÓN DE LA ACEPCIÓN ABSOLUTISTA EN LOS PARADIGMAS CIENTÍFICOS

Por supuesto, esto no era como negar el tiempo, pero sí darle un carácter de dependencia impensable en la formulación newtoniana. Habría que esperar a 1930 para una formulación más radical, formulada esta vez en base a la mecánica cuántica y por Paul Dirac. En *The Principles of Quantum Mechanics*, Dirac escribía que en física clásica era posible formarse una imagen mental del universo entero en el tiempo y el espacio, pero que entonces era ya evidente que

la Naturaleza trabaja en un plano distinto. Sus leyes fundamentales no gobiernan el mundo tal como aparece en nuestra imagen mental en cualquier manera directa.¹⁴⁸

Quedaba ya claro que el mundo no debía entenderse en términos dualistas de átomos que se mueven en un contenedor espaciotemporal, sino “en términos de entidades más fundamentales que fusionan el espacio y la materia en la simple noción de una posible disposición o configuración del universo entero”.¹⁴⁹ El mundo no *contiene* cosas, sino que, en sí mismo, son cosas.

Sin embargo, las bases para un proceso de investigación coherente sobre la ilusión del tiempo como una derivación de un mundo atemporal hay que hallarlas en un influyente artículo de Don Page y William Wothers publicado en 1983. Dos años más tarde, en 1985, Tom Banks publicó su artículo “TCP, quantum gravity, the cosmological constant and all that”,¹⁵⁰ que atrajo la atención de los físicos. El problema que planteaba era el siguiente:

En física experimental, la ecuación fundamental que suele utilizarse para describir el fenómeno cuántico es la ecuación de Schrödinger dependiente del tiempo. [...] Pero si el universo como un todo se describe por la ecuación

¹⁴⁷ En José Manuel Sánchez Ron. *Espacio-tiempo y átomos. Relatividad y mecánica cuántica*. Madrid, Akal, 1992, p. 11.

¹⁴⁸ P. A. M. Dirac. *The principles of quantum mechanics*. Oxford, Clarendon Press, 1935, p. 6.

¹⁴⁹ J. Barbour, *Op. cit.*, p. 17.

¹⁵⁰ T. Banks. “TCP, quantum gravity, the cosmological constant and all that”. *Nuclear Physics B*, 1985, vol. 249, no. 2, pp. 332-360.

estacionaria de Schrödinger y el tiempo no existe en absoluto, ¿cómo surge una ecuación de Schrödinger dependiente del tiempo?¹⁵¹

Esto equivaldría a la formulación cuántica de una pregunta mucho más sencilla: en un mundo atemporal, ¿de dónde surge la ilusión del tiempo? Tras otro artículo sobre el mismo problema, publicado el mismo año por Jonathan Halliwell y Stephen Hawking,¹⁵² se abrió una línea de investigación formal que ha pasado a denominarse la aproximación semiclásica.

La respuesta de la aproximación semiclásica al problema que planteaba es que dos patrones estáticos de ondas puede, bajo las condiciones apropiadas, “interpretarse como una evolución en el tiempo del tipo esperado de acuerdo con la ecuación de Schrödinger dependiente del tiempo. [... De esta forma,] la apariencia del tiempo y la evolución puede surgir de lo atemporal.”¹⁵³ Sin embargo, seguía vigente el problema de la representación del movimiento, derivación del principio de incertidumbre de Heisenberg: la determinación de la posición suponía inevitablemente la pérdida total de información sobre el movimiento.

Julian Barbour propone una solución a este problema en su libro *The End of Time*, y su formulación es tan sencilla como que se puede operar sin necesidad de movimiento, ya que éste no existe. Su aproximación pretende formular de manera más precisa y transparente el problema del tiempo y de la flecha temporal proponiendo, precisamente, un contexto en el que el tiempo no existe en absoluto.

Según Barbour, su formulación proviene de una interpretación de la ecuación de Wheeler-DeWitt. Bryce DeWitt ya vio claramente el problema “de la contradicción entre un universo cuántico estático y nuestra experiencia directa del tiempo y el movimiento, e insinuó su solución en 1967”.¹⁵⁴ A este dato, le añade el hecho de que es el procesamiento cerebral lo que ofrece la sensación de la experiencia, y que “podemos enunciar con seguridad que lo que creemos que experimentamos en un

¹⁵¹ J. Barbour, *Op. cit.*, p. 258

¹⁵² J. Halliwell, S. W. Hawking. “Origin of structure of the universe”. *Physical Review D*, 1985, vol. 31, p. 1777.

¹⁵³ J. Barbour, *Op. cit.*, p. 259.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 257.

instante es el producto del procesamiento de datos proveniente de un lapso finito de tiempo”.¹⁵⁵ A partir de estos hechos, y fundamentándose en problemas cuánticos sin resolver,¹⁵⁶ lanza la conjetura de que

cuando creemos que vemos movimiento en un momento, la realidad subyacente es que, en ese momento, nuestro cerebro contiene datos que corresponden a diversas posiciones del objeto percibido como si estuviera en movimiento.¹⁵⁷

En realidad, Barbour se fundamenta en un aspecto importante del tiempo que se ignora por completo a la hora de proponer interpretaciones en física cuántica, y es que la historia, aunque sea una sucesión de instantes modelada a través de un recorrido en un espacio de configuración, sólo puede estudiarse a través de sus registros. “Todo lo que sabemos del pasado está en realidad contenido en registros presentes.” El pasado no es nada más de lo que podemos inferir de los registros presentes.¹⁵⁸ El cerebro maduro, por ejemplo, “es una cápsula de tiempo. La historia reside en su estructura”.¹⁵⁹

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 266.

¹⁵⁶ “Casi todas las interpretaciones de la mecánica cuántica tratan de recuperar una noción de historia creando o identificando de alguna manera recorridos a través del espacio de configuración que sean candidatos de la única historia que parece que experimentamos. Este es un ejercicio difícil y delicado, ya que estos recorridos, simplemente, no pertenecen a los conceptos cuánticos básicos. Los métodos utilizados son muy variados, pero pueden agruparse en cuatro categorías principales: se modifican las ecuaciones básicas de la mecánica cuántica (a través de un colapso *ad hoc* de la función de onda en la interpretación de Copenhague y por colapso físico espontáneo en algunas otras interpretaciones); no se cambian las ecuaciones pero se construyen soluciones muy especiales (tal como trató Schrödinger); se agregan elementos adicionales al formalismo cuántico (en las llamadas teorías de la variable escondida); o las ecuaciones y sus soluciones se aceptan en su totalidad pero haciendo notar que en realidad las soluciones representan diversas historias paralelas (la interpretación de los universos paralelos de Everett). Ninguna de estas aproximaciones está libre de graves problemas.” (*Ibid.*, p. 282)

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 267.

¹⁵⁸ Es interesante notar aquí que Heidegger realiza una apreciación en *Ser y tiempo* que induce a pensar en cómo el pasado deposita “cápsulas de tiempo” en el presente: según él, el pasado tiene “una curiosa duplicidad de sentido. Lo pasado pertenece irrevocablemente al tiempo anterior; pertenece a los acontecimientos de ese entonces y puede, sin embargo, todavía “ahora” estar-ahí, como lo están, por ejemplo, los restos de un tiempo griego. Con él, un “trozo del pasado” está “presente” aún. [...] Las “antigüedades” que se conservan en los museos [...] o en el museo de la memoria que evoca Chris Marker en *La Jetée*...] pertenecen a un “tiempo pasado” y, sin embargo, están-ahí todavía en el “presente”. [...] Semejante útil sólo puede *ser objeto del saber histórico* porque de alguna manera ya *es histórico* en sí mismo.” (M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, pp. 395-396).

¹⁵⁹ J. Barbour. *Op. cit.*, p. 33.

Para ayudar al lector a comprender su interpretación, Barbour relata un fácil ejemplo gráfico. Puede imaginarse un gato que salta desde el alféizar de una ventana al suelo. Desde el momento justo antes del salto hasta el momento en que aterriza, lo que se tiene son dos configuraciones distintas, dos Ahoras, el primero del cual contiene una organización de materia que forma un gato encima del alféizar y el segundo una reorganización con un gato en el suelo. Es sólo la percepción humana –y cabría ver si alguna animal– la que construye el nexo entre ambas configuraciones y entiende la reconfiguración atómica como movimiento.¹⁶⁰ Y si lo hace es porque antepone la conservación de la sustancia a otras organizaciones perceptivas. “Buscar la sustancia duradera equivale a buscar el tiempo.”¹⁶¹ Pero en realidad lo que prevalecen son los estados y no las sustancias. Ya notó Schopenhauer mucho antes que “es completamente falso llamar causa al objeto mismo y no al estado”.¹⁶²

La pregunta fundamental es la que surge de la mente de muchos físicos cuánticos cuando se formulan de dónde provienen los principios de la física clásica. La función principal de Hamilton, según la cual cada punto del espacio de configuración tiene un valor de intensidad cuya variación es gobernada por una ecuación definida sugiere, según Barbour, una explicación:

Si el principio sobre el que reposa el mundo es algún tipo de fenómeno ondulatorio, entonces, en donde la ondulación caiga en un patrón regular, los recorridos que parezcan historias dinámicas clásicas emergerán naturalmente.¹⁶³

Precisamente, la gran virtud de la mecánica cuántica a este respecto es que todas las configuraciones están permitidas, aunque unas sean más probables que otras. Así, es la propia naturaleza de la mecánica cuántica quien selecciona ciertas configuraciones por el mero hecho de ser más probables. Las configuraciones con registros

¹⁶⁰ Análogamente, “se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante a lo que era. Por este procedimiento, [...] lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como lo demás.” (Platón. *Banquete. Diálogos III*. Madrid, Gredos, 1997, 208a-b).

¹⁶¹ J. Barbour. *Op. cit.*, p. 49.

¹⁶² A. Schopenhauer. *Op. cit.*, p. 80.

¹⁶³ J. Barbour. *Op. cit.*, p. 273.

temporales, de esta forma, pueden ser naturalmente preferidas en un universo cuántico. Tal como sugirió John Bell, “no tenemos acceso al pasado. Sólo tenemos nuestras “memorias” y nuestros “registros”. Pero estos registros y memorias son en realidad fenómenos *presentes*.”¹⁶⁴

En 1980, Bell se preguntó de dónde surgen los registros temporales, y lo ilustró mediante el comportamiento de las partículas elementales. Según él, el punto más esencial y novedoso de la teoría de Everett, de la que todavía no se habían extraído todas sus consecuencias, era el hecho de repudiar el concepto de “pasado”, lo que “podía considerarse en la misma tradición liberadora que el repudio de Einstein de la simultaneidad absoluta”. De esta forma, “mostró que la formación de registros es una propiedad característicamente cuántica. Por lo menos en condiciones de cámara de niebla, la función de onda se concentra ella misma en los puntos de configuración que pueden denominarse registros.”¹⁶⁵

Barbour concluye, al igual que Bell, con la explicación de que el universo “es descrito por una ecuación del tipo Wheeler-DeWitt, que puede tener una o varias soluciones”. Cada una de ellas concentra su densidad de probabilidad en los registros. La diferencia con Bell, sin embargo, es que éste “mostró que esto ocurre si el tiempo existe, y si la evolución es real y empieza en un estado de baja entropía”. Sin embargo, Barbour niega el tiempo, por lo que no debe ni desea recurrir a un estado inicial. “Hay un solo estado, y no hay evolución.”¹⁶⁶

Nuestro pasado es simplemente otro mundo. Este es el mensaje que la mecánica cuántica y la profunda estructura atemporal de la relatividad general parecen decirnos. Si aceptas que esta mañana has experimentado algo, esto te lleva a otros mundos.¹⁶⁷

¹⁶⁴ J. Bell. “Quantum mechanics for cosmologists”, en *Speakable and Unsayable in Quantum Mechanics. Collected Papers on Quantum Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 117-138.

¹⁶⁵ J. Barbour. *Op. cit.*, p. 299.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 302.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 324.

4.7. *La construcción apriorística de la acepción absolutista*

A través de sus distintos paradigmas, la ciencia contemporánea ha avanzado, por lo tanto, hacia una completa destrucción de la acepción absolutista, que permaneció inalterable durante 150 años. Las interpretaciones que llevan esta destrucción hasta sus últimas consecuencias, como la de Barbour, pretenden mostrar especulativamente cómo la naturaleza crea la impresión de tiempo. Sin embargo, es preciso avanzar un paso epistemológico más. El problema principal que se encuentra en Barbour, como sucede en toda la física y generalmente en todas las ciencias contemporáneas –y paradigmáticamente en la psicología–, es que en su base epistemológica sigue fundamentando su teoría en términos dualistas kantianos.

Esto puede analizarse, concretamente, en la teoría de Barbour. Tal como él la plantea, en el fondo se trata de una estructura dual: ante un mundo atemporal, se crea una ilusión de tiempo. Sin embargo, el tiempo que imagina Barbour en esta ilusión, el que se presenta ante sus ojos –de manera figurada– es un tiempo que, por ejemplo, no satisface de manera absoluta los criterios sincrónicos del tiempo newtoniano, algo que sí lo hace –cuanto menos desde el entendimiento– el oficinista que entra puntualmente a su puesto de trabajo a las ocho en punto. Y todavía más allá habría la experiencia interna del tiempo, sobre la que –tiempo habrá más adelante– cabría mucho que decir. Parece que muchos físicos, en el fondo, tratan de otorgar una naturaleza nouménica a sus teorías ante lo fenoménico que tenemos en frente a los ojos, pero que en cada vuelta de tuerca se intercambia invalidando las interpretaciones anteriores: el susurrado noúmeno de Bell desciende, en la interpretación atemporal de Barbour, a una condición meramente fenoménica.

Al contrario, debe haber, para ser precisos, una gradación fenoménica por capas desde una inmediatez de la percepción hasta las visiones más elevadas –o imaginadas– del mundo, pasando por el entendimiento en la visión cotidiana del mundo. La ciencia, a lo sumo, es capaz de modificar socialmente estas visiones elevadas, pero es sólo la tecnología la que puede incidir directamente sobre el entendimiento. Si la acepción absolutista del concepto de “tiempo” triunfó como una formulación desde la que proceder desde el entendimiento es porque sus aplicaciones tecnológicas –la posible interacción social e internacional sobre una base temporal común– se

hicieron patentes en el entorno social, aunque también por lo fuertemente enraizadas que estaban en la percepción lingüística occidental del mundo.

El espacio, el tiempo y la materia newtonianos no son intuiciones. Son receptáculos de la cultura y el lenguaje. De ahí es de donde las tomó Newton.¹⁶⁸

Por este mismo motivo, ninguna de las reinterpretaciones del tiempo por parte de la física contemporánea hacen mella en el entendimiento social y modifican la visión cotidiana del mundo. Por razones evidentes, no hay ninguna aplicación tecnológica de la relatividad o de la mecánica cuántica cuya interpretación de la temporalidad pueda tener un impacto utilitario sobre la sociedad, por lo que permanecen exclusivamente en el terreno de la razón especulativa.

Volviendo de nuevo a la idea de Benjamin Whorf según la cual el espacio y el tiempo no son intuiciones sino receptáculos del lenguaje, cabe notar que uno de los mayores errores de Kant fue imaginar que las intuiciones puras de la sensibilidad son el espacio y el tiempo *newtonianos*.¹⁶⁹ A nuestro entender, la línea que se puede trazar de Schopenhauer al psicoanálisis¹⁷⁰ ha avanzado mucho más en el intento de comprender cómo funciona el mundo a través de la sensibilidad humana de lo que nunca hizo la revolución científica. “La actividad de la voluntad es [...] tan inmediata que en la mayor parte de los casos la conciencia no se da cuenta de ella.”¹⁷¹

¹⁶⁸ B. L. Whorf. *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona, Círculo de lectores, 1999, p. 251.

¹⁶⁹ “Kant tenía que fracasar en su intento por penetrar en la problemática de la temporalidad. Dos cosas son las que hicieron imposible esta penetración: por una parte, la completa omisión de la pregunta por el ser y, en conexión con ello, la falta de una ontología temática del Dasein o, en términos kantianos, de una previa analítica ontológica de la subjetividad del sujeto. [...] Su análisis del tiempo, pese a haber retrotraído este fenómeno al sujeto, queda orientado por la concepción vulgar y tradicional del tiempo, lo que, en definitiva, le impide a Kant desentrañar el fenómeno de una “determinación trascendental del tiempo” en su estructura y función propias. [...] Por efecto de esta doble influencia de la tradición, la *conexión* decisiva entre el *tiempo* y el “yo pienso” queda envuelta en una total oscuridad y ni siquiera llega a ser un problema para Kant.” (M. Heidegger. *Op. cit.*, p. 47)

¹⁷⁰ Es especialmente interesante el camino trazado por Thomas Mann de la voluntad de poder al inconsciente freudiano. (Cfr. T. Mann. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, Alianza, 2004) En palabras de Schopenhauer, “así como la facultad subjetiva, correlativa de la primera clase de representaciones, es la inteligencia; de la segunda, la razón, y de la tercera, la pura sensibilidad, así vemos que la de esta cuarta clase es el sentido interior, o la conciencia de sí mismo en general.” (A. Schopenhauer, *Op. cit.*, p. 217). Al introducir este “yo quiero”, la voluntad, Schopenhauer modifica el esquema kantiano hacia una primera intuición del inconsciente freudiano.

¹⁷¹ A. Schopenhauer. *Op. cit.*, p. 221.

El desconocimiento de estas relaciones fue el origen de la disputa entre realismo e idealismo, que reapareció después como lucha del viejo dogmatismo con el dogmatismo kantiano.¹⁷²

Entonces, ¿cuál es esa temporalidad que reposa universalmente en la sensibilidad? Si nos atenemos a lo que explica Barbour, las únicas dos expresiones sensibles que se manifiestan en la ilusión del tiempo, y que aquí suscribimos, son la de la duración y la de la flecha del tiempo. La evidencia de la dirección del tiempo está en el presente, en los diversos –en palabras de Barbour– fotogramas, puesto que muchos de ellos contienen memorias de otros fotogramas. Procesos como una taza rompiéndose o el hecho de mezclar el café con leche son irreversibles, y muestran un grado creciente de entropía: el efecto contiene la memoria de la causa, y no al contrario.¹⁷³ Más allá de esto, los criterios atribuidos por Newton –y legitimados por éste y por Kant– en una acepción lingüísticamente ya existente, a saber, la linealidad y la absolutidad, no tiene mucho sentido entenderlos universalmente dentro del aparato de la sensibilidad humana.

De vuelta a Whorf:

Los conceptos de “tiempo” y “materia” no son dados en sustancialmente la misma forma por la experiencia a todos los hombres, sino que dependen de la lengua o lenguas a través de cuyo uso de han desarrollado. No dependen tanto de algún único sistema (por ejemplo, el tiempo o los nombres) dentro de la gramática, como de los modos de analizar y relatar la experiencia que han venido a fijarse en la lengua como “maneras de hablar” integradas, y que atraviesan las clasificaciones gramaticales típicas, de modo que dicha manera puede incluir medios léxicos, morfológicos, sintácticos y, por lo demás, medios sistemáticamente diversos coordinados en un cierto marco de consciencia. Nuestro propio “tiempo” difiere marcadamente de la “duración” hopi. Se concibe como un espacio de dimensiones estrictamente limitadas, o a veces como un movimiento en dicho espacio, y se emplea, por consiguiente, como una herramienta intelectual. La “duración” hopi parece ser inconcebible en términos de espacio o movimiento, siendo el modo en que la vida di-

¹⁷² *Ibid.*, p. 216.

¹⁷³ Cfr. J. Barbour. *Op. cit.*, p. 19.

4. LA DESAPARICIÓN DE LA ACEPCIÓN ABSOLUTISTA EN LOS PARADIGMAS CIENTÍFICOS

fiere de la forma, y la conciencia *in toto* de los elementos espaciales de la conciencia. Ciertas ideas nacidas de nuestro propio concepto de tiempo, tales como la de la simultaneidad absoluta, serían o muy difíciles de expresar o imposibles y desprovistas de significado bajo la concepción hopi.¹⁷⁴

Si hay que hallar un fundamento temporal universal en la sensibilidad, por lo tanto, debe buscarse en otro lado, y esto es precisamente lo que trató de hacer la rama fenomenológica que, desprovista de intereses nouménicos, profundizó en la percepción subjetiva de la temporalidad. Por supuesto, el tiempo al que empieza a referirse Husserl como “objetivo” no es ni por asomo un intento de comprender el tiempo de la realidad nouménica, como sí parece que intentan los físicos al abordar la problemática del tiempo. No es tarea de la fenomenología “el fijar cómo se relaciona el tiempo que una conciencia del tiempo pone como objetivo, como tiempo objetivo, con el tiempo objetivo real”.¹⁷⁵ El tiempo del mundo, el tiempo real, no es un dato fenomenológico y por lo tanto, después de Kant, queda relegado al margen de cualquier filosofía. Hay que partir, pues, de una fisura que origina el kantismo y que provoca un giro completo en la concepción de la temporalidad y de su relación del sujeto con ella, un momento preciso del kantismo, “momento furtivo y deslumbrante que no se prolonga ni siquiera en Kant, y aun menos en el poskantismo”. En efecto, tal como anuncia Deleuze,

Cuando Kant cuestiona la teología racional, introduce, *al mismo tiempo*, una suerte de desequilibrio, de fisura o de quiebre [...] en el Yo [Moi] puro del Yo [Je] *pienso*: el sujeto ya no puede representarse su propia espontaneidad más que como la de un Otro, y con ello invoca, en última instancia, una misteriosa coherencia que excluye la suya propia, la del mundo y la de Dios.¹⁷⁶

Esta “inversión del platonismo” es, según Deleuze, la tarea por hacer de la filosofía moderna, y arranca de la posibilidad que ofrece el kantismo de desvincularse del régimen mimético de la representación.

¹⁷⁴ B. L. Whorf. *Op. cit.*, pp. 258-259

¹⁷⁵ E. Husserl. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, 2002, p. 26.

¹⁷⁶ G. Deleuze. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 104.

5. EL TIEMPO SUBJETIVO Y LA CRISIS ONTOLÓGICA DE LA ACEPCIÓN ABSOLUTISTA

Un poema es una duración en la cual, lector,
respiro una ley que fue preparada;
otorgo mi aliento y los mecanismos de mi voz:
o solamente su poder, que
transige con el silencio.

(Paul Valéry. "L'amateur de poèmes". 1920)¹⁷⁷

La historia que sigue es la historia de la filosofía que va tejiéndose –va siendo sida– desde el kantismo, alejándose progresivamente del régimen de la representación y operando paso a paso la inversión del platonismo que exigía Deleuze en su pretensión de una filosofía genuinamente moderna. A nuestro entender, esta inversión filosófica debía darse, a pesar del influjo del giro copernicano kantiano, de forma gradual, como el arte lo hizo en su proceso del impresionismo al cubismo, y todavía justificando su mayor lentitud con respecto a éste, esencialmente porque tenía que rendir muchas más cuentas con la realidad. La historia, que sigue, pues, es la historia de este proceso de derrocamiento del platonismo en el sentido deleuziano:

¹⁷⁷ P. Valéry. *Poésies*, p. 62. En G. Poulet. *Études sur le temps humain. Vol. 1*. París, Plon, 1952, p. 398.

Negar la primacía de un original sobre la copia, de un modelo sobre la imagen, glorificar el reino de los simulacros y de los reflejos. Pierre Klossowski [...] marcó con claridad este punto: el eterno retorno, tomado en sentido estricto, significa que cada cosa sólo existe en la medida que vuelve, copia de una infinidad de copias que no dejan subsistir ni original ni origen. [...] El simulacro es el verdadero carácter o la forma de lo que es –el “ente”– en tanto que el eterno retorno es la potencia del Ser.¹⁷⁸

En este sentido, el camino que arranca de la fenomenología es de alguna manera un esfuerzo constante por esbozar la intuición del eterno retorno que Nietzsche había dejado desdibujada por una tercera parte del *Así habló Zaratustra* que nunca llegó por razones biográficas y, en cierto sentido, vinculadas a esta intuición límite. Tras una breve introducción contextual de Husserl, se dibujan aquí dos líneas que derivan de este primer impulso fenomenológico, aunque en dos direcciones completamente distintas: en la primera, el núcleo es el tiempo como fundamento existencial del ser, en el que la operación paulatina de sustitución del original por el simulacro se opera a través de una poética de la representación; en la segunda, la temporalidad se asume como proyección rítmica de pulsiones, y la progresión sustitutiva hacia el simulacro se traduce en términos de teatralidad en la que, como dice el propio Deleuze, poco a poco las máscaras van revelando otras máscaras debajo.

5.1. *Análisis fenomenológico de la temporalidad. Husserl*

La pregunta de Husserl sobre el origen del tiempo surge de la que Franz Brentano había formulado unos años antes o, mejor dicho, se revela desde una perspectiva estrictamente fenomenológica contra la respuesta que había propuesto. El análisis de Brentano puede reducirse, *grosso modo*, a una explicación psicológica de la relación de la percepción del ahora con la memoria inmediata y el recuerdo a largo plazo, en lo que respecta al pasado, y con la expectativa –en sus vertientes inmediata, la

¹⁷⁸ G. Deleuze. *Op. cit.*, p. 115.

intuición originaria de tiempo, y a largo plazo, la intuición ampliada de tiempo— en lo que respecta al futuro.¹⁷⁹

Para Husserl, en esencia, el gran error de Brentano reside en la distinción ontológica entre lo percibido en el ahora, lo rememorado a través de la memoria inmediata y lo re-presentado a través de la memoria a largo plazo, lo cual surge de la ausencia de una correcta diferenciación “entre acto, contenido de aprehensión y objeto aprehendido”.¹⁸⁰ La gran falta de la interpretación de Brentano, por tanto, está en la ausencia de objetivación de la temporalidad. Sin ella, no podríamos llamar “percibida a *toda la melodía* aun cuando sólo el punto de ahora sea percibido”.¹⁸¹ Es, pues, en la distinción entre la percepción y la rememoración que debe hallarse la emergencia del tiempo objetivo.

Percepción es aquí un carácter de acto que reúne una continuidad de caracteres de acto y que destaca por la posesión de ese límite ideal. Una continuidad en todo semejante a ella pero sin este límite ideal es un mero recuerdo.¹⁸²

La distinción de Husserl reside, pues, entre la percepción y su estela, como autodonación del presente, como “el acto que pone algo ante los ojos como ello mismo, el acto que *constituye originariamente* el objeto”, por un lado, y por el otro “la *evocación que re-presenta*, la *re-presentación vicaria*, como el acto que no pone un objeto él mismo ante los ojos”,¹⁸³ como rememoración. Esta última funciona, al igual que la percepción, como un ahora —aunque en este caso no sea propiamente un ahora, sino la rememoración de un presente que ya no es presente— con su estela. Cuando recordamos, por ejemplo, un aria,

recorremos la melodía en la fantasía, y vamos “como” oyendo, primero el primer sonido, luego el segundo, y así sucesivamente. A cada momento hay

¹⁷⁹ Cfr. E. Husserl. *Op. cit.*, pp. 33-37.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 60.

¹⁸² *Ibid.*, p. 62.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 62-63.

siempre un sonido (una fase sonora) en el punto de ahora. Pero los sonidos precedentes no se esfuman en la conciencia.¹⁸⁴

Cabe decir además que la relación temporal que hay entre dos sonidos rememorados, de la misma forma que ambos sonidos no son iguales a los percibidos originalmente, tampoco es igual a la relación temporal que hubo en el intervalo original entre la percepción y la estela del recuerdo primario:

Entre el curso originario y el reproducido del “hundimiento en el pasado” hay diferencias que son dignas de notarse. El originario aparecer y fluir de los modos decursivos es algo fijo. [...] Por el contrario, el re-presentar es cosa de la libertad, es un libre recorrer. Podemos llevar a cabo la evocación “más rápida” o “más lentamente”, [...lo cual se explica porque...] la propia evocación o re-presentación es un acontecimiento de la conciencia interna.¹⁸⁵

Esta relación entre lo percibido y lo rememorado puede explicarse metafóricamente con la relación del visionado de una película en una sala de cine con otro visionado posterior en un soporte doméstico a merced de la voluntad del espectador. En el primer caso, en la proyección de una película, los ojos del espectador se encuentran ante una serie de imágenes que dispara la máquina a modo de ráfagas de balas. No hay suspiro, no hay espera. El espectador, pues, está a merced de la máquina. Cada uno de los fotogramas representa un ahora que en el momento percibido ya es pasado y ha dado paso al siguiente, con una temporalidad bien definida. En el segundo caso, sin embargo, el espectador puede avanzar más o menos rápidamente, en el reproductor doméstico, la película en caso de que así lo desee.

Ahora bien, lo que pertenece a la esencia de las reproducciones no es únicamente la propia posición reproductiva del fenómeno rememorado en el tiempo, sino también la propia conciencia interna de la temporalidad, el hecho de ser conciencia de un “haber sido-percibido”¹⁸⁶.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 57.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 78.

Lo recordado aparece como habiendo sido presente, y ello de modo inmediatamente intuitivo; y aparece así por aparecer intuitivamente un presente que guarda determinada distancia del presente del ahora actual.¹⁸⁷

Es precisamente aquí donde emerge la conciencia interna del tiempo objetivo:

Lo esencial de la especie de reproducciones que se llaman recuerdo y expectativa estriba en que el fenómeno reproducido se inserta en el orden del ser del tiempo interno, orden de la serie decursiva de mis vivencias.¹⁸⁸

La pregunta que le queda entonces a Husserl para responder es cómo frente al fenómeno del cambio constante de la conciencia de tiempo, es decir, frente al fluir, se abre paso la conciencia del tiempo objetivo, absolutamente fijo. La respuesta que propone inmediatamente es la siguiente:

Frente al flujo de retroceso temporal, frente al flujo de modificaciones de conciencia, el objeto que aparece en retroceso permanece conservado perceptivamente en identidad absoluta.¹⁸⁹

Nos adentramos retrospectivamente en el pasado a lo largo [...] de una cadena fija de objetividades conectadas entre sí y siempre reidentificadas. [...] Incluso el tiempo de toda fantasía caprichosa se somete, si es que ha de poder pensarse como tiempo efectivo –como tiempo de un objeto temporal cualquiera–, a la exigencia de ser un segmento dentro del tiempo objetivo uno y único.¹⁹⁰

Y sin embargo este hecho no explica por qué este flujo temporal debe ser lineal y absoluto, es decir, enmarcarse dentro de la acepción absolutista del concepto de “tiempo”, ni por qué debe ser uno único y no distintas percepciones solapadas de la temporalidad. Piénsese, por ejemplo, en el siguiente testimonio:

Poco antes de la [segunda Guerra Mundial], el folklorista rumano Constantin Brailoiu tuvo ocasión de hallar una admirable balada en un pueblecito de

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 79.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 80.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 91

Maramuresh. En ella se habla de un amor trágico; el joven prometido había sido hechizado por un hada de las montañas y, pocos días antes de su matrimonio, el hada, celosa, le había arrojado desde lo alto de unas rocas. Al día siguiente, los padres habían encontrado su cuerpo y su sombrero enganchados en un árbol. Trasladaron el cadáver al pueblo, y la joven llegó a su encuentro; al ver el cuerpo inerme de su prometido entonó un canto fúnebre, lleno de alusiones mitológicas, texto litúrgico de una nostálgica belleza. [...] El folklorista, al registrar las variantes que había podido recoger, se interesó por la fecha en que había ocurrido la tragedia: le respondieron que se trataba de una historia muy antigua, que había ocurrido “hacía mucho tiempo”. Pero, prosiguiendo su investigación, el folklorista averiguó que el suceso databa de cuarenta años antes. Acabó incluso descubriendo que la heroína estaba viva todavía. Fue a visitarla y escuchó la historia de su propia boca. En realidad era una tragedia bastante trivial: su novio, por un descuido, cayó una noche por el precipicio; no murió al instante; sus gritos fueron oídos por unos montañeses que le transportaron al pueblo donde falleció poco después. Durante el entierro, su novia, junto con otras mujeres del lugar, había repetido las lamentaciones rituales acostumbradas sin hacer la menor alusión al hada de las montañas.¹⁹¹

Queda claro, con este relato, que existe la posibilidad de situar un fenómeno concreto, a través de la rememoración, cuanto menos en dos temporalidades distintas: una dentro del decurso histórico temporal y otra ahistórica en el plano de lo sucedido inmemoriamente, hace “mucho tiempo”. Este “mucho tiempo” está a la vez dentro y fuera del tiempo, en un plano paralelo a lo histórico, pero que no es lineal ni absoluto. La explicación del porqué se enmarca en una temporalidad lineal y única en un paradigma social determinado debe hallarse, pues, en la introducción de atribuciones lingüísticas a la temporalidad, y a la posterior legitimación newtoniano-kantiana.

Por otro lado cabe notar que Husserl, como ya se ha hecho notar en el transcurso de su interpretación, pone un fuerte acento entre un tiempo objetivo y la percepción de los fenómenos que suceden en el flujo temporal. Y para él lo impor-

¹⁹¹ M. Eliade. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid, Alianza, 1972, pp. 51-52.

tante desde un punto de vista fenomenológico es lo primero: las lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*) tratan, pues, básicamente de la objetivación que realiza el sujeto al tratar el tiempo como un fenómeno percibido con independencia del fluir en el que discurren los fenómenos objetivos inmanentes. Esta elección, sin embargo, es de poca utilidad cuando alguien se centra en los quehaceres mundanos, en la manera “vulgar” en la que los sujetos operan en el mundo. Este tiempo, el utilitario, es de naturaleza intersubjetiva, y no se basa en la objetivación del tiempo sino, en términos husserlianos, en la atención atribuida a los objetos inmanentes susceptibles de sincronicidad. En un paradigma social en el que impera la acepción absolutista, pues, la atención por el reloj emerge,¹⁹² en un contexto determinado en el que la temporalidad subjetiva es buscada, por encima del “fondo de aprehensión”, que “no es el centro mismo de la atención actual del yo, pero sí contribuye a definirlo”.¹⁹³

5.2. Análisis hermenéutico de la temporalidad. Dilthey, Heidegger

El paso crucial de la fenomenología husserliana a la posterior interpretación de Heidegger debe entenderse en un nuevo marco teórico que se basará en la auto-

¹⁹² Emerge en el sentido, también, en que la nihilización lo hace sobre el ser en la interpretación sartiana de atención: “Tengo una cita con Pierre a las cuatro. Llego un cuarto de hora tarde, y Pierre es siempre puntual. ¿Me habrá esperado? Miro la sala, los parroquianos, y digo: “No está”. [...] Es cierto que el café, por sí mismo, con sus mesas, sus taburetes, sus espejos, la luz, el ambiente cargado de humo y el sonido de voces, de copas y platillos [...] es un lleno de ser. [...] Igualmente, la presencia actual de Pierre en un lugar que no conozco es también plenitud de ser. Parece que hallamos el lleno en todas partes. Pero es preciso observar que en la percepción hay siempre la constitución de una forma sobre un fondo. Ningún objeto, ningún grupo de objetos es especialmente designado para organizarse como fondo o como forma: todo depende de la dirección de mi atención. Cuando entro en este café para buscar a Pierre, se produce una organización sintética de todos los objetos del café como fondo sobre el cual Pierre se da teniendo que aparecer. Y esta organización del café como fondo es una primera nihilización. Cada elemento de la pieza, persona, mesa, silla, intenta aislarse, alzarse sobre el fondo constituido por la totalidad del resto de objetos, y recae en la indiferenciación es este fondo, se diluye en este fondo. [...] Así, esta nihilización primera de todas las formas, que aparecen y se engullen en la total equivalencia de un *fondo*, es la condición necesaria para la aparición de la forma principal, que es aquí la persona de Pierre. Y esta nihilización se da en mi intuición; soy testimonio del desvanecimiento sucesivo de todos los objetos que miro, en particular de las caras, que me retienen un instante (“¿Quizá es Pierre?”) y se descomponen a continuación precisamente porque “no son” la cara de Pierre. Sin embargo, si descubriera por fin a Pierre, mi intuición se llenaría de un elemento sólido, de repente me fascinaría su rostro, y todo el café se organizaría a su alrededor como presencia discreta.” (J.-P. Sartre. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard, 1943, pp. 43-44).

¹⁹³ Nota en E. Husserl. *Op. cit.*, p. 76.

comprensión de la vida antes de que se vea envuelta en la escisión artificial entre sujeto y objeto. Previa a cualquier fenomenología, el nuevo paradigma se caracteriza por una precomprensión desde la existencia inmediata en el mundo, precomprensión que, antes de su formulación definitiva en *Ser y tiempo* como “analítica existencial”, se articulará indistintamente como “ontología fenomenológica”¹⁹⁴ o como “hermenéutica de la facticidad” –denominaciones utilizadas por Heidegger, respectivamente, en 1922 y 1923.¹⁹⁵

En este nuevo paradigma “el mundo está ahí como algo de lo que ya siempre y de alguna manera nos cuidamos”,¹⁹⁶ y los fenómenos resultan ya visibles en el marco de la precomprensión. La posterior comprensión del mundo significará, por consiguiente, “repetir originariamente lo que es comprendido en términos de situación más propia y desde el prisma de esta situación”.¹⁹⁷ El hombre, de esta forma, es ya ser y tiempo de antemano y, aunque su temporalidad implícita pueda reposar, en cierta manera, en la que había formulado Husserl¹⁹⁸ anteriormente, deberá entenderse ya siempre como una precomprensión hermenéutica y no como una impresión susceptible de análisis fenomenológico.

Esta traslación del punto de vista respecto al objeto de estudio, de un enfoque fenomenológico, pues, a un análisis de la conciencia interna fundamentado en una óptica ya estrictamente hermenéutica, representa un paso teórico en absoluto raro en una época que con el paso de los años había sido plenamente impregnada por la psicología. Con el paso de una psicología naturalista a su psicología “descompositiva”, Dilthey ya había operado unos años antes una transformación similar al concebir

¹⁹⁴ Hasta llegar a afirmar, en *Ser y tiempo*, que “la filosofía es una ontología fenomenológica universal”. (M. Heidegger. *Op. cit.*, p. 61)

¹⁹⁵ J. Adrián. “Prólogo” a M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid, Trotta, 2002, p. 19.

¹⁹⁶ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 35.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹⁸ Más allá de dónde surge, la interpretación heideggeriana sobre la estructura de la temporalidad reposa sobre la que ya había formulado Husserl, como se ve en muchos pasajes de su obra. A modo de ejemplo: “Al presente retenido en la temporeidad propia, y que por ende es un *presente propio*, lo llamamos el *instante*. [...] El fenómeno del instante *principalmente no* puede ser aclarado por el *ahora*. El ahora es un fenómeno tempóreo que pertenece al tiempo en cuanto intratemporeidad: el ahora “en el que” algo llega a ser, deja de ser o simplemente está-ahí.” (M. Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.*, p. 355)

desde la filosofía la percepción del mundo dentro de la idea de círculo hermenéutico propuesta por Schleiermacher en otro contexto: a lo largo de su obra, “la preocupación inmediata de Dilthey consiste en ver la configuración psíquica. Para él, esta configuración es lo primario, el todo de la vida misma. La configuración ya está siempre ahí y no se construye primeramente a partir de elementos.”¹⁹⁹ Fue primordial en la concepción de Dilthey, pues, como lo será después en Heidegger, el contexto hermenéutico prelingüístico en el que se sitúa el ser humano primariamente.

El niño crece dentro del orden y las costumbres de la familia [...]. Antes de que aprenda a hablar, está ya totalmente sumergido en un medio de cosas comunes. Y los gestos, ademanes, movimientos, exclamaciones, palabras y frases aprende sólo a comprenderlos porque le salen siempre al encuentro como los mismos y con la misma relación a lo que significan y expresan.²⁰⁰

Por otro lado, a pesar de cierta resistencia por parte de Heidegger en atribuirle tal transformación,²⁰¹ Bergson había apuntado ya a la misma dirección cuando, en su *Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889, dejó escritas las siguientes palabras acerca de la percepción interna del tiempo y de su desvanecimiento a través de la espacialización de éste:

Es verdad que contamos los momentos sucesivos de la duración y que, por sus relaciones con el número, el tiempo nos parece de entrada como una magnitud mensurable, completamente análoga al espacio. Pero hay que hacer aquí una importante distinción. Yo digo, por ejemplo, que un minuto acaba de pasar y entiendo por ello que un péndulo que da los segundos ha ejecutado sesenta oscilaciones. Si me represento estas sesenta oscilaciones de una vez y por una sola percepción de la mente, excluyo por hipótesis la idea de una sucesión: pienso, no en sesenta movimientos que se suceden, sino en sesenta puntos de una línea fija, de los que cada uno simboliza, por

¹⁹⁹ M. Heidegger. “El trabajo de investigación de Wilhem Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo. Conferencias de Kassel”. En *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta, 2009, p. 61.

²⁰⁰ W. Dilthey. “Esbozos para una crítica de la razón histórica”. En *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid, Istmo, 2000, p. 167.

²⁰¹ “El tratado aristotélico del tiempo es la primera interpretación detallada de este fenómeno que la tradición nos ha legado. Ha determinado esencialmente toda posterior concepción del tiempo –incluida la de Bergson.” (M. Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.*, p. 49)

así decirlo, una oscilación del péndulo. Si, por otra parte, quiero representarme estas sesenta oscilaciones sucesivamente, pero sin cambiar nada de su modo de producción en el espacio, habré de pensar en cada oscilación excluyendo el recuerdo de la precedente, pues el espacio no ha conservado huella alguna de ella: pero entonces me condenaré a permanecer sin cesar en el presente; renunciaré a pensar una sucesión o una duración.²⁰²

La única manera de imaginarse el tiempo, por lo tanto, es reviviéndolo en el sentido estricto de recuperar la vivencia, y cualquier aproximación teórica desliga al sujeto de su relación primaria con el tiempo, relación que explica en realidad la propia esencia de la temporalidad. El proceso que opera Bergson requerirá una posterior aclaración, en un capítulo aparte. De momento baste decir que, según éste, el conocimiento, al querer aprehender de una sola vez la duración –como la teorización de un fenómeno–, lo espacializa y le hace perder así al tiempo su propia condición temporal interna. Es en este sentido preciso que Heidegger afirma que comprender el mundo, comprender –y “comprensión” debe entenderse aquí no como una aproximación teórica, sino como comprensión originaria– el fenómeno desde su temporalidad implícita en el sujeto, significa “repetir originariamente lo que es comprendido”, vivirlo de nuevo desde una óptica no espacializada, es decir, no teórica. Es así que

el ser-ahí [Dasein] calcula y pregunta por el “cuanto” del tiempo, de modo que nunca está en medio del tiempo en sentido propio. Preguntando así por el “cuándo” y el “cuánto”, el ser-ahí pierde su tiempo. [...] El ser-ahí huye ante el “cómo” y se agarra al respectivo “qué” presente.²⁰³

La preocupación por el fenómeno de la temporalidad se traslada definitivamente, tras abordarlo de esta forma, a una preocupación del tiempo como un modo específico de percepción interna, indiscernible de la precomprensión del mundo en la que el sujeto se halla inevitablemente atado. Se trata del tiempo, como se trataba ya en Husserl, que es “esencialmente inherente a la vivencia” y que, por supuesto, “no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico,

²⁰² H. Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. *Op. cit.*, p. 79.

²⁰³ M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta, 1999, pp. 49-50.

ni en general se puede medir”.²⁰⁴ Difiere aquí, sin embargo, la posición que toma el sujeto respecto al mundo antes siquiera de intentar comprenderlo, y por lo tanto la propia denominación de sujeto, en tanto que ésta implica tradicionalmente su escisión primaria con respecto al objeto. Finalmente, pues, la pregunta acerca de qué es el tiempo remite al ser-ahí (*Dasein*) heideggeriano, que toma las riendas del sujeto como pivote perceptivo,

si por ser-ahí se entiende el ente en su ser que conocemos como vida humana; este ente *en el respectivo instante* de su ser, [...] el ente que apuntamos en la afirmación fundamental: yo soy.²⁰⁵

De la transformación del sujeto kantiano al ser-ahí hermenéutico surge epistemológicamente –aunque ontológicamente ser y tiempo se den a la par– la temporalidad propia del ser-ahí como la apertura que provoca su propia muerte, la muerte propia como algo característico de su ser. La muerte, entendida como “elemento constitutivo de la facticidad”, pasa a ser el fenómeno determinante a partir del cual el ser del ser-ahí –vinculación necesaria y suficiente²⁰⁶– se completa, en cuanto límite,²⁰⁷ y a partir del cual “se debe explicar y poner de relieve la específica “*temporalidad*” del *Dasein* humano”.²⁰⁸ La muerte es, en definitiva, “la posibilidad más extrema”²⁰⁹ del ser-ahí. Y es en tanto que el ser en vistas a la muerte todavía no es efectivo, no es actual, que se crea el fenómeno de la temporalidad reposando esencialmente, entendiendo la muerte como *παρουσία* en un futuro por lo tanto kairológico. El ser es lo que sobreviene entonces, a modo de *καιρός*, a la presencia.²¹⁰ “El

²⁰⁴ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 191.

²⁰⁵ M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. *Op. cit.*, p. 34.

²⁰⁶ El primer Heidegger no se pregunta, como sí lo hará el segundo al cuestionarse “¿Es, en general, el ser?” (M. Heidegger. “Tiempo y ser”. En *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, p.21), sobre el ser en sí, el ser desligado del ente.

²⁰⁷ Cfr. M. Heidegger. “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”. En *Tiempo e historia*. *Op. cit.*, p. 82.

²⁰⁸ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. *Op. cit.*, p. 42.

²⁰⁹ M. Heidegger. “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”. En *Tiempo e historia*. *Op. cit.*, p. 79.

²¹⁰ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.*, p. 49.

fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia”, por lo tanto, “es el futuro”²¹¹ kairológico.

El no-todavía que forma parte del Dasein no es sólo provisional y ocasionalmente inaccesible a la experiencia propia y ajena, sino que no “es” todavía “real” en absoluto. [...] El Dasein tiene que *devenir*, es decir, *ser él mismo lo que todavía no es*.²¹²

Al establecer así un nexo entre la relación entre ser y no ser, por un lado, y el devenir, por el otro, Heidegger logra, en una suerte de fusión de las concepciones parmenidianas y heraclíteas, hacer emerger el movimiento –es decir, el tiempo– de la inamovilidad del ser. Contrapone ya Cronos a Aión, la continuidad contra la temporalidad como límite en el *hic et nunc*. De esta forma, nunca debe entenderse la muerte exclusivamente como una consumación, una desaparición o una conclusión,²¹³ porque esta es tan sólo una de sus dimensiones. Es corpúsculo, pero también onda. Y en cuanto tal, la muerte puede entenderse además como una parte implícita en el propio ser del ser-ahí (*Dasein*), aunque sea ésta una parte que *todavía* no es. En tanto que emerge este “todavía”, del ser-ahí en su devenir emerge su naturaleza eminentemente temporal en forma de futuro, un futuro ontológicamente fundamental del que posteriormente derivará Heidegger el pasado y el presente.²¹⁴ Tal temporalidad como unidad no emerge, sin embargo, en su acepción “vulgar”, en su acepción absolutista, sino que lo hace como precomprensión interna originaria, lo que equivale a decir, con Dilthey, que “en la vida está contenida, como primera determinación categorial de la misma, [...] la temporalidad”.²¹⁵

Este fenómeno que de esta manera es unitario [...] es lo que llamamos la temporeidad. [...] El uso terminológico de esta expresión debe excluir, por lo

²¹¹ *Ibid.*, p. 346.

²¹² *Ibid.*, p. 264.

²¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 266.

²¹⁴ “El ser futuro de tiempo forma el presente y permite reiterar el pasado en el “cómo” de su vivencia. Visto desde la cuestión del tiempo, esto significa que *el fenómeno fundamental del tiempo es el futuro*. [...] Con ello se hace patente que el modo originario de comportarse con el tiempo no es ningún medir.” (M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. *Op. cit.*, pp. 47-48).

²¹⁵ W. Dilthey. “Esbozos para una crítica de la razón histórica”. En *Dos escritos sobre hermenéutica*. *Op. cit.*, p. 115.

pronto, todas aquellas significaciones del “futuro”, el “pasado” y el “presente” que nos asaltan a partir del concepto vulgar de tiempo. [...] Los conceptos de “futuro”, “pasado” y “presente” provienen, en primer lugar, de la comprensión impropia del tiempo.²¹⁶

Por lo tanto, a pesar de su temporalidad implícita y propia, no obstante, el ser-ahí se desvanece –como ya apuntaba más arriba, en otros términos, Bergson– en la cotidianidad, en la forma de comprensión del tiempo “vulgar” como acepción absolutista. El tiempo del reloj marca un ahora que no es mío, sino del propio “reloj del que todos podemos hablar, el ahora público en el que todos convivimos”. Esta concepción del tiempo como absoluto e infinito, sin embargo, aunque sea “el tiempo del uno propio de la publicidad”²¹⁷ o de las habladurías, surge de la conciencia interna del tiempo que, en tanto que está fundamentada en el estar arrojado hacia la muerte, es *per se* finita. En realidad, el propio hecho de considerar al tiempo como infinito o como absoluto no es un dato que provenga de la experiencia interna del ser-ahí, sino que “proviene del constante presionar de la concepción vulgar del tiempo”.²¹⁸ Por lo tanto,

el problema no puede formularse así: *¿cómo se convierte* el tiempo infinito “derivado”, “en el cual” lo que está-ahí llega a ser y deja de ser, en temporeidad *originaria* finita?, sino *¿cómo surge* de la temporeidad finita propia la temporeidad *impropia*, y cómo temporiza ésta, *en cuanto impropia*, un tiempo *in-finito* desde el tiempo finito?²¹⁹

El tiempo propio, en consecuencia, es la condición de posibilidad del tiempo impropio, de la acepción absolutista que se nos da contingentemente en tanto que surge únicamente de la presión de la cotidianidad. Si existe la historicidad es porque ésta reposa en una temporalidad que está en el fondo del ser del sujeto en tanto que ser-ahí (*Dasein*). Heidegger opera aquí de forma similar a Dilthey cuando hace

²¹⁶ M. Heidegger. *Ser y tiempo. Op. cit.*, p. 344.

²¹⁷ M. Heidegger. “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”. en *Tiempo e historia. Op. cit.*, p. 87.

²¹⁸ M. Heidegger. *Ser y tiempo. Op. cit.*, p. 347.

²¹⁹ M. Heidegger. *Ser y tiempo. Op. cit.*, p. 347.

emerger el concepto de historia de la autobiografía en tanto que concepción propia de la temporalidad vivencial en un marco ya histórico. Según él,

cada vida tiene un sentido propio. Estriba éste en una conexión de significado, en la cual cada presente recordable posee un valor propio; pero, a la vez, tiene en la conexión del recuerdo una relación hacia un sentido del todo. Este sentido de la existencia individual es totalmente singular, imposible de resolver para el conocimiento, y, sin embargo, representa a su modo, como una mónada leibniziana, el universo histórico.²²⁰

Es a partir de este “sentido de la existencia individual” que se articula la historia entendida como un proceso de exteriorización. Por este motivo, cualquier fundamento histórico del mundo nunca deberá entenderse de manera originaria, sino como derivación de la precomprensión –esta sí originaria– en la que se mueve el ser-ahí con respecto al mundo.

Primariamente histórico es el Dasein. *Secundariamente* histórico, en cambio, es lo que comparece dentro del mundo: no sólo el útil a la mano, en su más amplio sentido, sino también la *naturaleza* del mundo circundante, en cuanto “suelo de la historia”. Al ente que tiene una forma de ser diferente a la del Dasein y que es histórico en razón de su pertenencia al mundo, lo llamamos mundi-histórico. Se puede mostrar que el concepto corriente de la “historia universal” surge precisamente de haber tomado como punto de referencia este ente secundariamente histórico.²²¹

Comprender el devenir histórico del mundo como algo primario, por lo tanto, es para Heidegger un error, ya que éste, en cuanto temporalidad potencialmente infinita, está derivado de la impresión primaria de la temporalidad finita que, como ya se ha mostrado, emerge de la propia muerte del ser-ahí en cuanto parte de su ser que *todavía* no es actualmente. El “estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad, es el fundamento oculto de la historicidad”.²²² Si, sin embargo,

²²⁰ W. Dilthey. “Esbozos para una crítica de la razón histórica”. En *Dos escritos sobre hermenéutica*. *Op. cit.*, p. 133.

²²¹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.*, p. 397.

²²² *Ibid.*, p. 402.

parece que no es así –aparición a través de la que se construye la ilusión de la primacía de la historicidad del mundo– es precisamente por la influencia que la cotidianidad ejerce sobre el ser-ahí, que lo aleja de su relación primaria con su propia muerte como modo de ser, esto es, con la temporalidad finita, y le sumerge en la temporalidad histórica impropia de la acepción absolutista. Para proseguir con el análisis de tal problema se debe, pues, profundizar en el concepto de cotidianidad y en sus fundamentos.

Nadie es él mismo en la cotidianidad. Lo que allí es y cómo es alguien, presenta la faz del nadie: nadie y, sin embargo, todos conjuntamente. Todos coinciden en no ser yo mismo. Este nadie, que nos vive en la *cotidianidad*, es el “uno” [o el “se”...]. En la obstinación del dominio de este “uno” descansan las posibilidades de mi ser-ahí [Dasein], y a partir de esta nivelación es posible el “yo soy”.²²³

Vivimos en términos de lo que *se dice*, de lo que *se juzga*, de cómo *se ven* las cosas, de lo que *se exige*. Este “se” o este “uno” indeterminado es el que gobierna al Dasein. El uno ejerce inmediata y regularmente un verdadero dominio sobre el Dasein [...]. Esta *publicidad* que gobierna la vida en común de los hombres muestra claramente que, por lo general, no somos nosotros mismos, sino los otros: somos vividos por los otros.²²⁴

El medio a través del que se traslada la cotidianidad en la que está preso el sujeto, y que le comporta un trato impropio con el mundo, es el lenguaje. Por este motivo, el lenguaje, en tanto que forma de comunicación intersubjetiva, tiene especialmente este carácter peyorativo para Heidegger en su creación de habladurías y publicidad –a pesar de la repetida negación respecto a este punto por parte del autor, como se verá. Este es un tema ciertamente antiguo, que puede rastrearse hasta la relación de amor y odio que tiene lo esotérico con lo exotérico desde el principio de la escritura, y especialmente evidente en los diálogos platónicos o en toda la llamada filosofía gnóstica –agrupada como tal desde la historiografía, precisamente, en virtud de esta escisión entre conocimiento y lenguaje como denominador común. Pasada la

²²³ M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. *Op. cit.*, pp. 38-39.

²²⁴ M. Heidegger. “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”. En *Tiempo e historia*. *Op. cit.*, p. 75.

ceguera momentánea de la modernidad hasta la ilustración, durante la que se cree verdaderamente, con el empuje conceptual del protestantismo, en la potencia lingüística como modo de expresión de lo verdadero y lo esotérico se relega a lo indeseable, habrá que esperar a Nietzsche para la reconquista de una profunda desconfianza en el lenguaje.

Puesto que el hablar ha perdido o no ha alcanzado nunca la primaria relación de ser con el ente del que se habla, no se comunica en la forma de la apropiación originaria de este ente sino por la vía de una *difusión y repetición de lo dicho*. Lo hablado en cuanto tal alcanza círculos cada vez más amplios y cobra un carácter autoritativo. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento. Y además [...la habladuría] se alimenta también de lo leído a la ligera. La comprensión media del lector no *podrá* discernir *jamás* entre lo que ha sido conquistado y alcanzado originariamente y lo meramente repetido.

[...]

El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano [es decir, la habladuría] en el que primariamente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación. [...] El Dasein que se mueve en la habladuría tiene, en cuanto estar-en-el mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en.²²⁵

La investigación sobre la acepción absolutista, consecuentemente, debe situarse, si se expresa en términos heideggerianos, en el terreno de la investigación del “uno”. Por lo pronto, Heidegger explica claramente por qué una concepción impuesta por contingencias históricas y, como se ha visto, legitimada por el paradigma newtoniano-kantiano, aparece como algo tan familiar y propio. Ello se debe a una propiedad característica de esta forma impropia de estar en el mundo que es la habladuría: la ambigüedad.

²²⁵ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.*, pp. 191-193.

Pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y lo que no ha sido abierto en una comprensión auténtica. Esta ambigüedad no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación del Dasein consigo mismo. Todo parece auténticamente comprendido, aprehendido y expresado, pero en el fondo no lo está, o bien no lo parece, y en el fondo lo está. [...] Esta ambigüedad facilita siempre [...] a la habladoría la apariencia de que en ella se decide todo.²²⁶

5.3. Primera derivación: muerte, alteridad y lenguaje

En algunos de mis trabajos anteriores²²⁷ identifiqué el “uno” heideggeriano, presente en el mundo a través de las habladorías, con el concepto junguiano (prestado de la expresión de Lévy-Bruhl “representaciones colectivas”²²⁸) de lo “inconsciente colectivo”. Esta identificación, que se fundamentaba en el carácter impersonal del “se” o del “uno”, requiere aquí una profunda reconsideración. La pregunta primordial reside aquí en si la caracterización junguiana de lo inconsciente colectivo tiene una naturaleza lingüística o prelingüística, ya que está claro que, en la concepción heideggeriana el “uno” está dado en un entorno lingüístico determinado, en tanto que *se da* a través de las habladorías. A nuestro entender, lo inconsciente colectivo, en tanto que es construido por el horizonte precognitivo arquetípico²²⁹

²²⁶ *Ibid.*, pp. 196-197.

²²⁷ Cfr. E. Puig Punyet. *Op. cit.* y “Interpretació intersubjectiva del pronom “es” heideggerià”. *Comprendre. Revista catalana de filosofia*. Año IX, 2007/1-2, pp. 111-126.

²²⁸ Cfr. C. G. Jung. “Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo”. En *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Obras completas 9/1, Madrid, Trotta, p. 4. Aunque, para ser precisos, debemos diferenciar, como hace Jung, toda forma de representación de lo meramente inconsciente, que se da de forma anterior. Tal como Jung expresa en numerosos pasajes, gran parte de la confusión respecto a la significación junguiana del concepto de “arquetipo” (especialmente en lo que respecta a la utilización de este concepto en materias no propiamente psicológicas, que lo toman prestado, como es el caso de la teoría literaria) reposa en la mala comprensión de este como representación. El arquetipo, contrariamente, es lo que subyace bajo cualquier forma de representación, que actuaría en este caso como una forma consciente de metaforización del contenido arquetípico. (Cfr. E. Puig Punyet. *La recepción arquetípica de la metáfora. Un análisis epistemológico del Arte a través del cine. Op. cit.*).

²²⁹ “El término *archetypus* se encuentra ya en Filón de Alejandría [*De opificio mundi*, Index, s.v.] y se refiere a la *imago Dei* en el hombre.” (C. G. Jung. “Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo”. En *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo. Op. cit.*, p. 4).

—que en esencia es el *eidos* platónico²³⁰—, aunque tenga, en el sentido de la gramática generativa, un componente cuanto menos protolingüístico, no puede entenderse como una construcción lingüística en el sentido propio de la palabra.

En esencia, lo que aquí se propone, siguiendo a Steven Pinker en una interpretación laxa de la gramática generativa, es que la hipótesis chomskiana no es necesariamente incompatible con la propuesta por Whorf, a pesar de la corriente lingüística dominante que así lo interpreta. Si se puede especular que ambas teorías pueden llegar a convivir en un mismo paradigma es porque en términos globales puede entenderse un primer momento precognitivo —análogo al horizonte de precomprensión del ser-ahí (*Dasein*)— que se formaliza en la gramática generativa —sea cual sea— como uno de los múltiples universales a través de los que se da la precomprensión con el entorno. Tal gramática, sin embargo, sería tan solo uno de estos componentes *a priori* de la sensibilidad —para expresarlo en términos kantianos—, entre los que se contarían, también, una precomprensión del espacio circundante, una precomprensión del cuerpo y con bastante probabilidad una precomprensión de la dialéctica muerte-nacimiento. Todas ellas son de índole contextual pero, en tanto que reposando sobre contextos que no son específicos sino necesarios, son también universales, y conforman lo que Jung denomina lo inconsciente colectivo.

Es un gran error suponer que el alma del niño recién nacido es *tabula rasa* en el sentido de que en ella no hay nada. En la medida en que el niño viene al mundo con un cerebro muy elaborado, predeterminado por herencia y por ello también individualizado, opone a los estímulos sensoriales que vienen de fuera unas disposiciones no *de cualquier género* sino *específicas*, [...] instintos y preformaciones heredadas. Estas últimas son las condiciones formales y apriorísticas, basadas en instintos, de la apercepción. Su existencia imprime el sello antropomorfo al mundo del niño y de la persona que sueña. Son los arquetipos, que muestran sus vías precisas a toda actividad de la imaginación y que de este modo producen asombroso paralelismos mitológicos en las imágenes fantásticas de los sueños infantiles y en las alucinacio-

²³⁰ Sobre la relación de la concepción junguiana de arquetipo con el *eidos* platónico y con una concepción genetista de los estados iniciales de la precomprensión, cabe referirse al artículo de Jung “Sobre el arquetipo con especial atención del concepto de ánima” (en C. G. Jung. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. *Op. cit.*, pp. 53-71).

nes [...]. No se trata, pues, de *representaciones* heredadas, sino de *posibilidades* heredadas de representaciones.²³¹

Encima de esta caracterización primaria, en un segundo momento surgen lingüísticamente las especificidades que reposan, aunque también contextualmente, ya en contingencias culturales, con sus variantes y alteraciones, y que conforman –también colectivamente e impersonalmente a través del *se*– el “uno” heideggeriano. Este no está, contrariamente a ese primer momento precognitivo anterior, conformado por *arquetipos* (etimológicamente, tipos originales) sino sencillamente por *estereotipos* (tipos sólidos), cuya característica reposa en que, a pesar de estar ya ahí en la cotidianidad, a través de las habladurías, dependen específicamente de las contingencias históricas y sociales. Sin embargo, aunque ya no estén en un nivel meramente inconsciente, no pueden caracterizarse todavía como un estado de la conciencia, ya que *se* dan en un contexto indeterminado del cual no somos *plenamente* conscientes. Estaría este nivel, describiéndolo con una metáfora útil aquí, en una especie de *limbo* de la conciencia. Caracterizaré a este estado particular, siguiendo la terminología junguiana, como lo “preconsciente colectivo”²³² en frente a lo “inconsciente colectivo”, previamente definido, y a lo “consciente” que, a pesar de poder darse en colectividad, supone una toma de conciencia ya dual entre el sujeto y el objeto y, por lo tanto, una materialización de los otros como interlocutores identificados. Puede verse en las palabras de Heidegger por qué no debería integrarse sin más este *preconsciente* dentro de lo consciente:

El Dasein está sujeto al *dominio* de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quien *es*; los otros le han tomado el ser. [...] Pero estos otros no son *determinados* otros. [...] Uno mismo forma parte de los otros y refuerza su poder. “Los otros” son los que inmediata y regularmente “existen” en la

²³¹ C. G. Jung. “Sobre el arquetipo: el concepto de ánima”. En *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. *Op. cit.*, p. 65.

²³² Haciendo aquí uso de la terminología empleada por Freud, según el cual “muchacha parte del yo es seguramente inconsciente, sobre todo aquella que puede denominarse el nódulo del yo, y del cual sólo un escaso sector queda comprendido en lo que denominamos preconsciente” (S. Freud. “Más allá del principio del placer”. *Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Obras completas, volumen XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, III).

convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El “quién” es el impersonal, el “se” o el “uno”.²³³

La pregunta sobre la acepción absolutista, por lo tanto, reposa en esta esfera de lo *preconsciente*, a través de la cual se construye una temporalidad que ya no es propia –ya no es la temporalidad del *inconsciente* colectivo, del ser-ahí (*Dasein*)– y sin embargo tampoco es profundamente consciente en cuanto comprensión social de un concepto –si fuera así, el sujeto sería *plenamente* consciente de su construcción. Queda claro, pues, que la pregunta fundamental que nos ocupa aquí es la que ya formuló Heidegger en su día:

Se trata de mostrar el paso que conduce de esta determinación del concepto de “tiempo en general” al concepto de “tiempo histórico”.²³⁴

Sin embargo, en su respuesta, que sigue la interpretación de la temporalidad histórica propuesta por Dilthey, toma el tiempo histórico como fundamento para que pueda funcionar la física, y lo analiza como un concepto fundamental dentro de la propia disciplina cerrada.²³⁵ Así, transforma la pregunta en “¿qué estructura debe tener el concepto de tiempo de la física [esto es el tiempo histórico, la acepción absolutista del concepto de “tiempo”] para que pueda funcionar, como concepto de tiempo, de una manera que corresponda a la finalidad de la física?”²³⁶ La diferencia en la presente investigación es que hay un pretendido corrimiento del tiempo físico a un terreno más sociológico, puesto que lo crucial aquí reside en cómo la ciencia legitima la transformación social del concepto. Ciertamente es que una ciencia funciona como un sistema cerrado desde el punto de vista de los formalismos lógicos, pero a un nivel más psicológico hay una doble contaminación que, por banal que pueda parecer, requiere que nunca se pierda de vista: Newton provenía de un entorno social determinado que contaminó contextualmente sus teorías, y éstas, a su vez, modifica-

²³³ M. Heidegger. *Ser y tiempo. Op. cit.*, p. 151.

²³⁴ M. Heidegger. “El concepto de tiempo en la ciencia histórica”. En *Tiempo e historia. Op. cit.*, p. 16.

²³⁵ Y lo afirma consecuentemente: ya había dejado escrito unas páginas antes que “cada ciencia, concebida en términos de la idea de su perfección, es un conjunto en sí subsistente de sentidos que tienen validez”. (*Ibid.*, p. 16).

²³⁶ *Ibid.*, p. 19.

ron significativamente la atribución social del concepto de “tiempo”, tornando “vulgar” lo que no lo era en absoluto. Cabe remitir aquí de nuevo la metáfora de la Biblioteca del mundo a la que se hacía mención en la introducción de esta primera parte, y a su concatenación de explicaciones del mundo como lecturas con sus propios alfabetos.

De aquí se desprende que gran parte del error de apreciación de Heidegger surge de considerar el “uno” como un elemento peyorativo de la vida humana, como una existencia impropia ante la que debe emerger la propiedad del ser-ahí para apropiarse de su propio ser y su consiguiente temporalidad inherente. A pesar de que Heidegger mencione en diversas ocasiones que no debe entenderse la impropiedad como algo cualitativamente inferior a la propiedad –o, en términos análogos de “caída”, que no debe entenderse la caída en tanto que desprendimiento de un estado superior–, se hallan numerosos pasajes en los que intuitivamente puede suponerse lo contrario. Sirva el siguiente a modo de ejemplo.

Puesto que la comprensión vulgar del Dasein está guiada por el uno, puede consolidarse la “representación” de la “finitud” del tiempo público, que se basa en el olvido de sí. El uno no muere jamás, porque no *puede* morir; en efecto, la muerte es siempre mía, y sólo puede ser existencialmente comprendida de un modo propio en la resolución precursora.²³⁷

En este sentido, a pesar de que la propuesta de Heidegger tenga teóricamente un profundo sentido ontológico, reposa en una abstracción epistemológica análoga a la del mito del buen salvaje rousseaiano que, como éste, se funda en la idea de la soledad presocial cuando en realidad, tal como afirma Lévinas, “la soledad procede del hecho mismo de que hay existentes”.²³⁸ Al introducir la tríada formada por lo inconsciente (colectivo e individual), lo *preconsciente* (colectivo) y lo consciente (individual), surge como un profundo error considerar una negatividad impropia fundamentada en la cotidianidad en la que reposa el ser-ahí. Al contrario, es sólo esta cotidianidad la que le ofrece sentido a través de los otros, y no tendría ningún sentido un esfuerzo por alcanzar la propiedad pretendidamente escindida por ellos. En tanto

²³⁷ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.*, p. 439.

²³⁸ E. Lévinas. *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 82.

que el ser humano es un ser social por naturaleza, el sentido personal se ofrece en la construcción intersubjetiva de significado, y muchas de las necesidades intrínsecamente humanas –incluso en tanto que ser-ahí– reposan en la co-creación –en la co-donación– de sentido. Piénsese, por ejemplo, en la trascendencia a través del siguiente diálogo de Platón:

Si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores, te quedarías asombrado [...] de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos “y dejar para siempre una fama inmortal”. Por esto, aún más que por sus hijos, están dispuestos a arrostrar todos los peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatiga y a dar su vida. Pues ¿crees tú que Alcestis hubiera muerto por Admeto o que Aquiles hubiera seguido en su muerte a Patroclo o que vuestro Codro se hubiera adelantado a morir por el reinado de sus hijos, si no hubiera creído que iba a quedar de ellos el recuerdo inmortal que ahora tenemos por su virtud? Ni mucho menos, sino que más bien, creo yo, por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal.²³⁹

Es evidente aquí que la inmortalidad –y con ella la trascendencia, en términos sociales como lo que está *aquí* pero a la vez está *más allá*, como lo que está *más allá* sin dejar por esto de estar *aquí*– no es sino una co-donación en los términos en los que Marcel Mauss la describió ya en su análisis de las sociedades tribales.²⁴⁰ Aunque con el cambio de acento de *inconsciente* colectivo a *preconsciente* colectivo en la caracterización del “se”, mantengo lo que en esencia perseguía en mis trabajos anteriores: a saber, la interpretación según la cual la operación que realiza el segundo Heidegger cuando pasa a definir el tiempo y el ser en términos de donación, cuando anuncia la fórmula sustitutoria según la cual “el ser Se da como el desocultar del estar presente”,²⁴¹ que le lleva finalmente al misterioso concepto del acaecimiento

²³⁹ Platón. *Banquete*. *Op. cit.*, 208c-208e.

²⁴⁰ Cfr. M. Mauss. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid, Karz, 2009.

²⁴¹ M. Heidegger. “Tiempo y ser”. En *Tiempo y ser*. *Op. cit.*, p. 25.

(*Ereignis*), esconde en el fondo una rectificación del carácter peyorativo que el “se” o el “uno” tenía en *Sein und Zeit*, una comprensión profunda de la donación de temporalidad en el ámbito de lo *preconsciente* colectivo.²⁴²

En lo que respecta al análisis de la temporalidad, no hay que desmerecer o prejuzgar negativamente el hecho contingente de que se haya considerado socialmente como verdadera una acepción particular de ésta. Al contrario, es preciso profundizar en los motivos que llevaron a fundamentarla y a legitimarla, motivos en los que ha reposado una caracterización del mundo occidental en absoluto desdeñable.

Podemos muy bien calificar como caída, vida cotidiana, animalidad, degradación y sórdido materialismo todo el conjunto de preocupaciones que llenan nuestros largos días y que nos arrancan de nuestra soledad para arrojarnos a relaciones con nuestros semejantes, pero esas preocupaciones no tienen nada de frívolo. Podemos pensar que el tiempo auténtico es originalmente un éxtasis, pero nos compramos un reloj.²⁴³

En esta dirección, es útil realizar una fugaz consideración adicional de la primera etapa de Lévinas, etapa que ha sido caracterizada como etapa erótica, contrariamente a periodos posteriores en los que la figura de la alteridad es caracterizada a través de la transcendencia.²⁴⁴ En *Le temps et l'autre*, clara exposición de esta primera etapa, Lévinas apunta a la relación con el otro como una relación erótica. Sin embargo, al caracterizar al otro como la feminidad estrictamente, siguiendo una estela lacaniana, “la alteridad de los demás como misterio”²⁴⁵ se queda a medio camino. En sus palabras, “la contrariedad que permite que un término retenga absolutamente su otredad es lo *femenino*”.²⁴⁶ Ahora bien, lo que Lévinas quiere caracterizar como otredad, introduciendo la figura del otro en sustitución del horizonte que la

²⁴² Para una explicación detallada de mi interpretación del vuelco heideggeriano hacia la definición en términos de donación, cfr. E. Puig Punyet. “Interpretació intersubjectiva del pronom “es” heideggerià”. *Op. cit.*, pp. 111-126.

²⁴³ E. Lévinas. *El tiempo y el otro*. *Op. cit.*, p. 99.

²⁴⁴ “La transcendencia hacia lo infinito a partir de la responsabilidad por el prójimo, en la proximidad del otro” (E. Lévinas. “Dieu et l'onto-théo-logie”. En *Dieu, la mort et le temps*. París, Grasset et Fasquelle, 1993, p. 163).

²⁴⁵ E. Lévinas. *El tiempo y el otro*. *Op. cit.*, p. 131.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 128.

muerte construía según Heidegger, es lo que expresa con las siguientes afirmaciones: por un lado,

la relación con otro, considerada en el nivel de nuestra civilización, es una complicación de nuestra relación original; una complicación que nada tiene de contingente, que está en cuanto tal fundada en la dialéctica interior de la relación con los demás.²⁴⁷

Por el otro,

el otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*: es aquello que yo no soy. [...] El espacio intersubjetivo no es simétrico. La exterioridad del otro no se debe simplemente al espacio que separa aquello que es conceptualmente idéntico, ni a una diferencia conceptual cualquiera que se manifestaría mediante la exterioridad espacial.²⁴⁸

De esta forma, la derivación levinasiana de la concepción de la temporalidad según Heidegger acaba desembocando en una relación erótica entre el sujeto y el objeto como representación que, a nuestro entender, enlazará con el análisis de la repetición que arranca, en otra dirección, de Bergson y se enlaza por Deleuze con el psicoanálisis. Hay que trazar primero, pues, este recorrido para poder definir tal relación con más propiedad.

5.4. Ritmoanálisis de la temporalidad. Bergson, Bachelard, Deleuze

Expuesto ya el paso que realiza Heidegger de una concepción fenomenológica a otra hermenéutica del fenómeno de la temporalidad, se debe retroceder ahora algunos años –de nuevo al contexto fenomenológico de finales del siglo XIX– para observar la interpretación de la temporalidad que Bergson había lanzado desde el hexágono. Tal como hace notar en su prólogo explícitamente, el principal problema que le ocupó en su *Essai sur les données immédiates de la conscience* fue el de la libertad, y parece que su fijación con el tiempo era más bien un paso inevitable que

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 126.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 127.

debía cruzarse para llegar a la comprensión del problema principal. Según expresa ahí, la confusión que se halla en la base de la discusión entre los deterministas y sus adversarios reside en una mala comprensión de la duración, que al trasladarla metafóricamente como un dato espacial se confunde inevitablemente con la extensión. Esta confusión primaria provoca otras secundarias, como la de la sucesión con la simultaneidad o la de la cualidad con la cantidad, que si logran resolverse pueden llegar a “desvanecerse las objeciones propuestas contra la libertad”.²⁴⁹ Así, cualquier pregunta sobre la libertad debe arrancar de una exposición sobre la temporalidad entendida desde la duración, punto en el que Bergson, consecuentemente, sitúa el inicio de su análisis y desde el que edificará gran parte de su construcción filosófica.

Ya en esta primera exposición del pensamiento de Bergson se halla esbozada una indicación que, en forma de pregunta, marcará la dirección a muchas de las posteriores aproximaciones sobre el tiempo que avanzarán hacia una inversión definitiva del platonismo: “¿Por qué recurrir a una hipótesis metafísica, por ingeniosa que sea, sobre la naturaleza del espacio, del tiempo y del movimiento, si la intuición inmediata nos muestra el movimiento en la duración y la duración fuera del espacio?”²⁵⁰ No hay duda de que esta pregunta se enmarca en el estudio aquí propuesto, puesto que su último fin reside en efectuar una arqueología ontológica sobre los procesos por los que se ha llegado a la comprensión de la temporalidad estrictamente desde la espacialización.

Si se confunde la duración con la extensión es a través de la tendencia del saber humano a la espacialización de la temporalidad cuando intenta comprenderla y, en consecuencia, la interioriza. “Cuando evocamos el tiempo, es el espacio quien responde a la petición.”²⁵¹ Para comprender bien esta tendencia, Bergson propone el siguiente experimento:

Imaginemos una línea recta indefinida y, en esta línea, un punto material A que se desplaza. Si este punto tomase conciencia de sí mismo, se sentiría cambiar, ya que se mueve: percibiría una sucesión; pero esta sucesión ¿re-

²⁴⁹ H. Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Op. cit.*, p. 13.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 85.

²⁵¹ H. Bergson. *La pensée et le mouvant*. París, Presses Universitaires de France, 1938, p. 5.

vestiría para él la forma de una línea? Sí, sin duda, a condición de que él pueda elevarse de algún modo por encima de la línea que recorre y percibir simultáneamente varios puntos yuxtapuestos de ella: pero haciéndolo formaría la idea de espacio y es en el espacio donde vería producirse los cambios que padece, no en la duración. Tocamos aquí con las manos el error de quienes consideran la pura duración como una cosa análoga al espacio.²⁵²

El hecho de desplazarse de una mirada horizontal, en la que quien percibe se halla *dentro de* la totalidad del nódulo perceptor/percibido, a otra de tipo vertical, en la que se piensa *sobre* la percepción como un fenómeno externo, es un comportamiento típicamente humano, en el que se apunta al conocimiento teórico de la realidad, a la cartografía del mundo. Como ya dejé escrito el otro lugar, “el hombre, en su capacidad de explorar el mundo circundante, se diferencia culturalmente del resto de reinos que cohabitan en él, por lo que se contrapone a lo mineral y lo vegetal, y también, desde una perspectiva humanística, a lo animal. El hombre, que se caracteriza por dotar de significado lingüístico al mundo y, en definitiva, por cartografiar su entorno, se sirve de las coordenadas representadas por los puntos cardinales para situarse en un entorno en el que, a ras del suelo, debe aventurarse para conocer y sentirse partícipe.”²⁵³ En esta tendencia a humana a cartografiar, al conocimiento teórico que, inevitablemente debe darse en la rememoración,²⁵⁴ por ya no hallarse *en* el tiempo de la vivencia, el sujeto se distancia de él en una mirada vertical, cartográfica. Pero lo característico del tiempo, lo que lo hace esencialmente distinto del espacio –y lo que le otorga, como tantas veces se ha dicho, la simultaneidad, en lugar de la sucesión, como su principal característica– es que no puede entenderse cuantitativamente sin perder en ello algo de su propia esencia cualitativa y rítmica. Con esto se llega a una de las características esenciales del tiempo, olvidada completamente hasta Bergson, y que en el fondo no se trata de nada más que de su evidente

²⁵² H. Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Op. cit.*, p. 78.

²⁵³ I. Lacuesta y E. Puig Punyet, “Cuaderno de viaje (souvenirs)”. AlhóndigaBilbao (ed.) *Proyecto tierra*. Donostia, Alberdania, 2010, p. 71.

²⁵⁴ Aquí se halla un fuerte vínculo con la concepción de Husserl sobre la conciencia interna del tiempo, específicamente en la base que toma de Brentano, para operar luego la transformación conceptual de corte fenomenológico. Según Bergson, “me basta con un esfuerzo de atención retrospectiva para hacer la suma de las cuatro campanadas ya dadas y añadirlas a las que oigo”. (H. Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Op. cit.*, p. 93).

capacidad rítmica. El ritmo se vive y nunca se piensa. Según explica el antropólogo Donald Brown, la música y, específicamente, su contenido rítmico es un universal humano que se da en todas las culturas alrededor del mundo.²⁵⁵ Y cualquier intento teórico de cartografiarlo alejará al hombre de su relación primaria con esta capacidad rítmica inherente al tiempo, que le impacta sólo en la simultaneidad del fenómeno temporal. Esta es una característica temporal que, como apunta Bergson, es mucho menos apreciable a través de la vista y el tacto, sentidos que por su propia esencia tienden a espacializar, a cartografiar, y su modo de apreciación puede comprenderse mucho mejor desde el oído.

Los sonidos se componen entre ellos y actúan, no por su cantidad en tanto que cantidad, sino por la cualidad que su cantidad presentaba, es decir, por la organización rítmica de su conjunto. [...] Cada añadidura de excitación se organiza con las excitaciones precedentes y [...] el conjunto nos hace el efecto de una frase musical que estaría siempre a punto de terminar y se modificaría incesantemente en su totalidad por la adición de una nota nueva. Si afirmamos que es siempre la misma sensación misma, sino en su causa objetiva, situada en el espacio.²⁵⁶

Como todo músico sabe, un mismo fragmento musical interpretado exactamente al mismo *tempo* –lo cual puede saber *exclusivamente* por la externalidad cronométrica del metrónomo– parece algunas veces más rápido y algunas veces más lento, y eso sucede en función del estado de ánimo del intérprete²⁵⁷ –lo que Heidegger caracterizó como la “disposición afectiva”.²⁵⁸ Los ritmos biológicos –como el latido del corazón– son variables respecto a un reloj externo –o, visto desde otra

²⁵⁵ Cfr. D. E. Brown, *Human Universals*. New York, McGraw Hill, 1991. No creemos en la infalibilidad ni exhaustividad de la lista de universales humanos propuesta por Brown. Es más, creemos que muchos de los que propone deberían revisarse. Ello se da, a nuestro entender, porque Brown opera de forma deductiva, lo que supone no solo un barrido absoluto (de lo contrario no serían “universales”) de todas las culturas del globo por parte de antropólogos de campo, sino creer algo ciegamente que sus metodologías y sus elementos de análisis pueden ponerse en común en una generalización. Sin embargo, creemos que a la universalidad del ritmo es uno de los universales de la lista a los que puede llegarse también por un movimiento inductivo, fundamentado, entre muchas otras, en las apreciaciones de Bergson.

²⁵⁶ H. Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. *Op. cit.*, p. 80.

²⁵⁷ Cfr. G. Bachelard. *La dialectique de la durée*. París, Boivin et Cie., 1936, pp. 140-142.

²⁵⁸ Cfr. M. Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.*, § 29, pp. 158-163.

perspectiva inversa pero igual de válida, el reloj externo es variable desde el *punto de oído* del ritmo biológico–, y en consecuencia los ritmos circadianos no se amoldan a la rigidez de las veinticuatro horas más o menos infalibles de los relojes inorgánicos –mecánicos, astronómicos o atómicos. Por lo tanto, hay un sentido profundo en el hecho de que cualquier interiorización de ritmos temporales deba apreciarse necesariamente en función de los ritmos internos, que en última instancia afectarán a su apreciación subjetiva. Es por este motivo que, según Bergson, no debe hablarse propiamente de duración cuando alguien se remite a un reloj externo.

Cuando sigo con los ojos, en la esfera de un reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, cosa que es muy diferente.²⁵⁹

Y es precisamente por esta razón que la ciencia –ni en realidad ninguna aproximación teórica en general– tiene nada que hacer, nada que decir realmente acerca de la temporalidad, porque al hacerlo, al reflexionar cartográficamente sobre ello, elimina inevitablemente su principal elemento, de corte cualitativo: “del tiempo la duración, del movimiento la movilidad”.²⁶⁰ Al rendir todavía cuentas con la realidad, la física contemporánea se sigue en perfecta alineación con el platonismo, operando una distinción ontológica entre modelo y copia, y crea así “un sucedáneo práctico del tiempo y del movimiento que se doblga a las exigencias del lenguaje esperando que se preste a las del cálculo; pero no es más que una recomposición artificial”.²⁶¹ La ciencia matemática, en este sentido, debía avanzar irreductiblemente hacia la idea del tiempo espacializado y absoluto, en virtud de la aritmética y, más concretamente, del cálculo infinitesimal.

La mecánica opera necesariamente con ecuaciones y [...] una ecuación algebraica expresa siempre un hecho consumado. Pero es de la esencia misma de la duración y del movimiento, tal y como aparecen a nuestra conciencia, el hallarse incesantemente en vías de formación: por eso el álgebra podrá tra-

²⁵⁹ H. Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. *Op. cit.*, p. 81.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 86.

²⁶¹ H. Bergson. *La pensée et le mouvant*. *Op. cit.*, p. 7.

ducir los resultados adquiridos en un cierto momento de la duración y las posiciones tomadas por un cierto móvil en el espacio, mas no la duración y el movimiento mismos. En vano se aumentará el número de simultaneidades y de las posiciones que se consideran, con la hipótesis de intervalos muy pequeños; [...] se sustituirá la noción de diferencia por la de diferencial: la matemática se sitúa siempre en un extremos del intervalo, por pequeño que sea como lo conciba. En cuanto al intervalo mismo, en una palabra, en cuanto a la duración y al movimiento, quedan necesariamente fuera de la ecuación. Es que la duración y el movimiento son síntesis mentales y no cosas [...]. Si exterioriza a los unos en relación a los otros, es porque, pensando luego en su radical distinción, los percibe bajo forma de multiplicidad distinta, lo cual supone alinearlos juntos en el espacio en el que cada uno de ellos existía por separado. El espacio empleado para esto es precisamente lo que se llama el tiempo homogéneo.²⁶²

Se torna evidente, pues, que es solamente la capacidad de representación simbólica del ser humano, vehiculada a través de la ciencia, lo que provoca esta acepción del tiempo como un tiempo homogéneo, espacializado, absoluto, “en el que los términos de una sucesión se exteriorizan unos por relación a otros”.²⁶³ Sin tal capacidad, el tiempo sería simplemente vivido, experimentado. Tal como se intenta mostrar en el análisis que aquí se expone, esta capacidad de representación simbólica reposa inevitablemente en una concepción lingüística determinada que, en última instancia, será condición de posibilidad para que se establezca –primero provisionalmente, y luego, tras la legitimación a través del binomio Newton-Kant, definitivamente– la acepción absolutista como única forma –la “verdadera”– de concebir la temporalidad.

Ahora bien, si el análisis debe centrar su atención sobre el significado profundo de la duración, emerge una pregunta pertinente que sólo había aparecido de forma lateral, casi implícita, en Bergson: si la percepción primaria es discontinua –como ya se ha indicado repetidamente más arriba–, afirmación según la cual lo percibido en el tiempo sería el “instante”, ¿cómo de tal discontinuidad se genera la percepción

²⁶² H. Bergson. *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia. Op. cit.*, p. 89.

²⁶³ *Ibid.*, p. 91.

continua de la duración? Esta pregunta, donde reposa de nuevo la tensión fundamental entre Cronos y Aión,²⁶⁴ fue formulada explícitamente y de forma muy acertada por Gaston Bachelard –en los años 1930 y siguiendo la estela teórica de Bergson–, quien trabajó largamente en la cuestión del ritmo como solución. Posteriormente, Deleuze propuso un paso más allá cuando en la obra que inauguró su filosofía “en nombre propio” hizo notar, en clara alusión a Bergson, que “una sucesión de instantes no hace el tiempo, sino que lo deshace”,²⁶⁵ reflexión que le llevaría a continuación a una escisión de la temporalidad en la tríada formada por Habitus, Mnemosine y el eterno retorno, que se expondrá aquí más adelante. De momento, y a modo de introducción de lo que sigue, hay que analizar la tesis de Bachelard mediante la cual el instante queda vinculado a la duración mediante su carácter rítmico.

Es mediante el ritmo que se comprenderá correctamente esta continuidad de lo discontinuo [...]. El ritmo franquea el silencio, de la misma manera que el ser franquea el vacío temporal que separa los instantes. El ser es continuo por el hábito.²⁶⁶

La pregunta decisiva para Bachelard es cómo se enlazan dos intuiciones aparentemente contradictorias. Por un lado, aparece la sucesión de los instantes, en la que todo pasado y todo futuro encuentra su límite real en el presente, del que se derivan porque es el único que efectivamente existe. Por el otro, aparece la idea de duración que, tal como la había definido ya Bergson, es la extensión espacial de la vivencia temporal. Parece, en efecto, que tal relación es problemática y que no queda completamente claro cuál es el proceso mediante el cual una temporalidad infinitesimal y presentista –de los sucesivos *hic et nunc*– se transforma en otra duradera y depositada en la memoria. A modo de respuesta, Bachelard opera con dos conceptos que a partir de entonces serán cruciales para una comprensión profunda de la tempo-

²⁶⁴ “De una parte, el presente siempre limitado, que mide la acción de los cuerpos como causas, y el estado de sus mezclas en profundidad (Cronos); de otra parte el pasado y el futuro esencialmente ilimitados que recogen en la superficie los acontecimientos incorporales en tanto que efectos (Aión).” (G. Deleuze. *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 2005, p. 92).

²⁶⁵ Deleuze. *Diferencia y repetición*. *Op. cit.*, p. 120.

²⁶⁶ G. Bachelard. *L'intuition de l'instant*. París, Stock, 1931, p. 68.

alidad: las nociones de “ritmo”²⁶⁷ y de “hábito”,²⁶⁸ íntimamente interconectadas y que en última instancia reposarán, en su continuidad temporal, en el principio de causalidad.

La duración es el primer fenómeno del principio de razón *suficiente* mediante el enlace entre instantes. Dicho de otra forma, no hay en las fuerzas del mundo nada más que un principio de continuidad: es la permanencia de las condiciones racionales, de las condiciones del éxito moral y estético.²⁶⁹

O, dicho todavía de otra forma, el principio de causalidad pasará a ser la condición necesaria y suficiente para que se de la conexión entre la temporalidad de los instantes y la temporalidad de la duración. En efecto,

al aportar, bajo sus formas múltiples, razones múltiples de relaciones, de enlaces, de sucesiones, la causalidad torna orgánicos al espacio y el tiempo.²⁷⁰

En este sentido, desde la visión de la acepción absolutista, la causalidad es necesaria para tornar orgánico el tiempo newtoniano, que en esencia es inorgánico en tanto que no tiene en absoluto en cuenta los ritmos biológicos, sino una temporalidad supuestamente externa e independiente. Con tal de apropiársela, con tal de introducir la progresión de las simultaneidades consecutivas del reloj en la memoria humana que se rige por la impresión subjetiva del presente, es precisa una reordenación que integre los diversos ritmos orgánicos dentro de una temporalidad única y continua.

Sacamos los fenómenos complejos de su tiempo particular para analizarlos en un tiempo falso, en un tiempo ordenado, en el tiempo de nuestros instrumentos. Sabemos disminuir la velocidad, acelerarla, inmovilizar los fenómenos temporales más diversos. [...] Con estos elementos aislados de su

²⁶⁷ “Sin duda el individuo se esfuerza en copiar hoy lo de ayer: esta copia se lleva a cabo con la ayuda de la dinámica de los ritmos.” (*Ibid.*, p. 71).

²⁶⁸ “Un hábito es un cierto orden de los instantes elegido sobre la base del conjunto de instantes del tiempo; opera con un nivel determinado y con un timbre particular. Y es un haz de hábitos lo que nos permite continuar siendo en la multiplicidad de nuestros atributos al dejarnos la impresión de que hemos sido, a pesar de que no podríamos hallar en nosotros mismos, como raíz sustancial, nada más que la realidad que nos ofrece el instante presente.” (*Ibid.*, p. 74).

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 94-95.

²⁷⁰ G. Bachelard. *La dialectique de la durée*. *Op. cit.*, p. 72.

contexto, sabemos construir una historia correcta al vincularlos a elementos tomados fuera de toda contextualización real.²⁷¹

Para analizar propiamente el carácter rítmico de la temporalidad, Bachelard recupera el concepto de “ritmoanálisis” que había sido propuesto en los años 1930 por el filósofo brasileño Lucio Alberto Pinheiro dos Santos,²⁷² según el cual del carácter ondulatorio de la materia podía desprenderse su concepción rítmica y, en consecuencia, podrían analizarse las regularidades de sus frecuencias para comprender la percepción humana. Tal como apunta Bachelard, se ve claramente que uno de los principales problemas sobre los que reposa la filosofía de Pinheiro dos Santos es cierto misticismo basado en una concepción creacionista a partir de la cual habría “una sublimación activa de todas las tendencias”²⁷³ rítmicas, lo que lleva a entrever un fundamento dudoso que en última instancia provoca que su teoría entera se tambalee.

Sin embargo, hay ciertos elementos de carácter psicosomático que pueden considerarse todavía válidos y de interés para el presente estudio, que son los siguientes: las pulsaciones de dolor, los ritmos de excitación sexual, la catarsis como función rítmica sincrónica, los ritmos respiratorios –cuya alteración, como indica el yoga y otras prácticas orientales, puede llevar consigo una alteración de la percepción temporal²⁷⁴–, la acción de la repetición de palabras o movimientos sobre los estados de ánimo y sobre la percepción temporal –por ejemplo, con la creación de un estado de éxtasis o con la repetición metronómica para alcanzar el sueño–, a las que podría añadirse el efecto psicoquímico derivado del uso de las drogas psicotrópicas como alteración rítmica. Sería preciso, pues, una propuesta actualizada para un ritmoanálisis a la luz contemporánea, lejos de las ideas creacionistas y espiritualistas de Pinheiro dos Santos. Según él, el ritmoanálisis surgía como “oposición al psicoa-

²⁷¹ *Ibid.*, p. 77.

²⁷² L. A. Pinheiro dos Santos. *Ritmoanálise*. Rio de Janeiro, Publicações da Sociedade de Psicologia e de Filosofia, 1931.

²⁷³ G. Bachelard. *La dialectique de la durée*. *Op. cit.*, p. 160.

²⁷⁴ Romain Rolland explica así la primera lección de Vivekananda: “Aprender a respirar rítmicamente, de una forma medida, por cada una de las ventanas de la nariz, alternativamente, concentrando el espíritu sobre el corriente nervioso, sobre el centro. Añadir algunas palabras al ritmo respiratorio, para escandirlo, marcarlo y dirigirlo mejor. ¡Que todo el cuerpo sea rítmico!” (R. Rolland, *La vie de Ramakrishna*, p. 295, en G. Bachelard. *La dialectique de la durée*. *Op. cit.*, p. 166).

nálisis, como una doctrina de la infancia recobrada, de la infancia siempre posible”, y aquí se propondrá precisamente lo contrario: que ritmoanálisis y psicoanálisis deberían ir de la mano para comprender los patrones que subyacen a la sexualidad infantil que forjarán una percepción concreta del entorno.

En paralelo a los análisis de los ritmos internos que se formulaban desde la filosofía, Sigmund Freud se preguntó por la cuestión de la repetición en el contexto psicoanalítico. En una dirección bien distinta, llegó a la conclusión de que la compulsión de repetición está más allá –o de forma previa– del principio del placer. Su formulación se funda en el estudio clínico de casos de neurosis y en el fundamento psicoanalítico de la transferencia: en tales casos, a pesar de que el placer se haya transformado en displacer, en “placer que no puede ser sentido como tal”²⁷⁵ –lo que se hallaría en la base del masoquismo– por causa de la represión, existe todavía la necesidad de la repetición, que se hace patente mediante el proceso de transferencia. De esta forma, “la obsesión de repetición [...] parece ser más primitiva, elemental e instintiva que el principio de placer al que sustituye”.²⁷⁶ Queda, pues, la cuestión de hallar el fundamento, de descubrir qué es lo que reposa sobre esta compulsión de repetición. Está claro que es mediante ella que opera el aprendizaje²⁷⁷ y, con él, la totalidad de los procesos humanos que se dan *en* el tiempo.

Cada nueva repetición parece perfeccionar el deseado dominio. También en los sucesos placenteros muestra el niño su ansia de repetición, y permanecerá inflexible en lo que respecta a la identidad de la impresión. Este rasgo del carácter está destinado, más tarde, a desaparecer. Un chiste oído por segunda vez no producirá apenas efecto [...]. La novedad será siempre la condición del goce. En cambio, el niño no se cansa nunca de demandar la repetición de

²⁷⁵ S. Freud. “Más allá del principio del placer”. En *Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Obras completas, volumen XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, II.

²⁷⁶ *Ibid.*, III

²⁷⁷ Aunque en el sentido bien determinado que apunta Deleuze: “No aprendemos nada con aquel que nos dice: “haz como yo”. Nuestros únicos maestros son aquellos que nos dicen: “haz junto conmigo”, y que, en lugar de proponernos gestos que debemos reproducir, supieron emitir signos susceptibles de desarrollarse en lo heterogéneo. [...] De esta forma surge] el principio de una repetición que ya no es la de lo Mismo, sino que comprende lo Otro, que comprende la diferencia, de una ola y de un gesto al otro, y que transporta esta diferencia en el espacio repetitivo así construido.” (Deleuze. *Diferencia y repetición*. *Op. cit.*, pp. 52-53).

un juego al adulto que se lo ha enseñado o en el que ha tomado parte, y cuando se le cuenta una historia, quiere oír siempre la misma, se muestra implacable en lo que respecta a la identidad de la repetición y corrige toda variante introducida por el cuentista.²⁷⁸

Surge aquí finalmente, como dualidad más profunda que la que existe entre Cronos y Aión, dualidad aparecida ya en diversos escenarios a lo largo de este estudio, la dialéctica entre repetición y diferencia. Existe ahí una tensión fundamental, una tensión de la que se deriva la secundaria entre Cronos y Aión, y quizá otra más pragmática que conforma la relación humana entre expectación y conformismo, una tensión que en cierta forma ya intuyó Bachelard y dejó escrito con las siguientes palabras:

Con tal de penetrar en todo el sentido de la idea de hábito, es preciso asociar dos conceptos que a primera vista parece que se contradicen: la repetición y el comienzo. [...] El hábito es la voluntad de comenzar a repetirse a uno mismo.²⁷⁹

Sin embargo, en el marco de esta dialéctica el gusto por la novedad es algo que no surge desde la temprana infancia, sino que desarrolla posteriormente, de la misma manera que podría afirmarse que, en términos sociológicos, es algo aprehendido históricamente.²⁸⁰ El pensamiento trágico –como ejemplo paradigmático–

²⁷⁸ S. Freud. “Más allá del principio del placer”. En *Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Op. cit., IV.

²⁷⁹ G. Bachelard. *L'intuition de l'instant*. Op. cit., p. 79.

²⁸⁰ La traslación de los patrones rítmicos individualizantes a su equivalente como función social puede verse en numerosos ejemplos. Quizá uno de los más paradigmáticos es el “paralelismo entre la obtención del fuego y la sexualidad. La repetición ritual o mágica del antiquísimo invento demuestra hasta qué punto el espíritu humano persevera en antiguas formas y cuán profundamente arraigada está la reminiscencia del barrenamiento del fuego. [...] El barrenar ignífero es sólo una analogía del acto sexual, del mismo modo que este último tiene que pasar por muchas cosas en el lenguaje, como analogía de actividades de índole totalmente diferente. La etapa presexual de la primera infancia, a la que retrotrae la regresión, se peculiariza por múltiples posibilidades de aplicación, pues la libido recupera en ella su originaria polivalencia indiferenciada. Por consiguiente, cualquier cantidad de libido devuelta a esa etapa por la regresión, encuentra en ella diversas posibilidades de aplicación. [...] A una regresión análoga a la etapa presexual, o a la etapa de actividad rítmica, debemos quizás el invento del fuego. La libido, regresiva a consecuencia de la restricción del instinto, [...] reanima el barrenar infantil, pero ahora en virtud de su destinación anterior, le ofrece una materia externa; de ahí que ésta se denomine convenientemente materia, puesto que el objeto de esa etapa era la madre. [...] Para obtener fuego se requiere la fuerza y la perseverancia de un hombre adulto y el “material” apropiado. [...] En un antiquísimo texto hindú, el *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, figura un pasaje relativo

estuvo íntimamente ligado a la idea de repetición, y en su representación la audiencia actuó como ese niño que desprecia cualquier variación. Agamenón debía morir necesariamente en cada representación, de la misma forma, sin sorpresas, y en cada representación debía resolverse el destino trágico al que apuntaba ya *inevitablemente* la formulación introductoria de la trama. Se sabe ya incluso que formalmente esta tendencia era anticipada a través del coro: provenientes de otra esfera, de la esfera dionisiaca del ditirambo, el coro estaba ya en cierta manera por encima del tiempo *en* el que se desarrollaba la trama para los personajes. El devenir de la máscara hacia el destino trágico *era* para el coro, y así ser y devenir confluían en un cántico a la repetición que era com-partido por la audiencia hasta su sublimación catártica ya anunciada, en absoluto inesperada.

Es más, puede afirmarse que el gusto por la sorpresa, el placer por la novedad es algo que en su sentido fuerte surge mucho más adelante y que no se afianza propiamente hasta la modernidad, momento en el que el pensamiento mítico desaparece por completo y, en sustitución, aparece la idea de progreso causal histórico. Con la historia, el coro desaparece y el tiempo se transforma exclusivamente en devenir. Y así la tensión derivada entre Cronos y Aión se vuelve efectivamente estéril. En primera instancia, pues, es preciso situarse en la primacía de la comodidad de la repetición y la incomodidad de la diferencia, que requiere un aprendizaje similar al antiesteticismo que propuso en su día Baudelaire,²⁸¹ una actualización de la mirada en la que lo nuevo emerge ante lo mismo.

En “*Jenseits des Lustprinzips*”,²⁸² Freud entrevé la respuesta fundamental a la compulsión por la repetición, que ya no puede hallarse en el anunciado principio del placer. Propone entonces, como estímulo fundamental sustitutivo, la pulsión de muerte, la pulsión hacia un estado previo inorgánico –principio reformulado luego

al paso de la libido a la preparación de fuego. [...] “Entonces reconoció [Atmán]: ¡Verdaderamente yo mismo soy la creación, pues yo he creado todo el universo! Y entonces se frotó las manos delante de la boda, de donde, como del seno materno, produjo el fuego”. [En *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (cuarto Brāhmaṇa), 1.4.6]” (C. G. Jung. *Símbolos de transformación*. Barcelona, Paidós, 1963, pp. 163-174).

²⁸¹ Especialmente a través de poemas como “Une charogne”, que subvierten explícitamente el ideal estético.

²⁸² S. Freud. “Más allá del principio del placer”. En *Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. *Op. cit.*

por Lacan como retorno a la vida intrauterina en una concepción que, al sustituir lo preorgánico por lo prenatal torna la cuestión freudiana mucho más sólida y comprensible. En términos de una temporalidad propiamente interna, temporalidad del Dasein, temporalidad narcisista, por el hecho de hallarse el sujeto poseído por la pulsión de muerte, con el estar hacia la muerte como parte esencial de su propia esencia, no tendría ningún motivo para dejar la repetición –placentera o no, pero fundamentalmente intrínseca– y apostar por la novedad o la diferencia. El sujeto podría apostar por un onanismo perpetuado hasta que sobreviniera inevitablemente la muerte ya no potencialmente sino como acto. Hay que analizar, pues, la dialéctica a la que se ha llegado entre la repetición y la diferencia, entre el deseo erótico como prosecución repetitiva y el placer tanático como retorno a lo originario/materno. En este análisis, la sentencia heideggeriana de que el tiempo humano, finito, se desprende del tiempo del estar volcado hacia la muerte cobra un nuevo sentido, a todas luces mucho más preciso.

Ahora bien, antes de entrar en un análisis ontológico del ritmo a través de la tensión entre diferencia y repetición, centrado primordialmente en la obra homónima de Deleuze, cabría definir qué es exactamente la repetición –carencia en la obra de Deleuze, que en su introducción se limita a distinguirla de la generalidad, pero no llega pretendidamente a acotarla, dejando la noción en un terreno sumamente ontológico en el que el lector debería preguntarse a veces si ya no se trata de la repetición freudiana– y, según la propuesta que aquí se expone, diferenciar dos clases de repetición: una compulsiva y otra evolutiva.²⁸³ En la etapa infantil presexual, de succión,²⁸⁴ la repetición es estrictamente compulsiva,²⁸⁵ y conlleva un placer subor-

²⁸³ Ya dio a entender Jung que “cabe distinguir dos fases: la fase de la succión y la del movimiento rítmico en sí. Por su índole, la succión pertenece totalmente al ámbito de la función de la nutrición; pero lo rebasa por el hecho de que ha dejado de ser función de nutrición para convertirse en actividad rítmica análoga sin recepción de alimento. Como órgano auxiliar aparece entonces la mano. En la fase de la actividad rítmica, la mano se destaca aun más claramente como órgano auxiliar; la actividad rítmica abandona la zona oral y se dirige a otros sectores. [...] Sabemos que por lo general son los demás orificios del cuerpo lo que se convierte en objeto de interés, luego la piel y ciertos lugares de ella, y por último movimientos rítmicos de cualquier índole. La actividad que suele presentarse en forma de frotar, barrenar, tironear... se efectúa con cierto ritmo. Es notorio que esa actividad, cuando alcanza el sector sexual, puede motivar las primeras tentativas de onanismo.” (C. G. Jung. *Símbolos de transformación. Op. cit.*, p. 157)

²⁸⁴ Empleamos aquí la terminología junguiana en lugar de la freudiana con una doble intención: la primera, propiamente de desarrollo psicosexual, se centra en la caracterización de la etapa oral y la anal como presexuales en el sentido de etapas previas al contacto genital; la segunda, por una búsqueda

dinado que podría caracterizarse de continuo –o, en terminología lacaniana, femenino–: el placer se da en forma continuada y simultáneamente al deseo, por lo que placer y deseo ahí no se oponen ni se rigen por una relación de causalidad. En la nutrición y el mecer²⁸⁶ se dan esta clase de situaciones, que en tanto que provocan una producción inmediata, no mediada, y son previas a cualquier teleología, pueden caracterizarse de (im)productivas. Durante la etapa sexual, sin embargo, acontece que la repetición comporta un placer ya no subsidiario a la acción repetitiva sino en tanto que consecuencia. Opera aquí, pues, el principio de causalidad²⁸⁷ y las tensiones duales presentadas antes como repetición y diferencia, como deseo erótico y placer tanático, en el que el retorno a lo originario/materno cobra sentido a través de la ausencia que el destete ha ocasionado. Las situaciones que se engloban en esta clase serán de índole (re)productiva.

Es interesante notar aquí que este proceso de desdoblamiento se da, en términos evolutivos, de una forma paralela al estadio del espejo. Parece, por lo tanto, que en ambos casos lo que opera como ruido de fondo es el descubrimiento de la alteridad –ya sea en la relación causal o en la disociación sujeto-objeto. Es en esta nueva relación con la repetición que emerge la forma propia del placer, ya no como subsidiario sino como efectivo, y que aquí denominamos climácico en oposición al

ampliación de la etapa oral dentro de la oral, durante la cual no se ha efectuado propiamente un destete definitivo.

²⁸⁵ “La succión [...] consiste en un contacto succionador rítmicamente repetido y verificado con los labios, acto al que falta todo fin de absorción de alimento. Una parte de los mismos labios, la lengua o cualquier otro punto asequible de la piel del mismo individuo sin tomados como objeto de la succión. Al mismo tiempo aparece a veces un instinto de aprehensión, que se manifiesta por un simultáneo pellizcar rítmico del lóbulo de la oreja, y puede también apoderarse de esta forma u otra cualquier parte del cuerpo de otra persona con el mismo fin. La succión productora de placer está ligada con un total embargo de la atención y conduce a conciliar el sueño o a una reacción motora de la naturaleza del organismo. (S. Freud. “Tres ensayos sobre teoría sexual”. En *Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*. Obras completas, volumen VII, Buenos Aires, Amorrortu, 2007).

²⁸⁶ “El que el niño guste tanto de juegos en los que se produce un movimiento pasivo, como el de mecerse, y demande continuamente su repetición, constituye una prueba del placer producido por ciertos movimientos mecánicos.” (*Ibid.*).

²⁸⁷ El análisis del principio de causalidad en términos psicosexuales sugiere que éste podría no ser un principio de razón suficiente y necesaria, sino ser formulado en términos probabilísticos. Tal como hace notar Patrick Supes, la omisión de consideraciones sobre la probabilidad es quizá la mayor debilidad en el análisis sobre la causalidad de Hume. (Cfr. P. Suppes, “A Probabilistic Analysis of Causality”, en H. M. Blalock *et al.* (eds.), *Quantitative Sociology*. New York, Academic Press, pp. 49-77).

continuo –y, de nuevo en terminología de Lacan, masculino frente a femenino. En tanto que la repetición ya se enfoca a un efecto, surge la conciencia de ella como principio activo y consciente, que se persigue causalmente para la prosecución del placer. Ya no es, por lo tanto, compulsiva, sino evolutiva, por lo que se forma otra pareja de términos que estará en la base de la diferenciación entre ritmo inconsciente y ritmo consciente –regido por el principio de causalidad.

Será útil centrar todo análisis posterior entre estas dos clases de repetición. En resumen, la primera es la repetición compulsiva del estímulo introspectivo o narcisista, fundamentada en una relación entre psique y cuerpo todavía no explicitada, en la que no hay todavía una escisión consciente entre sujeto y objeto. En la segunda, la repetición evolutiva es buscada en el objeto en tanto que representación o proyección del primer estímulo de repetición compulsiva, y en este sentido es derivada o subsidiaria. La utilidad de esta diferenciación reside en que, en un estudio comparativo, Freud, en “Más allá del principio del placer”, se referiría esencialmente a la primera clase, mientras que Deleuze, en *Différence et répétition*, se referiría esencialmente a la segunda, y no deben confundirse. Por lo tanto, es importante notar aquí de antemano que, en tanto que Deleuze se centra en la forma de repetición que se ha caracterizado de “evolutiva”, la antítesis es efectivamente aparente, puesto que, como hace notar ya en las primeras páginas, la idea de “diferencia” está ya en la base de la repetición en sí. Esta idea de inclusión de términos aparentemente contrarios –la continua conversión deleuziana de antítesis a paradoja– sólo puede comprenderse en su sentido más profundo si se asimila que la base de repetición sobre la que Deleuze comprende su análisis teórico está arraigada a la segunda caracterización del término que se ha considerado aquí y se ha denominado “evolutiva”. En efecto,

se habla de repetición para elementos que son realmente distintos, y que, sin embargo, tienen estrictamente el mismo concepto. La repetición aparece pues como una diferencia, pero una diferencia absolutamente sin concepto, en este sentido, diferencia indiferente.²⁸⁸

En la misma idea de repetición, pues, reposa la idea de diferencia, y mediante la utilización de esta acepción concreta de “repetición” en la que se halla implícita ya

²⁸⁸ G. Deleuze. *Diferencia y repetición. Op. cit.*, p. 42.

el principio de causalidad y, como consecuencia, su aparente antítesis –pero en realidad paradoja– como “diferencia”, Deleuze logra establecer un catálogo de síntesis temporales. Es con estas síntesis que, de alguna manera, *Différence et répétition* opera como una cartografía eficaz de las distintas concepciones de la temporalidad subjetiva derivadas del análisis filosófico de la percepción del tiempo –concretamente, en la primera síntesis, Hume y Bergson, en la segunda, Leibniz y Proust, y en la tercera, Nietzsche.

De las tres, la primera caracterización de la temporalidad es una “síntesis pasiva” que emerge fundamentalmente de lo que hasta aquí se ha dicho de Bergson. Partiendo de esta base, constituye el hábito como fundación del tiempo en una traslación desde el instante hacia la espacialización del tiempo como presentes pasados y presentes futuros –multiplicidad de *hic et nunc*.

El reloj da las cuatro... Cada campanada, cada sacudida o excitación es lógicamente independiente de la otra, *mens momentanea*. Pero las contraemos en una impresión cualitativa interna, fuera de todo recuerdo o cálculo distinto, en ese presente vivo, en esa *síntesis pasiva* que es la duración. Las restituimos luego a un espacio auxiliar, en un tiempo derivado, donde podemos reproducirlas, reflejarlas, contarlas como otras tantas impresiones-exteriores cuantificables.²⁸⁹

Ahora bien, aunque esta primera síntesis, esencialmente bergsoniana, sea fundacional, Deleuze advierte en seguida la necesidad crucial de “distinguir la fundación y el fundamento”²⁹⁰ como, respectivamente, lo que viene de abajo y lo que viene de arriba, como una suerte de trasposición ontológica de la idea marxista de la infraestructura y la superestructura. Así, de la misma manera que el hábito es “la fundación del tiempo, el suelo móvil ocupado por el presente que pasa”,²⁹¹ el fundamento del tiempo no puede hallarse en ningún otro sitio que en la memoria. El Habitus, en suma, es la base material para que Mnemosine puede actuar fundamentalmente sobre la temporalidad.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 121.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 132.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 133.

El Hábito es la síntesis originaria del tiempo, que constituye la vida del presente que pasa; la Memoria es la síntesis fundamental del tiempo, que constituye el ser del pasado (lo que hace pasar el presente).²⁹²

Surge de ahí la segunda síntesis temporal, una síntesis activa que, en esencia, se trata de un tiempo recobrado cuya presencia, como sucede en Proust –y es especialmente patente en “Le temps retrouvé”–, se trata de una presencia ya no real sino virtual, pero que a la vez dota de sentido a la temporalidad, constituye el tiempo como “encaje” de los presentes mismos.

Combray no resurge como fue en su presente, no como podría serlo, sino en un esplendor nunca vivido, como un pasado puro que revela por fin su doble irreductibilidad al presente que ha sido, pero también al presente actual que podría ser, gracias a una interpenetración de los dos. Los antiguos presentes se dejan representar en la síntesis activa más allá del olvido, en la medida en que el olvido está empíricamente vencido. Pero allí, *dentro* del Olvido, y como inmemorial, Combray surge bajo la forma de un pasado que no fue nunca presente: el en-sí de Combray.²⁹³

De ahí puede llegarse a la siguiente consecuencia: lo que provoca la extraña pero fundamental condición de que el presente no esté completamente lleno –“cada presente contrae un nivel entero de totalidad”²⁹⁴–, lo que crea al objeto respecto al fondo y posibilita así la atención, la percepción, lo que, en definitiva, da “sentido” al presente es el pasado mnémico en tanto que causa. Y este, en el sentido inverso, sólo es recordado en tanto que el presente, como efecto, suscita su recuerdo, posibilitando así la memoria en lugar del olvido, posibilitando la construcción de Mnemosine.²⁹⁵ Este punto, esta tensión fundamental entre Habitus y Mnemosine, comporta

²⁹² *Ibid.*, p. 133.

²⁹³ *Ibid.*, p. 140.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 138.

²⁹⁵ “Los griegos de la edad arcaica hicieron de la memoria una diosa, Mnemosine. Es la madre de las nueve musas, por ella generadas en nueve noches transcurridas en compañía con Zeus. Ella reclama a la mente de los hombres el recuerdo de los héroes y de sus grandes gestas y preside la poesía lírica. El poeta es, por lo tanto, un hombre poseído por la memoria, el aedo es un adivino del pasado, así como el adivino lo es del futuro. Él es el testimonio inspirado de los “tiempos antiguos”, de la edad heroica y, aún más, de la edad de los orígenes.” (J. Le Goff. *El orden de la memoria*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 145).

una derivación que se expondrá más adelante, en la que debe entenderse la historicidad que se deriva de la acepción absolutista del concepto de “tiempo” como una construcción que halla su fundamento en el principio de causalidad.

Antes de ello, es preciso explorar la tercera síntesis temporal que propone Deleuze, y que es, en definitiva, la que abre la temporalidad hacia el porvenir, el devenir futuro en tanto que proyección. Esta tercera síntesis es la formulación profunda del eterno retorno, según la cual “la repetición es una condición de la acción antes de ser un concepto de reflexión”.²⁹⁶ Sólo la vinculación causal entre pasado memorial y presente, entre Mnemosine y Habitus, abre una proyección hacia el futuro como el escenario efectivo de las posibilidades del devenir. En esta tercera síntesis, “el presente no es más que un actor, un autor, un agente destinado a borrarse, y el pasado no es más que una condición que opera por defecto”.²⁹⁷ La temporalidad se abre así a su proyección teatral en la que el héroe se torna capaz de la acción a costa de superar su condición subjetiva, en la que la constante repetición lo es en tanto que enmascaramiento como copia de copia: máscaras que repiten y esconden otras máscaras cuyas diferencias reposan en el seno de la propia repetición.

El yo se ha igualado con lo desigual en sí. De este modo, el Yo [Je] fisurado según el orden del tiempo y el Yo [Moi] dividido según la serie del tiempo se corresponden y encuentran una salida común: el hombre sin nombre, sin familia, sin cualidades, sin yo [moi] ni Yo [Je], el “plebeyo” que detenta un secreto, ya superhombre, cuyos miembros dispersos gravitan en torno de la imagen sublime.²⁹⁸

Esta tercera síntesis cierra por fin, con la proyección hacia el porvenir, la relación entre las intuiciones de la temporalidad en un todo, y completa así el sentido que había sido abierto en un segundo movimiento por Mnemosine. Con tal de entender las tres síntesis en esta concepción total, es de gran utilidad la resolución a la que apunta Deleuze a modo de resumen de las tres síntesis:

²⁹⁶ G. Deleuze. *Diferencia y repetición*. *Op. cit.*, p. 147.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 151.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 147.

La primera síntesis no atañe más que al contenido y la fundación del tiempo; la segunda, su fundamento; pero más allá, la tercera asegura el orden, el conjunto, la serie y la meta final del tiempo.²⁹⁹

5.5. Corolario: interpretación antihegeliana de las tres síntesis de la temporalidad

A modo de corolario cabe decir que esta clase de resoluciones apuntan inequívocamente a una comprensión dialéctica, aunque Deleuze se haya presentado a lo largo de su vida como un autor absolutamente antihegeliano. Pero no hay que dejarse llevar por lo aparentemente dialéctico en esta triple síntesis. Al contrario, parece que es un error entenderla en una dinámica dialéctica, y que podría mantenerse inalterado la continua advertencia de Deleuze de que se lo entienda como un profundo antihegeliano. Para empezar, la triple síntesis no sigue la estructura lógica de la dialéctica hegeliana: ni Mnemosine es la antítesis de Habitus, sino que, como ya se ha mostrado sigue la lógica relacional de fundación-fundamento, ni el eterno retorno es una síntesis de ambas, sino que acomete el sentido de la proyección de una apertura. Pero además, y lo que sería una resolución más definitiva del problema, debería entenderse la propuesta de Deleuze no como una tríada sino, en realidad, como una tétrada, puesto que no está claro en absoluto que la síntesis del eterno retorno suponga un retorno al estado inicial. Al contrario, faltaría un cuarto paso en el que la proyección hacia el porvenir quedara integrada, anclada a Habitus y Mnemosine en una única acepción temporal, para que tal acontecimiento interno –ya como pura representación primaria, desligada del yugo platónico de la copia como segundo nivel– adoptara la forma unitaria necesaria para repetirse de nuevo en un patrón rítmico.

Este paso de la tríada a la tétrada es necesario en general para lograr una superación de la dialéctica hegeliana, insatisfactoria en muchos aspectos³⁰⁰ pero utili-

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 151.

³⁰⁰ “La filosofía griega antigua razonó en términos cuaternarios. En la filosofía de Pitágoras, por ejemplo, la tríada pierde todo su protagonismo en beneficio de una tétrada, y en lo que se conoce como el juramento pitagórico las raíces del número cuatro, el τετρακτύς, son las “raíces de la naturaleza eterna”. [... La cuaternidad significa], por ejemplo, acudir a la totalidad del horizonte, mencionando los cuatro puntos cardinales. Las cosas pueden sin duda ordenarse en tríadas, pero este tipo de

zada con mucha posibilidad por el pensamiento triádico que generó la supremacía de la trinidad sobre la cuaternidad en el cristianismo.³⁰¹ Se mostrará su aplicación clara en el análisis del principio de causalidad en una interpretación en cuatro momentos que será de utilidad más adelante. La interpretación que aquí se ofrece surge del conocido axioma de María Profetisa, central durante largo tiempo en el contexto de la alquimia occidental³⁰² y que reza misteriosamente así: “El uno se convierte en dos, el dos se hace tres, y del tres sale el uno en forma de cuatro”.³⁰³

Los números deben entenderse como *modelos psicofísicos* específicos de movimiento a propósito de los cuales se pueden formular las siguientes proposiciones: el uno comprende las totalidades, el dos divide, repite y engendra simetrías, el tres centra las simetrías y constituye el punto de partida de los desarrollos lineales, el cuatro estabiliza volviendo de nuevo al uno, y torna visibles las totalidades individuales al trazar límites. [...] Vistos así, los números significan *las distintas configuraciones rítmicas del continuo unitario*.³⁰⁴

En el análisis dialéctico del estadio del espejo, momento originario en el que con mucha probabilidad se forja la primera intuición del principio de causalidad y, en paralelo, de la propia dialéctica –sin disyunción sujeto/objeto no puede haber disyunción causa/efecto, lo que equivale a decir que como condición necesaria de cualquier relación, incluida la causal, debe haber una intuición del “dos”–, parece que encaja

esquemas no son naturales, sino artificiales.” (C. G. Jung. “Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad”. En *Acerca de la religión occidental y de la religión oriental*. Madrid, Trotta, 2008, p. 177).

³⁰¹ “La idea de cuaternidad de principios divinos tropezó con el más absoluto rechazo de los Padres tan pronto como trató de agregarse a las tres Personas la *esencia* de Dios como cuarto elemento [aunque también la feminidad en la figura de la Virgen o el mal en la figura del Diablo]. Estas resistencias son un tanto curiosas, ya que el principal de los símbolos cristianos, la cruz, es a todas luces una cuaternidad.” (*Ibid.*, p. 181)

³⁰² Cabría entender una versión oriental equivalente en el *Tao Te King*, si se entiende que el cuatro es equivalente a la totalidad, que es el curso –*Tao*– y a la vez la multiplicidad de seres en tanto que materialización de la totalidad: “El curso genera el uno, – el uno genera el dos, – el dos genera el tres, – el tres genera todos los seres.” (Lao Tse. *Tao Te King*. Madrid, Siruela, 1998, XLII, p. 113).

³⁰³ C. G. Jung. “Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad”. En *Acerca de la religión occidental y de la religión oriental*. *Op. cit.*, p. 134.

³⁰⁴ M. L. Von Franz. *Nombre et temps*. París, La fontaine de Pierre, 1998, pp. 90-91.

mucho mejor el axioma de María Profetisa que la dialéctica hegeliana. En efecto, del sujeto surge el objeto (“el uno se convierte en dos”), pero al hacerlo es preciso un tercer elemento (“el dos se hace tres”) para que se dé la escisión sujeto objeto –el semejante, que en su exterioridad provoca la correcta percepción del reflejo–: sin tercer elemento, no aparece la dualidad. Finalmente, es necesaria un último movimiento, mucho más difícil y que con seguridad se da posteriormente, que es la intuición de la superficie reflejante como medio, como dimensión suplementaria que provoca el paso de una realidad –la representación– a otra –la inversión, o el reflejo, de la representación–, condición necesaria para la correcta comprensión del proceso como totalidad (“del tres sale el uno en forma de cuatro”).

Hay un relato de H. G. Wells³⁰⁵ que ofrece una explicación gráfica de lo que ocurre en este paso del tres al cuatro, sin duda el más misterioso y difícil de comprender, y que preocupó ya a la alquimia durante muchos años y, en el seno de la modernidad, a personajes como Goethe³⁰⁶ o Kant³⁰⁷ en contextos muy diferentes. En este relato, un profesor de química desaparece misteriosamente por el efecto de un gas de su invención. Al reaparecer, parece que se encuentra en perfecto estado, excepto por una sutil y extraña diferencia con respecto a su estado “normal”: su piel, como si de un guante se tratara, se encuentra completamente revertida. De ello se extrae, como consecuencia, que el profesor Plattner debe haber pasado *necesariamente* por una cuarta dimensión, de la misma forma que para lograr la inversión, el reflejo, de un cuerpo bidimensional (x, y), a éste no le sirve rotar en los ejes x e y , sino que *necesariamente* deberá hacerlo respecto al eje z , que no forma parte de su naturaleza sino que es suplementario. El suceso de Plattner trasladado al plano psicológico puede servir para comprender el proceso dialéctico tetrádico por el que pasa el niño en el estadio del espejo.

³⁰⁵ H. G. Wells. “The Plattner Story”. Traducción castellana en: H. G. Wells. *La historia de Plattner y otras narraciones*. Madrid, Valdemar, 2007.

³⁰⁶ “Hemos traído a los Cabires para una serena fiesta, pues allá donde ellos están, Neptuno se muestra propicio. [...] A tres traemos con nosotros. El cuarto no quiso venir. Él dijo que era el verdadero, que pensaba por los demás.” (Goethe. *Fausto*. Madrid, Espasa-Calpe, 1998, p. 306).

³⁰⁷ El problema de los indiscernibles y su formulación, en “Del primer fundamento de la diferencia de las regiones en el espacio” de 1768, del objeto con su “contraparte incongruente” reposa sobre el mismo problema del reflejo en el que se sitúa el relato de Wells y el primer paso del axioma de María Profetisa (cfr. J. Olesti i Vila. *Kant i Leibniz: la incongruència en l'espai*. Bellaterra, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1991).

La antropología cultural contemporánea confirma tal idea al comprobar a través de los distintos estudios de campo que algunas de las actuales tribus de cazadores-recolectores gozan todavía de una disposición numérica que avanza solamente hasta el tres, dado que el cuatro se confunde homogéneamente con el todo.³⁰⁸ Tal como afirmó Karl Menninger, es sólo a partir de cinco que comienzan los números “vacíos”, desvinculados de los objetos, puesto que hasta cuatro el arcaísmo del concepto numérico se ha conservado con tenacidad.³⁰⁹ La equiparación del número cuatro con la totalidad ya aparece simbólicamente en las representaciones paleolíticas de las ruedas solares y se extrapola hacia distintas concepciones mitológicas arcaicas hasta la ya mencionada frase del *Timeo*: “Uno, dos, tres..., pero, por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto de los que ayer fueron huéspedes míos y ahora son dueños de la casa?”³¹⁰

El principio de causalidad, según este axioma, se daría en cuatro pasos, pasando de una forma lógica hegeliana a otra algo más compleja: a saber, la causa (A_t), el efecto (B_t), la relación causal ($|$) y el principio de causalidad ($A_t | B_t$). El error de la dialéctica hegeliana, de lo que aquí se desprende, puede darse en dos direcciones: la primera, en aplicar erróneamente los momentos de tesis, antítesis y síntesis no a los momentos estáticos –los instantes– en sí sino al propio movimiento derivativo que se sitúa en un segundo nivel lógico. En este caso,

$$T = [(\exists t A_t) \rightarrow (B_t)]$$

$$A = \{[(\exists t (A_t \wedge B_t)) \rightarrow (A_t | B_t)]\}$$

$$S = \{[(\exists t (A_t | B_t)) = C_t]\}$$

El segundo caso, que es en el que ocurre la confusión al entender las tres síntesis deleuzianas en un movimiento dialéctico hegeliano, vincula en un solo movimiento la síntesis propia y el hecho de que tal síntesis sea susceptible de entrar de nuevo, como primer momento, en dialéctica. Según este proceso, la dialéctica se entendería de la siguiente forma en el análisis del principio de causalidad, en una trasposición mucho más sencilla:

³⁰⁸ Cfr. D. E. Brown. *Op. cit.*

³⁰⁹ Cfr. K. Menninger. *Kablwort und Ziffer: Eine Kulturgeschichte der Zahl*. Göttingen, 1958, p. 36.

³¹⁰ Cfr. capítulo 3.2 de la primera parte del presente trabajo.

$$T = A_t$$

$$A = B_t$$

$$S = [| , (A_t | B_t)]$$

5.6. Segunda derivación: legitimación y pensamiento histórico

A través de los múltiples análisis que se han esbozado hasta aquí, es posible un último paso que sirva, a modo de resumen, para comprender ya en una completa “inversión del platonismo” la temporalidad interna en su totalidad. Tomada primariamente en su dimensión rítmica, a continuación se procederá a definir la temporalidad en términos de evolución psicosexual, como se ha venido haciendo hasta ahora en los excursos derivados de las teorías de corte estrictamente ontológico.

El primer estadio es el de la repetición compulsiva, que se da en la etapa pre-genital o de succión y que es de naturaleza (im)productiva: la producción inmediata de placer –femenino– no actúa como desencadenante, y por lo tanto no entra en la dinámica temporal del devenir, sino que se produce simultáneamente al ritmo que lo desencadena. A éste le sigue un segundo estadio, ya en la etapa genital infantil, caracterizado por la repetición evolutiva que goza de la nueva peculiaridad de ser (re)productiva. En cuanto tal, el placer que le sigue queda vinculado por un principio causal que ya queda *precomprendido* como tal, puesto que se cumplen los dos requisitos necesarios y suficientes para una correcta integración del principio de causalidad en el sujeto perceptivo. Si, siguiendo a Patrick Suppes,³¹¹ se entiende el principio de causalidad en términos probabilísticos, los dos requisitos necesarios y suficientes para que *actúe* el principio de causalidad son los siguientes: primero, que a través de una intuición del principio de no contradicción se llegue a la comprensión del dualismo ($B \neq A \Rightarrow B_t \neq A_t$); segundo, que mediante la reiteración empírica se llegue probabilísticamente a la adquisición *actual* del nexo causal.

El primer requisito se cumple por el hecho que el estadio propio de la repetición evolutiva coincide con la del estadio del espejo, en el que el objeto se escinde

³¹¹ Cfr. nota 287 del presente trabajo.

del sujeto y se da así la primera intuición del principio de no contradicción. No es por casualidad que ambos acontecimientos aparezcan en el mismo momento, en tanto que ambos comparten el denominador común de escisión fundamental. “Es este momento el que hace bascular decisivamente todo el saber humano en la mediatización a través del deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta mediante la concurrencia de los otros.”³¹²

El segundo, en la interpretación probabilística que aquí se sigue, provendría de la secuenciación *habitual* de los ritmos evolutivos y de la evaluación de sus (re)producciones. Así, a la secuencia rítmica del llanto le seguirá la respuesta placentera del cuidado, con una probabilidad efectiva determinada, o a la secuencia rítmica de la estimulación genital le seguirá una respuesta placentera interna, con una probabilidad efectiva determinada. La *habitual* –en tanto que fundamentada en el *hábito*– apreciación del principio de causalidad como generalización conllevará a la focalización en el presente del efecto como forma –el vaso que se rompe como efecto de la caída– respecto a un fondo perceptivo informe en el instante –el *hic et nunc* restante– en función de lo retenido en la memoria.

Considerado como ritmo de movimiento, el dos puede ser visto como una repetición, una oscilación o una pulsación, formando la base de nuestra percepción del tiempo, y probablemente constituye la idea de la relación entre el número y el tiempo. [...] El yin y el yang no deben comprenderse como principios cósmicos sino como una sinfonía de ritmos alternados en la que el elemento espacial (detrás-delante) y el elemento temporal (antes-después) no son separables. [...] Así, la dualidad significa ya oscilación y ritmo, pero no todavía tiempo lineal.³¹³

Estos primeros dos estadios se conjugan en lo que debe caracterizarse como la etapa *inconsciente* –colectiva, en tanto que se da de forma universal– de la conciencia interna del tiempo. En el primer estadio compulsivo sólo juega un papel el *Habitus*, y es en el segundo, evolutivo, en donde éste entra en tensión y diálogo con *Mnemosine*.

³¹² J. Lacan. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique”. *Revue française de psychanalyse*, octubre 1949, pp. 449-455.

³¹³ M. L. Von Franz. *Op. cit.*, pp. 108-109.

Ya en una segunda etapa *preconsciente* surge el tercer estadio, que adquiere su fundamento de la primera toma de contacto propiamente con los otros –ya no con lo otro, el objeto, todavía, en términos heideggerianos, en relación de *precomprensión*, sino los otros, el “se” impersonal que son todos y ninguno a la vez. En tanto que este “se” es el *más allá* que sigue *aquí*, es la transcendencia misma en el seno del “uno”, y es en ese momento, en tanto que los otros *me dan* la muerte y que *yo les doy* la muerte –fijada, no lo olvidemos, en la pulsión previa del retorno al útero materno–, en tanto que *se da* la muerte como ese “desocultar del estar presente” que se realiza la apertura hacia el futuro. “Tres es el “más allá”, el “trans”. Se vincula el *tres* en latín al *trans*, a través (participio presente de *trare*: taladrar, penetrar), igual que en francés *trois* y *tré-* (cfr. *tré-passer*), y en inglés, *three* y *through* (a través).”³¹⁴

En este tercer estadio, el *hábito* de la repetición –en sus variantes (im)productivas y (re)productivas, es decir, en tanto que susceptibles de generar placer femenino y placer masculino– ya está anclado en el sujeto, por lo que ya será posible que se repita en el devenir causal de la apertura hacia el futuro, esto es, en la proyección hacia la muerte –y es también lo que permite a Freud afirmar que la repetición está más allá del principio del placer. Este estadio, en tanto que su significación numérica como tercero, inserta un eje de simetría en el eje binario. “Este es el motivo por el que, considerado en su contenido, el número tres se ve como símbolo de un proceso dinámico.”³¹⁵

En tanto que es durante este estadio que, tal como afirma Heidegger, se deriva la temporalidad finita de una temporalidad infinita originaria como co-donación, se trata del estadio que podría denominarse, siguiendo a Dilthey, “de la autobiografía”, el estadio del “tiempo de la vida”³¹⁶ en el que el instante –fundamentado a través del *Habitus*– toma *sentido* a través de su proyección hacia el pasado mnémico y en su proceso de apertura hacia el futuro com-partido. Es, por lo tanto, un tercer movimiento en el que la escisión *inconsciente* entre sujeto y objeto vuelve de nuevo al sujeto, integralmente, para una comprensión *preconsciente* –una *precomprensión*– de la temporalidad propia.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 119.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 117.

³¹⁶ Cfr. H. Blumenberg. *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia, Pre-Textos, 2007.

A través de estos tres estadios se ha operado una completa apertura temporal del sujeto: el presente se configura –mediante la base del *Habitus* de los instantes– a través del pasado mnémico. Es a través de éste, conectado mediante el principio de causalidad, que el efecto surge como forma ante el fondo. Cuando tomo una taza de café con la mano para beberlo es porque en mi memoria permanece el hecho de que tengo la taza en mi mesa. En la acción de tomarla, la taza de café se constituye como forma en frente del fondo que constituye la totalidad del *hic et nunc*. La atención hacia la taza posibilita la gradación perceptiva y, en última instancia, la percepción misma –no podría percibirlo *todo*. Configura, por tanto, el presente, y el presente escogido es, en el sentido de Barbour, el que contiene las “cápsulas de memoria” coincidentes con la memoria que tengo almacenada. La taza de café contiene el hecho de que el camarero la haya traído a mi mesa, y el hecho de mi deseo de tomar café. Todo ello reposa oculto en la forma “taza de café en mi mesa”.

Sin embargo, a lo que no apuntó explícitamente Barbour es a que en mi acción instantánea presente estoy configurando a la vez mi pasado y, al elegir una forma determinada borro de mi memoria –olvido– lo que no crea conexión causal con el presente del hábito. No sólo emerge la “taza de café en mi mesa” a partir de una historia concreta almacenada en mi memoria, sino que mi memoria cobra *sentido* –y en consecuencia se almacena y no se olvida– en tanto que existe la “taza de café en mi mesa” y que mi atención está centrada ahí. Puede pensarse en cómo se olvidan a los amigos que uno no ve y cómo se recuerdan los que no ve, o en cómo se almacenan los recuerdos de los que se habla –que se *rememoran*– y el resto caen en el olvido. Aquí reside la esencia de la fotografía, como bien hizo notar Baudrillard en muchos de sus escritos. Las fotografías son anclas de la memoria, que permanecen independientemente de las direcciones que tome el presente que va siendo sido. Por lo tanto, no es únicamente el presente que se configura a través del pasado a medida que se va *presentando*, sino el pasado que se configura a través del presente a medida que se va *rememorando*. Y en este doble juego de configuración, la presente y ausente mirada com-partida –con y de los otros–, la mirada que *se da*, opera de patrón rítmico tanático en el proceso de apertura hacia el futuro.

El cuarto y último estadio, todavía en la etapa *preconsciente*, es el de retorno al objeto como fusión sujeto-objeto. Es, pues, la etapa en la que, todavía a través de

la co-donación, la temporalidad se asimila al mundo y surge el “tiempo del mundo”.³¹⁷ Es este el momento en que aparece la temporalidad intersubjetiva como co-donación que configura la esfera social. La temporalidad, en esta dimensión, puede construirse de muchas maneras, distintas e incluso contradictorias, todas vehiculadas a través del “*se da*” de la cotidianidad.

Es en este sentido que el “tiempo” puede decirse de muchas maneras. Y en realidad así se hizo durante largo tiempo. Podría realizarse aquí un catálogo de todas las formas temporales que culturalmente se han ido dando a lo largo del tiempo, que en suma abarcaría las múltiples combinaciones que pueden derivarse de diversos dualismos –entre circular y lineal, sucesivo y simultáneo, relativo y absoluto, plural y espacializado, progresivo y estático– hasta lograr formas de temporalidad tan diversas como la del *χρόνος πρωτογόνος*, la del *καιρός*, la del *άπειρος*, la del *αεί* o la de *γενος*,³¹⁸ el tiempo de la *δίκη* y el tiempo de la *ὕβρις*³¹⁹ –y esto con sólo un rápido vistazo a algunas de las modalidades griegas de temporalidad. Pero aquí no será necesario tal suerte de catálogo, entre otros motivos porque nunca se lograría una completa exhaustividad: requeriría una comparación conceptual entre trabajos filológicos de interpretación de textos –para las variantes históricamente arcaicas– y trabajos antropológicos de interpretación de culturas –para las variantes actualmente arcaicas– que terminaría por caer en el mismo error al que cayó Donald Brown al elaborar su inventario de universales humanos, a saber: la imposibilidad de exhaustividad mediante la deducción y la inexactitud de la comparación interdisciplinar –entre disciplinas que operan con metodologías algunas veces incompatibles.

Al contrario, será más operativa una derivación inductiva que se base en lo más simple: no es preciso entrar en una gran pluralidad de acepciones para mostrar

³¹⁷ Cfr. *Ibid.*

³¹⁸ Cfr. J.-P. Vernant. “Aspects mythiques de la mémoire en Grèce”, en *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1-29.

³¹⁹ “En la edad de oro, todo era orden, justicia y felicidad: era el reino de la pura *diké*. Al término del cielo, en la vejez del hierro, todo será librado al desorden, a la violencia y a la muerte: será el reinado de la pura *hybris*. De un reinado al otro la serie de las edades no marca una progresiva decadencia. En lugar de una sucesión temporal continua, existen fases que alternan según relaciones de oposición y de complementariedad. El tiempo no se desenvuelve siguiendo una sucesión cronológica, sino según relaciones dialécticas de un sistema de antinomias de las que nos queda por señalar la correspondencia con ciertas estructuras permanentes de la sociedad humana y del mundo divino.” (J.-P. Vernant. *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Barcelona, Ariel, 1983, p. 29).

que el significado del concepto “tiempo” no ha sido siempre único, sino que con sólo encontrar una pareja se llegará a la misma conclusión. Así, puede decirse con toda seguridad que durante mucho tiempo funcionó el dualismo Cronos/Aión en la percepción de la temporalidad, fundamentada en una distinción ontológica profunda entre el mundo infralunar y el mundo supralunar, y con esto será suficiente. Ya se ha mostrado como caracterizaba esta dualidad, por ejemplo, el pensamiento trágico.³²⁰ Se puede afirmar, por lo tanto, que cuanto menos operó una doble percepción de la temporalidad, y que hubo un momento en el que la temporalidad no *se daba* –en este cuarto estadio de apertura intersubjetiva hacia y desde los otros– en una acepción única.

Hubo un proceso en la historia de Occidente mediante el cual se produjo un cambio, mediante el cual se llegó finalmente a un empobrecimiento del concepto hasta llegar a la unidimensionalidad contemporánea de la acepción única. El momento en el que esta acepción se legitimó hasta lograr una profunda transformación social del concepto de tiempo “vulgar” puede indicarse cartográfica y cronológicamente, como se ha tratado repetidamente de mostrar hasta aquí: se trata, en suma, de lo que emerge del núcleo duro del newtoniano-kantismo. A partir de entonces, el concepto de “tiempo vulgar” quedaría relegado a la única significación que científica y filosóficamente se habría dicho que es la “verdadera”. De esta forma, se muestra el corrimiento del concepto de “tiempo” newtoniano-kantismo a la actualización intersubjetiva como un “tiempo” que *se da*. Pero restan aquí los motivos sociales que fundamentaron el newtoniano-kantismo, la arqueología de los procesos que situaron a la ciencia y la filosofía en la situación de *deber* afirmar que esa temporalidad concreta, esa acepción concreta del concepto, era la única “verdadera”. Este será el objetivo de la segunda parte de este trabajo, en la que se procederá a una arqueología de la acepción absolutista del concepto.

El tiempo del Aión, el tiempo que en su acepción contra Cronos puede denominarse “mítico”, era esencialmente virtual.³²¹ Daba cuentas, como se ve claramente

³²⁰ Cfr. capítulo 5.4 de la primera parte del presente trabajo.

³²¹ “Entre la adivinación y la poesía oral tal como se ejerce, en la edad arcaica, dentro de las comunidades de *aedos*, cantores y músicos, existen afinidades, e incluso interferencias [...]. Aedo y adivino tienen en común un mismo don de “vivencia”, privilegio que han debido pagar al precio de sus ojos.

en el ya mencionado relato legendario rumano de Constantin Brailoiu,³²² de su propia virtualidad, como en ese proustiano Combray *en sí*: se trataba de algo que no fue y, a la vez, se trataba justo de lo contrario, de algo que fue. Esta peculiar característica posibilitaba la creación intersubjetiva –la co-donación impersonal, desde el *más allá* que no deja de estar *aquí*– de causas en tanto que probabilidades de cambiar el presente. El presente podía reactualizarse en base a un nuevo pasado que *se* daba en toda su virtualidad. Además, tal apertura directa a la virtualidad convivía con el pasado cronémico, que también *se* daba en coexistencia, generando así una tensión en la que la virtualidad aiónica entraba en juego con la virtualidad crónica. De esta forma, era posible *reconfigurar* el presente colectivamente mediante la creación de una virtualidad y de su anclaje en la memoria colectiva –a través de la co-donación–, de la que emergería otro mundo de los posibles, es decir, un nuevo presente –una nueva forma ante un nuevo fondo, es decir, una nueva *reordenación* perceptiva del *hic et nunc*. De la misma manera que la memoria representaba “la conquista progresiva por parte del hombre de su pasado individual”, la memoria colectiva, en sus múltiples acepciones, constituía “para el grupo social la conquista de su pasado colectivo”.³²³

La legitimación de la acepción absolutista del concepto “tiempo”, sin embargo, ha invalidado –en términos del tiempo “vulgar” intersubjetivo, co-dado– cualquier aproximación al tiempo que no sea cronémica, y como consecuencia ha aparecido como único orden temporal posible el pensamiento histórico. Tal legitimación, por lo tanto ha conllevado un profundo cambio de procedimiento en la co-donación de la tensión pasado-presente (y, en consecuencia, en su apertura hacia el

Ciegos a la luz, ellos ven lo invisible. El dios que les inspira les descubre, en una especie de revelación, las realidades que escapan a la mirada humana. Esta doble visión trata en particular sobre las partes del tiempo inaccesibles a las criaturas mortales: lo que ha tenido lugar en otro tiempo, lo que todavía no ha sucedido. [...] Pero, contrariamente al adivino que debe, a menudo, responder a unas preocupaciones que se refieren al porvenir, la actividad del poeta se orienta del lado del pasado. No su pasado individual, ni tampoco el pasado en general como si se tratase de un cuadro vacío independiente de los acontecimientos que allí se desarrollan, sino el “antiguo tiempo”, con su contenido y sus cualidades propias: la edad heroica [...], la edad primordial, el tiempo original.” (Jean-Pierre Vernant. *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. *Op. cit.*, pp. 91-92).

³²² Cfr. capítulo 5.1 de la primera parte del presente trabajo.

³²³ I. Meyerson. “Le temps, la mémoire, l’histoire”. En *Journal de Psychologie*, 1959, p. 335.

futuro): la causa susceptible de *reconfigurarse* en un nuevo pasado virtual es ya ilegítima, y el único que adquiere la capacidad de co-donación es el estado-nación en tanto que creador legítimo de causas históricas.

Es evidente, pues, que la comprensión de la modernidad como contenedor de vicisitudes protonacionalistas³²⁴ y, ya entrado el siglo XIX, nacionalismos en sentido estricto, está ligado a esta operación mediante la cual se legitimó una acepción de la temporalidad como la *única* imaginable. A través de la historiografía –orígenes de las naciones en el marco de una Historia universal– y la simbología –heráldica, banderas e himnos–, a través de fechar las puertas de acceso a las instituciones, los estados-nación reconfiguraron el presente y la apertura hacia el futuro mediante la co-donación de un pasado que se anclaría en la memoria colectiva como el *único* posible: el resto de formas de operación de la temporalidad habrían quedado completamente deslegitimadas.

Y sin embargo siguen existiendo dos historias: la de los historiadores pero también la de la memoria colectiva. El cambio operado durante la modernidad –y el problema, si se evalúa a la luz de la relación entre poder y saber– es que la última se ha degradado al terreno mítico, deformado, anacrónico. Se intuye, en este sentido, cierta necesidad de recuperar la idea de Heidegger según la cual “la historia no sería solo una proyección humana del presente en el pasado sino la proyección de la parte más imaginaria de su presente, la proyección en el pasado del futuro que se escoge, una historia-ficción, una historia-deseo invertida”.³²⁵ Lo peligroso, aquí, no es el pensamiento histórico basado en *las* historias, sino en el pensamiento histórico basado en *la* Historia: al legitimar *una* temporalidad absoluta, el newtoniano-kantismo pone la primera piedra del muro que finalmente se erigiría en pos de la historia universal, única línea verídica que se situaría del lado del poder a través de la legitimación por parte de los estados-nación.

En tanto que el problema del concepto intersubjetivo del “tiempo” se reformula de esta forma como un problema sobre el concepto intersubjetivo de la “verdad”, y que ésta entra en conflicto sociopolítico cuando está legitimada

³²⁴ Cfr. E. Hobsbawm. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Planeta, 2000.

³²⁵ J. Le Goff. *Histoire et mémoire*. París, Gallimard, 1988, p. 194.

unidireccionalmente por el poder imperante, se torna preciso realizar un movimiento ecuménico de las historias. Se torna preciso imaginar una nueva historiografía en la que la proyección hacia el pasado de la memoria colectiva, que se realiza socialmente sobre la voluntad de construir una línea histórica paralela en proyección hacia el futuro, una “historia-deseo”, se coloque al mismo nivel ontológico que la historia legitimada. Porque no hay xenofobia más extrema que la degradación ontológica, el hecho de negarle a la construcción del extranjero, o simplemente del otro, el estatus de verdad al contraponerla contra el discurso imperante como el único verdadero.

Esta nueva historiografía debe comprender de una manera posible que no hay pasado legítimo o “verdadero” más allá del que el historiador construye para explicar el momento presente. “El pasado es una construcción y una reinterpretación constante, y hay un futuro que forma parte integrante y significativa de la historia. [...] A la relación esencial presente/pasado, es preciso pues añadir el horizonte del futuro.”³²⁶

³²⁶ *Ibid.*, p. 189.

II. ARQUEOLOGÍA DE LA GÉNESIS DEL PENSAMIENTO HISTÓRICO

1. INTRODUCCIÓN: METODOLOGÍA ARQUEOLÓGICA Y LAS TRES BASES PARA LA ADOPCIÓN DE LA ACEPCIÓN ABSOLUTISTA

Gianozzo: Hay tres cosas que el hombre puede decir que le pertenecen: la fortuna, el cuerpo...

Lionardo: ¿Y cuál será la tercera?

Gianozzo: ¡Ah! Algo extremadamente precioso. Estas manos y estos ojos no son tan míos.

Lionardo: ¡Qué maravilla! ¿Y qué es?

Gianozzo: El tiempo, hijo mío.

(Leon Battista Alberti. *Libri della famiglia*. 1433)

En la primera parte del presente trabajo se ha realizado un análisis histórico de los diversos discursos que se han articulado sobre la temporalidad en su apreciación humana. Se ha esbozado, de vuelta a la metáfora sobre la Biblioteca a la que se apuntó al principio, un resumen cronológico de los distintos volúmenes que fueron surgiendo, abriendo y cerrando paradigmas –nunca absolutamente sino siempre en un tiempo de transición, de coexistencia. Además, no ha pretendido ser un análisis exhaustivo sino tendencioso, enfocado a explicar los precedentes, las derivaciones y las desviaciones del paradigma absolutista del concepto “tiempo”. La metodología empleada ahí puede definirse, por lo tanto, como una historia tendenciosa de las ideas, entendidas éstas como las bases sobre las que se han articulado los diversos discursos.

Sin embargo, la parte que sigue a continuación no puede redactarse desde el mismo ángulo cronológico, ni puede leerse como una historia de las ideas. Al ser ahora el objeto de estudio, no los discursos escritos, los volúmenes que reposan en las estanterías de la enorme biblioteca para la consulta social, sino los rumores que, por un lado, preceden a la escritura de uno de esos libros y que, por el otro, proceden de su publicación, no se trata ya de discursos cerrados cuyas ideas contenidas puedan exponerse en una cronología. Se trata más bien de un galimatías, un alboroto de habladurías anónimas que se entrecruzan creando, a diferentes niveles, distintas sucesiones causales algunas veces, y simultaneidades confusas algunas otras. La metodología que hay que emplear para su análisis, en consecuencia, debe liberarse de dos modelos “que impusieron su imagen: el modelo lineal de la palabra (y por una parte al menos de la escritura) en el que todos los acontecimientos se suceden unos a otros [...]; y el modelo del flujo de conciencia cuyo presente se escapa siempre de sí mismo en la apertura del porvenir y en la retención del pasado”.³²⁷ Se impone por lo tanto, siguiendo a Foucault, una metodología arqueológica y ya no historiográfica.

Debe entenderse una metodología arqueológica, en el ámbito en que se sitúa el presente estudio, como ésa que busca, “en el gran amontonamiento de lo ya dicho, el texto que se asemeja “por adelantado” a un texto ulterior,” es decir, los textos que de una forma no sistemática anteceden la legitimación sistemática del tiempo absoluto por parte de Newton, pero también como la que persigue “escudriñar para descubrir, a través de la historia, el juego de las anticipaciones o de los ecos, remontar hasta los gérmenes primeros o descender hasta los últimos rastros, poner de relieve sucesivamente [...] su fidelidad a las tradiciones”.³²⁸ Tal como se verá, los gérmenes primeros del pensamiento histórico, que se convertirá en ley de la naturaleza por puño y firma de Newton, deberán hallarse en el advenimiento del capitalismo y, más atrás, en la escatología cristiana cuyo germen, a la vez, reposa en la psicología del patriarcado.

La arqueología pretende definir no los pensamientos, las representaciones, las imágenes, los temas, las obsesiones que se ocultan o se manifiestan en los

³²⁷ M. Foucault. *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI, 1970, pp. 283-284.

³²⁸ *Ibid.*, p. 241.

discursos, sino esos mismos discursos, esos discursos en tanto que prácticas que obedecen a unas reglas.³²⁹

Y en tanto que estos discursos se formulan como habladurías, ya en el ámbito del “*se dice*”, no tienen una consistencia lógica y causal que pueda rastrearse históricamente. Al contrario, para el análisis arqueológico, “las contradicciones no son ni apariencias que hay que superar, ni principios secretos que sería preciso despejar”,³³⁰ sino que son parte intrínseca del objeto dispuesto a análisis. Y en tanto que tal objeto no puede formularse desde un punto de vista estrictamente lógico, y que debe hallarse cómodo en el fluir de las contradicciones, no adquiere el carácter, tan criticable en la concepción histórica, de cumplir con el objetivo científico de desvelar la Verdad. En efecto, en palabras de Foucault,

cada formación discursiva no pertenece (en todo caso, no pertenece necesariamente) a uno solo de [los] sistemas, sino que entra simultáneamente en varios campos de relaciones en los que no ocupa el mismo lugar ni ejerce la misma función. El horizonte al que se dirige la arqueología no es, pues, *una* ciencia, *una* racionalidad, *una* mentalidad, *una* cultura; es un entrecruzamiento de interpositividades cuyos límites y puntos de cruce no pueden fijarse de una vez. La arqueología: un análisis comparado que no está destinado a reducir la diversidad de los discursos y a dibujar la unidad que debe totalizarlos, sino que está destinado a repartir su diversidad en figuras diferentes. La comparación arqueológica no tiene un efecto unificador, sino multiplicador.³³¹

Como ya se ha mencionado, los ámbitos en los que se moverá la presente arqueología para efectuar un análisis de los rumores sobre la temporalidad que ensamblaron la jerga que sistematizaría Newton, tales ámbitos pueden reducirse a tres: el capitalismo, el cristianismo y el patriarcado. Sin embargo, a efectos prácticos, estos tres ámbitos pueden reducirse al cristianismo como proceso capital de conformación

³²⁹ *Ibid.*, p. 233.

³³⁰ *Ibid.*, p. 254.

³³¹ *Ibid.*, p. 268.

de un pensamiento específico que acabará repercutiendo al pensamiento de la modernidad que posibilitará la legitimación newtoniana. Al adoptar el cristianismo como proceso capital, como discurso imperante, se construye como un todo que integra los otros dos ámbitos: el patriarcado como condición de posibilidad y el capitalismo como derivación histórica.

Pero se debe partir del presente. Toda historia, como anunció con acierto Benedetto Croce, es historia contemporánea, a lo que hay que añadir que toda arqueología es una búsqueda desde el presente como fundamento de las posibilidades remotas. Ha quedado ya claro que el panorama que se ofrece en la cotidianidad presente es el de un concepto monosémico de tiempo: el tiempo se presenta siempre primeramente, en la condición occidental y contemporánea, como *el* tiempo, es decir, *un* tiempo lineal, objetivo, absoluto, simultáneo y espacializado –que ya pasó a denominarse más arriba “acepción absolutista”. Cualquier otra acepción de la temporalidad se encuentra ya condicionada por ésta, ante la que debe rendir siempre cuentas. Por lo tanto, esta definición reposa en un carácter de *inmediatez* del concepto, puesto que cuando se utiliza para extrapolarlo a un ámbito polisémico –tiempo relativista, tiempo subjetivo, tiempo de la vida, etc.–, es siempre a costa de forzar la significación original, es decir, es siempre una segunda interpretación del significado primario del concepto.

Este es el motivo por el que esta familiaridad con la acepción absolutista, primaria, del concepto de “tiempo” debería ocasionar cierta desconfianza en una segunda vuelta o, por lo menos, cierta extrañeza: la experiencia propia desvela que la relación primaria con lo que puede llegar a englobarse dentro de la polisemia del término es, principalmente, subjetiva, y a menudo circular. La constante alusión a la diferencia entre la percepción temporal de la visita a un dentista y la de la audición de la Novena de Beethoven es suficiente para ilustrar la primera de las características con las que se suele percibir el tiempo de forma individual –a saber, su carácter subjetivo–; el ciclo del día, con la monotonía de las acciones que lo llenan, es suficiente para la segunda –a saber, su carácter cíclico. Complementariamente, nunca existe la posibilidad de precisar como sujetos la simultaneidad ni el carácter absoluto del tiempo: más bien al contrario, sólo puede percibirse su realidad en términos

subjetivos de ritmos que, como se vio,³³² abren la posibilidad de definir un pasado y un futuro como proyecciones.

La primacía de la acepción absolutista, por lo tanto, al no estar ésta entre las intuiciones primarias del sujeto, debería ser motivo de extrañeza y, seguidamente, de análisis de cuáles fueron los motivos que llevaron a su legitimación social. Y dado que, como se ha mostrado ya, el significado absolutista no surge de la relación del sujeto con el mundo, de su propia subjetividad, éste debería hallarse en la objetivación de la relación del sujeto con el mundo, esto es, una formación cultural específica en tanto que intersubjetividad. El análisis mencionado, por lo tanto, debe empezar por la pregunta de cuál es el sistema cultural ha transformado la visión polisémica del concepto de tiempo (que se seguía barajando en las últimas manifestaciones del orfismo y que, ya en el presente, sigue existiendo residualmente en ciertas culturas no occidentales: en las orientales y en las mal llamadas primitivas) en la monosemia imperante hoy día en Occidente.

No es preciso ir muy lejos en la argumentación para hallar este cambio de visión de mundo en los albores del cristianismo. La propia exposición que sigue mostrará el camino. Por ahora, será suficiente remitirse a Nietzsche cuando en su *Aurora* intuye en el cristianismo el origen de los males –aunque aquí, obviando su valoración en términos éticos, prefiramos denominarlos transformaciones– occidentales. Nietzsche, todavía en su temprana etapa dionisiaca, antes de encarnarse definitivamente en la propia figura de Zarathustra, afirma que “el cristianismo ha querido liberar al hombre de la carga de las exigencias morales creyendo que le mostraba un *camino más corto hacia la perfección*”,³³³ y sabido es que en el camino más corto se deja perder gran parte del equipaje –véase aquí: la polisemia del concepto “tiempo” que conlleva la coexistencia de diversas explicaciones del pasado, míticas, colectivas, históricas, estatales, como formas equivalentes de discurso, es decir, la coexistencia ontológica de diversas fórmulas verdaderas de apertura del sujeto y la comunidad en el tiempo.

³³² Cfr. capítulo 5.4 de la primera parte de este trabajo.

³³³ F. Nietzsche. *Aurora*. Madrid, Edaf 1996, § 59.

El paso de un concepto polisémico de tiempo a la acepción absolutista debe buscarse en tres grandes rasgos que están en la esencia misma de la religión cristiana: por un lado, el monoteísmo, que conduce al monismo como estructura fundamental; por el otro, la escatología y el historicismo, que conducen al dualismo como estructura fundamental. Sin estos tres elementos –y sus dos derivaciones onto-ideológicas– no existiría el cristianismo tal como se formula hoy. Por supuesto, se trata de una religión que reconoce a un solo Dios, que realiza una escisión indiscutible entre el bien y el mal, que está fundada sobre una esperanza escatológica o, todavía más, apocalíptica, y que su doctrina se basa no en el acontecer de los dioses, sino en la propia historia humana, que ha venido a denominarse Historia Sagrada. Sin estos elementos, sencillamente, no hay cristianismo tal como se ha concebido.

El patriarcado y el capitalismo, que, como se ha mencionado ya, son los dos elementos adicionales y necesarios para el florecer definitivo, en Newton, de la forma discursiva sistemática de la adquisición de la acepción absolutista, se integrarán como atributos de ese flujo principal que es el cristianismo. Sus motivos y funciones, por lo tanto, se encontrarán como derivaciones en la exposición central, basada en los dos grandes núcleos conceptuales e ideológicos que contribuyeron a la adopción definitiva del pensamiento histórico: el monismo y el dualismo en su concepción cristiana.

2. MONISMO

2.1. *Transición del politeísmo al monoteísmo*

Como es bien sabido, el judaísmo no es la primera forma de religiosidad fundada en una fórmula monoteísta. Pero la adopción definitiva de un sistema monoteísta requirió un largo camino en la historia de las creencias. Parece ser que un primer momento en la metaforización de henofanías, del que se tiene noticia desde las primeras sociedades sedentarias, se basó en sistemas politeístas, basadas en su mayoría en un principio femenino totalizador, metáfora aglutinadora del ciclo cósmico y agrario, juntamente a un principio masculino fertilizador y, en este sentido, complementario; posteriormente, tal metaforización derivó paulatinamente hacia los diversos panteones completos que, en tanto que conjuntos de personificaciones de las distintas henofanías particulares, se multiplicaban en entornos plurales; fue solo en un tercer paso, en absoluto lineal, que aparecieron por primera vez resignificaciones que reagruparon los panteones completos en un Todo superior, lo cual significó el paso definitivo hacia el monoteísmo.

Probablemente, el antecedente más significativo a esta tendencia aglutinadora sea el que ocasionó la reforma de Akhenatón, faraón del Egipto del s. XIV a.C. (dinastía XVIII), ya con un marcado carácter de tendencia monoteísta.³³⁴ Por motivos esencialmente políticos, la reforma de Akhenatón se basó en su voluntad por

³³⁴ M. Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. I*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 151.

liberarse de la tutela del sumo sacerdote, administrador de los bienes del dios Amón, y “rebajó a Amón y a todos los restantes dioses en favor de Atón, Dios supremo, identificado con el disco solar, fuente universal de la vida”.³³⁵

Tus rayos iluminan todos los rostros,
 Tu brillo da vida a los corazones,
 cuando llenas las Dos Tierras con tu amor.
 Venerable Dios, autocreado,
 Tú creaste todas las tierras y todo lo que en ellas existe,
 a los hombres, el ganado y los rebaños,
 Todos los árboles que crecen de la tierra;
 viven cuando amanece por ellos.
 Eres madre y padre de cuanto has creado.³³⁶

El carácter marcadamente henoteísta³³⁷ de Atón puede apreciarse sin lugar a dudas en este himno, que aparece escrito, alabándolo como totalidad, en las tumbas de diversas personalidades de los tiempos de Akhenatón. Luego, a su muerte, Tutankhamon,³³⁸ su sucesor, restituyó al sumo sacerdote y, con él, al panteón completo previo a la reforma de su antecesor. Con ello, la religión solar y próxima al monoteísmo –en tanto que henoteísta– de Akhenatón se quedó en un episodio independiente, más bien anecdótico, de la historia de Egipto.

Sin embargo, la suerte de tal intento de totalización de la divinidad en un culto solar cambió al entrar en contacto, unos siglos más tarde, con otra cultura. En

³³⁵ *Ibid.*, p. 150.

³³⁶ M. Lichteim. *Ancient Egyptian Literature, Vol. II, The New Kingdom*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1976, pp. 90-91.

³³⁷ “El término “monoteísmo” es demasiado simple para reflejar la ambigua complejidad de la creencia en una única divinidad. [...] La unidad de lo divino era sentida en la práctica y teorizada en la filosofía en grandes sectores del paganismo desde mucho antes de la aparición en escena del cristianismo [...]. Juliano es al menos tan monista como sus rivales. [...] Si hay que etiquetar la tendencia religiosa griega al monismo teológico parece más adecuado el término “henoteísmo”, compuesto a partir de la aclamación “uno es dios” (εἰς (ὁ) θεός), muy repetida en himnos, inscripciones y papiros. La frase no significa tanto “no hay dios más que éste” cuanto “no hay otro dios como éste”. Tal expresión es fácilmente conducible hacia un monoteísmo exclusivista.” (M. Herrero de Jáuregui. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid, Trotta, 2007, pp. 296-297).

³³⁸ La restauración del culto por parte de Tutankhamon queda patente en su propio nombre: nacido como Tutanjatón, “imagen viva de Atón”, su nombre se transformó en Tutanjamón, “imagen viva de Amón”, al dotar de nuevo a este último de su estatus anterior.

efecto, “no se excluye que Moisés conociera de joven la «reforma» de Akhenatón, que había sustituido el culto de Amón por el «monoteísmo» solar de Atón. Se ha señalado la analogía existente entre ambas religiones: también se proclama a Atón «único Dios»; [...] la «reforma» que Akhenatón atribuye a la instrucción puede compararse con el cometido que tiene la Torá en el yahvismo”.³³⁹ En cualquier caso, influenciado o no por la reforma de Akhenatón, el yahvismo es el primer sistema de lo que podría denominarse un monoteísmo rígido, más allá de las diversas aproximaciones henoteístas que se dieron anteriormente alrededor de la cuenca mediterránea. El dios único de este sistema, ya formulado desde su principio como una religión constituida en el seno de la propia historia de un pueblo, empezó por ejercer el rol de padre protector de una tribu, pero muy pronto se modificó esta visión más localista por otra de carácter más universal. “Al penetrar en Canaán, los patriarcas se enfrentaron con el culto del dios El, y el «dios del padre» terminó por identificarse con éste. [...] Una vez identificado con El, el «dios del padre» adquirió la dimensión cósmica que no podía tener como dios de unas familias o unos clanes”.³⁴⁰ Instituido como dios del cosmos, el yahvismo puede plantearse ya definitivamente como una religión universalista basada en el monoteísmo, rasgo que será esencial en su dispersión a partir de la diáspora y de su posterior adopción por parte del cristianismo como vínculo a una religión basada en la tradición.

Ahora bien, aunque el yahvismo sea el paradigma por excelencia basado en una visión totalizadora de la divinidad, lo cierto es que otras religiones participaron también en paralelo en esta vaga tendencia a la unificación. Grecia se aproximó en diversas ocasiones, algunas veces de manera fugaz, y otras de una forma más sistemática, a esta tendencia henoteísta: en un entorno helénico caracterizado en principio por su panteón múltiple, se halla por ejemplo en las *Heliadas* de Esquilo, pasada la primera etapa, arcaica, estrictamente politeísta, de la religión griega, un protohenoteísmo expresado en las siguientes palabras:

³³⁹ M. Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. I.Op. cit.*, p. 238.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 232.

Zeus es el éter, Zeus es la tierra, Zeus es el cielo. Sí, Zeus es todo lo que está por encima de todo.³⁴¹

Por supuesto, tal expresión contrasta radicalmente con las tradiciones arcaicas que fueron recogidas regularmente en los poemas de Homero y Hesíodo. Puede compararse, por ejemplo, con el siguiente fragmento recogido en la *Teogonía*, en el que Zeus es rey por petición expresa de los propios dioses:

Una vez que los felices dioses remataron su trabajo y decidieron por la fuerza con los Titanes sus competencias, entonces, por consejo de Gea, pidieron al Olímpico Zeus, de ancha faz, que reinara y gobernara sobre los inmortales y él distribuyó bien entre éstos las atribuciones.³⁴²

En este fragmento, Zeus se enmarca en un panorama indiscutiblemente politeísta, en el que los propios dioses erigen a un rey –elemento masculino, símbolo de la fecundidad, dios solar– guiados por el consejo de su progenitora –elemento femenino, símbolo de la tierra y la vegetación, diosa ctónica. En el de más arriba, al contrario, Esquilo muestra a Zeus en una perspectiva que apunta ya a una marcada tendencia henoteísta: “Señor de los fenómenos atmosféricos, rige la fertilidad del suelo y es invocado como Zeus Chthonios cuando se inician las labores agrícolas”,³⁴³ sin por ello dejar de poseer su carácter solar. Zeus, entonces, se hace con la totalidad del cosmos y, como consecuencia, impregna todo el panorama religioso. “De este modo, a pesar de que no es el creador del mundo, ni de la vida ni del hombre, Zeus aparece como el jefe indiscutido de los dioses y [como novedad] dueño absoluto del universo”.³⁴⁴ Muestra de ello son los numerosos templos a Zeus que se erigirán a partir del siglo V.

Zeus, por lo tanto, sufre una progresiva transformación hacia una suerte de dios absoluto. Ya desde las más antiguas tradiciones en que se le presenta como divinidad solar, en tiempos homéricos, se le atribuyen amores con Día, Europa, Sémele, etc., todas ellas diosas con una estructura ctónica original. Tales uniones

³⁴¹ Esquilo. *Fragmentos. Testimonios*, Madrid, Gredos, 2008.

³⁴² Hesíodo, *Teogonía*, 882-885.

³⁴³ M. Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. Op. cit.*, p. 326.

³⁴⁴ *Ibid.* p. 327.

reflejan, como apunta Eliade, “las hierogamias del dios de la tormenta con las divinidades de la tierra. La significación de estos matrimonios y aventuras eróticas es a la vez religiosa y política. Al hacer suyas las diosas prehelénicas, veneradas desde tiempos inmemoriales, Zeus las sustituye y de este modo pone en marcha el proceso de simbiosis y unificación que conferirá a la religión griega su carácter específico”,³⁴⁵ basado en el ejercicio de otorgar una importancia progresiva a la figura solar sin llegar a poner en peligro el panteón politeísta primigenio –como sí ocurrió en el caso de Akhenatón. Puede verse, en suma, una tendencia henoteísta a transformar paulatinamente las teofanías vinculadas a las diversas manifestaciones cosmológicas y religiosas a una nueva concepción bajo un solo principio englobador.

Este ejemplo muestra que el paso del politeísmo al monoteísmo no es un camino corto ni lineal. Al contrario: incluso en el caso del judaísmo, monoteísta en su esencia, puede intuirse tal transición si se sitúa el acento en la primera parte del Génesis y en su concatenación –dado el canon bíblico y, antes, judaico– entre la redacción sacerdotal y la yahvista que, enlazadas, acabaron por componer el libro. El nombre Elohim, utilizado en el pasaje sacerdotal de la creación y luego mencionado frecuentemente en los libros canónicos, evoca a una multiplicidad de dioses en una sola figura o, mejor, en un solo concepto, hecho que hace sospechar a especialistas como Henri Corbin a propósito de la tesis que aquí se está exponiendo. “Fabre d’Olivet traducía el nombre Elohim, al comienzo del Génesis, [como] «Él-los-Dioses, el Ser-de-los-seres». Pero habrá también que recordar los vastos sistemas de la gnosis, desde la gnosis primitiva hasta los cabalistas cristianos, sin olvidar la opinión de algunos Padres griegos de la Iglesia para quienes el cristianismo trinitario estaba a igual distancia del monoteísmo y el politeísmo”.³⁴⁶ En efecto, no sólo en los sistemas egipcios o griegos, considerados absolutamente politeístas, sino también en el judaísmo ancestral –e incluso, posteriormente, en un momento de ambigüedad especulativa sobre la doctrina cristiana de la Trinidad– se muestra una tendencia paulatina hacia la unificación que representan los sistemas monoteístas, un proceso, en definitiva, que torna más arriesgado hablar, durante esos momentos específicos de transición, de monoteísmos o politeísmos estrictos.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 325.

³⁴⁶ H. Corbin. *La paradoja del monoteísmo*. Buenos Aires, Losada, 2003, p. 15.

Al igual que en el episodio de Akhenatón, tales transiciones suelen estar fuertemente motivadas por movimientos políticos de unificación territorial. Así sucedió en tiempos alejandrinos³⁴⁷ y terminará aconteciendo en el Imperio romano con la adopción del cristianismo como religión universal, e incluso antes, con la introducción de *Sol invictus* por parte de Aureliano (270-275). Éste comprendió la necesidad de integrar la teología solar de estructura monoteísta, la única religión con pretensiones universalistas, en un Imperio que empezaba a desmoronarse.³⁴⁸ Un proceso similar podría pensarse en el paso de una religiosidad primitiva, integrada por divinidades masculinas y femeninas, a la figura sincrética e integradora de Elohim y, a través de ésta, posteriormente, al yahvismo como una respuesta a la intención de unificación de las diferentes tribus de Israel en una situación histórica de amenaza. Esta idea se torna más evidente si se tiene en cuenta la importancia capital que el territorio unificado tiene en toda la Torá.³⁴⁹ Sin embargo, a pesar de todo lo dicho, es decir, que tales transformaciones están en gran medida dominadas por razones estratégicas y políticas, no debe subestimarse la importancia que ciertas cuestiones de carácter más ontológico, en el seno del planteamiento de la misma religiosidad, tienen en estos procesos.

En este sentido, debe tenerse en cuenta el planteamiento filosófico que suponía la tendencia –nunca lineal, no hay que olvidarlo– hacia el monoteísmo a través

³⁴⁷ W. Jaeger. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965, p. 47.

³⁴⁸ M. Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas. II*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 429.

³⁴⁹ Podría incluso pensarse en la identificación de Yahvé como principio solar masculino y la adopción por parte de Israel del principio ctónico, femenino y totalizador, en tanto que tierra. Tal tesis sería sostenible si se tienen en cuenta las múltiples identificaciones de territorios con algún personaje femenino que se dan tanto en la Biblia como fuera de ella (un ejemplo claro de este último caso sería el origen mítico de Tebas, en el que Ogiges es a la vez creador –Tebas como ciudad– y amante –Tebas como diosa, hija de Asopo y Metope–). En el Antiguo Testamento se hallan, como ejemplo, las siguientes expresiones: “¡Cómo se ha hecho adúltera la villa leal!” (Is 1, 21), refiriéndose a Jerusalén, “¡Baja, siéntate en el polvo, virgen, hija de Babel! [...] Ya no se te volverá a llamar la dulce, la exquisita. [...] Despójate de tu velo, descubre la cola de tu vestido, desnuda tus piernas y vadea los ríos. Descubre tu desnudez y se vean tus vergüenzas” (Is 47, 1-3), refiriéndose a Babilonia; y siguen hasta el Apocalipsis de Juan: “Y vi a una mujer, sentada sobre una Bestia de color escarlata, cubierta de títulos blasfemos; la Bestia tenía siete cabezas y diez cuernos. La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro, piedras preciosas y perlas; llevaba en su mano una copa de oro llena de abominaciones, y también las impurezas de su prostitución, y en su frente un gran escrito –un misterio–: «La Gran Babilonia, la madre de las ramera y de las abominaciones de la tierra».” (Ap 17, 5)

del henoteísmo, como puede apreciarse por ejemplo, en el comentario que Proclo escribirá posteriormente sobre el *Parménides* de Platón. “El *Parménides* es para él la Teogonía, que comentará en su «Teología platónica». [...] Y el problema que plantea se resuelve [...] en la simultaneidad, en la compresencia del Dios Uno y las figuras múltiples. [...] En la visión de Proclo está el Dios Uno y los dioses múltiples. [...] Es este sentido unívoco del Uno el que se vincula en Proclo con la palabra hénada. Cuando esta palabra se emplea en plural, designa no producciones del Uno, sino manifestaciones del Uno, «henofanías». Dándose los caracteres por añadidura de la Unidad, son los Nombres divinos, y esos Nombres rigen la diversidad de los seres”.³⁵⁰ Proclo, ante el *Parménides* halla la clave ontológica detonante en la transición/determinación entre monoteísmo y politeísmo, precisamente cuando, en su entorno, la discusión está más que zanjada: con Teodosio I, el Imperio adopta definitivamente el cristianismo como religión oficial y “los perseguidos pasan a ser perseguidores”.³⁵¹ En todo caso, la apreciación de Proclo es profunda en el contexto ya cristianizado, ya totalmente monoteísta (aunque haya quien pueda creer en la Trinidad como un residuo del politeísmo; y sin duda, debería pensarse de la angeología), pues descubre que la distinción fundamental entre un panteón completo y la idea de un solo Dios totalizador se reduce esencialmente en la relación del Ser con el ente.³⁵²

No es de extrañar, en este sentido, que cuando en el siglo III a.C. los griegos se toparon por primera vez con la religión judía en Alejandría, llamaran constantemente a los judíos la “raza filosófica”³⁵³ —entre ellos, Hecateo de Abdera, Megástenes y Clearco de Soli en Chipre, discípulo de Teofrasto.³⁵⁴ Precisamente, lo que se

³⁵⁰ H. Corbin. *Op. cit.*, pp. 21-22.

³⁵¹ M. Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II. Op. cit.*, p. 478.

³⁵² H. Corbin. *Op. cit.*, p. 24.

³⁵³ “La sociedad de los primeros cristianos era comparable, desde el punto de vista sociológico, a una escuela filosófica, como las muchas existentes en la época helénica. [...] Al igual que estoicos y epicúreos, los cristianos constituían una secta extendida por toda la cuenca mediterránea, formada por discípulos reunidos en torno a un maestro o rabino o a un predicador ambulante. [...] El cristianismo se desarrolló precisamente en este momento, en el que la filosofía griega adquirió un talante exegético. La teología cristiana se hizo por ello fundamentalmente exegética y tomó la forma de una filosofía practicada en forma de interpretación de textos. Por otra parte, a partir del siglo I d.C. sólo quedaban seis filosofías posibles: platonismo, aristotelismo, estoicismo, epicureísmo, cinismo (Diógenes) y escepticismo (Pirrón). A partir del siglo III el platonismo y el aristotelismo se fusionaron, formando un sistema único que incluía también elementos estoicos, y las restantes escuelas, excepto el cinismo, desaparecieron casi completamente.” (J. Treballe Barrera. *Op. cit.*, pp. 127-128)

³⁵⁴ W. Jaeger. *Op. cit.*, p. 47.

halla tras esta afirmación es que los judíos habían tenido siempre cierta idea de unicidad del principio divino del mundo, idea que, siendo relativamente nueva para los griegos y expresada en lenguaje filosófico, Homero y Hesíodo no habían podido manifestar sino mediante henofanías particulares. Fue a través del logos, en realidad, como Grecia produjo la idea de lo verdaderamente Uno y, tras ese descubrimiento, nunca llegó a reestablecerse totalmente el panteón griego.

Esta idea será una de las primordiales –en tanto que constitutiva– para el cristianismo primitivo, en el seno del judaísmo, y además será la que posibilitará el diálogo con el mundo griego que acabará por favorecer su expansión en un entorno helenizado. En lo que respecta a los intereses que aquí se persiguen, cabe decir que este paso ontológico del politeísmo como recopilación de henofanías al monoteísmo estricto tiene importantes repercusiones que en última instancia afectan a la resignificación de la temporalidad: por un lado, el ser no se encontrará ya dividido, por lo que todas las manifestaciones se darán bajo un mismo concepto unificador, anunciado ya en el *Parménides* como paradójico, por incluir necesariamente en su seno tanto el ser como el no ser; por el otro, tal concepto imposibilitará la relación edípica que presuponían las varias generaciones de dioses que se encontraban en los panteones clásicos y arcaicos, con lo que quedará desechada la idea de una constante lucha por el poder que implica una cosmogonía en varias edades: las múltiples facetas de lo divino, entonces, compartirán un mismo tiempo.

2.2. Primera repercusión: fusión de henofanías e imposibilidad de relación edípica

Esta última repercusión será, para la tesis que se sigue en el presente estudio, de cabal importancia. Hasta entonces, las múltiples religiones de influencia indoeuropea se habían limitado a unificar, como en el caso griego mencionado más arriba, las diferentes divinidades ctónicas bajo un único culto solar. En tales casos se muestra perfectamente el paso, la transición de unas hierofanías arcaicas a un segundo estadio en el panteón, dominado por nuevas formas que imponen su orden particular, a menudo más regido por la fuerza de la luz que por el antiguo orden, basado más en la relación de las antiguas divinidades con la tierra, el agua, el dragón o la serpiente.

Esta superposición generacional mostraba una clara tensión entre un orden antiguo y otro nuevo.³⁵⁵ en la antigua religión sumeria, entre la diosa Nammu –mar primordial– y la primera pareja, que encierra los principios masculino y femenino, An –cielo– y Ka –tierra–, y posteriormente de éstos con Enlil, dios uránico de la atmósfera;³⁵⁶ en algunas versiones de la teología egipcia, entre el huevo primordial o la serpiente primitiva, primera imagen del dios Atum, y el culto solar de Amón-Ra;³⁵⁷ en el mito olímpico griego, una primera escisión entre Gea, surgida del caos, y su hijo Urano, otra entre Kronos (*Κρόνος*) y su progenitor, Urano, castrado por éste, y finalmente en el destronamiento de Kronos por su hijo Zeus,³⁵⁸ en el mito órfico, también el paso de las divinidades primitivas (Noche, Viento, Eros, Gea) al orden uránico;³⁵⁹ en el mazdeísmo, entre los antiguos *daēvas*, entidades daemónicas, y Ahura Mazda, y luego entre éste y los dos espíritus gemelos que engendra: Spenta Mainyu –espíritu bienhechor– y Angra Mainyu –espíritu destructor.³⁶⁰ Los ejemplos podrían proseguir en numerosas páginas, ya que en casi todas las religiones fundadas sobre una base arcaica puede notarse esta transición. Sin embargo, no es preciso llegar más lejos para mostrar que esta escisión que se produce entre el antiguo y el nuevo orden es característico de las religiones politeístas.

Es importante notar, en lo que aquí se persigue, que esta escisión entre diferentes generaciones de hierofanías posibilita o, más bien, exige la adopción de distintas clases de temporalidad: en efecto, el orden antiguo, de naturaleza ctónica, no puede compartir la temporalidad con el orden nuevo, de estructura solar. Deben estar, pues, en planos distintos de temporalidad, planos entre los que, necesariamen-

³⁵⁵ Por razones de acotación (tanto de espacio como metodológica, en relación al tema que ocupa a este escrito), la discusión se centrará en las religiones próximas al entorno mediterráneo, pues son las que más claramente entran en contacto e influyen decisivamente en la aparición del cristianismo. Además, por estar tan próximas, el diálogo que puede surgir entre ellas es de aceptación legítima y común. Difícilmente podría establecerse una dialéctica tan llana con las religiones de territorios más alejados del marco de discusión, como por ejemplo la India o el lejano Oriente.

³⁵⁶ M. Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. Op. cit.*, p. 91.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 127.

³⁵⁸ Hesíodo. *Teogonía*. En *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*. Madrid, Alianza, 1986, 127-617.

³⁵⁹ *Orphicorum Fragmenta* 60, 61, 70 y 86 en A. Bernabé. *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal, 2003.

³⁶⁰ M. Eliade. *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. Op. cit.*, p. 398.

te, hay un límite ontológico que *impide que estén conectados*: no hay términos medios entre el tiempo caótico y el uránico, de igual forma que no hay recorrido posible entre la temporalidad del huevo cósmico egipcio y la de Amón-Ra. Se hallan necesariamente en distintos planos ontológicos. Sin embargo, el hecho de que en las teogonías se contemplen y se narren los dos órdenes, permitiendo incluso –en la mayoría de los casos– al antiguo la cohabitación en el panteón con los nuevos dioses, posibilita la adopción de distintas formas de temporalidad en el imaginario humano, contribuye a la polisemia del concepto.

E incluso esta concepción puede verse a menudo no solamente en las teogonías sino también en diversas formas de antropogénesis, lo que hace todavía más patente la multiplicidad de significados por los que ha pasado el concepto de tiempo a lo largo de la historia de la humanidad. En efecto, Hesíodo recoge la recurrente concepción según la que, del mismo modo que hubo varias generaciones de dioses, también las hubo de hombres: las razas de oro, de plata, de bronce, de los héroes y, finalmente, la raza de hierro.³⁶¹ La primera raza vivió bajo el imperio de Kronos, es decir, antes de Zeus, y lo hacía cerca de los dioses, por lo que

vivían como dioses con un corazón sin preocupaciones, sin trabajo y miseria, ni siquiera la terrible vejez estaba presente, sino que siempre del mismo aspecto en pies y manos se regocijaban en los banquetes lejos de todo mal, y morían encadenados por un sueño.³⁶²

Pero esta edad esplendorosa llegó a su fin con la caída de Kronos, y de esta forma cesó una antigua relación de lo temporal con la humanidad y apareció otra, nueva, en la que el tiempo (Cronos, que no Kronos) hace sus estragos en el cuerpo del hombre, envejeciéndolo y enfermándolo sin demora hasta llegar a la muerte³⁶³.

³⁶¹ Hesíodo. *Trabajos y días*. En *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*. *Op. cit*, 109 y sigs.

³⁶² *Ibid.*, 113 y sigs.

³⁶³ Aquí debe tenerse en cuenta que, aunque pueda establecerse un nexo entre esta etapa paradisiaca de la raza de los hombres de oro y el relato del Edén en el Génesis, hay una diferencia notable que, como se verá, será capital: en el mito griego, el hombre no es “echado del paraíso por su propio error, sino que es fruto de las malas relaciones entre las diferentes generaciones de dioses, en las que el hombre nada tiene que ver. El hecho de que sea por “culpa” divina y no humana, además de evitar que el hombre deba acarrear constantemente el peso de la culpabilidad, proporciona un límite antropogénico entre la raza anterior y la posterior: no forman parte las dos de una continuidad histórica, sino que

Con el paso al monoteísmo, el panteón completo –la relación de todas las hierofanías–, aunque no ejerza más que de representación de las diversas manifestaciones de lo Uno, se integra en la unificación de la divinidad, con lo que se pierde el paso del orden antiguo al nuevo, las tensiones generacionales. Impiden el imaginario de una relación edípica, en definitiva, entre dos formas de temporalidad. Era tal relación edípica en la que se fundamentaba la dialéctica entre las distintas generaciones de dioses y, con ellas, sus temporalidades específicas que podían coexistir en tensión dialéctica.

2.3. Segunda repercusión: unificación del Ser bajo lo Uno

La segunda repercusión que trae el paso del politeísmo al monoteísmo no deja de ser una reformulación de la primera, aunque cambiando la perspectiva teogónica por la ontológica. Platón expresa perfectamente el problema en las últimas líneas del *Parménides*, en las que se concluye que

al parecer, si lo uno es o bien si lo uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí.³⁶⁴

Por el hecho de ser problemático y finalmente paradójico, para la mentalidad griega no es nada evidente que lo uno se imponga a la multiplicidad, razón por la cual Pablo de Tarso deberá poner todos sus esfuerzos en justificar tal idea ante la comunidad de Corintio:

Hay diversidades de carismas, pero el Espíritu es el mismo; diversidad de ministerios, pero el Señor es el mismo; diversidad de operaciones, pero es el mismo Dios que obra todo en todos.³⁶⁵

no hay conexión entre ellas. La primera es exterminada y, posteriormente, se crea la nueva raza. El vínculo que hay entre las dos no es ni mucho menos histórico, sino únicamente a través de lo divino.

³⁶⁴ Platón. *Parménides*. *Op. cit.*, 166c.

³⁶⁵ 1 Co 12,4-6.

Contrariamente al mito, que se expande en la multiplicidad, en la pluralidad de epifanías para dar cuentas de lo que en el mundo se percibe como plural, ya el *logos* persigue un *quid pro quo*, es decir, la economía unidireccional de lo velado por una aproximación lingüística a lo desvelado, llamado Ser en Parménides. Giorgio Colli defiende este principio cuando acentúa “en el origen de la filosofía griega la antítesis unidad-multiplicidad”.³⁶⁶ Este es precisamente el movimiento que realiza Parménides cuando “habla por un lado de la *aletheia* [utilizada por primera vez en su sentido filosófico] y por el otro de la *doxa*”.³⁶⁷ El hecho de crear esta escisión y situar el Uno en el lado de la *aletheia* y lo que no es, lo múltiple, al lado de la *doxa* muestra el posicionamiento que persigue la filosofía en sus comienzos. El poema de Parménides no deja lugar a dudas:

Preciso es que te enteres de todo:

tanto del corazón imperturbable de la Verdad [Ἀληθείης] bien redonda
como de las opiniones [δόξας] de mortales en que no cabe creencia verdadera
[ἀληθής].

[...] Ea, pues, que yo voy a contarte [...]

los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir:

el uno, el que es y no es posible que no sea,
es ruta de Persuasión, pues acompaña a la Verdad [Ἀληθείη];
el otro, el de que no es y el de que es preciso que no sea,
éste te aseguro que es sendero totalmente inescrutable.

Y es que no podrías conocer lo que no es –no es alcanzable–
ni tomarlo en consideración.³⁶⁸

Mientras en Grecia coexistían estos dos principios, capitaneados en el siglo V por Parménides y Heráclito respectivamente, los judíos y los mazdeos estaban plenamente convencidos de lo que acabaría triunfando definitivamente en el Imperio Romano: la simplificación de todos los fenómenos a una única esencia. No es de extrañar, pues, que cuando en el siglo III a.C. los griegos se toparon por primera vez con la religión judía en Alejandría, llamaran invariablemente a sus adeptos, como ya

³⁶⁶ G. Colli. *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*. Milán, Adelphi Edizioni, 2003, p. 134.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 134.

³⁶⁸ Parménides. *Poema*. Alberto Bernabé (ed.) *Fragments presocráticos*. Madrid, Alianza, 2008, fr. 2, lín. 3-4.

se ha hecho notar, la “raza filosófica”.³⁶⁹ Precisamente, lo que se halla tras esta afirmación es que los judíos habían tenido siempre cierta idea de unicidad del principio divino del mundo, idea que, siendo relativamente nueva para los griegos y expresada en lenguaje filosófico, Homero y Hesíodo no habían podido manifestar sino mediante henofanías.

Fue a través del logos, en realidad, como Grecia produjo la idea de lo verdaderamente Uno y, tras ese descubrimiento, nunca llegó a restablecerse la totalidad de su panteón: precisamente, si algo tendrán luego en común el epicureísmo y el estoicismo será, como dice Jaeger, el “satisfacer una necesidad religiosa no racional y el tratar de llenar el vacío que deja la antigua religión cultural griega de los dioses olímpicos”.³⁷⁰ En este sentido se hallará, en las *Quaestiones Homericae* del gramático llamado Heráclito, el término *θεοπρεπες*, es decir, “lo que armoniza con la naturaleza divina”, que posteriormente los padres de la Iglesia cristiana integrarán como una de las claves de su teología.³⁷¹

El problema fundamental que se da en Grecia y que les llevará a una formulación ontológicamente equivalente a la que se dio en esa “raza filosófica” se puede plantear a la luz de distintos argumentos que avanzan en paralelo: por un lado, el problema inherente que se encuentra en la ausencia de eternidad en los dioses olímpicos, directamente relacionada con su carácter antropomórfico; y por el otro el paulatino conocimiento de las creencias de los otros pueblos, que tuvo una solución ciertamente original en el pueblo griego.

Respecto al primer punto, como luego se hallará en la crítica de la *República* de Platón, a partir del siglo VI se empieza a entrever un problema ético en el hecho que la *paideia* se base en los relatos homéricos que muestran una divinidad que, como derivación de su carácter antropomórfico, no está libre de toda flaqueza moral. La solución a este problema se puede dibujar ya en el intento de Anaximandro de romper la afirmación de Hesíodo, según el cual incluso Caos tiene generación, y proponer el *apéiron* como el principio rector fundamental. Con este ejercicio, apare-

³⁶⁹ W. Jaeger. *Op. cit.*, p. 47.

³⁷⁰ *Ibid.*, pp. 63-64.

³⁷¹ W. Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1952, p. 55.

cen ya dos planos ontológicos coexistentes. Es conocido a través de la tradición escrita de Teofrasto que Anaximandro creía en la existencia simultánea de innumerables mundos o cielos, y que los llamaba dioses. Ante esta creencia marcadamente politeísta, el proceso de Anaximandro consiste en dotar al *apéiron* de un plano ontológicamente superior respecto a un panteón que se mantiene. Sin embargo, más allá de este primer indicio de alejar la divinidad de lo antropomórfico, es realmente Jenófanes el primero en declarar la guerra a los viejos dioses definiendo lo divino como “un dios [que] es el sumo entre los dioses y los hombres; ni en su forma ni en su pensamiento es igual a los mortales.” Aquí Jenófanes sienta ya las bases de lo que muy tardíamente acabará siendo una nueva *paideia* fundamentada en un principio que, por ser ontológicamente superior a todos los hombres y también a todos los dioses, tendrá otro significado en una nueva ética, basada ahora en un ideal.

Respecto al segundo punto, cabe notar que toda confluencia de creencias dispersas, históricamente, suelen llevar al sincretismo religioso. En el caso de los griegos, sin embargo, el hecho de descubrir desde tiempos homéricos lo variados que eran los ideales acerca de los dioses en los distintos pueblos no les llevó a tal sincretismo, sino que, al contrario, apareció la novedad, impulsada por un pensamiento racional, de confluir en un universalismo en el que lo ilimitado englobó a todas las henofanías. Como afirmará Agustín de Hipona en un intento de análisis comparado, el universalismo occidental no empieza con el cristianismo, sino con el helenismo.³⁷² “Jenófanes fue el primero en formular el universalismo religioso que a fines de la antigüedad y, más especialmente aún, en la era cristiana se consideró un rasgo esencial de la idea de Dios”,³⁷³ indispensable en su formulación.

Establecidas ya las bases de lo que fue esta transformación griega, se puede abordar la idea paralela que se daba desde mucho antes en el pueblo judío. Si se toma en serio la intuición de Freud,³⁷⁴ en su argumento quizás dudable pero sin duda sugerente, es posible que las bases del monoteísmo judío deban hallarse en la ya

³⁷² Cfr. Agustín de Hipona. *De Civitate Dei*. VIII, c. 11.

³⁷³ W. Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*. *Op. cit.*, p. 53.

³⁷⁴ S. Freud. *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid, Alianza Editorial, 2001.

mencionada reforma circunstancial de Akhenatón en el Egipto antiguo del siglo XIV. No faltan autores que, siguiendo a Freud, han especulado acerca de su posible conexión con el judaísmo a través del hecho mosaico, especialmente porque parece ser que “la «reforma» que Akhenatón atribuye a la instrucción puede compararse con el cometido que tiene la Torá en el yahvismo”.³⁷⁵ Sin rechazar esta intuición freudiana, contribuirá a su fundamentación el hecho de tener en mente la tendencia universal a reducir todo sistema a un único principio, masculino y solar. Esta tendencia puede seguirse en toda religión solar, aunque no suele desembocar en un carácter tan marcadamente monoteísta. Un ejemplo claro de esto se halla incluso en la Grecia homérica, antes de la transformación que he mencionado anteriormente, con las palabras pronunciadas por Zeus en el octavo canto de la *Iliada*:

colgad del cielo una áurea soga
y agarraos a ella todos los dioses y todas las diosas.
Ni así lograríais sacar del cielo y arrastrar hasta el suelo
a Zeus, el supremo maestro, por mucho que os fatigarais.
Pero en cuanto yo me decidiera a tirar con resolución,
os arrastraría a vosotros junto con la tierra y el mar.
Entonces podría atar alrededor de un pico del Olimpo
la soga, y todo quedaría suspendido por los aires.
Tan superior soy yo sobre los dioses y sobre los hombres.³⁷⁶

En los textos se entrevé el avance de esta tendencia, hacia la ya sintomática sentencia de Esquilo que se ha anotado más arriba. Esta teogonía confluirá en el orfismo, como queda claro con el relativamente reciente descubrimiento del Papiro de Derveni, fechado a finales del siglo V a.C., en el que, tras anunciar con un claro acento esotérico que se habla solamente “a quienes es lícito”,³⁷⁷ se presenta a Zeus como el dios que “llegó a ser lo único, [...] rey de todo”³⁷⁸ tras engullir el cosmos entero y, con él, a todos los dioses antes de concebirlo todo de nuevo, siendo así el

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 238.

³⁷⁶ Homero. *Iliada*. Madrid, Gredos, 2000, canto VIII, 19-26.

³⁷⁷ *Pap. Derveni* col. VII 8. Fr. 3 en A. Bernabé. *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal, 2003, p. 35.

³⁷⁸ *Pap. Derveni* col. XVI 1-12. Fr. 12-13 en *Ibid.*, p. 42.

“primero, último y medio”.³⁷⁹ Es significativo que el texto que refleja este movimiento teogónico hacia el monoteísmo sea una interpretación de los poemas órficos no desde una perspectiva filológica, sino ya a la luz de la filosofía presocrática –se halla en él incluso la cita explícita a Heráclito en la col. IV–, puesto que ofrece una clara muestra de que en cierto momento de la Grecia clásica hubo una unificación de principios tanto en sus versiones olímpicas, místicas y filosóficas, que avanzaba hacia la unificación del ser –o Zeus– hacia lo uno.

Uno de los textos citados con más frecuencia de la literatura órfica, el *Himno a Zeus*, presenta a Zeus, en una clara transmutación paulatina hacia los principios monistas y monoteístas, como principio y fin de todas las cosas. Se halla citado en el mencionado Papiro de Deverni³⁸⁰ y en Platón,³⁸¹ y posteriormente fue expandido bajo influencia estoica en un himno transmitido por el tratado pseudoaristotélico *De mundo*³⁸² e inserto, en una versión más larga, en la *Teogonía de las Rapsodias*³⁸³ erróneamente atribuida a Platón por parte de los neoplatónicos.³⁸⁴ Es, en realidad, gracias a este error que se conservan hoy muchos de los fragmentos de las *Rapsodias*.³⁸⁵ El que se presenta a continuación, que integra el mencionado *Himno a Zeus*, fue reproducido con más o menos fidelidad por Porfirio en el siglo III d.C.:

Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente,
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto.
Zeus nació varón, Zeus fue inmortal ninfa,
Zeus, fundamento de la tierra y del cielo estrellado,
Zeus el rey, Zeus el propio autor primero de todas las cosas,
única fuerza, nació único dios, de todas las cosas gran rector,

³⁷⁹ Según M. Herreno de Jáuregui. *Op. cit.*, p. 32.

³⁸⁰ “Zeus nació el primero, Zeus, el último, el de rayo refulgente, Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente dispuesto. Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino. Zeus soberano, Zeus señor de todo, el de rayo refulgente.” (*Orphicorum Fragmenta* 14. En A. Bernabé. *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal, 2003, p. 43)

³⁸¹ Platón. *Leyes (libros I-VI)*. En *Diálogos VIII*. Madrid, Gredos, 1997, 715e.

³⁸² Pseudo-Aristóteles. *De mundi*. 401a 25. *Orphicorum Fragmenta* 31. En A. Bernabé. *Op. cit.*, p. 66

³⁸³ Proclo. *In Plat. Tim.* I 94, 13 Diehl. *Orphicorum Fragmenta* 243. En A. Bernabé. *Op. cit.*, p. 163.

³⁸⁴ Cfr. A. Bernabé. *Op. cit.*, p. 108.

³⁸⁵ Y también gracias a que, más adelante, el mismo *Himno a Zeus* será reutilizado repetidamente por el neoplatonismo y por los apologetas cristianos Clemente de Alejandría y Eusebio de Cesarea. Cfr. M. Herreno de Jáuregui. *Op. cit.*, p. 171.

único cuerpo soberano, en el que todas ellas cumplen su ciclo,
 fuego, agua, tierra y éter; noche y día
 y Metis, primer engendrador, y Eros el que mucho deleita.
 Y es que todo ello se alberga en el gran cuerpo de Zeus;
 [...]
 dos taurinos cuernos de oro posee a uno y otro lado:
 el orto y el ocaso, las sendas de los dioses celestiales;
 son sus ojos el sol y la luna que acude a su encuentro.³⁸⁶

Fue este mismo *pathos* lo que llevó a la sociedad griega a partir del siglo V a erigir constantemente templos a Zeus como simplificación de la divinidad solar,³⁸⁷ expresado como hierofanía en tanto que amante de las numerosas divinidades locales. Se recorrió así el camino hacia lo que posteriormente encontraron los griegos en las formulaciones de esa “raza filosófica”: la base ontológica que se halla en el poema de Parménides y que, en ese contexto apropiado, influyó enormemente a la filosofía platónica.

Durante la Grecia clásica, y luego con sus derivaciones en el período helenístico, se da la confluencia, es más, el diálogo entre dos concepciones ontológicas excluyentes: el Uno del *logos*, que se formula paradigmáticamente en Parménides, y lo múltiple que sobrevive de Homero y Hesíodo, vivo a través de la *paideia*, de las tragedias, de distintas manifestaciones culturales que pueden derivar hasta el orfismo y los misterios de Eleusis, y, también, en cierta forma, de ciertos argumentos filosóficos que, como en Heráclito, simpatizan con ese devenir de lo plural.

Evidentemente, el ejemplo claro de este diálogo se encuentra en Platón, y concretamente en su *Parménides*, y no es de extrañar que los padres de la Iglesia cristiana siguieran el neoplatonismo y lo integraran en su intento de explicación

³⁸⁶ *Orphicorum Fragmenta* 243. En M. Herreno de Jáuregui. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid, Trotta, 2007, p. 172.

³⁸⁷ “Macrobio cita un *Himno al Sol* que identifica a Zeus, Helio, Dioniso, Fanes y Hades (*Orphicorum Fragmenta* 539-543). Lo consigue mediante la concatenación de los nombres como si unos fueran epítetos de otros, es decir, advocaciones distintas del mismo dios. [...] El poema describe los vestidos del oficiante de los ritos báquicos de una manera simbólica, con el propósito evidente de proclamar el sincretismo solar.” (M. Herreno de Jáuregui. *Op. cit.*, p. 45)

racional de los textos, pues el triunfo del cristianismo, y de, como se verá más adelante, sus consiguientes desgracias lingüísticas, dependerá en gran parte de este diálogo que surgió en la Grecia clásica.

Se ha mostrado ya cómo Proclo afirmó en su *Teología platónica* el sentido teológico que el *Parménides* tenía para Platón. De las nueve hipótesis que Proclo identifica en el diálogo platónico, como ya defendieron Porfiro o Jámblico, las cinco primeras “suponen la existencia de lo Uno y, como consecuencia de esta suposición, pueden hacer existir todos los seres superiores, los principios universales intermedios y los últimos términos de la procesión de la realidad, mientras que, por otro lado, las cuatro hipótesis siguientes, como invita a hacer el método dialéctico, introducen la no existencia de lo Uno y, como consecuencia de la supresión de lo Uno, se proponen probar que todo lo que existe y todo lo que tiene una existencia aparente se desvanece en esta suposición”.³⁸⁸

Lo que está detrás de la afirmación de Proclo es precisamente la confluencia de ideas que fueron primordiales para constituir el cristianismo primitivo en el seno del judaísmo, y además fue lo que permitió el diálogo con el mundo griego que acabó por favorecer su expansión. En esta dirección, toman de nuevo sentido las palabras que Pablo de Tarso utilizó para justificar a la comunidad de Corintio la imposición de lo Uno.³⁸⁹ Con ellas, está en realidad actualizando eso que en Platón ya era problemático en las últimas líneas del *Parménides*.³⁹⁰ Y este paso ontológico del politeísmo como recopilación de henofanías al monoteísmo conllevó la importante repercusión según la cual el Ser no se encontrará ya dividido, por lo que todas las manifestaciones se darán bajo un mismo concepto unificador, paradójico ya en Platón por incluir necesariamente en su seno tanto el Ser como el no Ser. Esto derivará en un largo y complejo interrogante acerca de cómo integrar el dualismo en un sistema monoteísta, que la herencia del diálogo griego sólo habría resuelto en parte, quedando el difícil problema acerca del origen del mal con el que ya se toparon los gnósticos.

³⁸⁸ Proclo. *Théologie platonicienne*. Libro I. Paris, Les Belles Lettres, 1968. I, 10, p. 41.

³⁸⁹ 1 Co 12, 4-6.

³⁹⁰ Platón. *Parménides*. En *Diálogos V*. Madrid, Gredos, 1988, 166c.

3. DUALISMO

Para la Academia de Platón el único modo de resolver la aporía entre el fluir continuo del Logos de Heráclito y el permanecer fijo del Ser de Parménides era admitir una cosmología dualista: el Ser, el mundo no sensible, se opone al no Ser, el mundo material. Sin embargo, supone siempre un problema una identificación demasiado inmediata del pensamiento dualista platónico, que en suma responde a una naturaleza dialéctica, con el pensamiento dualista que repercutirá en el cristianismo, que refleja una forma de oposición. A menudo se realiza una conexión demasiado rápida entre ambas formas, por lo que surge la necesidad de analizar sus similitudes y diferencias a la luz de lo expuesto hasta aquí.

3.1. Dualismos cosmológico y antropológico

A partir de finales del siglo II, los exégetas cristianos empezaron a formular con asiduidad la teología en términos platónicos, especialmente por el prestigio que había llegado a tener durante helenismo, pero también porque con su doctrina podían explicarse algunos puntos oscuros o complejos del cristianismo desde una óptica más racional. En este contexto arranca la exégesis de Justino, Clemente y Orígenes, reforzada por el neoplatonismo. Luego, en el momento en el que el cristianismo venció definitivamente al Imperio romano, “se planteó con mayor urgencia la nece-

sidad de un compromiso con la filosofía pagana, intentando una mediación entre la tradición bíblica y la tradición clásica”.³⁹¹ Sólo de esta manera podría entrar definitivamente en los corpus como el de Macrobio que a partir de el siglo IV empezaron a elaborarse en Roma, y que incluían en un solo listado obras consideradas clásicas tanto de Grecia como de Roma, mezclando obras de Homero y Platón con otras de Cicerón y Virgilio. De esta forma quedó perfectamente legitimado que Agustín, en *De doctrina christiana* del 427, anexara el corpus testamentario al corpus de las grandes obras de la antigüedad pagana recopilado por Macrobio. “De este modo Virgilio vino a ser reconocido como un profeta pagano del Mesías cristiano.”

En este contexto, una de las cuestiones principales se centró en el problema de relación que surgía entre la materia que conforma el cosmos y el hecho en sí de la creación. Si la materia era preexistente, como afirmaba la filosofía griega clásica, se corría el riesgo de romper el monismo fundamental de la teología judeo-cristiana. Pero si se concebía la materia como una emanación de Dios, el criterio de trascendencia, igualmente fundamental para la teología judeo-cristiana, quedaba desdibujado ante una concepción de corte más inmanente.

La solución a este problema se halló tradicionalmente en el *Timeo*, desde el que se construyó paulatinamente la concepción que acabaría derivando a la teoría de la creación *ex nihilo*, “desarrollada desde el siglo II d.C. por los cristianos (y basilidianos), en especial Ireneo, como respuesta al dualismo de gnósticos como Hermógenes, que al considerar la creación esencialmente mala, hacían de la materia preexistente el principio maligno independiente a Dios y opuesto a Él.”³⁹² La materia, según esta teoría de corte platónico, no debe entenderse como una oposición dual a lo que en ella no se incluye, esto es, lo trascendente, sino como una emanación de ello: la materia aparece por un acto de voluntad divina.

No hay en esta concepción de la creación, por lo tanto, una perspectiva estrictamente dualista, como tampoco la había en Platón, sino que, al contrario, al establecer la materia como emanación divina, el cristianismo pretende luchar contra las concepciones gnósticas según las cuales la materia del mundo se oponía al acto de

³⁹¹ J. Trebolle Barrera. *Op. cit.*, p. 615.

³⁹² M. Herreno de Jáuregui. *Op. cit.*, p. 281.

creación y de ello se derivaba una apreciación ética de tal dualismo: la materia era mala por naturaleza, frente a la cual el principio divino operaba como principio de bondad absoluta.

La necesidad de separación del gnosticismo surgió en un momento en que, por razones estratégicas, el cristianismo debía anexar definitivamente los escritos veterotestamentarios al canon cristiano. El gnosticismo, en su afán de considerar que el dios judaico no podía ser el mismo que el dios cristiano –caracterizado como el padre de ése por marcionitas y valentinianos, y suscitando de nuevo una relación edípica en el panteón–, abordaba ciertos aspectos problemáticos que podían repercutir negativamente en la transmisión y adopción del cristianismo, como era su distanciamiento del monoteísmo estricto y, como derivación, una escisión entre materia y creación que derivaba inevitablemente hacia una concepción ética dualista. La materia podía ser considerada como mala o simplemente como algo inferior aunque sin llegar a su demonización –y con ello, sin llegar a un dualismo estricto. “El cristianismo, una vez que adoptó la distinción fundamental platónica cuerpo-alma, optó por la segunda opción frente a la gnosis, primero, y al maniqueísmo, después.”³⁹³

El cristianismo pasará así a considerar la vida terrenal como un *lacrimarum valle* que el alma debe cruzar para alcanzar la felicidad en el Más Allá, ya desprendida del cuerpo. Pero esta visión dualista no es en absoluto dominante en los escritos veterotestamentarios ni en los numerosos escritos que aparecen en el marco del cristianismo primitivo, y será sólo a partir de la inclusión del platonismo que se integrarán estos motivos de clara proveniencia órfica –el cuerpo como cárcel del alma, o tumba del alma, *soma sema*: no hay que olvidar la fuerte influencia que el orfismo ejerció en Platón³⁹⁴– hasta convertirse en una pieza clave de la antropología cristiana.³⁹⁵ A medida que la esperanza por la parusía inminente desaparecía e iba tornándose más reconocible la distancia temporal entre los seguidores de la nueva doctrina y los escritores originales de los textos, aparecía una necesidad escatológica

³⁹³ *Ibid.*, p. 319.

³⁹⁴ Hasta el punto en que Jámbico, en el siglo III d.C., llegó a afirmar que “Platón imita en todo a Orfeo” con tal de revalorizar las fuentes órficas en el platonismo. (*Ibid.*, p. 88)

³⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 317.

en la que la esperanza ya no se situaba en el Más Allá sino en este mundo, cambio de rumbo que pasó a ser rápidamente una señal distintiva del cristianismo y que trajo consigo la ventaja de una estricta teoría ética. Como ya reconocieron los apologistas cristianos, el marco conceptual que se utilizó para esta traslación fue el de la tradición órfica, llegada a los apologistas por vía del platonismo.

El alma de todas las cosas es inmortal: mas los cuerpos, mortales.³⁹⁶

[...]

Quienes han sido puros bajo los rayos del sol,
una vez que han fallecido, alcanzan un destino más grato
en el hermoso prado, cabe el Aqueronte de profunda corriente.

[...]

Los que obraron contra la justicia bajo los rayos del sol,
réprobos, son descendidos junto al llano del Cocito,
al gélido Tártaro.³⁹⁷

Sin duda, las similitudes entre este fragmento órfico y el cristianismo son evidentes, y pueden rastrearse hasta Egipto, donde la relación con el Más Allá fue un tema ya preocupante y digno de especulación. En el *libro de los muertos* se hallan ya fórmulas para entrar en el Más Allá y salir de él, en clara correlación al descenso de Orfeo al Hades. “Mnemosine, revelando al poeta los secretos del pasado, lo introduce en los misterios del más allá. La memoria resulta entonces un don para el iniciado.”³⁹⁸ Incluso se invocan fórmulas para lograr que el difunto se acuerde de su nombre ahí, idea que recuerda al baño órfico en el lago de Mnemosine:

Hallarás, en la mansión de Hades, a la diestra, una fuente,
y junto a ella, un albo ciprés erguido.

¡A esa fuente no te aproximes ni un poco!

Más adelante hallarás, de la laguna de Mnemosine,
agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes.

³⁹⁶ Vettius Valens 317, 19 Pingree. *Orphicorum Fragmenta* fr. 425. En A. Bernabé. *Op. cit.*, p. 231.

³⁹⁷ Proclo. *In Plat. Remp.* II 340, 11 Kroll. *Orphicorum Fragmenta* 340. En A. Bernabé. *Op. cit.*, p. 205.

³⁹⁸ Le Goff. *El orden de la memoria.* *Op. cit.*, p. 145.

que te preguntarán qué necesidad te trae hasta ellos.

Y tú les dirás absolutamente toda la verdad; [...] ³⁹⁹

En cualquier caso, las referencias egipcias no pueden ser sino vagas y misteriosas, un elemento ya presente en la tradición, recogida por Heródoto, ⁴⁰⁰ según la cual Orfeo tomó su conocimiento religioso de Egipto. “De muchos sabios se contaba lo mismo (Solón, Pitágoras, Platón), porque Egipto era la tierra misteriosa y admirada por su antigüedad y grandeza, de donde se hacía provenir por excelencia los conocimientos de magia y religión.” ⁴⁰¹ Los judíos alejandrinos, seguidos de modo entusiasta por los cristianos (*Cohortatio*, Clemente, Eusebio), modificaron ligeramente esa tradición al propalar que Orfeo había conocido allí la revelación de Moisés”, ⁴⁰² confundiendo algunas veces el nombre judío con Museo en un corrimiento fonético y atribuyendo así a Orfeo el título de discípulo de éste. Hermes corrió también, al atribuírsele ascendencia legendaria egipcia, una suerte similar a la de Orfeo, con el que incluso algunas veces se le identificaba.

Sin embargo, parece que, más allá de versiones particulares, el dualismo puede entenderse como una característica implícita en el pensamiento humano. ⁴⁰³ En efecto, en muchos de los mitos arcaicos se parte de una unidad-totalidad que posteriormente se divide en dos partes que entran en relación dialéctica. La totalidad

³⁹⁹ *Laminilla de Farsalo* (ca. 350-330 a.C.), Museo Nacional de Atenas. Primera edición, N. M. Verdelis, *AE* 89-90, 1950-1951, 80-105. *Orphicorum Fragmenta* fr. 477. En A. Bernabé. *Op. cit.*

⁴⁰⁰ “Dicen los egipcios que quienes imperan en el mundo subterráneo son Deméter y Dioniso. También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra en otro ser que se torna siempre vivo.” (Heródoto 2, 123 en Hieros Logos, fr. 423, p. 229) Cfr. M. Herrero de Jáuregui. *Op. cit.*, p. 206.

⁴⁰¹ Esta fue una estrategia utilizada ya por los griegos: una atribución tal a orígenes egipcios ya se ha hecho notar a propósito del relato de la Atlántida en el *Timeo*. Cfr. cap. 3.2 de la primera parte del presente trabajo.

⁴⁰² M. Herrero de Jáuregui. *Op. cit.*, p. 207.

⁴⁰³ Aunque, siguiendo a Donald Brown (cfr. *Op. cit.*), no pueda calificarse como un universal humano, puesto que hay algunas culturas arcaicas que no parecen tener esta idea dualista en su concepción de mundo, hay muchos elementos que inducen a pensar que hay en todos una especie de protodualismo, que, como se verá en las siguientes páginas, puede revestir diversas formas. Tal como expone Zoltán Kövecses en *Metaphor in Culture: Universality and Variation* (Cambridge University Press, 2005), la misma disposición humana en el espacio circundante crea una precomprensión del entorno inmediato en términos duales –aunque no necesariamente excluyentes– como son delante y atrás, o arriba y abajo.

generada en el *Tao Te King*, por ejemplo, genera “a espaldas la sombra y en brazos la luz”,⁴⁰⁴ y ya se han mostrado más arriba numerosos ejemplos que dividen dialécticamente el todo en principios masculino y femenino, diurno y nocturno, formas de ser y no ser que se complementan mutuamente. En tanto que generados por el mismo principio, a menudo se representan en la figura unitaria pero dual del andrógino o, en tanto que ya escindidos, como gemelos en constante tensión dialéctica: Spenta Mainyu y Angra Mainyu en el zoroastrismo, u Osiris y Seth en Egipto. Ya expresó Nietzsche⁴⁰⁵ cómo, para el espíritu griego, esta dialéctica de contrarios florecería en la simbología dual de Apolo y Dionisio.

En el plano psicológico, todas estas simbolizaciones “podrían interpretarse como la memoria histórica, ancestral, de lo que Eugene d’Aquili⁴⁰⁶ denominó el “operador binario”, una estructura que estaría localizada en el hemisferio dominante y que analiza la realidad por contraposición de opuestos; consecuentemente, supone o presupone y condiciona una forma dualista de interpretación de la realidad. Para d’Aquili, esta área cerebral, que Geschwind⁴⁰⁷ localiza en el lóbulo parietal inferior, estaría en relación con la generación de mitos.”⁴⁰⁸ Pero tal como se concibieron con anterioridad al cristianismo, estos siempre se daban en relación dialéctica, por lo que nunca estaban en relación de contradicción absoluta –ni tan solo en los pensamientos griegos tradicionalmente considerados como dualistas: en Platón no, por la noción de participación, en Aristóteles no, por la relación entre potencia y acto que, en definitiva, salva el devenir dentro del ser.

¿No es acaso evidente que el cambio es realmente algo que no es, aunque también sea, pues participa del ser?⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ Lao Tse. *Tao Te King. Op. cit.*, XLII, p. 113.

⁴⁰⁵ F. Nietzsche. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1973.

⁴⁰⁶ E. d’Aquili. “The myth-ritual complex: a biogenetic structural analysis”. En *Zygon. Journal of Religion and Science*, vol. 18, núm. 3, septiembre 1983, pp. 247-269.

⁴⁰⁷ Cfr. N. Geschwind. *Selected Papers on Language and the Brain*. Dordrecht, D. Reidel Publ. Co., 1974.

⁴⁰⁸ F. J. Rubia. *El cerebro nos engaña*. Madrid, Temas de hoy, 2000, p. 262.

⁴⁰⁹ Platón. *Sofista*. En *Diálogos V*. Madrid, Gredos, 1988, 256d.

En este sentido es enriquecedora la apreciación que Lévy-Bruhl anotó respecto al concepto platónico de participación. Según él, “los objetos, los seres, los fenómenos pueden ser, de modo para nosotros incomprensible, a la vez ellos mismos y algo distinto de ellos. De un modo no menos incomprensible emiten y reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas, que se hacen sentir fuera de ellos, sin dejar de permanecer donde se encuentran. En otros términos, para esta mentalidad la oposición entre lo uno y lo múltiple, lo mismo y lo otro, no impone la necesidad de afirmar uno de los términos si se niega el otro y recíprocamente”.⁴¹⁰ Así, para Lévy-Bruhl hay que distinguir entre un pensamiento basado en el principio de participación, propio de las “sociedades primitivas”, y otro basado en el principio de contradicción, propio de las “sociedades civilizadas”. Por supuesto, el problema que surge aquí estriba en comprender qué es lo que el autor entendió con el uso de la desafortunada escisión entre “primitivo” y “civilizado” porque, en tanto que el pensamiento de Platón funciona alrededor de la noción de participación, éste debería ser “primitivo”, hecho que por supuesto sería difícil de aceptar. Tanto en el platonismo como en el orfismo “el mundo material y el cuerpo distaban de la perfección de lo divino, pero no son esencialmente malos, sino que participan lejanamente de la bondad esencial de la que, en último término, derivan”.⁴¹¹

En cualquier caso, parece que la distinción entre dos clases de pensamiento dualista, uno fundamentado en el principio de participación y otro en el de contradicción, es válido a la luz de lo que se ha expuesto hasta aquí, y será de gran utilidad como herramienta conceptual en las páginas que siguen. El momento histórico crucial donde hay que poner la escisión entre ambas formas de pensamiento es el cristianismo, aunque, al igual que en la traslación de un politeísmo a un monoteísmo estricto que ya se ha analizado, esta no es una escisión brusca, sino que se da de forma gradual.

Probablemente, los ejemplos que mejor responden a un pensamiento basado en una protocontradicción pueden hallarse en el judaísmo y el zoroastrismo. En este último caso, en tanto que el descarrilamiento de Angra Mainyu –el gemelo que

⁴¹⁰ L. Lévy-Bruhl. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Cap. II, 2. En J. Ferrater Mora. “Participación”. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994, p. 2708.

⁴¹¹ M. Herrero de Jáuregui. *Op. cit.*, p. 100.

simboliza el espíritu destructor– del camino recto de la bondad es una elección propia, su progenitor Ahura Mazda queda desligado de toda responsabilidad. Es este rasgo característico del zoroastrismo el que le aparta ligeramente de la concepción estrictamente participativa y polariza el dualismo: “Al elegir a Ahura Mazda, el mazdeísta elige el bien frente al mal, la *verdadera* religión contra la de los *daēvas*. En consecuencia, todo mazdeísta debe luchar contra el mal. [...] Esta tensión no tardará en cristalizar en un dualismo. El mundo quedará dividido en buenos y malos, hasta convertirse en una proyección, a todos los niveles, cósmicos y antropológicos, de la oposición entre las virtudes y sus contrarios.”⁴¹²

Esta tendencia hacia el pensamiento basado en el principio de contradicción es todavía más patente en el caso del judaísmo. Aunque no germinará como lo hará luego en el cristianismo y, todavía con más intensidad, en sus derivaciones gnósticas, en algunos pasajes de los libros veterotestamentarios se dibujan ya relaciones duales que definitivamente no pueden entenderse en términos de participación. Uno de los primeros anuncios se halla ya en los primeros párrafos del Génesis: en el siglo XVI, Gerard Dorn llamó la atención sobre el hecho de que el segundo día de la creación, el día en que Dios separa “las aguas de por debajo del firmamento” de las aguas “de por encima del firmamento”,⁴¹³ es el único día que, al llegar el atardecer, omite decir lo que sí había afirmado sobre todos los demás días, a saber, que lo que había hecho “estaba bien”.⁴¹⁴ En efecto, ese día Dios, al separar el mundo supralunar del mundo sublunar, creó, según la concepción judaica, el dualismo irreconciliable. “La independización del número dos sería la fuente de la confusión, la separación y el conflicto”,⁴¹⁵ el origen del mal, en definitiva, por lo que Dios no podía ver en absoluto ahí que eso “estaba bien”. La figura del diablo, por lo tanto, ya en algunos de los textos que compondrán el Antiguo Testamento –en especial en el libro de Job– empezará a esbozar la concepción cristiana de Dios como *summum bonum* que requiere su contrario como *infimum malum*, “una idea que presenta grandes diferen-

⁴¹² M. Eliade. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. I. Op. cit.*, pp. 402-403.

⁴¹³ Gen 1, 7.

⁴¹⁴ Gen 1, 1-31.

⁴¹⁵ C. G. Jung. “Psicología y religión”. En *Acerca de la religión occidental y de la religión oriental. Op. cit.*, p. 69. Información complementaria en S. Kings. “Jung’s Hermeneutics of Scripture”. *The Journal of Religion*. Vol. 77, núm. 2, oct. 2012, pp. 233-251.

cias con respecto a la de la divinidad propiamente veterotestamentaria”⁴¹⁶ y que tampoco puede explicarse simplemente por la influencia persa de Angra Mainyu como ángel caído.

Sin embargo, el proceso de transformación del principio de participación en principio de contradicción todavía no había concluido. En ciertas exégesis posteriores hay un retorno a la idea dialéctica de los contrarios, como en los escritos de Clemente Romano en los que Cristo y el Diablo son, respectivamente, la diestra y la siniestra de Dios, o en la concepción judeocristiana, según la cual ambos son hijos de Dios, idea que sin duda emana de la tradición zoroástrica. Por otro lado, en el extremo opuesto el maniqueísmo polarizaba todas las formas de dualismo que había recogido en un intento sincrético de superar cristianismo y alternativas gnósticas sobre un sustrato zoroástrico. “La figura del diablo ascendió a tales alturas metafísicas que desde el siglo IV en adelante, y en concreto bajo la amenazadora influencia del maniqueísmo, se hizo preciso reducir su excesiva potencia energética. Para ello se acudió a un razonamiento que en esta ocasión era de inspiración racionalista: la definición del mal como *privatio boni*.”⁴¹⁷ La comprensión del mal como privación del bien era la concepción que finalizaba una operación de cambio profundo en el pensamiento: el dualismo dejaba de basarse en un principio participativo para basarse a partir de entonces en el principio de contradicción, según el cual ambos términos de la pareja dual ya no entrarían en tensión dialéctica.

Según el principio de participación (p), de naturaleza prelógica, puede darse –y efectivamente se da, como ya se ha mostrado, tanto en una concepción mítica como en una concepción filosófica de los dualismos– que, a pesar de que, por el principio de no contradicción,

$$A \neq \neg A = \Omega \neq \neg \Omega$$

por el hecho de que (premisa P1_p) Ω participa de A y de que (Premisa P2_p) A es abstracción eidética o conceptual de Ω , entonces puede deducirse que (Conclusión

⁴¹⁶ C. G. Jung. “Prólogo al libro de Zwi Werblowsky *Lucifer and Prometheus*”. En *Acerca de la religión occidental y de la religión oriental*. Op. cit., p. 329.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 329.

C_p) si existe una relación causal con dirección de A a Ω, entonces existe también otra relación causal con dirección de Ω a A.

$$\exists x (A_x | \Omega_x) \rightarrow \exists y (\Omega_y | A_y)$$

Sin embargo, según el principio de contradicción (C) –cuyo principio de no contradicción implícito (Premisa P1_c) puede introducirse ya dentro de una formulación lógica, puesto que está regido por un pensamiento lógico–, en tanto que (Premisa P2_c) los términos duales no entran en ninguna clase de relación de participación o pertenencia,

$$A \not\subset \Omega, \Omega \not\subset A$$

se deriva como conclusión que el hecho de que exista una relación causal en una dirección no implica que deba darse otra relación causal en el sentido inverso, sino que implica que necesariamente no puede darse ninguna relación causal en el sentido inverso. Por lo tanto (Conclusión C_c),

$$\exists x (A_x | \Omega_x) \rightarrow \nexists y (\Omega_y | A_y)$$

Es decir, las relaciones teleológicas entre los términos duales –en el esquema de pensamiento moderno, que se basa en el principio de contradicción– no son asimilables ni intercambiables. La concepción teleológica, por lo tanto, se ha visto reforzada –o, lo que es lo mismo, por primera vez en la historia el dualismo contradictorio y la teleología pueden ir de la mano. Esta idea, que está en la base de la escatología cristiana, es fuente y consecuencia, en tanto que ambas avanzan paralelamente, de la construcción teleológica del canon, en el que los textos veterotestamentarios se recopilarán en vistas al sentido del final y los textos neotestamentarios se elaborarán, a la vez, en vistas a proporcionar un sentido teleológico a lo anunciado o profetizado.

3.2. Dualismo teleológico

Durante el denominado período apostólico, que fecha hasta el año 70 d.C., las primeras comunidades de cristianos no tenían otro material que las escrituras proféticas que provenían del judaísmo, y que ante según qué lecturas podían justificar un

mesianismo ya cristiano. Durante el período subapostólico, que fecha hasta el año 135, se formaron la colección de las epístolas paulinas y los evangelios, y sólo posteriormente el libro de los Hechos de los Apóstoles, que servía en cierta manera de nexo entre ambos, y otros escritos que terminarían a lo largo del tiempo por entrar en el canon neotestamentario.

Hasta bien entrado el siglo II, por lo tanto, la comunidad de cristianos hacía un uso de sus propios textos como material disperso y nunca compilado, motivo por el cual tenía una particular preferencia, en frente de la tradición judía, por el uso del códice. Incluso “las colecciones de dichos de Jesús (*logia*), que más tarde pasaron a formar parte de los evangelios, se transmitían en un principio posiblemente en hojas sueltas de papiro, como material propagandístico y de apostolado”.⁴¹⁸ En los primeros tiempos, por la urgencia evangelista que provocaba la creencia en la inminencia de la parusía,⁴¹⁹ la facilidad de reproducción y de transporte era preferida a la magnanimidad del texto, situación que contribuía a que los escritos no fueran considerados como una forma decorosamente sagrada. Sin embargo, a medida que la comunidad fue extendiéndose en el espacio y el tiempo, creando más distancia respecto a un origen cada vez más lejano e indeterminado de los textos, la consideración de Escritura rebasó el marco del Antiguo Testamento para incluir en un primer momento, por lo menos, las epístolas paulinas y avanzar lentamente hacia la formación de un canon específicamente cristiano, elaborado a partir del triple criterio del origen apostólico, el uso tradicional del texto en la liturgia y el carácter ortodoxo de la doctrina expuesta.⁴²⁰

Apareció entonces, ya en un período en el que el gnosticismo estaba floreciendo (se estima que entre el 135 y el 165 d.C.), el conflicto de si debía admitirse o rechazarse la herencia veterotestamentaria. “El primer Concilio de la historia de la Iglesia, celebrado en Jerusalén, había optado por una solución de compromiso que permitiera la convivencia entre cristianos procedentes del judaísmo y cristianos

⁴¹⁸ J. Trebolle Barrera. *Op. cit.*, p. 109.

⁴¹⁹ Cabe mencionar aquí el pasaje con el que termina el evangelio de Mateo: “Id, pues, y predicad a todas las naciones.” Según Cullmann, este mandamiento es válido en tanto que explica la urgencia en la que se sitúa el intervalo temporal que queda determinado entre la resurrección y la parusía. (Cfr. O. Cullmann. *Cristo y el tiempo*. Barcelona, Estela, 1968, p. 141)

⁴²⁰ J. Trebolle Barrera. *Op. cit.*, p. 168.

procedentes del helenismo gentil”,⁴²¹ pero aún así seguía existiendo el problema de conexión entre la herencia judía y la nueva doctrina cristiana. Las soluciones, dentro del cristianismo canónico, incluían toda una gradación entre la vinculación y la independencia: por un lado, algunas posturas apostaban por un completo compromiso respecto a los textos judíos; por el otro, concepciones que llegaban a simpatizar con los puntos esenciales de diversas corrientes gnósticas según las cuales debía haber una completa escisión entre la tradición y la novedad, puesto que el Dios de los judíos no podía ser en absoluto el Dios de los cristianos.

Durante los siglos en que se discutieron estas cuestiones, las aproximaciones, como no podía ser de otra forma, fueron de lo más variadas.⁴²² Clemente de Roma tenía ciertas reservas respecto a la tradición, y afirmaba que sólo podrían considerarse aquellos escritos judíos que pudieran considerarse estrictamente desde una clave cristológica. Marción, por su parte, cuestionó radicalmente la necesidad de seguir considerando el Antiguo Testamento como escritura sagrada, y llegó incluso a poner en oposición el Dios judío de la Ley con el Dios cristiano de la bondad, en una postura ciertamente próxima al gnosticismo. Sin embargo, fueron –ya en un período antignóstico que arrancaría a medianos del siglo II– el mártir Justino y, posteriormente, Ireneo de Lyon⁴²³ los que lograron decantar la balanza hacia una utilización justificada del Antiguo Testamento por parte de la comunidad cristiana.

Ante todo, la principal razón por la que debía enlazarse con la tradición judía fue la voluntad de entrar en el contexto romano, en el que, ante la competencia con numerosas sectas y religiones que convivieron durante el Imperio romano –en especial el mitraísmo y otros cultos solares, en fervor competencia contra el cristianismo durante el Bajo Imperio–, la vinculación con una conocida tradición ancestral como el judaísmo le aportaría veracidad. La incorporación del Antiguo Testamento al canon cristiano, en consecuencia, evitó que el cristianismo primitivo se disolviera en el mundo de las sectas y religiones místicas que asomaban constantemente en

⁴²¹ *Ibid.*, p. 586.

⁴²² Cfr. *Ibid.*, pp. 587-590.

⁴²³ Entre los teólogos del siglo II, nadie combatió el gnosticismo con tanta dureza como Ireneo, “que trazó, con un rigor sistemático, la línea temporal de la historia de la salvación desde la creación hasta la nueva creación que tendrá lugar en el fin de los tiempos”. (O. Cullmann. *Op. cit.*, p. 43)

Roma. La concepción que pasó a ser canónica fue la de Ireneo, que había anunciado ya, en su afán de persecución a las variantes gnósticas, que la revelación de Dios en el Antiguo Testamento debía revisitarse a la luz de la nueva revelación de Cristo en una vinculación de carácter histórico.⁴²⁴

El núcleo del problema residía en el hecho de que la doctrina que se apunta en la colección de textos que conformarían el Nuevo Testamento, a pesar de su inspiración en el contexto semítico de la figura del Jesús histórico, tuvo su nacimiento en un paradigma fuertemente sincretista del mundo grecorromano. A todas luces, más allá del marco judío, debe atribuírsele una fuerte influencia persa –no escindida por la conquista de Alejandro⁴²⁵–, esenia –influencia que quedó patente tras los descubrimientos de los manuscritos del Mar Muerto, en especial de los de Qumrán– y helénica –por una parte, porque el judaísmo en tiempos del Jesús histórico estaba ya helenizado, por otra, porque gran parte de las citas directas o indirectas del Antiguo Testamento que aparecen en los escritos de los primeros cristianos se basan en la versión griega Septuaginta,⁴²⁶ que no sólo supuso una obra de traducción, sino también una obra de exégesis, de reinterpretación de los temas y motivos judíos a un edificio conceptual que emanaba de la Grecia clásica. Y posteriormente recibirán también influencias, por un lado, del judeocristianismo⁴²⁷ –que en definitiva fue el grupo a través del cual muchos elementos del judaísmo se filtraron al cristianismo– y por el otro, con un nacimiento contemporáneo al del cristianismo, del gnosticismo.

⁴²⁴ A la vez que la mencionada discusión, hubo también una pugna, tanto en la exégesis veterotestamentaria como en la neotestamentaria, entre una interpretación antihistórica y alegórica de la historia de Israel, llevada a cabo por autores como Filón de Alejandría, o interpretaciones más historicistas que seguían el camino abierto por Flavio Josefo. En tanto que la vinculación con el antiguo testamento debía ser radical, integrada en un marco histórico único, la concepción que finalmente triunfó fue la línea historicista, claramente visible en la exégesis de Ireneo de Lyon.

⁴²⁵ J. Treballe Barrera. *Op. cit.*, p. 43.

⁴²⁶ La traducción Septuaginta o de los LXX fue, en una suerte de culminación de sincretismo cultural, “el primer gran esfuerzo de fecundación entre la Biblia hebrea y la cultura griega” en el clima intelectual “de Alejandría, impregnado de estoicismo y, más tarde, de neoplatonismo” (*Ibid.*, p. 614).

⁴²⁷ “Una definición de judeo-cristianismo ha de incluir las siguientes referencias: primeros cristianos, nacidos judíos y de habla aramea, influidos por el helenismo, pero fieles a la práctica de la Ley, con ideas teológicas tan variadas como las de otros grupos cristianos de comienzos del cristianismo. [...] El judeo-cristiano no era gnóstico en sus orígenes ni en su naturaleza. Sin embargo, se fue abriendo progresivamente a influjos gnósticos, hasta el punto de que el judeo-cristianismo del siglo II estaba ya muy asimilado a corrientes gnósticas que los Padres consideraban heréticas. Esta asimilación aceleró el proceso de acusación de herejía contra el judeo-cristianismo, aunque el principal motivo de rechazo respecto a los judeo-cristianos fue el [...] hecho de] seguir aferrados a la tradición y a las prácticas judías.” (*Ibid.*, pp. 575-576).

Por supuesto, el hecho de que los escritos se hubieran formado en un ambiente de naturaleza tan sincrética provocó que la conexión con el judaísmo antiguo no fuera tarea fácil. Por este motivo, el gran problema del cristianismo durante el período que se halla entre la canonización de los escritos neotestamentarios y el triunfo definitivo sobre Roma en el siglo IV será el de la exégesis del Antiguo Testamento a la luz de la revelación de Cristo. Esta cuestión espinosa “obligaba a dar respuesta al mismo tiempo a la pregunta sobre qué era lo cristiano y qué era lo que, por exceso o por defecto, desbordaba o no alcanzaba los límites de lo cristiano”,⁴²⁸ y por este motivo obtuvo una importancia capital.

Esta operación supuso, por lo tanto, la ocasión para construir una base interpretativa a partir de la cual debería explicarse y reforzarse el acontecimiento crucial de la teología cristiana, a saber, la muerte y resurrección de Cristo. El Antiguo Testamento debería suministrar los símbolos, el lenguaje, las construcciones y los temas con los que expresar y legitimar propiamente este acontecimiento. Por este motivo, la apropiación cristiana del Antiguo Testamento supondrá un ejercicio de reducción al mínimo de su acento judaico en tanto que Ley divina y una enfatización de su dimensión profética: pasarán a denominarse libros “históricos” y libros “proféticos”, y la denominación de Torá como ley desaparecerá definitivamente. Una de sus formulaciones más antiguas de este cambio de acento se encuentra en la primera carta a los Corintios:

Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; [...] fue sepultado, y [...] resucitó al tercer día, según las Escrituras.⁴²⁹

La forma evidente de crear esta conexión forzada fue la de establecer vínculos históricos entre diversos motivos que aparecían ya en el Antiguo Testamento. Así se renueva el motivo del “pastor” –usado como denominación para Abel, Abraham o el Mismo Yahveh⁴³⁰ en la tradición judaica, y luego reformulado como Cristo– motivos propios de los mitos de creación, que reaparecen en los diversos escritos apocalípti-

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 591.

⁴²⁹ 1 Cor 15, 3-4.

⁴³⁰ Sal 22.

cos –renovación de Adán, de los cielos, el paraíso, etc.⁴³¹– o diversas correlaciones entre tipo y antitipo –“el bautismo es antitipo del arca de Noé,⁴³² el maná es tipo del verdadero pan escatológico que es Cristo,⁴³³ la peregrinación de Israel por el desierto es tipo de la comunidad cristiana,⁴³⁴ etc.”⁴³⁵ Tanto es así que el crítico literario Herman N. Frye definió la tarea veterotestamentaria como “un proceso de síntesis que ha de arrancar del supuesto de que la Biblia es un mito definitivo, una estructura única arquetípica que se extiende de la creación al apocalipsis”.⁴³⁶

De esta forma, la trama bíblica queda construida a partir de una concepción histórica irremediamente determinista, “de un deseo de que se cumpla la promesa originaria y se haga realidad la esperanza profética. Este ansia de consumación, elemento dinamizador de todo drama y de toda novela,⁴³⁷ confiere a la Biblia una proyección hacia el futuro, hacia una apocalíptica.”⁴³⁸ El acontecimiento de la muerte y la resurrección de Cristo aparece en el centro del tiempo, precedido por la historia profética el Antiguo Testamento y en vistas a la parusía y el apocalipsis.⁴³⁹

Efectivamente, uno de los elementos imprescindibles en la concatenación de motivos entre el Antiguo Testamento y el nuevo canon fue la escatología en tanto que resolución teleológica de lo anunciado proféticamente por el judaísmo. Desde el momento en que el libro de Daniel entró a formar parte del canon veterotestamentario, surgió una legitimidad implícita de las ideas apocalípticas,⁴⁴⁰ que se fueron

⁴³¹ Is 51, 9-11.

⁴³² Col 2, 17; 1 Pe 3, 21.

⁴³³ Jn 6, 31.

⁴³⁴ Heb 3, 7 - 4, 13.

⁴³⁵ J. Treballe Barrera. *Op. cit.*, p. 594.

⁴³⁶ H. N. Frye. *Anatomy of Criticism*. Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 315.

⁴³⁷ Cfr. W. Benjamin. *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid, Adaba, 2012 y F. Kermode. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York, Oxford University Press, 1967

⁴³⁸ J. Treballe Barrera. *Op. cit.*, p. 185.

⁴³⁹ “Lucas desarrolla un concepto de “historia de salvación”, en el que el Antiguo Testamento ocupa el lugar correspondiente a la pre-historia.” (*Ibid.*, p. 594).

⁴⁴⁰ “Todos los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los sabios brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a la multitud la justicia refulgirán como las estrellas por toda la eternidad. Y tú, Daniel, guarda en secreto estas palabras y sella este libro hasta el tiempo del fin.” (Dan 12,1-5. Según A. Piñero. *Biblia Hebraica*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1973, pp. 1271-1283).

desarrollando a lo largo del tiempo. “Ello sucedió a pesar de que la corriente central farisea se resistía a reconocer nuevas revelaciones (“apocalipsis”), puestas en boca de patriarcas y de profetas bíblicos.”⁴⁴¹ Fue así que el conjunto de libros de Henoc, que databan del III a.C., y otras aproximaciones posteriores, como el apocalipsis de Abraham, de Elías o de Sofonías, el libro de los Jubileos o el testamento de Job,⁴⁴² no fueron incluidos dentro del canon. Sin embargo, muchos de ellos sí fueron considerados en un estatuto similar a un libro canónico en los grupos de esenios.⁴⁴³

En general se cree que el grupo de los esenios se constituyó en Babilonia, y que emigró a Palestina durante la época de la revuelta macabea, por lo que debe hallarse en los grupos que luego se localizaron alrededor del mar Muerto una fuerte contaminación persa que luego pasaría a formar parte de las concepciones cristianas.⁴⁴⁴ Se cree, efectivamente, que el apocaliptismo nació en Mesopotamia sobre el siglo III a.C. y que cristalizó en el movimiento esenio. En concreto, los manuscritos hallados en las cuevas de Qumrán han contribuido enormemente a una mejor comprensión de la integración de la apocalíptica en el seno del cristianismo. El esenismo fue un grupo que se fundamentaba en la idea del apocaliptismo como movimiento social. “Las corrientes, las ideas y el género literario apocalípticos cristalizaron en el movimiento esenio y más tarde se institucionalizaron en la comunidad de Qumrán.”⁴⁴⁵ La investigación contemporánea afirma sin lugar a dudas que en el siglo III a.C. existía ya una tradición de ideas apocalípticas que ofreció formalmente al

⁴⁴¹ J. Trebolle Barrera. *Op. cit.*, p. 189.

⁴⁴² Cfr. A. Piñero (ed.) *Los apocalipsis*. Madrid, Edaf, 2007.

⁴⁴³ Uno de los elementos en común más sobresalientes entre esenismo, cristianismo y gnosis es la tendencia escatológica. Aún así, hay que guardarse de ver en el esenismo una protognosis, y entender que cronológicamente la primera es un fundamento del cristianismo mientras que la segunda es una alteración de él. “El esenismo está muy lejos de la gnosis centrada en el conocimiento del yo, y está, por otra parte, demasiado ligado a la Ley, que el gnosticismo aborrece. No cabe hablar de un pre-gnosticismo o de un proto-gnosticismo en Qumrán, como tampoco en Filón. La gnosis por sí sola, desprovista de su unión con el cristianismo en expansión, no habría tenido el éxito que obtuvo ni habría mostrado tanto interés en el Antiguo Testamento y en el judaísmo.” (J. Trebolle Barrera. *Op. cit.*, pp. 597-598).

⁴⁴⁴ La influencia persa puede reconocerse fácilmente en la figura de Henoc: “alcanza la edad de 365 años, en clara referencia al ciclo solar de 365 días; también [el rey sumerio] Enmeduranki estaba asociado al dios solar Shamash. El motivo de la traslación de Henoc a los cielos, sin pasar por la muerte, sigue el modelo del héroe de los relatos de origen mesopotámico sobre un diluvio universal, Utnapishtim.” (*Ibid.*, p. 501).

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 249.

cristianismo el género literario adecuado para una formulación escatológica que pudiera desarrollar *hasta el final* la promesa veterotestamentaria.

Cabe distinguir los primeros apocalipsis, de tipo cósmico y con una perspectiva más universalista, de los segundos, de tipo histórico, que serán los que triunfarán en el cristianismo en tanto que serán capaces de conectar históricamente con los hechos pasados. Estos últimos se referían con preferencia a personajes concretos de la historia de Israel y ofrecían una perspectiva particularmente judía, basada en la interpretación relativa a pasajes de textos ya reconocidos en el canon del Antiguo Testamento y, por lo tanto, ya asumidos en la tradición de textos inspirados y legitimados. La obra más antigua que se conoce de esta segunda modalidad es el libro de los Jubileos, que adapta y actualiza los relatos del Génesis y el Éxodo y enlaza convenientemente con muchos de los escritos proféticos.

La principal característica de estos escritos es el desarrollo de la espera escatológica, siguiendo así la línea de tradición que arranca de los profetas bíblicos. Por lo tanto, “Jesús y el Nuevo Testamento comparten con el apocaliptismo judío la división de la historia en dos épocas: para el judío la época definitiva todavía no se ha hecho realidad; el cristiano cree que ya ha tenido comienzo con el mensaje y la acción salvífica de Jesús el Cristo. La redención de Dios se realiza en la historia; la generación presente se encuentra a las puertas de la consumación final de esa historia de salvación”.⁴⁴⁶ Sin embargo, difiere en que adquiere una forma específica de exégesis: la “interpretación midrásica del Nuevo Testamento difiere de la del rabinismo en cuanto que su punto de partida es siempre un dicho o un hecho de la vida de Jesús, para cuya comprensión se acude al Antiguo Testamento, interpretado éste a la luz de lo dicho o lo hecho por Jesús”.⁴⁴⁷

Los autores de los textos que acabaron integrando el Nuevo Testamento hallaron los ecos mesiánicos que necesitaban en numerosas formulaciones de la traducción Septuaginta, lo que en seguida les llevó incluso a la creación de listas de *Testimonia* halladas en Qumrán, yuxtaposiciones de pasajes bíblicos referentes a un mismo tema y que alimentan la esperanza en el profeta de los últimos tiempos.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 560.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 561.

Suscitaré para ellos de entre sus hermanos un Profeta como tú. Pondré mis palabras en su boca y él os dirá todo lo que yo le ordenaré. [...] Y pronunció su mensaje y dijo: “Oráculo de Balaán, hijo de Beor, y oráculo del hombre cuyo ojo es perfecto; oráculo de quien escucha las palabras de Dios y posee el conocimiento del Todopoderoso, postrado y con el ojo descubierto. Le veo, pero no ahora; le observo, pero no está cerca. Una estrella se ha alzado de Jacob y un cetro se ha elevado de Israel y romperá las sienas de Moab y destruirá a todos los hijos de Set.”⁴⁴⁸

Todo ello induce a pensar que fue esta concepción escatológica, derivada de la necesidad de integrar la tradición a la novedad y de ofrecerle una continuidad en una concepción progresista hacia el apocalipsis, lo que determinó el pensamiento eminentemente historicista –es decir, una concepción lineal y progresiva de la temporalidad– ya en el primer cristianismo. En efecto, los primeros cristianos no entendían el mundo, como lo habían hecho todas las concepciones religiosas, basado en una escisión espacial entre el aquí abajo y el más allá, sino que la escisión fundamental pasaba a ser la diferencia entre el pasado anunciado en el Antiguo Testamento –con su capacidad profética, esto es, su apertura hacia el futuro–, el presente de la Iglesia y el porvenir de la parusía y, finalmente, el apocalipsis.

En este sentido, *kairós* ya no se tratará en su uso en el Nuevo Testamento –como sí se trataba en su acepción clásica griega– de la ocasión particularmente propicia, desde el punto de vista humano, para una empresa determinada, sino que pasará a ser un decreto divino con vistas a la realización del plan divino de salvación, que se da en la historia de forma humanamente indeterminada. “Es porque este plan, en su realización, está ligado a unos *kairoi*, a unos momentos escogidos por Dios, por lo que es una *historia* de la salvación. [...] Desde el punto de vista histórico y humano, la elección de los *kairoi* que forman la historia de la salvación es arbitraria.”⁴⁴⁹ Es así como Pablo recuerda a los tesalonicenses la forma súbita en que sobrevendrán los *kairoi*,⁴⁵⁰ como el apocalipsis de Juan designa como *kairós* el

⁴⁴⁸ 4QTest

⁴⁴⁹ O. Cullmann. *Op. cit.*, p. 29.

⁴⁵⁰ 1 Tes 5, 1 ss.

momento decisivo del fin del mundo⁴⁵¹ y como se utiliza constantemente en las Escrituras la terminología de “los *kairoi* que el Padre fijó por su propia autoridad”.⁴⁵² Y es así como, a partir de estos *kairoi* específicos, se resignificará *aión* para expresar la noción de duración entre instantes.

Desaparece, pues, la distinción griega entre tiempo y eternidad: “el tiempo no es una realidad opuesta a Dios, sino el medio de que Dios se sirve para revelar la actuación de su gracia. Por una parte, el tiempo no es lo contrario de la eternidad de Dios; por otra parte, es concebido como una línea recta y no como un círculo. Se le atribuye, en efecto, un “principio” y un “final”, una *ἀρχή* y un *τέλος*.”⁴⁵³ Y no es que esta concepción historicista fuera ajena al judaísmo, quien, por supuesto, había construido sus escrituras a partir de la historia de su pueblo, sino que en el caso del cristianismo el historicismo adquiere un carácter teleológico y en este sentido, tal como afirma Oscar Cullmann, la línea de la historia de la salvación adquiere una modalidad más consecuente que en el Antiguo Testamento. En efecto, el tiempo del Nuevo Testamento puede ser comprendido como un *aión* específico que dista entre dos *kairoi* de concepción divina, como al intervalo temporal que media entre la resurrección, punto cero o presente absoluto de la concepción cristiana de la temporalidad, y la parusía.

De esta forma, “sobre la *misma* línea de salvación se sitúan, al propio tiempo, unos hechos controlables por la ciencia y unos hechos incontrolables, como son las leyendas [...] o los mitos [...]. Hay que hacer constar de entrada que el cristianismo primitivo no hace ninguna distinción a este respecto. *Desde este punto de vista*, Adán se halla en el mismo plano que Jesús de Nazaret. [...] Este hecho [...explica] la *facilidad* con que los primeros cristianos pudieron permitir en el mismo plano de la historia, la leyenda y el mito.”⁴⁵⁴ Y si esto sucede así es gracias a que en los escritos neotestamentarios y en la exégesis cristiana del Antiguo Testamento las partes históricas no son interpretadas meramente como historia, sino como revelación profética de la historia. Toda la historia de la salvación, con el *kairós* de la muerte y

⁴⁵¹ Jn 1, 3 y 11, 8.

⁴⁵² Act 1, 7.

⁴⁵³ O. Cullmann. *Op. cit.*, p. 39.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 79.

la resurrección como fundación pero a partir del fundamento de la revelación profética, constituye una serie coherente de acontecimientos que se desarrolla progresivamente sobre una misma línea temporal: la única diferencia entre pasado y futuro es, entonces, que los *kairoi* pasados son humanamente determinados –de donde puede surgir, pues, una historiografía– mientras que los *kairoi* venideros se integran en la indeterminación humana, y configuran un determinismo en el plano divino. La soberanía de Dios sobre el tiempo se basa, en realidad, en el hecho de que en su obra existe ya una anticipación del final.

Habéis sido rescatados de la conducta necia de vuestros padres [...por] Cristo, predestinado antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos a causa de vosotros.⁴⁵⁵

[...]

Padre, los que tú me has dado, quiero que donde yo esté, estén también conmigo, para que contemplen mi gloria, la que me has dado, porque me has amado antes de la creación del mundo.⁴⁵⁶

En definitiva, de lo que se trata es de que cualquier periodo anterior, desde la creación del hombre a la historia de Israel –lo que consecuentemente se pasó a denominar los libros históricos, en contra a los proféticos que operan de apertura hacia el futuro que es ya un presente fundacional–, fue concebido ya a partir de Cristo. “En él, está ya predestinado el designo de Dios a ser el mediador y esto desde antes de la fundación del mundo. [...] La elección del pueblo de Israel tiene lugar en vista de Cristo y halla su cumplimiento en la obra del Cristo encarnado. La historia actual de la salvación es también la historia de Cristo.”⁴⁵⁷

Es interesante notar en este sentido que los evangelios sólo relatan la vida de Jesús en tanto que se integra, avanzando hacia su muerte, en la historia de la salvación. En efecto, Lucas arranca de Adán, Mateo de Abraham, Marcos sitúa al inicio de su relato la contextualización a través de Juan el Bautista y, en su prólogo, Juan se remonta hasta el principio, hasta el Génesis “para demostrar que Aquél que partici-

⁴⁵⁵ 1 Pe 1, 20.

⁴⁵⁶ Jn 17, 24.

⁴⁵⁷ O. Cullmann. *Op. cit.*, p. 92.

paba en la creación de *todas las cosas* es el mismo que más tarde se hizo carne; y, por otra parte, en el conjunto de su evangelio, Juan tiene el firme propósito de seguir la línea que se remonta desde el Cristo presente en la Iglesia, especialmente en los sacramentos del bautismo y de la eucaristía, hasta el Cristo histórico”.⁴⁵⁸ En la línea contraria, en la apertura hacia el futuro, Mateo termina su evangelio evocando el fin del mundo, y el canon neotestamentario en general apunta al apocalipsis, esbozando la concepción alfa-omega (A | Ω) en la que se basará simbólicamente la Iglesia.

De modo estructural, las múltiples acepciones del concepto “tiempo” propias de las culturas arcaicas y clásicas, han desaparecido completamente al introducir la escatología como núcleo central de la creencia religiosa de la comunidad. Es así que “mito y escatología tienen dos estructuras, dos caminos diversos. El mito está volcado al pasado y se expresa a través del relato, la escatología mira al futuro y se revela en la visión o en la profecía”.⁴⁵⁹

Esta concepción lineal y progresiva de la temporalidad, en la que la línea temporal conformada por la concatenación de diversos *aiônes* adquiere su motor de avance en momentos kairológicos indeterminados que forman parte de un plan divino desconocido, debe entenderse en la línea de lo que más arriba se definió como repetición evolutiva vinculada a un placer de tipo masculino, cuando se explicaba en términos psicosexuales la relación entre el instante y la duración.⁴⁶⁰ Es evidente que el proceso según el cual se recogieron los motivos principales del cristianismo primitivo responde a una sociedad estrictamente patriarcal.

En el proceso de canonización del Nuevo Testamento intervino también como factor importante la polémica sobre el papel de las mujeres en la Iglesia y las pretensiones de apostolicidad de María Magdalena, Salomé o Marta como verdaderos discípulos apostólicos. El canon refleja un proceso de selección marcado por el patriarcalismo, hasta el punto de que las pretensiones

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁵⁹ J. Le Goff. *El orden de la memoria. Op. cit.*, p. 52.

⁴⁶⁰ Cfr. cap. 5.4 de la primera parte del presente trabajo.

de ejercer funciones eclesiales por parte de las mujeres llegó a ser sinónimo de herejía.⁴⁶¹

Sin embargo, la influencia del patriarcado debe hallarse más allá de la propia organización canónica de los textos, y comprender que ya la concepción escatológica en sí, mediante la cual se quería conectar la tradición del Antiguo Testamento con la novedad cristiana desde una perspectiva escatológica y con una orientación histórica, respondía a una exégesis que se fundamentaba en una percepción masculina de la temporalidad. En el capítulo dedicado al ritmo análisis de la temporalidad, incluido en la primera parte del presente trabajo, ya se indicó cómo, a nivel psicosexual, podía comprenderse la repetición compulsiva en relación no causal respecto al placer denominado femenino y la repetición evolutiva en relación causal respecto al placer denominado masculino. Si se utilizaron las denominaciones “masculino” y “femenino” para explicar estas dos formas de placer es por la diferencia que efectivamente, como hizo notar muy acertadamente Lacan,⁴⁶² existe entre las concepciones masculinas y femeninas de placer asociado a la sexualidad, y en cómo el masculino apunta a un clímax –y por lo tanto la relación causal es mucho más explícita– mientras que en el femenino el deseo y el placer actúan de forma mucho más simultánea. Ya la propia explicación de la sexualidad en términos de deseo y placer, en realidad, apuntan a la importancia del principio de causalidad en su concepción teórica y, en última instancia, a que tal teoría derive de una mente masculina.

Hay que andarse con ojo, sin embargo, con estas denominaciones: que el núcleo de la repetición compulsiva sea el placer femenino y el núcleo de la repetición evolutiva sea el placer masculino no significa que en hombres y mujeres el principio de causalidad actúe de maneras diferentes –especialmente en la actualidad, cuyo círculo cultural configura absolutamente al individuo hacia la concepción histórica de la temporalidad, es decir, evolutiva y causal, y que, por lo tanto, tales concepciones, que reposan en el inconsciente, pueden quedar sumamente doblegadas por la presión cultural circundante. En efecto, siguiendo las pautas dibujadas por Jung, el

⁴⁶¹ J. Trebolle Barrera. *Op. cit.*, p. 279

⁴⁶² Cfr. J. Lacan. *Le Séminaire. Livre 4. La relation d'objet*. París, Seuil, 1998, clase 15 (27 de marzo de 1957); J. Lacan. *Le Séminaire. Livre 5. Les formations de l'inconscient*. París, Seuil, 1998, clase 16 (19 de marzo de 1958); y especialmente J. Lacan. *Le Séminaire. Livre 10. L'angoisse*. París, Seuil, 2004, clase 20 (29 de mayo de 1963).

individuo tiene a la vez un principio masculino y otro femenino –*anima* y *animus* en terminología junguiana⁴⁶³–, que entran en convivencia en el inconsciente personal y que configuran, ambos, el pensamiento en conjunción. A pesar de ello, no se puede negar que en términos psicosexuales sí parece que la primera configuración masculina, en la etapa genital, pasa por un estadio, el de la búsqueda de la eyaculación, que no se da tan acentuadamente en las mujeres.

Siguiendo esta línea especulativa, cabría hallar cierta conexión de la imposición de la temporalidad histórica en la creación de la narrativa cristiana escatológica y el hecho de que el cristianismo se diera en un entorno cultural marcado por el patriarcado y que, en realidad, los firmantes de los textos que pasarían a ser canónicos fueran hombres en su totalidad. Aunque probablemente escrito también por una mano masculina, hay sólo un evangelio apócrifo que sirve aquí de excepción: el evangelio de María Magdalena, escrito en el siglo I y hallado por el coptólogo Carl Schmidt a finales del siglo XIX. Sea quien sea quien lo escribiera, el evangelio de María Magdalena tiene la peculiaridad de estar firmado por uno de los dos únicos personajes femeninos significativos en todo el Nuevo Testamento –el otro, por supuesto, es María, la madre. En este sentido, el hecho de dirigir conscientemente la atención a un personaje femenino debería haber ido de la mano de cierta variación con respecto a la concepción escatológica que se halla en el resto de textos. En efecto, en el evangelio de María Magdalena, el alma afirma:

Lo que me ata ha sido matado y lo que me atenaza ha sido aniquilado, y mi concupiscencia se ha disipado y mi ignorancia ha perecido. A un mundo he sido precipitada desde un mundo, y a una imagen desde una imagen celestial. La ligadura del olvido dura un instante. En adelante alcanzaré el reposo del tiempo [Μ.ΠΕ.ΧΡΟΝΟΣ], del tiempo [Μ.Π.ΚΑΙΡΟΣ], de la eternidad [Μ.Π.΄ΑΙ΄ΩΝ]⁴⁶⁴ en silencio.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Cfr. C. G. Jung. *Tipos psicológicos*. Barcelona, Edhasa, 1994.

⁴⁶⁴ Tomado del original copto en R. M. Wilson, G. W. MacRae. “Papyrus Berolinensis 8502”. En J. M. Robinson (ed.) *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Vol. III. Leiden, Brill, 2000, pp. 456-471, 495-542.

⁴⁶⁵ A. Piñero, F. García Bazán, J. Montserrat Torrents (eds.) *Textos Gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi II*. Madrid, Trotta, 2009.

Llama la atención el hecho de que se asimile *kronos* a *kairós* y a *aión*, en tanto que las tres concepciones de la temporalidad son “alcanzadas por el reposo”. Tal asimilación no se halla en otros textos, firmados explícitamente por manos masculinas, en los que, como se ha dicho, *kronos* es interrumpido por los *kairoi* humanamente indeterminados –pero divinamente determinados–, creando así los *aiônes* como secuencias históricas. Los tres términos, según esta secuencia, se hallan en relación y por lo tanto no comparten el mismo nivel conceptual, sino que uno es fondo temporal, otro es la interrupción –el instante– y el otro es el resultado en tanto que duración. El hecho de situar, sin embargo, los tres términos en el mismo plano, presupone que *kronos*, *kairós* y *aión* son tres temporalidades distintas e independientes que, en tanto que coexisten la una al lado de la otra, deben ponerse *todas* en reposo para alcanzar el reposo efectivo.

3.3. La Biblia como relato único

No hay que desdeñar la idea de que el término “Biblia” contribuyó determinante a la adopción social de una única acepción, absolutista, lineal y progresista, sobre la temporalidad. El término griego *βιβλος*, utilizado en las escrituras tanto de tradición hebrea como cristiana, significaba en un principio cualquier tipo de documento escrito, sin hacer ninguna referencia a su formato material. Sólo posteriormente, en la versión septuaginta, pasó a significar, en su utilización en plural como “libros sagrados”, *ἱεραὶ βιβλοὶ*, el conjunto del Pentateuco o, en extensión, el Antiguo Testamento entero. No era, sin embargo, todavía *el* libro, por lo que no establecía una distinción cualitativa. Sin embargo, los primeros cristianos empezaron a denominar con el plural *τὰ βιβλία* al conjunto de los libros veterotestamentarios, ya integrados en un canon y, por lo tanto, no susceptibles de reagrupación, con la inclusión paulatina de diversos libros cuyo éxito o fracaso como integrantes del canon neotestamentario estaba todavía por ver. Fue durante la Edad Media que el significado original, plural –*las biblia*– de la denominación se perdió y se substituyó por su uso en singular: *la Biblia*.⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ J. Treballe Barrera. *Op. cit.*, pp. 143-144.

El paso de una religión basada en *las* escrituras a una religión basada en *la* escritura es casi tan decisivo como el paso de una religión sin escritura a una religión con escritura. Sin duda, “la esfera principal en la que se cristaliza la memoria colectiva de los pueblos sin escritura es la que da un fundamento a la existencia de etnias o de familias, es decir, los mitos de origen”,⁴⁶⁷ lo que posibilita la relación edípica entre generaciones de la que ya se ha hablado más arriba.⁴⁶⁸ Sin embargo, en las religiones que, aún basadas en escrituras complementarias, éstas conservan su pluralidad, es todavía posible la experiencia de múltiples acepciones de la temporalidad que conviven en una creencia aglutinadora. Distintas formas de creación colectiva, formulaciones de los orígenes de orden cosmológico y antropológico, deben cohesionarse en un orden jerárquico o genealógico, ante el que surgen concepciones complementarias de la temporalidad. Sin embargo, la Biblia representa un grado máximo de concepción de los orígenes que va más allá de su carácter de letra impresa: supone el paso de la escritura compendiada al libro cerrado y único, en el que la historia está contenida y organizada hacia un solo fin.

La historia se concibe así desde una única fuente que, por su carácter canónico, marca la distinción formal definitiva entre el archivo válido y el inválido, legitima finalmente una forma de historiografía sobre las demás, en la que solamente los documentos que no comportan una contradicción lógica con el canon son susceptibles de construir el pasado. Hay que pensar en este elemento como el último detonante circunstancial del pensamiento histórico y de la metodología historiográfica como fundamento de éste. Será a través de este primer impulso de un núcleo de pensamiento fundado sobre un texto único e invalidador de los discursos complementarios que se forjará la idea de la historia universal, y de la concepción del archivo textual y el testimonio oral como elementos integradores de un solo conjunto que deben reposar, para su validez efectiva, en los principios de causalidad y de no contradicción: la secuencia histórica se ordenará a partir de una única línea causal, y los elementos (el archivo y el testimonio) que la conforman no podrán entrar en contradicción, y en el caso de hacerlos, deberá elegirse cuál de ellos es válido y cuál no. De una concepción mítica que albergaba la posibilidad de la paradoja se pasa a

⁴⁶⁷ J. Le Goff. *El orden de la memoria. Op. cit.*, p. 136.

⁴⁶⁸ Cfr. capítulo 2.2 de la segunda parte del presente trabajo.

una concepción histórica cuyo único principio puede ser el pensamiento lógico formal, requisito imprescindible para el pensamiento histórico.

Por este motivo, es un error creer que la ciencia histórica –sustentada sobre la base de una temporalidad lineal y absoluta, que fija un pasado como algo que está *ahí* sujeto a desvelarse– es objetiva mientras que la creación intersubjetiva de mitos es ideológica. Es por este motivo que Marc Bloch criticaba el uso de la definición de historia como “ciencia del pasado” y escribía que “la propia idea de que el pasado, en cuanto tal, pueda ser objeto de la ciencia es absurda”.⁴⁶⁹ En tanto que el historiador ejerce la tarea, desde el presente, de realizar una proyección hacia el pasado en vistas a un proyecto-relato que engloba pasado, presente y futuro como un todo escatológico, su ideal absolutista u objetivista desaparece y, con él, se borra la diferencia entre los términos ingleses *history* y *story*. El proceso historiográfico aparece así impregnado de una ideología análoga a la creación intersubjetiva a través del pensamiento mítico, aunque a través de otros mecanismos: el archivo, la ruina, las cápsulas de tiempo depositadas en el presente que aparecen como más verdaderas por el hecho de haber entrado en un paradigma de la escritura y, más allá, de la escritura agrupada como un todo en el *libro* como valor fundamental.

El antropólogo Fred Nadel distinguió entre dos tipos de historia: la “objetiva”, que es “la serie de hechos que buscamos, describimos y establecemos sobre la base de ciertos criterios “objetivos” universales que observan sus vínculos y su sucesión” y la historia “ideológica”, que “describe y ordena tales hechos sobre la base de ciertas tradiciones consolidadas”.⁴⁷⁰ En este paradigma absolutista avanza el discurso de que las ideologías no tienen razón de ser en los quehaceres científicos –y todavía menos, las utopías, tan conectadas a las primeras como explica Ricoeur en su vuelta de tuerca al concepto marxista de ideología.⁴⁷¹ Al contrario, tales quehaceres responden a una verdad legitimada por la objetividad del científico, del historiador que opera en un tiempo absoluto –único– y lineal.

⁴⁶⁹ M. Bloch. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. París, 1949, pp. 32-33.

⁴⁷⁰ S. F. Nadel. *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria*, Londres, Oxford University Press, 1969, p. 72.

⁴⁷¹ P. Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie*, París, Le Seuil, 1997.

Pero nunca hay que perder de vista que no hay una sola metodología historiográfica y que, aún en un mismo marco metodológico, las historias –*stories*– resultantes pueden ser de muchas índoles, como muestra la diferencia de aproximaciones historiográficas que se han derivado de distintos soportes políticos. En las batallas ideológico-políticas, uno de los denominadores comunes es la imposibilidad de ponerse de acuerdo en una historia *universal*. Como no hay una sola forma de hacer política, tampoco hay una sola forma de hacer la historia que sitúe tal proyecto político en un relato que avanza del pasado al futuro a través del momento presente. Toda historiografía presupone, por lo tanto, un posicionamiento, a pesar de la pretendida objetividad científica a un lado y de la pretendida objetividad tecnocrática al otro.

No hay que olvidar, pues, que la tecnocracia y la ciencia son también ideologías. Ya Napoleón atacó a la ideología, “esta tenebrosa metafísica que quiere fundar la legislación de los pueblos”, desde un despotismo –en el fondo ideológico también– opuesto a los impulsos democráticos y liberales de los entonces ideólogos del *Institut national*.⁴⁷² Y no hay que olvidar que, en los dictámenes racionales de obviar los criterios subjetivos, las contingencias de la producción intersubjetiva de un fundamento mítico para una historia –*story*–, reposa un ideal liberal que reduce las políticas a índices de productividad, y esta es ya otra forma de ideología.

⁴⁷² *Ibid.*

4. DEL TIEMPO MONÁSTICO AL TIEMPO MERCANTIL

Derroché mi tiempo, y ahora el tiempo me derrocha a mí,
pues ya no soy para él sino reloj que mida sus horas:
mis pensamientos son minutos que los suspiros
acompañan con el tictac de mis ojos, esfera
donde mi dedo es la manecilla dispuesta siempre
para limpiar mis lágrimas... Y los sonidos,
mi Señor, que van marcando las horas, son rumor de lamentos
que golpean mi corazón, que es su campana...

(William Shakespeare. *Richard II*. 1597)⁴⁷³

Durante la baja Edad Media, un nuevo elemento surgiría como la piedra de toque definitiva para la adopción de la temporalidad absoluta y su creencia visceral en ella: el reloj mecánico. En tanto que simbolización de esta temporalidad, no humana ni biológica, sino divina, sobre la que se rige el cosmos, y la ilusión de que puede funcionar perfectamente, al contrario que las imperfecciones que se iban encontrando en los patrones celestes, emergió la metáfora, imprescindible para entrar a la modernidad, del Dios relojero.

Los primeras menciones a relojes mecánicos fechan del siglo XIV: el reloj de torre con esfera astronómica construido, alrededor de 1320, por Rogel Stoke para la

⁴⁷³ W. Shakespeare. *Ricardo II*. Madrid, Cátedra, 1997, p. 431.

catedral de Norwich; el mecanismo astronómico que Richard de Wallingford intentó construir en Saint Albans sobre 1330; el reloj astronómico que Giovanni de Dondi terminó en Padua en 1364. Sin embargo, puede rastrearse especulativamente su origen hasta mucho más atrás, incluso hasta la invención al parecer legendaria por parte del canónico Gerbert, papa Silvestre II, alrededor del cambio de milenio.⁴⁷⁴

No queda claro, sin embargo, si fue un interés hacia la astronomía lo que acarreó, a partir de mecanismos de medición astral, el efecto secundario de la medición mecánica del tiempo o si fue, por el contrario, el interés por la medición del tiempo y la invención de aparatos mecánicos –tras clepsidras, relojes solares y relojes de vela– para conseguirlo con más exactitud lo que conllevó, posteriormente y tras un ejercicio de perfeccionamiento, complejos aparatos que llevaban al terreno de la mecánica terrestre lo que acontecía en los cielos. En cualquier caso, lo que interesa para el presente estudio es que durante el siglo XIV, Europa vivió una difusión, empezando por Italia, de relojes mecánicos que contaminaban acústicamente, con el sonido de las campanas en torres eclesiásticas y civiles, las ciudades. Y, más allá, que el reloj mecánico fue, tanto a modo de derivación como a modo de fundamento, la metáfora definitiva para la adopción del pensamiento histórico basado en una percepción absolutista de la temporalidad.

Pero, sin duda, este interés por la medición del tiempo no provenía del conjunto civil de la población: durante la Edad Media, el noventa por ciento de la población tenía ocupaciones directamente relacionadas con la tierra, con el campo que no requería una partición exacta del día ni una urgencia ni una preocupación real por la compleción y la adopción de las tareas a un horario preciso. Fue durante el siglo XI, cuando empezaron a formarse los primeros burgos, que la percepción de la temporalidad y de la partición del día empezó a cambiar progresivamente, contaminado por la información temporal que se había gestado en las comunidades eclesiásticas.

⁴⁷⁴ D. S. Landes. *Op. cit.*, pp. 61-63.

4.1. El tiempo monástico

Tanto en el judaísmo como en el islamismo, los rezos que el practicante debe realizar en diversos momentos del día no deben adaptarse a unas horas fijas, sino que responden a los movimientos, siempre variables, del sol: oración a su salida, oración antes de la puesta de sol, oración al anochecer. En efecto, durante la Antigüedad y hasta bien entrada la Edad Media, “era la naturaleza la que señalaba cada ocasión: eran los animales los que, al despertar al judío, lo invitaban a la oración, [...y] la oración de la noche se podía recitar en cuanto eran visibles tres estrellas de luminosidad mediana; si el cielo estaba cubierto, se esperaba un tiempo hasta que no fuera posible distinguir el azul del negro. No había, por tanto, necesidad de reloj ni de timbre.”⁴⁷⁵

Sin embargo, el cristianismo, desde el primer momento en que empezó a organizarse en comunidades monásticas, trató el problema de la oración diaria desde un punto de vista completamente distinto. Al contrario de los primeros cristianos, que no tenían una liturgia codificada, progresivamente fue introduciéndose la tradición judía hasta la recomendación paulina de orar “constantemente”.⁴⁷⁶

Sin duda, esta tendencia a la ininterrupción de la oración iba ligada a la arraigada creencia de la parusía: en tanto que la venida de Cristo era inminente, el fiel debía estar constantemente preparado, es decir, constantemente orando en expiación. Sin embargo, a medida que el tiempo fue pasando y, ante la lejanía de los textos que ya empezaban a formar un canon, la esperanza de la parusía quedaba cada vez más lejana, la percepción sobre la necesidad de la oración continua cambió considerablemente, y empezaron a dibujarse otras alternativas. En efecto, ya en el siglo III, “Tertuliano consideraba impracticable el ideal paulino de la oración continua, y recomendaba oraciones diarias a horas fijas: además de las plegarias [de tradición judía] de la mañana y de la noche prescritas por la Ley, habría devociones a la tercera, la sexta y la novena hora.”⁴⁷⁷

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁷⁶ 1 Tes 5, 17.

⁴⁷⁷ D. S. Landes. *Op. cit.*, p. 69.

Estaba claro –así estaba escrito– que el Señor llegaría, aunque debía irse con ojo: en efecto, ya se advertía

Velad, pues, porque no sabéis qué día vendrá vuestro Señor.⁴⁷⁸

La tradición que emanaba inmediatamente de una comunidad que creía *efectivamente* en la parusía inminente, a pesar de estar filtrada ya por cierta relajación que consideraba ya impracticable un velar continuo, debía marcar claramente los horarios en los que debía estarse al acecho, y marcarlos, por supuesto, no sobre la percepción humana de la temporalidad, inexacta, irregular por las pulsiones, los estados de ánimo que hacían variar las percepciones rítmicas hacia una forma imperfecta.⁴⁷⁹ Debería marcarse sobre el tiempo de Dios, que empezaba ya a intuirse, gracias a la concepción particular del cristianismo sobre el monismo y el dualismo, como se ha mostrado hasta aquí, como el *único* tiempo verdadero.

Dichosos los siervos que el señor al venir encuentre despiertos: yo os aseguro que se ceñirá, los hará ponerse a la mesa y, yendo de uno a otro, les servirá. Que venga en la segunda vigilia o en la tercera, si los encuentra así [en vela] ¡dichosos de ellos! [...] Estad preparados, porque en el momento que no penséis, vendrá el Hijo del hombre.⁴⁸⁰

Poco a poco se iría dibujando la idea de que el fiel que se salvará será aquel que estará en sincronía con la temporalidad divina, que logrará vencer a sus apetitos –esto es, a sus características biológicas reguladoras, íntimamente relacionadas con sus ritmos internos y con los de la naturaleza. Mediante la condición de los votos

⁴⁷⁸ Mt 24, 42-44.

⁴⁷⁹ “¿Qué hay más indigno, en efecto, que el hombre que desdeña conocerse a sí mismo? ¿Que el que malgasta el tiempo, ese tiempo dado por una mano que administra en proporción a las necesidades de la vida, de esta única cosa que no se puede recuperar, que habrá que buscar de nuevo, sí, pero a precio de usura y de gravosa multa? ¿Que el que disipa su propia vida, y por ello se deshonor a sí mismo?” (Juan de Salisbury. *Polycraticus (Patrología Latina, t. CXCIX)*, lib. I, cap. I. En D. S. Landes. *Op. cit.*, p. 73)

⁴⁸⁰ Lc 12, 37-38.

religiosos de castidad, obediencia, silencio y humildad,⁴⁸¹ el creyente logrará doblegarse a una temporalidad divina.

Las reglas sobre la temporalidad llegaron pronto con la introducción en el cristianismo de la vida monástica. Ya a principios del siglo IV, Pacomio propuso una alternativa en el Alto Egipto para hacer frente al individualismo propio de los eremitas, que en el fondo era una búsqueda, en estos términos, de la temporalidad propia en armonía con los ritmos biológicos de la naturaleza, e inaugurar la idea de una comunidad. Tal comunidad se caracterizaría por una experiencia intersubjetiva, fundada en el lenguaje que, a partir de entonces, se expresaría a modo de reglas estrictas: oración en común, trabajo en común, comida en común, y retiro individual para descansar, todo ello marcado por una distribución de la jornada lo más próxima posible a una temporalidad trascendente, dictada por la norma que está más allá de los intereses y los apetitos individuales de cada uno que conforma la comunidad. El miembro de la comunidad deja de *elegir* su momento propicio para estar a merced de un orden externo para él desconocido, pero que trata de identificar con la periodicidad del único móvil que puede trascender su vida terrenal, que tiende a las contingencias irregulares de los apetitos y, finalmente, a la muerte.

No hay más que un tiempo, el del grupo, el de la comunidad. Tiempo de reposo, de oración, de trabajo, de meditación, de lectura: marcados por la campana, medidos y controlados por el sacristán, excluyen el tiempo individual y autónomo.⁴⁸²

Es digno de mención el hecho de que en ningún momento de la historia de la música sacra cristiana se hayan introducido instrumentos de percusión rítmica, al contrario que en muchas otras comunidades religiosas. Al contrario, se generó progresivamente una preferencia por la música vocal y por los instrumentos de viento cuya naturaleza acústica provoca que generen ondas sonoras con un bajo nivel de ataque, lo que les ofrece una sonoridad etérea completamente alejada de los

⁴⁸¹ Benito de Nursia. *La regla de San Benito*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009, caps. VI, VII y VIII.

⁴⁸² A. D'Haenens, "La quotidienneté monastique au moyen âge: pour un modèle d'analyse et d'interprétation". En *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters: Internationaler Kongress Krems an der Donau. 18-21 September 1978*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 39.

instrumentos de percusión rítmica. En efecto, la expresión rítmica de los instrumentos de percusión es una proyección de lo inconsciente rítmico que reposa en los procesos psicosexuales,⁴⁸³ que reposa, en definitiva, en la forma específicamente humana de aprehender o construir la temporalidad. En la expresión musical rítmica, no hay *kairós* en el sentido bíblico, ya que es el propio intérprete quien genera los momentos específicos y crea a la audiencia la capacidad de anticipación –de integración intersubjetiva en el ritmo. Por el contrario, un uso específico de la voz, primero en el himno, luego en el canto gregoriano, y la utilización de instrumentos con preferencia de viento, que evolucionarán hacia el uso del órgano durante el Barroco, generan el sentimiento de templanza y constancia propicio, la forma arrítmica propicia para que se de en cualquier momento el *kairós* indeterminado, estando a merced de la voluntad divina.

A principios del siglo XI, Raoul Glaber relata la historia de cómo un monje fue seducido por el diablo al hacerle caer en el sueño más profundo –es decir, a otorgar libertad a sus apetitos circadianos– cuando debía estar orando en *nocturnas*. Por supuesto, el horario de las *nocturnas* suponía el momento en que era más duro cumplir con la regla –y con el que no se puede dejar de ver un paralelismo, como más adelante se verá, con la función que ejerce el despertador para la jornada de trabajo en un contexto ya industrializado.⁴⁸⁴ Con sus palabras, el diablo dejó bien clara su intención:

Me pregunto, en verdad, por qué tienes tanto interés en saltar tan rápido de la cama en cuanto oyes la señal y en interrumpir el dulce sueño, cuando podrías perfectamente abandonarte a este reposo hasta la tercera señal.⁴⁸⁵

⁴⁸³ Cfr. capítulo 5.4 de la primera parte del presente trabajo.

⁴⁸⁴ “Cuando regules [el reloj] después de completas, entonces podrás dormir tranquilamente.” (A. d’Haenens, “La clepsydre de Villers (1267): comment on mesurait et vivait le temps dans une abbaye cistercienne au XIIe siècle”. En *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters. Internationaler Kongress Krems an der Donau. 18-21 September 1978*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 324).

⁴⁸⁵ R. Glaber. *Les cinq livres de ses histoires*. París, Maurice Prou, 1886, lib. V, cap. I, p. 114.

Lo supiera o no explícitamente, o fuera sólo por el hecho de seguir la tendencia de sus predecesores en la creencia cristiana, la respuesta del monje ya no deja lugar a dudas: si hace el esfuerzo *suprahumano* de levantarse es porque su propio interés reside en su salvación, puesto que Cristo podría aparecer, en su segunda venida, en medio de la noche. El *kairós* podría sobrevenir en cualquier momento, sin tener en cuenta en absoluto los apetitos y los ciclos circadianos de cada uno. Aunque sin duda, ya en el siglo XI, esta idea no podía formularse de una forma tan transparente. La inminencia de la parusía ya no aparecía como un hecho tan inmediato sino que, como una tendencia acrítica, el seguimiento de la regla se había impuesto como algo que debía cumplirse inexorablemente y que se fundamentaba ya en una precomprensión de que la temporalidad divina, representada por el orden de la comunidad, estaba por encima de cualquier interés humano llevado por sus pulsiones de, por ejemplo, en el caso del citado monje, continuar con el placentero sueño. Al renunciar a la prosecución del interés propio, de la propiedad personal y del control personal del tiempo de cada uno, los monjes vivieron enormemente aislados del mundo circundante bajo la autoridad y la guía de un abad. El propósito de esta vida fue alejándose de la obsesión inmediata por la parusía y adquirió paulatinamente la forma en la que se perseguía una autoperfección gradual y la preparación de la vida en el más allá.

La idea no era nueva. Ya se ha mencionado más arriba que los supuestos de la cristiandad incluían la preexistencia de una temporalidad divina de la que nada sabe el sujeto, en el que le acontecen los *kairoi* como momentos indeterminados sobre los que se construye la historia –la Sagrada y, en consecuencia, la humana. En efecto, tal como se afirmaba en los evangelios,

De aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre.⁴⁸⁶

Esto fue así desde el momento en que, tras extenderse la idea original llevada a cabo por Pacomio y explorada en múltiples variables en toda la cuenca mediterránea y por toda la Europa cristiana en general, tal tradición concluyó en la primera concreción completa y detallada de la normatividad en la que se basa la comunidad,

⁴⁸⁶ Mt 24, 36.

en el siglo VI. La Liturgia de las Horas se derivaría de la creencia fundamental en la Pasión, y los pasos del Via Crucis tendrán su transposición a diversas horas fijas a lo largo del día.⁴⁸⁷ Así, la denominada Liturgia de las Horas estará basada en “seis (más tarde siete) servicios diurnos (laudes, prima, tercia, sexta, nonas, vísperas y completas) y uno nocturno (vigilias, más tarde maitines)”,⁴⁸⁸ que unidos conformarían la regla benedictina. Tal como afirmaba Benito de Nursia, “nada, por tanto, pasará por delante del Oficio Divino.”⁴⁸⁹

La regla benedictina no dejaba lugar a dudas: “desde primero de noviembre hasta la Pascua, levántese a la octava hora de la noche, a fin que descansen hasta un poco más de media noche y se levanten ya reparados”.⁴⁹⁰ Según David Knowles, un día de invierno en el Monte Cassino, en el siglo VI y bajo la regla benedictina, seguiría el siguiente horario:

2:10 – 3:30	<i>Nocturnas</i>
3:30 – 5:00	Lectura
5:00 – 5:45	<i>Laudes</i>
5:45 – 8:15	Lectura, incluyendo 20 minutos de <i>prima</i>
8:15 – 9:30	Trabajo
9:30 – 9:40	<i>Tercia</i>
9:40 – 12:30	Trabajo
12:30 – 12:40	<i>Sexta</i>
12:40 – 14:20	Trabajo
14:20 – 14:30	<i>Nonas</i>
14:30 – 15:15	Cena
15:15 – 16:15	Lectura
16:15 – 16:45	<i>Vísperas</i> , lectura, <i>completas</i>
17:15	Regreso a las celdas ⁴⁹¹

⁴⁸⁷ Cfr. G. Dohrn-Van Rossum. *History of the Hour. Clocks and Modern Temporal Orders*. London, University of Chicago Press, 1996, p. 29.

⁴⁸⁸ D. S. Landes. *Op. cit.*, p. 71.

⁴⁸⁹ Cap. XLIII de la regla benedictina, según D. S. Landes. *Op. cit.*, p. 73.

⁴⁹⁰ Benito de Nursia. *Op. cit.*, cap. VIII.

⁴⁹¹ C. W. Dugmore. “Canonical hours”. En J. G. Davies (ed.) *Dictionary of Worship and Liturgy*. London, SCM Press, 1972, p. 115.

Como puede observarse aquí, la concreción del tiempo no era una cuestión baladí, sino que se le prestó tal atención que era inevitable que de ello se generara un interés creciente por la cronometría. Esta obsesión por la exactitud del tiempo transcendente conllevó un proceso, primero métrico y luego tecnológico, en la construcción de *horologia*⁴⁹² cada vez más precisos que indicaran el día y la noche, y cada una de sus particiones, para cada día del año. Así hay noticias, ya en el siglo X, de una tabla ofrecía una división exacta “no sólo en horas (*horae*), sino en *puncta* o *puncti* (cinco en una hora) y en *ostenta* (doce por cada *punct*). De modo que cada *ost* equivale a uno de nuestros minutos.”⁴⁹³ El problema principal radicaba, claro está, en cómo despertarse puntualmente cada día a las dos de la madrugada, mucho antes de que el gallo cantara –de que la vida animal despertara, puesto que sólo era el hombre, particularmente el cristiano, quien creó la necesidad de estar a merced divina a esas horas intempestivas.

Tal como reza su máxima, *ora et labora*, a la vez que establecer mediante patrones temporales los momentos de oración, definía secundariamente los primeros horarios laborales que se establecían entre tales horas. En este sentido, Lewis Mumford afirma que los benedictinos fueron los fundadores del capitalismo moderno, puesto que contribuyeron decisivamente a ofrecer a la humanidad “el pulso y el ritmo colectivo de la máquina”.⁴⁹⁴ Este paso decisivo, esta contaminación de un esquema de pensamiento religioso a un esquema de pensamiento civil se da, por supuesto, gradualmente, pero debe entenderse a la luz de la gran influencia que la Iglesia ejerció durante la edad media al imaginario de toda la población civil. En esencia, la transmisión social del cambio de percepción en la temporalidad “proviene

⁴⁹² “El término “*horologium*”, una palabra con varios significados, se preservó siempre. La aparición del escape, hoy considerado la innovación decisiva o la invención paradigmática, no aparece ni siquiera en la conciencia contemporánea. Fue en retrospectiva que se describió como significativo aunque misterioso. En contraste, la aparición de los relojes espectaculares fue registrada al instante, y se sintió como una sensación tecnológica y un momento socialmente transcendental. Todas las discusiones sobre el cambio sobre la conciencia del tiempo en la Edad Media deberían tener este hecho en consideración.” (G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, p. 46)

⁴⁹³ D. S. Landes. *Op. cit.*, p. 77.

⁴⁹⁴ Cfr. G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, p. 34.

de la difusión del cristianismo como religión y como ideología dominante, y el cuasi monopolio conquistado por la Iglesia en el campo intelectual”.⁴⁹⁵

4.2. *El tiempo mercantil*

Hay un testimonio que, aunque muy posterior, da cuentas de la importancia que adquirió el terreno eclesiástico en toda la sociedad y de cómo se extendió en el territorio: ya en el siglo XIV, Opicino de Canistris llama la atención del gran número de campanas alrededor de Pavia. Según su descripción, la campana más grande era la de la catedral, y era audible a una distancia de unos nueve kilómetros.⁴⁹⁶ Progresivamente, la fragmentación monástica del día en tiempos *absolutamente* marcados iría contaminando pues, toda la sociedad civil en el núcleo urbano y mucho más allá.

Sin embargo, respecto a la gran repercusión que obtendrán en el siglo XIV, en el panorama de los siglos V y VI, la difusión de las campanas en las iglesias y monasterios que marcaron los ritmos humanos a la luz de una temporalidad trascendente no había hecho más que empezar. No sólo fueron extendiéndose, y ya no sólo en todos los monasterios, sino en las torres de las iglesias de los primeros núcleos urbanos; además, cada vez exploraron patrones más sofisticados de señales sonoras codificadas, que progresivamente cada una iba apropiándose de su propio significado. Y así seguirán especializándose hasta el momento de la introducción de los relojes mecánicos en el siglo XIV: entonces, “los comerciantes [...], al construir los primeros relojes públicos, crearon la hora regular y laicizada, la hora urbana.”⁴⁹⁷ El término “reloj público” ya lo utilizó Petrarca en 1353, en una carta a Francesco Nelli,⁴⁹⁸ para referirse a una innovación de su tiempo, pero permaneció con muy poco uso hasta finales del siglo XV.

En las ciudades, las campanas eclesiásticas empezaron a cumplir también, marcadas por distintos patrones musicales, funciones civiles: el momento de abrir las

⁴⁹⁵ J. Le Goff. *Op. cit.*, p. 149.

⁴⁹⁶ Cfr. G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, p. 205.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 128.

puertas de la ciudad, el momento de empezar la jornada laboral en los mercados, el momento de cierre de comercios y talleres, coincidiendo con las completas. “La conexión entre las señales para el tiempo de plegaria y las señales que indican el tiempo civil es especialmente pronunciado en el caso de la denominada “campana del Angelus” que se extendió por toda Europa durante el final de la Edad Media.”⁴⁹⁹ El motivo fundamental para esa necesidad de la implantación de la hora pública, tal como explica Le Goff, radica en que la organización de redes comerciales, la especulación en mercancías, la multiplicación de divisas y la expansión de las transacciones de cambio requirieron una medida del tiempo más precisa:

Cuando se organiza una red comercial, el tiempo pasa a ser objeto de medida. La duración de un viaje por mar o por tierra de un lugar a otro, el problema de los precios que, durante una misma operación comercial, [...] suben o bajan, aumentan o disminuyen los beneficios, la duración del trabajo artesanal y obrero, para el comerciante que es casi siempre un contratante. [...] La diversidad de monedas reales y de fluctuaciones nacientes crean no solamente la variabilidad de cotizaciones comerciales del dinero, sino también los primeros “movimientos” monetarios, es decir, las primeras medidas inflacionistas y más raramente deflacionistas –toda esta ampliación del dominio monetario requiere una mejor medida del tiempo.⁵⁰⁰

Los historiadores suelen estar bastante de acuerdo en la tesis según la cual los comerciantes influenciaron enormemente a la difusión de los relojes públicos en las ciudades, tomando parte en las decisiones políticas para su adopción o incluso haciéndose cargo directamente de su financiación. En este contexto, la introducción de los relojes públicos debe verse como un proceso de la modernización urbana, en el que se abandonan las formas tradicionales de vida y se avanza hacia un paradigma de industrialización: hay ciertas innovaciones tecnológicas, como el molino de martillos, el molino hidráulico o la fundición, entre los que debe incluirse sin duda alguna el reloj público, que fueron elementos indispensables para la modernización urbana. El establecimiento de escuelas, la profesionalización de médicos, profesores

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 204.

⁵⁰⁰ J. Le Goff. “Au Moyen Age: Temps de l’Église et temps du marchand”. En *Pour un autre Moyen Age*. París, Gallimard, 1977, p. 55.

e ingenieros y la uniformización y la accesibilidad de las instituciones financieras fueron otros de estos elementos.⁵⁰¹

Es muy significativo el hecho de que la modernización se diera como una fusión de los elementos laborales, que provenían de un sistema feudal, con una organización del tiempo que provenía de las órdenes monásticas⁵⁰² y, en esencia, de una visión de la temporalidad que emanaba de la propia naturaleza de la religión cristiana. A este respecto las torres en las que se colocaron las campanas y posteriormente los relojes actúan como una metáfora arquitectónica sumamente gráfica: la torre principal de las ciudades en el noroeste de Europa era una versión urbana de las torres defensivas feudales, los donjones. Algunos ejemplos de ellas han sobrevivido en las ciudades de Tournai y Béthune, entre otras distribuidas por la Europa septentrional.

Y en el sur de Europa, en Florencia concretamente, tal como relata Dante en la *Divina Commedia*, el antiguo reloj de la Badia, sobre los *mura vecchie* de los siglos XI y XII, sonaban las tercias y las nonas marcando el inicio y el fin de la jornada de trabajo. “Ahora bien, en la Florencia que cambia y se dilata a partir de 1284 en el nuevo círculo de los *mura nuove*, voz de un mundo que muere, cederá la palabra a una nueva voz –el reloj de 1354.”⁵⁰³ El nuevo mundo urbano reflejará la necesidad de adaptarse a la evolución económica, a las condiciones del trabajo urbano.

En todas partes de Europa, tal como queda patente, como una repercusión de la nueva organización urbana, el uso civil del tiempo estaba en vistas a transformarse completamente, y la vida diaria se estructuraría temporalmente a través de las señales de las campanas y luego, de una forma todavía más metódica, con la instauración del reloj mecánico. La invención, a finales del siglo XIII, del reloj mecánico –que

⁵⁰¹ Cfr. G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, p. 170.

⁵⁰² “Las ciudades que amenazaban con una multa al consejero, al regidor que respondía tarde a la llamada de la campana urbana no hacían más que imitar a las comunidades monásticas que castigaban al monje impuntual. El severo Colombano [de Luxeuil] castigaba el retardo con la oración del canto de 50 salmos o con la aplicación de 50 golpes. San Benito, más indulgente, se contentaba con castigar al culpable de cara a la pared.” (J. Le Goff. “Le temps du travail dans la “crise” du XVIe siècle: du temps médiéval au temps moderne”. En *Pour un autre Moyen Age. Op. cit.*, p. 74.)

⁵⁰³ J. Le Goff. “Le temps du travail dans la “crise” du XVIe siècle: du temps médiéval au temps moderne”. En *Pour un autre Moyen Age. Op. cit.*, p. 67.

espacializó la idea de unidades de tiempo en unidades de espacio en la esfera, conformando definitivamente el paso hacia la apreciación analítica, espacializada, de la temporalidad a la que apuntó Bergson⁵⁰⁴— completó la conversión de la especificidad orgánica de la temporalidad percibida en el tiempo abstracto matemático de unidades en una escala, conversión que germinaría ya en su forma definitiva en la legitimación newtoniana. El Dios cristiano se transformó definitivamente en un relojero, y la *machina mundi* se transformó definitivamente en un universo en forma de reloj, en el que el mundo supralunar, a pocos pasos de integrarse con el sublunar en un único mundo, serían las manecillas ideales del reloj regulado por Dios.

Una vez completada esta transformación, dos formas no absolutistas de temporalidad habrían desaparecido completamente: por arriba, la temporalidad mítica, que en definitiva, como ya se ha visto,⁵⁰⁵ era la capacidad social legítima de la creación *real* de un pasado con tal de configurar un presente. En tanto que emergía una única línea temporal, en sincronía con el universo y cada vez más con los distintos relojes mecánicos que, idealmente, aspiraban a marcar ese tiempo —y que si no lo lograban era por imperfecciones mecánicas y, en definitiva, humanas, imperfecciones que con el tiempo se irían desvaneciendo y que, al hacerlo completamente, harían caer definitivamente el muro entre lo infralunar y lo supralunar—, en tanto que pasaba a existir una única línea temporal *real*, lo que no pudiera medirse institucionalmente por ella pasaba a la temporalidad de lo *ficticio*, en el ámbito de lo literario que emergía ya en una nueva significación, como algo que nada tenía que ver con la realidad, como algo que no tenía ninguna cuenta que rendir con la temporalidad histórica sobre la que sólo el poder podía construir sus relatos.

El porqué de la adopción civil de la forma de partición del tiempo propia de las órdenes monásticas debe hallarse especialmente en la importancia que el comercio adquiere en los nuevos centros urbanos. En efecto, el auge de la producción que ocasionan las nuevas urbes, que se materializa, por ejemplo en el caso del textil, en un grave aumento del peso y dimensiones de los tejidos, atado a las primeras mutaciones monetarias, provoca una alza de precios y una crisis salarial que termina por

⁵⁰⁴ Cfr. capítulo 5.4 de la primera parte del presente trabajo.

⁵⁰⁵ Cfr. capítulo 5.6 de la primera parte del presente trabajo.

provocar las primeras discusiones protosindicales. A modo de reivindicación, “los patrones –los *contratantes*– en efecto, frente a la crisis, tratan por su parte de reglamentar lo máximo posible la jornada de trabajo, con tal de luchar contra las trincheras obreras en este aspecto. Es entonces cuando se multiplican las campanas de trabajo.”⁵⁰⁶

Entonces, “el problema de la duración de la jornada laboral es especialmente agudo en el sector textil, sector en el que la *crisis* es más sensible y en el que la parte de los salarios en el precio de coste y los beneficios de los patrones es considerable. Así, la vulnerabilidad a la crisis de este sector en el marco de la economía medieval hace de ella el ámbito de elección de un *progreso* en la organización del trabajo.” Poco a poco, un nuevo tiempo va apresándose de la ciudad, el tiempo textil. Este tiempo, por lo tanto, es el tiempo de la dominación de una categoría social, el tiempo de los “nuevos maestros”. “Es el tiempo de un grupo afectado por la crisis pero en una coyuntura de ascensión social.”⁵⁰⁷

Este nuevo tiempo, que había nacido sobretodo de las necesidades de una burguesía de *contratistas*, preocupados, en frente a la crisis, de medir mejor un tiempo de trabajo que tenía una traducción inmediata en beneficios, “en breve es asumido por los poderes superiores. Instrumento de dominación, es para los grandes señores y los príncipes objeto de diversión pero también símbolo de poder. Puede serlo todavía más cuando pasa a ser –en un contexto urbano *capital*– signo eficaz de gobierno: en 1370, Charles V ordena que todos los relojes de París se regulen sobre el reloj del Palais Royal que marca las horas y los cuartos de hora. El nuevo tiempo pasa a ser así el tiempo del Estado.”⁵⁰⁸

Pero no es solamente la temporalidad mítica la que habría desaparecido. Si esta lo hacía por encima, la forma rítmicamente orgánica se desvanecía por debajo, puesto que en el día a día de la vida de todos los ciudadanos los ritmos quedarían doblegados a las órdenes de la campana que marcaría cada uno de los procesos

⁵⁰⁶ J. Le Goff, “Le temps du travail dans la “crise” du XVIe siècle: du temps médiéval au temps moderne”. En *Pour un autre Moyen Age. Op. cit.*, p. 69.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 76.

diarios, ya organizados en funciones, ejerciendo una suerte de división del trabajo o división de funciones en el seno de cada individuo.

Ya se vio más arriba cómo la música es una metáfora adecuada para esos ritmos orgánicos que emanaban del orden antiguo⁵⁰⁹ y que, entonces, en un entorno no contaminado por un tiempo trascendente en vistas a volverse mecánico, podía adquirir la denominación de temporalidad intrínsecamente humana. Es significativo, pues, en este sentido, que a finales del siglo XV los teóricos musicales empezaran a buscar una medida del valor de las notas musicales en la mecánica del reloj. Este primer impulso determinaría una batalla en la que, idealmente, los ritmos internos del intérprete deberían doblegarse a un ritmo externo, absoluto e invariable, idealización que terminaría en su cota de realización con la invención del metrónomo en el siglo XIX y el uso normalizado en las academias musicales para los estudiantes, aspirantes a futuros intérpretes que con tal de profesionalizarse deberían aprender a interiorizar el ritmo mecánico. En paralelo, la ciencia empezaría a gestar una medición de los tiempos del mundo en función de la mecánica de un tiempo ya entendido como absolutamente infalible: en medicina, el pulso del corazón ya no sería *determinante*, sino *determinado* a partir del patrón externo que marcará el reloj.

Y en el otro extremo, historiográficamente más significativo porque representará la piedra de toque para la revolución científica que estaba por llegar, el movimiento de los astros debería ser determinado a la luz de una mecánica relojera que, como ya se ha dicho, asimilada a la perfección divina por todo el proceso que reposaba en última instancia en la concepción bíblica de la temporalidad, pasaría a ser más precisa, más exacta y más fundamental que la mecánica de los astros. El reloj actúa así como el elemento determinante de la unificación de lo sublunar con lo supralunar, ahora degradados, ambos, a una posición subsidiaria con respecto al reloj mecánico que muestra el tiempo de un único e infalible Dios cristiano.

Una de las grandes revoluciones llevadas a cabo por Galileo es la concepción del fenómeno de la isocronía, del que tuvo una certeza ciega cuando determinó que el período del péndulo era constante. La carrera que hizo esta idea de la constancia de los segmentos temporales en astronomía fue determinante para los capítulos

⁵⁰⁹ Cfr. capítulo 5.4 de la primera parte del presente trabajo.

posteriores de la revolución científica, en la que quizá el caso más extremo se materializó en los intentos de Tycho Brahe de establecer segmentos isocrónicos más cortos y precisos con la ayuda de grandes ruedas mecánicas que, como partes de un reloj, podían dar cuentas incluso de los segundos. Es bajo esta lógica que, como ya se ha argumentado, se efectúa la demolición absoluta de la muralla entre el mundo infralunar y el supralunar, el paso determinante hacia el universo infinito.⁵¹⁰ A partir de entonces se impone la expresión popular –y la percepción del mundo que implica– de que “el tiempo es oro”.

Lo que sustituye al ritmo interno es una concepción de la temporalidad que trasciende al individuo y ante el que éste, como ocurría en la vida monástica, ya analizada, debía a todas luces tratar de adaptarse para gozar de una vida virtuosa. Ya en el siglo XII, momento de cruce entre el tiempo monástico y el tiempo mercantil, Bernardo de Claraval sermonearía que “no hay nada tan valioso como el tiempo, ni nada tan menospreciado”, porque “se nos da para emplearlo en el negocio de la salvación de nuestra alma”.⁵¹¹ La terminología utilizada por el monje cisterciense es a todas luces significativa en un momento en que empieza a utilizarse e incluso a dramatizarse la noción del “valor del tiempo” como un negocio en el que el individuo debe buscar beneficio para sí, como una discusión constante entre el tiempo que ya emana de arriba y el tiempo que aflora por debajo, que poco a poco irá desdibujándose completamente. En este contexto, “perder el tiempo pasa a ser un pecado grave, un escándalo espiritual. Sobre el modelo del dinero, en imitación al comerciante que, por lo menos en Italia, pasa a ser un contable del tiempo, una moral calculadora, una piedad avara se desarrolla.” Posteriormente a Bernardo, uno de los propagadores más significativos de esta nueva espiritualidad será el dominicano de Pisa Domenico Cavalca, que vivió a caballo de los siglos XIII y XIV. En su *Disciplina degli Spirituali* consagra dos capítulos a la pérdida de tiempo y al deber de conservar y tener en cuenta el tiempo. “A partir de consideraciones tradicionales sobre la ociosidad consigue, a través de un vocabulario de comerciante (el tiempo perdido es para él la gracia perdida del Evangelio –el tiempo es ya dinero), a toda

⁵¹⁰ Cfr. A. Koyré. *Del mundo cerrado al universo infinito*. *Op. cit.*

⁵¹¹ Bernardo de Claraval. *Obras completas de San Bernardo*, vol. VI. *Sermones varios*. Madrid, BAC, 1988, 17, 3.

una espiritualidad del empleo calculado del tiempo. El ocioso que pierde su tiempo no lo mide, y en eso es parecido al animal, por lo que no merece ser considerado como un hombre: “se sitúa en un estado más vil que el de las bestias”. Así nace un humanismo en base del tiempo bien calculado.”⁵¹²

En efecto, el hombre que ya vivirá definitivamente en el nuevo tiempo, sobre el que medirá su vida entera y toda su ocupación, será el humanista, personaje que en muchas ocasiones, desde un punto de vista biográfico, emanaba socialmente de la burguesía comerciante que había introducido el nuevo tiempo en las urbes. En este sentido, realiza una completa trasposición del tiempo mercantil en la organización de sus asuntos vitales, regulándose así sobre un empleo del tiempo que será la laicización definitiva del empleo monástico del tiempo. “Así, el humanista tiene como primera virtud el sentido y el buen uso del tiempo. [...] El tiempo medido exactamente, el tiempo de la hora, el tiempo de los relojes –que un humanista florentino de la segunda mitad del siglo XIV quería situar en todos los despachos de trabajo– pasa a ser uno de los primeros útiles del hombre. *El tiempo es un don de Dios y, por lo tanto, no puede venderse.*”⁵¹³ La presión del tiempo pasará así a ser un tópico perenne entre los autores humanistas de finales del siglo XIV, en indicaran invariablemente que “la presión del tiempo sólo puede ejercerse mediante el orden, el método y la planificación”,⁵¹⁴ ideal en el fondo monástico que, a través de la contaminación urbana en torres y comerciantes, en las puntuales campanadas y en los comportamientos temporalmente incorruptibles, se había ido filtrando en su percepción de la temporalidad y en su concepción de la vida.

En paralelo a la absorción humanista, esta forma de temporalidad fue filtrándose a las diversas escuelas que iban esparciéndose en número creciente por ciudades y villas, y posteriormente sucedería con las universidades. Cada vez con una mayor intensidad programática, iban implantándose técnicas organizacionales que incluían la división de estudiantes en rangos de edad y de especialización pero, a la vez, la estructuración de las materias en un horario temporalmente delimitado, tal como lo

⁵¹² J. Le Goff, “Le temps du travail dans la “crise” du XVI^e siècle: du temps médiéval au temps moderne”. En *Pour un autre Moyen Age. Op. cit.*, p. 77.

⁵¹³ *Ibid.*, p. 78.

⁵¹⁴ Cfr. G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, p. 252.

harían los estatutos de Nuremberg de 1505. La delimitación horaria, esto es, los horarios de entrada y salida y los horarios de cambio de función, se indicaría mediante una campana o timbre que anunciaría, como ya lo hizo siglos antes en los monasterios, las horas de *ora* y las horas de *labora*, compartimentadas en materias estancas.

Tan pronto como la campana marca VI, el profesor entra en la escuela y canta el *Veni Sancte* con los alumnos. Después de eso, lee el registro [de estudiantes] y entonces empieza los ejercicios de gramática [...Al mediodía,] cuando la campana marca XII, el maestro vuelve a la escuela y lee un poema hasta que la campana marca I [...], y todos los alumnos deben prestar atención, de la misma manera que lo hacen en la mañana entre VI y VII en gramática.⁵¹⁵

Ya desde el sistema educativo, mediación primaria entre la lógica del Estado-nación, la todavía imperante visión de mundo eclesiástica y la sociedad, se introduce una relación con la temporalidad que aleja al ciudadano de los peligros para la comunidad de atenerse a los impulsos de los ritmos internos. Como ya el monje que debía estar alerta para no omitir su obligación de las *nocturnas* que, antes del canto del gallo, antes del despertar de la naturaleza, se imponía como norma en la comunidad, el ciudadano será educado ya desde su temprana infancia para doblegarse en una relación de vasallaje con la temporalidad trascendente y absoluta. Esta pasará a ser condición *sine qua non* para integrarse en el núcleo social urbano o rural, ya ambos regidos por las leyes del capital.

4.3. Corolario: la transformación de la memoria

“Sin duda, la desaparición del Imperio romano, la barbarización de Occidente y, en menor grado, las restauraciones imperiales carolingias y luego otonianas, suscitaron una reflexión sobre la historia –y el cristianismo se introdujo en una evolución histórica que, aunque centrada en la Providencia por parte de sus adeptos,

⁵¹⁵ J. Müller. *Vor- und frühreformatorische Schulordnungen und Schulverträge in deutscher und niederländischer Sprache*. Zschopau, 1885, pp. 125-126, en G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, p. 256.

y dirigida hacia la salvación, para ser comprensible debía poder explicar las causas segundas, estructurales o contingentes.”⁵¹⁶

La nueva relación con la medición de la temporalidad presente, control de la pragmática diaria, suscita una formulación alternativa del pasado en tanto que historia social y memoria personal. La apertura hacia el pasado se constituye en base a una temporalidad que ya no es propia, sino que se rige por el estímulo externo simbolizado bajo la égida del reloj mecánico, germen del pensamiento histórico.

Aunque contenga, como apunta Le Goff, algo de exagerado, hay mucho de cierto en la afirmación de que “a partir del Renacimiento, la tradición clásica se reduce a un simple motivo literario, que sobrevive artificialmente, como todos los temas tratados por la mitología; es una tradición que no vuelve a atarse a ninguna realidad presente, ni a ninguna previsión futura, porque la visión circular del tiempo histórico se ha transformado, ella misma, en una simple imagen sin profundidad”.⁵¹⁷ Se impone como única alternativa el pensamiento histórico causal y lineal, construido sobre el influjo único y lógicamente coherente del archivo legítimo de la memoria. El origen del uso historiográfico del archivo y el testimonio, que desdeña o fuerza a otra interpretación los elementos que no se amoldan al sistema lógico o que son susceptibles de desembocar en paradoja, debe hallarse en cómo el cristianismo se construyó en base de una historia centrada en la memoria del archivo.

“Los mártires eran los testigos. Después de su muerte, cristalizaron en torno a sus recuerdos la memoria de los cristianos. Ellos aparecen en los *libri memoriales*, en los cuales las iglesias registraban aquellos de quienes conservaban el recuerdo y que eran objeto de plegarias. [...] Sus tumbas constituyeron el centro de iglesias, y el lugar donde eran ubicadas tuvo, además de los nombres de *confessio* o de *martyrium*, aquel significado de *memoria*”.⁵¹⁸ Es significativa también la construcción que el cristianismo hace de la tradición a partir del término explícito de “memoria”: a partir de las tumbas, presentes en los más centrales lugares de culto, y de la reliquia, adquirida y presentada como símbolo de poder, los padres de la Iglesia y los persona-

⁵¹⁶ J. Le Goff, “Au Moyen Age: Temps de l’Église et temps du marchand”. En *Pour un autre Moyen Age. Op. cit.*, p. 51.

⁵¹⁷ J. Le Goff. *El orden de la memoria. Op. cit.*, p. 42.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 153

jes centrales de la creencia cristiana se presentan *in memoriam*, conformando el archivo definitivo, memorial, de la creencia.

A la vez, durante la Edad Media se introducen plegarias periódicas *en memoria* de los santos y de los padres, y se fijan en el calendario los días inamovibles otorgados a los santos patronos, cuya memoria se repetirá anualmente en ciclos. En tanto que estos días fijos se anclan en el calendario como *rememoración*, se induce a un patrón repetitivo que en esencia es un método mnemotécnico por repetición. “Muy pronto los nombres de los muertos habían sido introducidos en el *Memento* del canon de la misa.”⁵¹⁹ En algunos manuscritos sacramentales del siglo II empieza a aparecer el término “canon” (*incipit canon actionis*) en otro sentido que el ya mencionado canon de las escrituras: empleado ahora como normativización de la eucaristía, que parece que podría haberse establecido casi definitivamente a finales del siglo IV por Ambrosio de Milán. Parece ser que ya desde ese momento, tras la *anamnesis*, durante la que se rememora a Cristo y se explicita la intención de celebrar la eucaristía en memoria suya, se realizaban plegarias, bajo el nombre de *memento*, en honor a los santos difuntos.⁵²⁰ De esta forma se creaba el hábito, la repetición mnémica que vinculaba el presente inmediato, el del rito, con el pasado institucional. Será también en este sentido que el medioevo ya no venerará a sus ancianos por su sabiduría, como sí ocurría durante la antigüedad, sino “sobre todo porque veía en ellos a los hombres-memoria, prestigiosos y útiles”.⁵²¹

El paso decisivo es el de la reformulación de los elementos eclesiásticos del archivo memorial al plano civil. Con la construcción del archivo civil y su lógica interna, los órganos de poder determinarán la base material sobre la que podrá formularse el relato único, legitimado, de la construcción historiográfica.

“Los archivos de las cancillerías reales comienzan a constituirse en torno al 1200. En el siglo XIII se desarrollan, por ejemplo en Francia, los archivos de la Cámara de los Condes y los del Parlamento. A partir del siglo XII en Italia, y del XIII y sobre todo el XIV en otras partes, proliferaron los *archivi notarili*. Con el

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 155.

⁵²⁰ Cfr. R. C. D. Jasper. “Canon”. En J. G. Davies (ed.) *Dictionary of Liturgy and Worship*. London, SCM Press, pp. 112-113.

⁵²¹ Le Goff. *El orden de la memoria. Op. cit.*, p. 156.

desarrollo de las ciudades se constituyen los archivos urbanos, celosamente custodiados por cuerpos municipales. La memoria urbana para estas instituciones nacientes y amenazantes es aquí en efecto identidad colectiva, comunitaria.⁵²²

Pero ya no se trata de la identidad construida en base a los intereses variables e inmediatos de la comunidad, sino que se halla mediada por un complejo de inferioridad con respecto a la Verdad construida institucionalmente. Se trata del momento en se forja la idea moderna de las comunidades imaginarias:⁵²³ el momento en que la percepción, mediada, del lugar pasa por encima de la percepción, inmediata, de la comunidad. Al contrario de lo que le ocurría a un ateniense en la época de Esquilo, a saber, que mayoritariamente *se sentía en Atenas*, el ciudadano de la modernidad mayoritariamente *se sabrá en Atenas* –aunque pueda sentirse *de Atenas*, este es otro tema. Puede parecer una cuestión de matiz, pero es capital en el paso, por parte de una comunidad, de la concepción de una apertura en el pasado compartida, horizontal, a otra vertical, legitimada por el poder imperante del Estado-nación.

La ciudad pasará un constructo delimitado geográfica e históricamente que crea una percepción mediada del lugar, vehiculada a través de las señalizaciones, de los aparatos institucionales, de los libros de texto, de las oficinas de turismo, etc. y del propio imaginario de un sinfín de comunidades que la integran y que se saben partícipes de una denominación común. Atenas, en el período arcaico, *era* la comunidad que integraban todos y cada uno de sus ciudadanos –y sólo sus ciudadanos en plenos derechos–, mientras que durante la modernidad ya no se identificará con la comunidad que integran sus ciudadanos, sino que obtendrá una especificidad fijada que les trasciende. O, dicho todavía de otro modo, en la época de Esquilo, Atenas era una comunidad que habitaba un territorio y que se autodenominaba “Atenas”, integrando en el nombre tanto la comunidad como el territorio. Durante la modernidad, cuando un ciudadano se sabe partícipe del nombre “Ciudad” o del nombre “Estado” no es ya por una cuestión comunitaria sino por una cuestión estrictamente de legitimación histórico-simbólica, a partir de la cual puede ser conciudadano con otros individuos sin tener que compartir necesariamente una misma comunidad. Aquí es

⁵²² *Ibid.*, p. 157.

⁵²³ Cfr. B. Anderson. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1991.

donde surge con claridad la brecha clasificatoria entre el pensamiento histórico, construido verticalmente, y la posibilidad remota de una apertura social, horizontal, del pasado.

4.4. *El tiempo capitalista y la división del trabajo*

La disolución de los séquitos feudales y la integración de una población rural, con unos ritmos al tempo variable de la naturaleza, a un entorno urbano que le impondría al obrero una gestión que provenía de fuera, vuelta de tuerca más respecto a la autogestión del tiempo del humanista, trajo consigo unas extremas consecuencias sociales. La introducción de la psicología del reloj mecánico no les supuso una transición inmediata a los trabajadores. Al contrario, “el control de los relojes pasó a ser, primero y esporádicamente en el campo, y luego frecuente y masivamente en las factorías, un problema cuya importancia práctica pudo ser escasa pero cuyas repercusiones psicológicas considerables pueden trazarse hasta hoy. [...] Los códigos de la factoría combinaban elementos autoritario-patriarcales de sistemas temporales urbanos y domésticos con nuevos objetivos en la economía del tiempo.”⁵²⁴ Debido al desfase que supuso una integración demasiado rápida de los expulsados del esquema social medieval a una naciente manufactura ya bajo el regío mecánico, esas personas “repentinamente despedidas de su acostumbrada trayectoria vital no podían situarse del mismo modo repentino en la disciplina de su nueva situación. Se convirtieron masivamente en mendigos, bandidos, vagabundos, a veces por inclinación, en la mayoría de los casos por la fuerza de las circunstancias.”⁵²⁵

En esta nueva situación de finales del siglo XV, Europa estaba impregnada de una masa de población que, por no querer adaptarse a las nuevas condiciones de trabajo, que imponían esa forma de gestión externa de la temporalidad, quedaban relegados a la condición de marginados por el nuevo sistema. Era inevitable, ante esta condición inaugurada de la población inadaptada, que el nuevo sistema impera-

⁵²⁴ G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, pp. 315-317.

⁵²⁵ K. Marx. *El capital. Antología*. Madrid, Alianza, 2010, p. 333

do por el magnificado paradigma capitalista legislara, como ocurrió, medidas coercitivas contra el vagabundo “voluntario”.

Tal como explica Marx, en Inglaterra esta legislación empezó en una transición histórica bajo el reinado de Enrique VII. A partir de entonces se caería en la cuenta de que debía establecerse una diferencia de estatus entre los mendigos viejos e incapacitados para el trabajo, cuya discapacidad debía ser reconocida, y los mendigos voluntarios con probada capacidad para el trabajo. Estos empezarán a recibir castigos cada vez más elaborados hasta que se logre subyugarles a su obligación de ponerles en la situación de trabajar doblegándoles a una gestión externa de su tiempo vital en una nueva derivación del *ora et labora*: azotes y encierro en tiempos de Enrique VIII se transformarán a mediados del XVI, bajo el reinado de Eduardo VI, en una cuidada relación difusa entre el trabajo por cuenta ajena y la esclavitud. Un estatuto de 1547 ordenará que

cuando alguien se niegue a trabajar sea adjudicado como esclavo a la persona que lo denunció como ocioso. El amo alimentará a su esclavo con pan y agua, bebida floja y los desechos de carne que le parezcan adecuados. Tiene derecho a forzarlo a cualquier trabajo, por repugnante que sea, azotándolo y encadenándolo. Si el esclavo se ausenta durante catorce días, se le condena a esclavitud perpetua y se le marca con la letra S [de *slave*, esclavo] en la frente o la mejilla; si se escapa por tercera vez, se le ejecutará como reo de alta traición. [...Además,] toda persona tiene derecho a arrebatarse a los vagabundos sus hijos y a retenerlos en condición de aprendices, los muchachos hasta los veinticuatro años, las muchachas hasta los veinte años. Si se escapan, serán hasta estas edades esclavos del maestro, que puede encadenarlos, azotarlos, etc. como quiera.⁵²⁶

Fue bajo este influjo legislativo general que durante el siglo XVI “se ejecutó a 72.000 ladrones grandes y pequeños bajo el reinado de Enrique VIII”,⁵²⁷ y luego, en tiempos de Isabel “se ahorcaba a vagabundos en reatas; realmente no solía pasar un

⁵²⁶ K. Marx. *Op. cit.*, pp. 334-335.

⁵²⁷ R. Holinshed. *Holinshed's Chronicles England, Scotland, and Ireland*. New York, AMS, 1965, vol. I, p. 186.

año en que no terminaran en el patíbulo, en un lugar u otro, 300 o 400”⁵²⁸ y que a pesar de ello hubiera la certeza de que “el gran número de acusados no alcanza ni una quinta parte de los lamentables crímenes, a causa de la negligencia de los jueces de paz y de la necia compasión del pueblo”.⁵²⁹ Por supuesto, el crimen capital que pretendía denunciarse aquí era el de la ociosidad, el peor mal derivado de la reacción social a una gestión del tiempo que empezaba a dibujarse como completamente coercitiva y que provocaba la comprensión por parte de algunos que el mejor mal posible era el destierro propio de un entorno social que ya no era el suyo.

Y cuando han corrido de un lado a otro y han consumido hasta la última blanca, ¿qué pueden hacer sino robar, y luego, invocando el nombre de Dios, ser colgados con observancia de todo derecho; o bien echarse a pedir? Y también en ese caso los arrojan a la cárcel, por vagabundos, porque van por el mundo sin trabajar.⁵³⁰

Procesos similares ocurrieron en Francia⁵³¹ o los Países Bajos, y en general en toda la Europa Occidental en donde, debido a las transformaciones urbanas y a la conversión de la economía bajo diversas circunstancias –entre ellas, quizá la más capital, las nuevas relaciones con respecto a la propiedad y al trabajo que acarrearía el colonialismo–, se tornó necesario para el nuevo sistema la conversión paulatina de artesanos y campesinos en obreros. En tanto que renunciaban a la autonomía laboral y pasaban a ser engranajes de la manufactura naciente que se acentuaría en el periodo fabril, estos perdían su conexión con la naturaleza, con el tiempo natural y orgánico y entraban en una nueva organización, ajena a la población media hasta entonces, repercusión directa de la nueva división del trabajo operante.

⁵²⁸ J. Styrpe. *Annals of the Reformation and Establishment of Religion, and Other Various Occurrences in the Church of England during Queen Elisabeth's Happy Reign*, 1725, vol. II. En K. Marx. *Op. cit.*, nota p. 336.

⁵²⁹ J. Styrpe. *Op. cit.*

⁵³⁰ T. More. *Utopía*. En *Utopías del Renacimiento*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1941, p. 53.

⁵³¹ “Leyes análogas en Francia, donde a mediados del siglo XVII se había establecido en París un reino de los truhanes (*royaume des truands*). Todavía en los primeros tiempos del reinado de Luis XVI (ordenanza de 13 de julio de 1777) todo hombre sanamente constituido de 16 a 60 años que se encontrara sin medios de existencia ni ejercicio de una profesión tenía que ser mandado a galeras.” (K. Marx. *Op. cit.*, p. 337)

De este modo el pueblo rural, violentamente expropiado de la tierra, expulsado y convertido en vagabundo, fue forzado a una disciplina necesaria para el sistema del trabajo asalariado mediante leyes grotescoterroristas, mediante el látigo, el hierro al rojo, el tormento.⁵³²

La historia del artesanado europeo en la Edad Media, y de su evolución hacia la manufactura prefabricil, es “la historia de su emancipación de la agricultura, de su liberación de las tierras de señorío, de su especialización y desarrollo dentro de la producción gremial urbana”.⁵³³ En efecto, el campesino medieval, como luego el primer campesino en Norteamérica y en el resto de colonias, alcanzaba con su propia capacidad todas las funciones exigidas para su subsistencia, que podía realizar en un entorno relativamente aislado, ajeno al intercambio constante de las sociedades urbanas.

La transformación del campesinado logró cotas impensables en la sociedad norteamericana tras la Guerra Civil. Debido a sus vastas extensiones de terreno, los granjeros habían ido estableciéndose con relativa autonomía, reconquistando en los entornos no urbanizados una suerte de relación con la tierra que en el Viejo Mundo estaba ya en vistas de desaparecer. El senador de Kansas William Peffer relató cómo, tras la Guerra, la forma capitalista de producción se impuso en estas granjas, operando de nuevo una transformación del campesino hacia una gestión externalizada del tiempo.

Si consideramos ahora el presente, hallamos que casi todo se ha modificado. En todo el Oeste los granjeros trillan y venden su trigo al mismo tiempo. El granjero vende su ganado y compra carne fresca o tocino, vende sus cerdos y compra jamón y carne de cerdo, vende sus legumbres y su fruta y vuelve a comprarlas en forma de conservas. Si siembra lino, en vez de hilarlo, tejerlo y hacer ropas para sus hijos, como sucedía hace cincuenta años, hoy vende las semillas; en cuanto a la paja, la quema. De cincuenta granjeros, apenas hay uno que críe ovejas; cuenta con las grandes granjas ganaderas, y obtiene la lana ya terminada en forma de tela o vestido. Su traje no se cose ya en casa, sino que se compra en la ciudad. En vez de confeccionar él mismo los

⁵³² K. Marx. *Op. cit.*, p. 337.

⁵³³ R. Luxemburg. *La acumulación del capital*. México D. F., Grijalbo, 1967, cap. 29.

aperos necesarios, horquillas, rastrillos, etc., se va a la ciudad para comprar el mango del martillo; compra sogas y cordeles, telas para vestidos o incluso vestidos hechos, frutas en conserva, tocino y carne y jamón; hoy compra casi todo lo que antes producía por sí mismo, y para todo ello necesita dinero.⁵³⁴

Al aniquilar la economía natural, el capitalismo reconfigura una nueva relación del individuo con el tiempo natural.⁵³⁵ La recién inaugurada forma de campesinado pierde la relación inmediata con la temporalidad natural que comportaba el trato de la producción agrícola como un todo: el producto variado ejercía múltiples funciones, entre las que se cuentan la alimentación, la protección contra los fenómenos naturales adversos, la vestimenta. A través de la recolección, el cuidado del ganado, la manipulación, la confección de herramientas, etc., el campesino agrupaba todas las funciones en una única prosecución de un objetivo básico, la subsistencia del núcleo familiar. Para ello, la organización del tiempo no debía estar reglada conforme a la mecánica de un tiempo transcendente sino que iba ligada a las contingencias naturales, determinadas por el cambio del ciclo solar, los procesos biológicos de animales y vegetales, la rotura accidental de una herramienta de trabajo: todo ello modulaba orgánicamente la temporalidad en una relación dialéctica con la naturaleza.

Con la introducción del sistema capitalista –en un primer movimiento como introducción del dinero ligado a la división del trabajo, en un segundo momento, en el que ya se es dependiente de la continuación de la inversión capitalista y de las cuotas de crecimiento, como introducción del sistema de crédito–, el campesino pierde las miras hacia el tiempo de la naturaleza y se rige por la mecánica del reloj del capital. Independientemente de los ciclos de la tierra, de las contingencias biológicas del ganado, independientemente de la rotura de materiales y del estado de ánimo del trabajador, deberán pagarse las facturas. Será así que se convertirán finalmente en “víctimas de los especuladores que le compraban los cereales para

⁵³⁴ W. A. Peffer, *The Farmer's Side. His Troubles and their Remedy*. Nueva York, D. Appleton and Co. 1891, parte I, capítulo 1, p. 58.

⁵³⁵ “Con el predominio, siempre creciente, de la población urbana, a la que acumula en grandes centros, la producción capitalista concentra, por una parte, la fuerza motora histórica de la sociedad, pero, por otra parte, dificulta el intercambio entre el ser humano y la naturaleza.” (K. Marx. *Op. cit.*, p. 253)

hacer presión sobre el mercado mundial. Entregado inerme a las potencias del capital, el granjero acumuló deudas. Esta es la forma típica de la ruina de la economía campesina⁵³⁶ y de la imposición definitiva, a través del gran reloj –de avance impasible, absoluto y lineal– del capital.

Con la introducción del sistema basado en la circulación del dinero –el paso, tal como expone Marx muy claramente, del esquema M-D-M' al esquema D-M-D', donde M es la mercancía y D el dinero–, afianzado definitivamente con el sistema de crédito que pudo disponer de rienda suelta con la disolución de “los séquitos feudales, con la expropiación y la expulsión parcial de la población rural”⁵³⁷ a finales de la Edad Media, se generó una nueva involucración de los obreros con el trabajo. No hay que olvidar que el primer *Statute of Labourers*, de 1349 bajo el reinado de Eduardo III, tuvo como pretexto las repercusiones de la Peste Negra, que diezmo la población a tal punto que,

como afirma un escritor *tory*, “la dificultad de encontrar obreros que trabajasen a *precios razonables*” (esto es, a precios que dejaran a sus empleados una razonable cantidad de plustrabajo) “creció a tal punto que se volvió completamente intolerable”.⁵³⁸ De ahí que se fijaran por ley, coactivamente, salarios razonables y también los límites de la jornada laboral.

[...]

Aun durante la mayor parte del siglo XVIII, hasta la época de la gran industria, el capital no había logrado todavía –mediante el pago del valor semanal de la fuerza de trabajo– apoderarse en Inglaterra de la *semana íntegra* del obrero [...]. La circunstancia de que podían vivir una semana entera con el salario de cuatro días no les parecía a los obreros motivo suficiente para trabajar también los otros dos días en beneficio del capitalista.⁵³⁹

El control de la jornada de trabajo respondía, pues, a una regulación del tiempo que el trabajador debía ceder a la empresa capitalista. Por los mismos motivos que, como se ha visto más arriba, los antiguos campesinos y artesanos se negaron a

⁵³⁶ R. Luxemburg. *Op. cit.*, cap. 29.

⁵³⁷ K. Marx. *Op. cit.*, p. 343.

⁵³⁸ J. B. Byles. *Sophisms of Free Trade*. Londres, Simpkin, Marshall and Co., 1850, p. 205.

⁵³⁹ K. Marx. *El capital. Libro I, vols. 1-2*. Madrid, Siglo XXI, 1975, vol. 1, pp. 328-330.

convertir su modo de subsistencia y prefirieron autoexiliarse de su entorno social mediante el vagabundeo, los supervivientes de la Peste Negra hallaron en el diezmo de la población la ocasión para reivindicar una jornada laboral que se adaptara a sus necesidades de subsistencia. Ambos acontecimientos apuntan a un mismo dato imprescindible para comprender la psicología del trabajador que debía convertirse en asalariado: el intento continuo de huir de la regulación mecánica externa de su propio tiempo vital.

El hecho de que la autoridad máxima del sistema fabril es el reloj mecánico se revelará definitivamente en el momento posterior en que, con la posesión obrera de relojes privados, se empezará una guerra entre los capitalistas y los protosindicatos por el control de la absolutidad del tiempo interno de la fábrica. En algunos casos, el empresario había manipulado el reloj de tal forma que la factoría ganara en tiempo de trabajo; en otros, al introducir el reloj privado en la fábrica, el trabajador había tratado de reducir la jornada. Finalmente, algunas leyes inglesas y suizas obligaron a que los relojes fabriles se adaptaran al reloj público, y en muchos casos se prohibió la entrada a las fábricas de relojes privados. Este carácter dual del reloj, “como instrumento de servidumbre anacrónica y simultáneamente como método de evitarla”,⁵⁴⁰ da cuentas de la tensión que introdujo ya desde un primer momento a la psicología del trabajador la mecanización de la vida laboral.

Los estados-naciones, en vistas de transformación hacia el aprovechamiento de la producción capitalista, debía regular la dinámica social y transformar progresivamente la jornada laboral de manera que pudiera garantizar la generación de plusvalía. “Hasta la época de la gran industria el capital no [consiguió] apoderarse de todo el tiempo de trabajo disponible de los obreros manufactureros”.⁵⁴¹

Es así que algunos economistas ingleses denunciaban esta testarudez de los trabajadores, alegando todavía con argumentos religiosos, con clara influencia de la gestión del tiempo proveniente de los monasterios, que “si se considera que festejar el séptimo día de la semana es una institución divina, de ello se desprende que los otros seis días de la semana pertenecen al trabajo”, y que por lo tanto “la cura no será

⁵⁴⁰ G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, p. 317.

⁵⁴¹ K. Marx. *El capital. Antología. Op. cit.*, p. 224

completa hasta que nuestros pobres, ocupados en las manufacturas, se contenten con trabajar seis días por la misma suma que ganan ahora en cuatro”.

A estos efectos, y para “extirpar la holgazanería, la depravación y las ensañaciones románticas sobre la libertad”,⁵⁴² así como “para reducir los impuestos de beneficencia, fomentar la industriosisidad y *abatir el precio de trabajo en las manufacturas*”, nuestro fiel Eckart del capital propone un remedio probado: a aquellos trabajadores que caigan en las manos de la beneficencia pública, en una palabra, a los *paupers* [indigentes], se los encerrará en un “*hospicio ideal*” (*an ideal workhouse*).⁵⁴³ [...] En ese “*workhouse ideal*”, se debe trabajar “14 horas por día y se permitirá el tiempo adecuado para las comidas, de modo que resten *12 horas completas de trabajo*”.⁵⁴⁴

Si se logró finalmente esta transformación fue a costa de hacer entrar al trabajador en la percepción capitalista del mundo, por la que el dinero es “el punto de partida y el punto final de todo proceso de valorización”,⁵⁴⁵ de hacerle entender que con la posesión de dinero podría capitalizar tiempo de la misma manera que el capitalista capitalizaba dinero en sí. Mediante, primero, la cultura del ahorro –temor a la punición derivada del impago al estado– y algo más tarde la cultura del crédito –temor a la punición derivada del impago al acreedor–, el capital determinó en el mundo del trabajador asalariado una suerte de equivalente a la parusía.

La desvinculación del salario con respecto a la fuerza necesaria, condición imprescindible para la empresa capitalista, que genera plusvalía del plustrabajo, comporta que el trabajador deba trabajar más de lo que requería sus necesidades, impulsando así la idea moderna del ahorro, por un lado, y del crédito por otro. La diferencia entre la percepción del obrero, que necesitaba cuatro días para vivir, y la del capitalista, que necesitaba que el obrero trabajara seis para producir plusvalía,

⁵⁴² No hay que olvidar que, de manera análoga, en el otro lado del Canal de la Mancha, los revolucionarios franceses decretaron en 1791 que toda coalición obrera era un “atentado a la libertad y a la Declaración de los Derechos del Hombre”, punible con una multa más un año de privación de los derechos civiles (Cfr. K. Marx. *El capital. Antología. Op. cit.*, p. 341).

⁵⁴³ Las citas, aquí y en el párrafo anterior, proceden de Marx (cfr. K. Marx. *El capital. Libro I, vols. 1-2. Op. cit.*, vol. 1, pp. 330-334) y se refieren al texto anónimo titulado *An Essay on Trade and Commerce: Containing Observations on Taxation*, publicado en Londres en 1770.

⁵⁴⁴ K. Marx. *El capital. Libro I, vols. 1-2. Op. cit.*, vol. 1, pp. 333-334.

⁵⁴⁵ K. Marx. *El capital. Antología. Op. cit.*, p. 107.

comportó que el primero debiera adaptarse paulatinamente a las necesidades del capitalista bajo la amenaza del momento en que su trabajo podría dejar de ser necesario. Ahorro y crédito se tornan así necesarios bajo el riesgo siempre constante de la supresión de fondos, que puede sobrevenir en cualquier momento.

Si se observa el testimonio que ofrece Marx de un inspector de fábricas del siglo XIX, se verá que no difiere mucho de la partición del tiempo de Montecassino que se exponía más arriba y a la atribución diabólica de quien se atrevía a no cumplir la regla o, simplemente, dejaba llevarse por sus impulsos humanos en contra de la obediencia a lo que emana de arriba, fijado por la exactitud del reloj que marca la absolutitud del tiempo:⁵⁴⁶

El fabricante tramposo empieza el trabajo un cuarto de hora antes de las 6 de la mañana, a veces antes, a veces después, y lo termina un cuarto de hora después de las 6 de la tarde, a veces más, a veces menos. Arrebata 5 minutos del comienzo y el final de la media hora nominalmente reservada para el desayuno, y recorta 10 minutos del comienzo y el final de la media hora reservada para el almuerzo. El sábado trabaja un cuarto de hora después de las 2 de la tarde, a veces más, a veces menos. Si ganancia asciende a esto:

Antes de las 6 de la mañana	15 minutos
Después de las 6 de la tarde	15 minutos
Al desayuno	10 minutos
Al almuerzo	20 minutos
	60 minutos

Total en 5 días: 300 minutos

Los sábados:

Antes de las 6 de la mañana	15 minutos
Al desayuno	10 minutos
Después de las 2 de la tarde	15 minutos

Ganancia total de la semana: 340 minutos⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ Cfr. capítulo 4.1 de la segunda parte del presente trabajo.

⁵⁴⁷ “Suggestions for Amending the Factory Acts to Enable the Inspector to Prevent Illegal Working, Now Become Very Prevalent, by Mr. L. Horner, Inspector of Factories”, en el *Factories Regulation Act. Ordered by the House of Commons to Be Printed 9th Aug. 1859*, pp. 4-5. Tal como se encuentra en K. Marx. *El capital. Antología. Op. cit.*, p. 166.

Ya según el *Law Book*, redactado antes de 1700, de los *Crowley Ironworks*, la jornada laboral debía ser supervisada por el oficial –utilizando un reloj minuter, análogo al de Brahe pero ya especial para esta función, y el único que podía considerarse válido– y anotada, en horas y minutos, en una hoja de servicio. El oficial era así el único al que se le permitía hacer sonar la campana. Análogamente, en diversas factorías “modélicas” se realizaban esfuerzos considerables para controlar la jornada de trabajo mediante relojes específicos y cada vez más exactos. “*L’Art de l’Épinglier*, un tratado sobre la manufactura de agujas reelaborado por M. Perronet en 1762, no sólo describe los pasos de producción altamente divididos, sino que también describe sus tiempos específicos. [...] La *Architectura Hydraulica* del ingeniero de fortificaciones francesas Bernard Forest de Belidor, [...] calculaba los tiempos y los costes.”⁵⁴⁸ En tanto que se realizaban los cálculos de equivalencia del cómputo del tiempo a las capacidades de producción, poco a poco, el tiempo *absoluto* de la función –los tiempos requeridos para la producción, en función de la plusvalía asociado al valor– empezaba a pasar progresivamente por encima del tiempo relativo en el que un trabajador particular podía realizarla. Inmediatamente, a través de forzar su fuerza de trabajo y a introducir maquinaria para acortar el trabajo en beneficio del plustrabajo, se forjó progresivamente la idea de que la temporalidad vital debía amoldarse a la temporalidad del capital.

La preeminencia del tiempo del capital es así análoga al tipo de temporalidad que se había gestado con el cristianismo y que había florecido con la regla benedictina. Bajo la trascendencia del capital que debe avanzar a toda costa se rige el tiempo de la vida y que conforma definitivamente el pensamiento histórico. Así, tal pensamiento se rige, en primer lugar, por la operación D-M-D’, básica en todas las posiciones de la industria capitalista, en la cual necesariamente $D' > D$. Bajo este influjo se configura el carácter progresista del pensamiento histórico. Es así que “en la filosofía de la historia se repite lo que sucedió en el cristianismo: el bien [que es aquí el capital en aumento], que en la realidad queda reducido al sufrimiento [que es aquí

⁵⁴⁸ G. Dohrn-Van Rossum. *Op. cit.*, p. 319.

la explotación del trabajo], es disfrazado como fuerza [que es aquí el beneficio del capital] que determina el curso de la historia y finalmente triunfa”.⁵⁴⁹

Por otro lado, la introducción del hombre en el tiempo del trabajo se construye a partir de la división del trabajo, que es en última instancia lo que propicia la importancia que se le atribuye en la Edad Moderna la medición exacta del tiempo. “A medida que se desarrolla la ocupación en común, crece la urgencia para alcanzar un acuerdo sobre la determinación del tiempo y del ahora.”⁵⁵⁰

La división del trabajo se opera en tres procedimientos. En primer lugar, el ya mencionado paso de un modo de vida basado en el campesinado a un modo de vida fundado en el intercambio de mercancías en un entorno urbano, que comporta una proceso de especialización del trabajo y, por lo tanto, división del tiempo vital. La separación entre núcleo urbano y entorno rural es el primer fundamento de toda división del trabajo desarrollada sobre el intercambio de mercancías. En el entorno rural, por la relación inmediata del hombre –en tanto que fuerza de trabajo– con la naturaleza –en tanto que medio de producción–, la división del trabajo era una respuesta natural a las leyes de la naturaleza, mientras que posteriormente, y por influjo de los núcleos urbanos, pasará a ser una fuerza ajena, imposición irredimible del modo de producción capitalista. Tal fuerza ajena gestará la idea social que se refleja en la expresión “matarse trabajando”, algo que en el entorno rural originario no tenía ningún sentido porque “matarse trabajando” era, en esencia, ir contra natura.

El segundo procedimiento en el que opera la división del trabajo es en el paso de los talleres a las manufacturas, y es ya una de las divisiones del trabajo que Marx denomina “singulares”.⁵⁵¹ Al contrario que en el contexto gremial, cuyas leyes impedían, “mediante una limitación drástica del número de oficiales que se permitía

⁵⁴⁹ T. Adorno y M. Horkheimer, “Crítica de la filosofía de la historia” en *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Akal, 2007, p. 241.

⁵⁵⁰ M. Heidegger. “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”. en *Tiempo e historia. Op. cit.*, p. 86.

⁵⁵¹ “Si no se considera más que el trabajo mismo, se puede llamar división general del trabajo a la separación de la producción social en sus grandes géneros, como agricultura, industria, etc.; división particular del trabajo a la particularización de esos géneros de la producción en especies y subespecies, y división singular del trabajo a la división del trabajo dentro de un taller.” (K. Marx. *El capital. Antología. Op. cit.*, p. 213).

emplear al maestro gremial particular, la conversión de éste en un capitalista”,⁵⁵² la multiplicación de trabajadores al servicio de una única mercancía comporta una especialización que se rige por una descontextualización del productor con respecto al producto. Aquí hay, pues, un proceso de especialización distinto al que operaba en el entorno rural: según este nuevo proceso, cada obrero se especializa en una función para crear un producto, y es solo a partir de lo que Marx llama la colectividad, que no es más que la cooperación de diversas especializaciones al servicio de una única mercancía ya trascendente al trabajo del obrero, que se consigue un producto.

La diferencia respecto al primer procedimiento reside en que el producto ya no puede ser comprendido holísticamente por parte de un individuo, sino que productor y producto entran en una relación mediada por la división del trabajo. “El trabajador ya no produce para sí, sino para el capital.”⁵⁵³ Se convierte así en un mero títere hiperespecializado, engranaje de la gran maquinaria industrial que, en tanto que está escindido del objeto que produce, pierde su relación primaria con el tiempo del mundo. Pasa a formar parte, de esta forma, de

un autómeta gigantesco, compuesto de innumerables órganos mecánicos y conscientes de sí mismos, que actúan de acuerdo y sin interrupción para producir uno y el mismo objeto, de tal modo que todos estos órganos están subordinados a una fuerza motora que se mueve por sí misma.⁵⁵⁴

Esta fuerza motora se rige por un tiempo que ya no es el de los órganos del autómeta, sino que es el tiempo de la intersubjetividad de los autómetas —el tiempo del capital, en el que las manufacturas y luego las fábricas se ponen de acuerdo, y que derivará luego a la regulación básica del sistema financiero. Bajo esta dinámica se perfila la idea imperante de la historia universal como motor social en el que el individuo pierde absolutamente el control: como en su propio procedimiento de producción, en el que la empresa capitalista le ha forzado a sumergirse subyugándose a su poder, el individuo es ya incapaz de comprender holísticamente el mundo, y

⁵⁵² *Ibid.*, p. 220.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 256.

⁵⁵⁴ A. Ure. *The Philosophy of Manufactures*. Londres, 1835, p. 18. En K. Marx. *El capital. Antología. Op. cit.*, p. 237.

toda aproximación individualista se deslegitima en pos de una verdad histórica construida por múltiples engranajes de un enorme conjunto de autómatas que nadie es capaz de observar en su conjunto.

“El reloj pasó de ser obra individual de un artesano de Núremberg a ser producto social de un gran número de trabajadores parciales.”⁵⁵⁵ Así, la relojería desapareció el día en que el obrero que ensamblaba el escape, ya en la manufactura, no tenía ni idea de cómo funcionaba un péndulo. Y de la misma manera que el trabajador no puede comprender holísticamente la mercancía que produce pero que le impone, por los mismos procesos de producción del capital, un tiempo mecanizado que ya no es el suyo, de esta misma manera el ciudadano no puede comprender holísticamente el mundo en una unicidad de significado: el único pasado legitimado es el de la historia universal trascendente, más allá de la percepción individual o de la comunidad inmediata.

El tercer y último proceso en la división del trabajo es, en campo humanístico, el que legitima y formaliza el pensamiento histórico. Con la creación moderna de universidades y sociedades científicas, a la vez que se aspira al saber universal, motor primero de la *universitas*, éste se enmascara institucionalmente, actuando como una factoría de saber intelectual. El conocimiento intelectual, en su proceso de profesionalización, corre la misma suerte de división que el trabajo, y se compartimenta progresivamente en disciplinas cada vez más cerradas, en facultades y departamentos especializados. Poco a poco, en cada sociedad, en cada universidad, hay sólo un individuo que pueda cumplir una función específica, y la cumple en coordinación con sus iguales, engranajes vecinos de la gran maquinaria.

Entonces, el proceso de división que operó en la manufactura se repite. Dentro de la institución tomada globalmente, nadie es capaz de ofrecer una visión de conjunto de la disciplina, y menos de un saber integrador y universal. Al contrario, de un macroparadigma filosófico, en la que los saberes estaban regidos por una concepción holística del conocimiento humano, se impone otro macroparadigma de corte histórico y filológico, en la que múltiples especialistas en cooperación buscan el detalle para crear un relato trascendente. Surge así la paradoja de que la conquista

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 209.

de la historia universal es un proceso inverso a la del saber universal. En tanto que la historia universal es relato único fijado por la concatenación causal de detalles que acontecen en una temporalidad absoluta, lineal e irreversible, se construye bajo el regio mandato de la codonación de conocimientos especializados desde el punto de vista individual, y legitimados por un sistema que trasciende a todo individuo integrante del sistema.

CONCLUSIÓN: POR QUÉ FILOSOFÍA

Quedarse en la filosofía es también cómo salir de filosofía, pero salir de la filosofía no quiere decir hacer otra cosa: y por ello hay que salir quedándose dentro, y no hacer otra cosa. [...] Yo quiero salir de la filosofía por la filosofía.

(Gilles Deleuze. *L'abécédaire*. 1988)

Del presente análisis se desprende que la modernidad puede entenderse ante todo como el florecimiento y la recepción social definitiva de una única forma concreta de comprender la temporalidad. Con la adopción del pensamiento histórico y la lectura del mundo a través de esta forma de pensamiento, se propaga socialmente la idea de que existe un único procedimiento verdadero para articular la secuencia pasado-presente-futuro tanto en el seno de la comunidad como a nivel personal. Es sólo a través de una determinada secuencia lógica y causal en los datos contenidos en archivos y testimonios que puede construirse un pasado *verdadero* que explique el presente y se proyecte hacia el futuro. Se ha explicado ya en detalle cómo esta secuencia lógica es formulada a través de los núcleos de poder y cómo logró su aceptación social, su legitimación, a partir de adoptar el pensamiento científico como método infalible para la explicación de la realidad. El propio método científico, por su parte, había tomado sus fundamentos metodológicos y sus dogmas fundacionales

—como la absolutidad del tiempo— de las habladurías emergentes, en definitiva, de una contingencia histórica llamada cristianismo.

El historicismo, pues, reposa en esta metodología científica que a la vez conforma una de las características fundamentales para comprender la modernidad: se esfuma la relación inmediata del individuo con la comunidad, en la que era capaz de construir fórmulas alternativas de apertura temporal, y aparece como sustitución una relación mediada del individuo con diversas formas de organización social comprendidas en la denominación “Estado-nación”. Una de las mediaciones más fundamentales que crean un nexo entre el individuo y su entorno social es la historia universal como gran y único relato verdadero de proyección en el tiempo. Fuera de este gran relato, el individuo se torna impotente en una construcción alternativa de la temporalidad que le permita una apertura distinta de su futuro propio o de su comunidad inmediata, pues será siempre relegada a la degradación ontológica de un argumento no verdadero por ahistórico, acientífico.

Existe un correlato entre esta forma de pensamiento y la especialización que emerge de la división estricta del trabajo en su prosecución de la empresa capitalista. De la misma manera que el trabajador se torna un engranaje específico, con una función concreta, en una producción capitalista que le trasciende, el investigador se torna un ente especializado al servicio de una historia universal que le trasciende, y que debe construirse a través de metodologías específicas que respondan a una única lógica común. Aquí es donde debe hallarse el influjo que ha apartado al investigador del saber universal para convertirle en un engranaje de la metodología científica al servicio de la gran y única historia universal.

El siglo XX ha mostrado con creces cuáles son las repercusiones de la creación de una historia universal legitimada por el poder y con un ejército de intelectuales científicos a su servicio. Por supuesto, con miras a la primera mitad, hay que fijarse en el surgimiento de los fascismos como regímenes autorizados democráticamente. Pero más allá hay que pensar en el fracaso más monumental del proyecto moderno occidental: la difusión de una sociedad docta —en España, a 2011, además del hecho de la educación primaria y secundaria obligatoria, hay una tasa de escola-

rización en educación universitaria del 28%⁵⁵⁶— que, a pesar de ello, conforma una masa acrítica que está a expensas de las más arduas especulaciones políticas y del capital. Este hecho es determinante para que se torne evidente el fracaso del proyecto moderno basado en el cientifismo y el historicismo.

Para lograr, contrariamente, una sociedad crítica los programas educativos deberían desvincularse del proyecto regido por la historia universal, que tiende a una hiperespecialización cuyo único objetivo visible es la esclavitud de la producción y la mercantilización intelectual, y recuperar el estímulo inicial y propio del ser humano, su curiosidad intelectual por el saber ilimitado y, ya en su base —y no como cruce *a posteriori*, como hoy se pretende en discursos que se multiplican— transdisciplinar.

Aunque a lo que se apunta aquí, en un contexto de reflexión pretendidamente postmoderna —entendiendo la postmodernidad en los términos de Lyotard como el fracaso de los metarrelatos modernos “de realización de la universalidad”,⁵⁵⁷ y no en la fórmula habermasiana—, es a una recuperación de la reflexión crítica, hay que ir con cuidado en la utilización de este concepto. Fue el uso de la palabra “crítica” como arma conceptual lo que contribuyó en gran medida a la disgregación definitiva del saber universal. Con sus críticas, Kant tejió el armazón conceptual para la partición del pensamiento científico en compartimentos específicos que deberían desprenderse de la filosofía por sus procedimientos metodológicos y su afán de búsqueda absoluta de la Verdad. Y a la vez, asentaría las bases definitivas para la concreción hegeliana de una historia universal indiscutible. No es por casualidad que fuera precisamente Kant, en su *Kritik der reinen Vernunft*, quien introdujo el tiempo absoluto newtoniano como base perceptiva a través de la que se debería construir todo conocimiento científico posterior.

El vocablo que debe usarse en su acepción crítica es, pues, simplemente, “filosofía”. Hay una necesidad impostergable de recuperación de la disciplina filosófica —“disciplina” en su acepción más etimológica: no como compartimento epistemológico, sino como método autodisciplinario— como receptáculo en el que colocar de

⁵⁵⁶ Ministerio de educación, cultura y deporte (ed.) *Datos y cifras del sistema universitario español. Curso 2012-2013*. Publicación on-line en la página web del Ministerio: www.mecd.gob.es.

⁵⁵⁷ J.-F. Lyotard. *La postmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 2003, p. 23.

nuevo la curiosidad humana, el hambre de saber universal como vuelta de tuerca al corsé sistémico, como disciplina fructífera desde la que dar riendas a la curiosidad conceptual. Entendida así, la filosofía debe surgir de nuevo como la disciplina que puede situarse más allá del poder y de sus contingencias cegadoras como el pensamiento histórico o el cúmulo de engranajes científicos hiperespecializados, porque emerge de la necesidad individual de satisfacer una curiosidad que no sabe de metodologías ni de especializaciones compartimentadas, y que se encuentra cómoda en la riqueza de la paradoja. Comprender la riqueza de la paradoja es reformular la idea de progreso, y alejarla de su acepción unilateral como derivación de la historia universal.

Una educación basada en la filosofía, condición imprescindible si se quieren superar los problemas inherentes a la modernidad, es una educación basada en el concepto y sus propagaciones, y no en la estructura lógico-causal de la historiografía ni en el detalle esgrimido de la lingüística; es una educación fundada en el sentimiento de comodidad sobre el pensamiento paradójico. La tarea por hacer en el ámbito filosófico, sin embargo, es el establecimiento de un vínculo sólido entre su vertiente creativa –la filosofía debe ser lo suficientemente creativa como para proporcionar de nuevo, individual y colectivamente, formas alternativas de apertura temporal– y su vertiente metodológica –a la vez, la filosofía debe ser lo suficientemente metodológica como para gozar de un fundamento sólido que evite que se tambalee. La filosofía debe constituirse, así, como una disciplina creativo-metodológica.

Probablemente, la mejor forma de conseguirlo sea establecer la metodología filosófica en la Universidad, en la profesionalización de la disciplina, y relegar su componente creativo en su extrapolación en la educación preuniversitaria y en la sociedad. La verdadera filosofía, pues, debe practicarse en su vertiente más originaria en el seno de la sociedad, donde debe reivindicar de nuevo la legitimidad de la creación colectiva de una apertura en el tiempo que proyecte al individuo y a la comunidad hacia un futuro alternativo. Y la filosofía profesional, la filosofía universitaria, debería relegarse al papel de metodología como herramienta imprescindible de control de la curiosidad humana, gestora de límites coherentes en los procesos que deben regirse de nuevo por los ritmos internos. Sólo así surgirá verdaderamente un proyecto postmoderno sólido que sugiera una alternativa al proceso mediante el cual

la modernidad despojó al hombre de su esencia, de su curiosidad, para hacer de él un engranaje en la construcción unívoca de un relato universal.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981. Trad. esp. de Joaquín Chamorro Mielke: *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Akal, 2007.
- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Madrid, Alianza, 1990.
Ciudad de Dios (libros I-VIII). Madrid, Gredos, 2007.
- Alexander, H. G. (ed.) *The Leibniz-Clarke correspondence*. Manchester University Press, 1956.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1991.
- Aristóteles. *Física*. Madrid, Gredos, 1995.
- Atanasio de Alejandría. *La encarnación del Verbo*. Madrid, Ciudad Nueva, 1989.
- Bachelard, Gaston. *L'intuition de l'instant*. París, Stock, 1931.
La dialectique de la durée. París, Boivin et Cie., 1936.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. London, Speeding, Ellis, and Heath, 1858.
- Banks, Tom. "TCP, quantum gravity, the cosmological constant and all that". *Nuclear Physics B*, 1985, vol. 249, no. 2, p. 332.
- Barbour, Julian. *The End of Time*. London, Phoenix, 2000.
- Baudelaire, Charles. *Petits poèmes en prose. Le Spleen de Paris*. París, Gallimard, 2006.
Trad. esp. de José Antonio Millán: *Pequeños poemas en prosa. Los paraísos artificiales*. Madrid, Cátedra, 1986.
- Bell, John S. "Quantum mechanics for cosmologists". En *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics. Collected Papers on Quantum Philosophy*. Cambridge, Cam-

- bridge University Press, 2004, pp. 117-138.
- Benito de Nursia. *La regla de San Benito*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009. Trad. esp. de Iñaki Aranguren.
- Benjamin, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. En *Gesammelte Schriften*, I, 1. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989. Trad. esp. de Alfredo Brotons Muñoz: *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid, Adaba, 2012.
- “Über den Begriff der Geschichte”. En *Gesammelte Werke*, I, 2.5. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1989. Trad. esp. de H. A. Murena: “Tesis de filosofía de la historia”. En *Ensayos escogidos*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2010.
- Benveniste, Émile. “Expression indo-européenne de l’«éternité»”. En *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, vol. 38. Paris, Dawson-France, 1937.
- Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. París, Presses Universitaires de France, 1927. Trad. esp. de Juan Miguel Palacios: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca, Sígueme, 2006.
- La pensée et le mouvant*. París, Presses Universitaires de France, 1938.
- Durée et simultanéité*. París, Presses Universitaires de France, 1968.
- Berkeley, George. *Principles of human knowledge*. En *The works of George Berkeley Bishop of Cloyne*, vol. I. Edinburg, A. A. Luce and T. E. Jessop, 1949.
- Bernabé, Alberto (ed.) *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid, Akal, 2003.
- Bernardo de Claraval. *Obras completas de San Bernardo, vol. VI. Sermones varios*. Madrid, BAC, 1988.
- Bloch, Marc. *Apologie pour l’histoire ou métier d’historien*. París, Armand Colin, 1949.
- Blumenberg, Hans. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1997. Trad. esp. de Jorge Pérez de Tudela: *Paradigmas para una metaforología*. Madrid, Trotta, 2003.
- Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1986. Trad. esp. de Manuel Canet: *Tiempo de la vida y tiempo del mundo*. Valencia, Pre-Textos, 2007.
- Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1981. Trad. esp. de Pedro Madrigal Devesa: *La legibilidad del mundo*. Barcelona, Paidós, 2000.
- Borges, Jorge Luís. *Historia de la eternidad*. Madrid, Alianza, 1997.
- Ficciones*. Madrid, Alianza, 1997.
- Brown, Donald E. *Human Universals*. New York, McGraw Hill, 1991.
- “Human Universals, Human Nature and Human Culture”. *Daedalus*, vol. 133, núm. 4, 2004, pp. 47-54.
- Byles, John B. *Sophisms of Free Trade and Popular Politic Economy*. Londres, Simpkin, Marshall and Co., 1850.
- Cantor, Georg. *Grundlagen einer Allgemeinen Mannichfaltigkeitslehre*. Leipzig, Verlag von B. G. Teubner, 1883. Trad. esp. de José Ferreirós y Emilio Gómez-Caminero: *Fundamentos para una teoría general de conjuntos*. Barcelona, Crítica, 2006.
- Chauvin, Danièle, André Siganos y Philippe Walter. *Questions de Mythocritique*. Paris, Imago, 2005.

- Cioran, Emil Michel. *La chute dans le temps*. París, Gallimard, 1964. Trad. esp. de Carlos Marzano: *La caída en el tiempo*. Barcelona, Tusquets, 1993.
- Cohen, J. , C. E. Hansel y J. D. Sylvester. “The Kappa Effect”. *Nature*, 1953, 172, p. 901.
- Colli, Giorgio. *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*. Milano, Adelphi Edizioni, 2003.
- Corbin, Henry. *Le paradoxe du monothéisme*. París, Éditions de l’Herne, 1981. Trad. esp. de María Tabuyo y Agustín López: *La paradoja del monoteísmo*. Buenos Aires, Losada, 2003.
- Cullmann, Oscar. *Christus und die Zeit*. Zürich, Evang. Verl., 1948. Trad. esp. de Dionisio Mínguez: *Cristo y el tiempo*. Barcelona, Estela, 1968.
- D’Aquili, Eugene G. “The myth-ritual complex: a biogenetic structural analysis”. En *Zygon. Journal of Religion and Science*, vol. 18, núm. 3, septiembre 1983, pp. 247-269.
- D’Haenens, Albert. “La clepsydre de Villers (1267): comment on mesurait et vivait le temps dans une abbaye cistercienne au XIIe siècle”. En *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters. Internationaler Kongress Krems an der Donau. 18-21 September 1978*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997, p. 324.
- “La quotidienneté monastique au moyen âge: pour un modèle d’analyse et d’interprétation”. En *Klösterliche Sachkultur des Spätmittelalters: Internationaler Kongress Krems an der Donau. 18-21 September 1978*. Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997.
- Danto, Arthur C. *Beyond the Brillo Box: The Visual Arts in Post-Historical Perspective*. Berkeley, University of California Press, 1998.
- Dantzig, Tobias. *Number. The Language of Science*. New York, Free Press, 1967.
- Davies, Paul C. W. *Space and Time in the Modern Universe*. Cambridge University Press, 1977. *El espacio y el tiempo en el universo contemporáneo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- De Valois, Russell L. y Karen. K. De Valois. *Spatial Vision*. Oxford, Oxford University Press, 1988.
- Deering, Michael F. “The Limits of Human Vision”, en *2nd International Immersive Projection Technology Workshop*, 1998.
- Dejours, Christophe. *Travail vivant I: sexualité et travail*. París, Éditions Payot et Rivages, 2009.
- Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*. París, Presses Universitaires de France, 1968. Trad. esp. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece: *Diferencia y repetición*. Buenos Aires, Amorrortu, 2002.
- Le bergsonisme*. París, Presses Universitaires de France, 1966.
- Logique du sens*. París, Éditions du Minuit, 1969. Trad. esp. de Miguel Morey: *Lógica del sentido*. Barcelona, Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*. París, Éditions de Minuit, 1980. Trad. esp. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, Pre-Textos, 2008.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. París, Éditions de Minuit, 1972.
- Donner le temps. I. La fausse monnaie*. París, Éditions Galilée, 1991. Trad. esp. de Cristina de Peretti: *Dar (el) tiempo*. Barcelona, Paidós, 1995.

- “Marx and Sons”. En Michael Sprinker (ed.) *Ghostly Demarcations*. Londres, Verso, 2008.
- Descartes, René. *Les Principes de la philosophie*. En *Oeuvres complètes*, tomo III. París, Garnier, 1973.
- Dilthey, Wilhelm. “Entwürfe zur Kritik der Historischen Vernunft”. En *Dos escritos sobre hermenéutica* (edición bilingüe). Madrid, Istmo, 2000. Trad. esp. de Antonio Gómez Ramos: “Esbozos para una crítica de la razón histórica”.
- Dirac, Paul A. M. *The principles of quantum mechanics*. Oxford, Clarendon Press, 1935.
- Dohrn-Van Rossum, Gehrard. *History of the Hour. Clocks and Modern Temporal Orders*. London, University of Chicago Press, 1996.
- Duffy, J.F. y C. A. Czeisler. “Age-related change in the relationship between circadian period, circadian phase, and diurnal preference in humans”. *Neuroscience Letters*. 2002 Feb 1; 318(3).
- Dugmore, C. W. “Canonical hours”. En J. G. Davies (ed.) *Dictionary of Worship and Liturgy*. London, SCM Press, 1972.
- Durand, Gilbert. *Figures mythiques et visages de l’oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*. París, Berg, 1979. Trad. esp. de Alain Verjat: *De la mitocrítica al mitoanálisis*. Barcelona, Anthropos, 1993.
- Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. París, Dunod, 1992. Trad. esp. de Víctor Goldstein: *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Einstein, Albert. “Sobre la teoría de la relatividad. Una conferencia en Londres”. En *Mi visión del mundo*. Barcelona, Tusquets, 1980.
- Eliade, Mircea. *Le mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétitions*. París, Gallimard, 1951. Trad. esp.: *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Madrid, Alianza, 1972.
- Birth and Rebirth*. San Francisco, Harper, 1958. Trad. esp. de Miguel Portillo: *Nacimiento y renacimiento*. Barcelona, Kairós, 2000.
- Histoire des croyances et des idées religieuses*. París, Payot, 1976. Trad. esp. de Jesús Valiente Malla: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona, Paidós, 1999.
- Esquilo. *Fragmentos. Testimonios*, Madrid, Gredos, 2008.
- Ferrater Mora, José. “Participación”. En *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994.
- Feyerabend, Paul. *Conquest of Abundance*. Chicago, University of Chicago Press, 1999. Trad. de Radamés Molina y César Mora: *La conquista de la abundancia*. Barcelona, Paidós, 2001.
- Fontanille, Jacques. “Temps et discours. Pour une sémiotique des “figures” et des “régimes” temporels”. En Guillemette, L. y Hébert, L. (dirs.) *Signes des temps*. Saint-Nicolas, Les presses de l’Université Laval, 2005.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*. París, Gallimard, 1966. Trad. esp. de Elsa Cecilia Frost: *Las palabras y las cosas*. Madrid, Siglo XXI, 1968.
- L’archéologie du savoir*. París, Gallimard, 1969. Trad. esp. de Aurelio Garzón del Camino: *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI, 1970.

- Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. París, Gallimard, 1976.
- Freud, Sigmund. “Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie”. 1905. Trad. esp. de José Luis Etcheverry: “Tres ensayos sobre teoría sexual”, en *Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*. Obras completas, volumen VII, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- “Jenseits des Lustprinzips”. 1920. Trad. esp. de José Luis Etcheverry: “Más allá del principio del placer”. *Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del yo, y otras obras (1920-1922)*. Obras completas, volumen XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- “Der Mann Moses und die monotheistische Religion”. 1937. Trad. esp. de Ramón Rey en: *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid, Alianza, 2001.
- Frye, Herman Northrop. *Anatomy of Criticism*. Princeton, Princeton University Press, 1971.
- Galilei, Galileo, *Discorsi e dimostrazioni matematiche, intorno a due nuove scienze*. Bellaterra, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1988.
- Geschwind, Norman. *Selected Papers on Language and the Brain*. Dordrecht, D. Reidel Publ. Co., 1974.
- Glaber, Raoul. *Les cinq livres de ses histoires*. París, Maurice Prou, 1886.
- Goethe, Johann W. von. *Faust*. Frankfurt, Insel Verlag, 1975. Trad. esp. de Miguel Salmerón: *Fausto*. Madrid, Austral, 1998.
- Griffith, Francis L. *A Collection of Hieroglyphes*. London, Egypt Exploration Fund, 1898.
- Hall, A Rupert y Marie Boas Hall (eds.) *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- Halliwel, Jonathan J. y Stephen W. Hawking. “Origin of structure of the universe”. *Physical Review D*, 1985, vol. 31, p. 1777.
- Heidegger, Martin. “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1915)”. En *Gesamtausgabe*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1975. Trad. esp. de Jesús Adrián Escudero: “El concepto de tiempo en la ciencia histórica”. En *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta, 2009.
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1921/22)*. En *Gesamtausgabe*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1975. Trad. esp. de Jesús Adrián Escudero: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid, Trotta, 2002.
- Der Begriff der Zeit*. Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1995. Trad. esp. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero: *El concepto de tiempo*. Madrid, Trotta, 1999.
- “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung (1925)”. En *Gesamtausgabe*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1975. Trad. esp. de Jesús Adrián Escudero: “El trabajo de investigación de Wilhem Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo. Conferencias de Kassel”. En *Tiempo e historia*. Madrid, Trotta, 2009.
- Sein und Zeit*. Tubinga, Max Niemeyer Verlag, 1972. Trad. esp. de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.
- Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1997. Trad. esp. de Alberto Ciria: *De la esencia de la verdad*. Barcelona, Herder, 2007.
- “Zeit und Sein (1962)”. En *Zur Sache des Denkens*. Tubinga, Max Niemeyer Verlag,

1988. Trad. esp. de Manuel Garrido: “Tiempo y ser”. En *Tiempo y ser*. Madrid, Tecnos, 1999.
- Herrero de Jáuregui, Miguel. *Tradición órfica y cristianismo antiguo*. Madrid, Trotta, 2007.
- Hesíodo. *Teogonía*. En *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*. Madrid, Alianza, 1986. Trad. de Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez.
- Trabajos y días*. En *Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Certamen*. Madrid, Alianza, 1986. Trad. de Adelaida Martín Sánchez y María Ángeles Martín Sánchez.
- Hipólito de Roma. *Philosophumena, ou Réfutation de toutes les hérésies*. Paris, Rieder, 1928. Trad. franc. de A. Siouville.
- Hobsbawm, Eric J. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, myth, reality*. Londres, 1990. Trad. esp. de Jordi Beltrán: *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Planeta, 2000.
- Hoffman, Donald D. *Visual intelligence: How we create what we see*. New York, W.W. Norton, 1998.
- “The Interface Theory of Perception”. En S. Dickinson, M. Tarr, A. Leonardis y B. Schiele (eds.) *Object Categorization: Computer and Human Vision Perspectives*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Holinshed, Raphael. *Holinshed's Chronicles England, Scotland, and Ireland*. New York, AMS, 1965.
- Homero. *Iliada*. Madrid, Gredos, 2000. Trad. de Emilio Crespo.
- Hume, David. *A Treatise of human nature*. London, Collins, 1962. Trad. esp. de Félix Duque: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Tecnos, 2005.
- Husserl, Edmund. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Tubinga, Max Niemeyer, 1980. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta, 2002.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff Den Haag, 1976, p. 181. Traducción española de J. Gaos: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1962.
- Ireneo de Lyon. *Adversus Haereses*. Roma, Fonzani et Socii, 1907. Trad. franc. crítica de Adelin Rousseau y Louis Doutreleau (eds.): *Contre les hérésies*. Paris, Cerf, 1965-1982. Trad. esp. de Carlos Ignacio González: *Contra los herejes : exposición y refutación de la falsa gnosis*. Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, 2000.
- Jaeger, Werner. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford, Clarendon Press, 1948. Trad. esp. de José Gaos: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1952.
- Early Christianity and Greek Paidea*. Cambridge, Harvard University Press, 1961. Trad. esp. de Elsa Cecilia Frost: *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Jameson, Fredric. *The Prison-house of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton, Princeton University Press, 1972. Trad. esp. de Carlos Marzano: *La cárcel del lenguaje*. Barcelona, Ariel, 1980.
- “Marx’s Purloined Letter”. En Michael Sprinker (ed.) *Ghostly Demarcations*. Londres, Verso, 2008.

- Jasper, R. C. D. "Canon". En J. G. Davies (ed.) *Dictionary of Liturgy and Worship*. London, SCM Press, pp. 112-113.
- Jonas, Hans. *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. Londres, Routledge, 1992. Trad. de Menchu Gutiérrez: *La religión gnóstica*. Madrid, Siruela, 2000.
- Jung, Carl G. "Psychologie und Religion". En *Gesammelte Werke, 11*. Meilen, Walter Verlag, 1995. Trad. esp. de Rafael Hernández de Maruri: "Psicología y religión". En *Acerca de la religión occidental y de la religión oriental. Obras completas, 11*. Madrid, Trotta, 2008.
- "Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas". En *Gesammelte Werke, 11*. Meilen, Walter Verlag, 1995. Trad. esp. de Rafael Hernández de Maruri: "Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad". En *Acerca de la religión occidental y de la religión oriental. Obras completas, 11*. Madrid, Trotta, 2008.
- "Vorwort zu Z. Werblowsky: Lucifer and Prometheus". En *Gesammelte Werke, 11*. Meilen, Walter Verlag, 1995. Trad. esp. de Rafael Hernández de Maruri: "Prólogo al libro de Zwi Werblowsky *Lucifer and Prometheus*". En *Acerca de la religión occidental y de la religión oriental. Obras completas, 11*. Madrid, Trotta, 2008.
- "Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten". En *Gesammelte Werke, 9/1*. Meilen, Walter Verlag, 1995. Trad. esp. de Carmen Gauger: "Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo", en *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, Obras completas 9/1, Madrid, Trotta, 2002.
- Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Meilen, Walter Verlag, 1995. Trad. esp. de Enrique Butelman: *Símbolos de transformación*. Barcelona, Paidós, 1963.
- Psychologische Typen. Gesammelte Werke, 6*. Meilen, Walter Verlag, 1995. Trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual: *Tipos psicológicos*. Barcelona, Edhasa, 1994.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburgo, Felix Meiner, 1976. Trad. esp. de Pedro Ribas: *Crítica de la Razón Pura*. Madrid, Alfaguara, 1998.
- Kepler, Johannes. *Prodromus dissertationum cosmographicarum continens mysterium cosmographicum*. Trad. esp. de Eloy Roda García: *El secreto del Universo*. Madrid, Alianza, 1992.
- Harmonice Mundi*. Trad. ingl. de E. J. Aiton, A. M. Duncan, J. V. Field: *The Harmony of the World*. The American Philosophical Society, 1997.
- Kermode, Frank. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York, Oxford University Press, 1967.
- Kövecses, Zoltán. *Metaphor in Culture: Universality and Variation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Koyré, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1957. Trad. esp. de Carlos Solís: *Del mundo cerrado al universo infinito*. Madrid, Siglo XXI, 1979.
- Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris, Gallimard, 1961.
- Études newtoniennes*. Paris, Gallimard, 1968.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press, 1996. Trad. de Carlos Solís: *La estructura de las revoluciones científicas*.

- México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Lacan, Jacques. “Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je: telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique”. *Revue française de psychanalyse*, octubre 1949, pp. 449-455.
- Écrits*. París, Seuil, 1966.
- Le Séminaire. Livre 4. La relation d'objet*. París, Seuil, 1998.
- Le Séminaire. Livre 5. Les formations de l'inconscient*. París, Seuil, 1998.
- Le Séminaire. Livre 10. L'angoisse*. París, Seuil, 2004.
- Lacuesta, Isaki y Enric Puig Punyet. “Cuaderno de viaje (souvenirs)”. En Alhóndiga Bilbao (ed.) *Proyecto tierra*. Donostia, Alberdania, 2010.
- Landes, David S. *Revolution in Time: Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1983. Trad. esp. de Àlex Boladeras: *Revolución en el tiempo. El reloj y la formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 2007.
- Lao Tse. *Tao Te King*. Madrid, Siruela, 1998. Trad. esp. de Anne-Hélène Suárez Girard.
- Le Goff, Jacques. “Au Moyen Age: Temps de l'Église et temps du marchand”. En *Pour un autre Moyen Age*. París, Gallimard, 1977.
- “Le temps du travail dans la “crise” du XVIe siècle: du temps médiéval au temps moderne”. En *Pour un autre Moyen Age*. París, Gallimard, 1977.
- Storia e memoria*. Turín, Giulio Einaudi Editore, 1977. Trad. esp. de Hugo Bauzá: *El orden de la memoria*. Barcelona, Paidós, 1991.
- Histoire et mémoire*. París, Gallimard, 1988.
- Lévinas, Emmanuel. “Dieu et l'onto-théo-logie”. En *Dieu, la mort et le temps*. París, Grasset et Fasquelle, 1993.
- Le temps et l'autre*. Montpellier, Fata Morgana, 1980. Trad. esp. de José Luís Pardo: *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. París, Presses Universitaires de France, 1951.
- Lichteim, Miriam. *Ancient Egyptian Literature, Vol. II, The New Kingdom*. Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1976.
- Luxemburg, Rosa. *Die Akkumulation des Kapitals*. Berlín, Vorwärts, 1913. Trad. esp. de Raimundo Fernández: *La acumulación del capital*. México D. F., Grijalbo, 1967.
- Lyotard, Jean-François. *Le postmoderne expliqué aux enfants*. París, Éditions Galilée, 1986. Trad. esp. de Enrique Lynch: *La postmodernidad*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Mach, Ernst. *Die Mechanik in ihrer Entwicklung: historisch-kritisch dargestellt*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988. Trad. esp. de José Babini: *Desarrollo histórico-crítico de la mecánica*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.
- Mamiani, Maurizio. *Introduzione a Newton*. Bari, Laterza, 2004. Trad. esp. de María José Pascual: *Introducción a Newton*, Madrid, Alianza, 1990.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Frankfurt, S. Fischer Verlag, 2000. Trad. esp. de Andrés Sánchez: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Madrid, Alianza, 2004.
- Marx, Karl. *Das Kapital*. Berlín, Dietz, 1989. Trad. esp. de León Mames: *El capital. Libro I*,

- vols. 1-2. Madrid, Siglo XXI, 1975.
- El capital. Antología.* Madrid, Alianza, 2010. Ed. y sel. de César Rendueles. Trad. de Manuel Sacristán.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. *Die Deutsche Ideologie.* Berlin, Dietz, 1953. Trad. esp. de Jaime Vergara: *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos.* Madrid, Losada, 2005.
- Mason, Stephen F. *A History of Sciences.* Oxford, MacMillan, 1968. Trad. esp. de Carlos Solís: *Historia de las ciencias, 3: la ciencia del s. XVIII.* Madrid, Alianza, 1985
- Mauss, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques.* París, Presses Universitaires de France, 1973. Trad. esp. de Fernando Giobellina: *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas.* Madrid, Karz, 2009.
- Mayer-Schönberger, Viktor. *Delete. The Virtue of Forgetting in the Digital Age.* Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Menninger, Karl. *Zahlwort und Ziffer: Eine Kulturgeschichte der Zahl.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958.
- Meyerson, Ignace. "Le temps, la mémoire, l'histoire", en *Journal de Psychologie*, 1959, p. 335.
- Minkowski, Hermann. "Space and Time". *The Principle of Relativity.* New York, Dover, 1924.
- More, Thomas. *Utopía.* En *Utopías del Renacimiento.* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1976. Trad. de Agustín Millares Carlo.
- Müller, Johannes. *Vor- und frühreformatorische Schulordnungen und Schulverträge in deutscher und niederländischer Sprache.* Zschopau, Raschke, 1885.
- Nadel, Siegfried S. *A Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria.* Londres, Oxford University Press, 1969.
- Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la filosofía natural.* Madrid, Editora Nacional, 1982. Trad. de Antonio Escotado.
- The System of the World.* En *Sir Isaac Newton's mathematical principles of natural philosophy and his system of the world.* Berkeley, University of California Press, 1962. Trad. esp. de Eloy Rada: *El sistema del mundo.* Madrid, Alianza, 1992.
- Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley, Containing Some Arguments in Proof of a Deity.* London, Kessinger, 1756.
- Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie.* En *Sämtliche Werke.* Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag. Trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual: *El nacimiento de la tragedia.* Madrid, Alianza, 1973.
- "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne". 1903. Trad. esp. de Luis M. Valdés: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Madrid, Tecnos, 2008.
- Menschliches, allzumenschliches.* En *Sämtliche Werke.* Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005. Trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual: *Humano, demasiado humano,* Madrid, Akal, 1996.
- Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.* En *Sämtliche Werke.* Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag. Trad. esp. de Dionisio Garzón: *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida.* Madrid, Edaf, 2000.

- Also sprach Zarathustra*. En *Sämtliche Werke*. Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005. Trad. esp. de Andrés Sánchez Pascual: *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza, 1997.
- Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*. En *Sämtliche Werke*. Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2005. Trad. esp. de Eduardo Knörr: *Aurora*. Madrid, Edaf, 1996.
- Fragmentos póstumos. Volumen II (1875-1882)*. Madrid, Tecnos, 2008.
- Olesti i Vila, Josep. *Kant i Leibniz: la incongruència en l'espai*. Bellaterra, Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1991.
- Parménides. "Poema". En Alberto Bernabé (ed.) *Fragmentos presocráticos*. Madrid, Alianza, 2008.
- Pascal, Blaise. *De l'esperit géométrique*. París, Flammarion, 1985.
- Peffer, William A. *The Farmer's Side. His Troubles and their Remedy*. Nueva York, D. Appleton and Co., 1891.
- Pinheiro dos Santos, Alberto. *Ritmanálise*, Rio de Janeiro, Publicações da Sociedade de Psicologia e de Filosofia, 1931.
- Pinker, Steven. *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. New York, Viking, 2002.
- Piñero, Antonio. *Biblia Hebraica*. Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1973.
(ed.) *Los apocalipsis*. Madrid, Edaf, 2007.
con Francisco García Bazán y José Montserrat Torrents (eds.) *Textos Gnósticos. Biblioteca Nag Hammadi II*. Madrid, Trotta, 2009.
- Planck, Max. "Gegen die neuere Energetik". En *Annalen der Physik* 57, 1896.
- Platón. *Banquete*. En *Diálogos III*. Madrid, Gredos, 1997. Ed. y trad. de Marcos Martínez Hernández.
Parménides. En *Diálogos V*. Madrid, Gredos, 1988. Ed. y trad. de Isabel Santa Cruz.
Sofista. En *Diálogos V*. Madrid, Gredos, 1988. Ed. y trad. de Néstor Luis Cordero.
Timeo. En *Diálogos VI*. Madrid, Gredos, 1997. Ed. y trad. de Francisco Lisi.
Leyes (libros I-VI). En *Diálogos VIII*. Madrid, Gredos, 1997. Ed. y trad. de Francisco Lisi.
- Poincaré, Henri. *Science et méthode*. París, Flammarion, 1927.
- Proclo. *Théologie platonicienne*. París, Les belles lettres, 2003. Ed. y trad. de I. H. D. Saffrey y L. G. Westerink.
- Proust, Marcel. *À la recherche du temps perdu*. París, Gallimard, 1989.
- Puig Punyet, Enric. "Interpretació intersubjectiva del pronom "es" heideggerià". *Comprendre. Revista catalana de filosofia*. Año IX, 2007/1-2, pp. 111-126.
La recepción arquetípica de la metáfora. Un análisis epistemológico del Arte a través del cine. Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2011.
- Redeker, Robert. *L'emprise sportive*. París, François Bourin, 2012.
- Ricoeur, Paul. *La métaphore vive*. París, Le Seuil, 1975.
Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique. París, Le Seuil, 1983.

- Temps et récit. Tome III: Le temps raconté.* París, Le Seuil, 1985.
- L'idéologie et l'utopie,* París, Le Seuil, 1997.
- Rioja, Ana y Javier Ordóñez. *Teorías del Universo*, vol. 1. Madrid, Síntesis, 1999.
- Rubia, Francisco J. *El cerebro nos engaña.* Madrid, Temas de hoy, 2000.
- Rucker, Rudolph B. *Geometry, relativity and the fourth dimension.* New York, Dover publications, 1977.
- Sánchez Ron, José Manuel. *Espacio-tiempo y átomos. Relatividad y mecánica cuántica.* Madrid, Akal, 1992.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.* París, Gallimard, 1943.
- Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale.* París, Payot, 1995.
- Schleiermacher, Friedrich. *Hermeneutics and Criticism, and Other Writings.* Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Schopenhauer, Arthur. *Über die vierfache Wurzel des Satzes von zureichenden Grunde.* En *Sämtliche Werke.* Frankfurt, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1986. Trad. esp. de Eduardo Ovejero: *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente.* Buenos Aires, Losada, 2008.
- Shakespeare, William. *Richard II* (edición bilingüe). Madrid, Cátedra, 1997. Trad. esp. del Instituto Shakespeare, dirigida por Manuel Ángel Conejero.
- Sklar, Lawrence. *Philosophy of Physics.* New York, Westview Press, 1992. Trad. esp. de Rosa Álvarez Ulloa: *Filosofía de la física.* Madrid, Alianza, 1994.
- Spinoza, Baruch. *Pensées métaphysiques.* En *Oeuvres I.* París, GF-Flammarion, 1964.
- Suppes, Patrick. "A Probabilistic Analysis of Causality", en H. M. Blalock *et al.* (eds.), *Quantitative Sociology.* New York: Academic Press, pp. 49-77.
- Taguieff, Pierre-André. *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique.* París, Flammarion, 2004.
- Taylor, Thomas. *Plato: The Timaeus and the Critias or Atlantis.* Princeton, Princeton University Press, 1968.
- Trebolle Barrera, Julio. *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia.* Madrid, Trotta, 1993.
- Turnor, Edmund. *Collections for the History of the Town and Soke of Grantham. Containing Authentic Memoirs of Sir Isaac Newton.* Londres, William Miller, 1806.
- Vernant, Jean-Paul. "Aspects mythiques de la mémoire en Grèce", en *Journal de Psychologie*, 1959, pp. 1-29.
- Mythe et pensée chez les grecs.* París, Zetein, 1973. Trad. esp. de Juan Diego López Bonillo: *Mito y pensamiento en la antigua Grecia.* Barcelona, Ariel, 1983.
- Voltaire. *Éléments de la philosophie de Newton.* En *Oeuvres complètes. Tome 22.* París, Garnier, 1883. Trad. esp. de Antonio Lafuente y Luis Carlos Arboleda Aparicio: "Los elementos de la filosofía de Newton", en I. Newton, *El sistema del mundo.* Barcelona, Círculo de lectores, 1996.
- Von Franz, Marie Louise. *Nombre et temps.* París, La fontaine de Pierre, 1998.
- Wells, Herbert G. "The Plattner Story". Trad. esp. de Rafael Santervás en: *La historia de*

- Plattner y otras narraciones*. Madrid, Valdemar, 2007.
- Westfall, Richard S. *Science and Religion in XVIII Century England*. Michigan, Ann Arbor, 1973.
- Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- The Life of Isaac Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Trad. esp. de Menchu Gutiérrez *Isaac Newton. Una vida*. Madrid, Akal, 2006.
- Whorf, Benjamin L. *Language, Thought and Reality*. MIT Press, 1956. Trad. esp. de Javier Arias Navarro: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona, Círculo de lectores, 1999.
- Wilson, R. McL. y George W. MacRae. "Papyrus Berolinensis 8502". En J. M. Robinson (ed.) *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Vol. III. Leiden, Brill, 2000, pp. 456-471, 495-542.
- Yourgrau, Palle. *A World Without Time: The Forgotten Legacy of Gödel and Einstein*. New York, Basic Books, 2006. Trad. esp.: *Un mundo sin tiempo. El legado olvidado de Gödel y Einstein*. Barcelona, Tusquets, 2007.
- Zilberberg, Claude (2005). "Du récit au discours". En Guillemette, L. y Hébert, L. (dirs.) *Signes des temps*. Saint-Nicolas, Les presses de l'Université Laval, 2005.

APÉNDICE: TRADUCCIONES

GENERAL INTRODUCTION

Dieu, s'il est exact qu'il l'ait créée, ne saurait le connaître en profondeur, parce qu'il n'entre pas dans ses habitudes d'en faire l'objet de ses ruminations. Mais moi, telle est ma conviction, je fus évincé du temps à seule fin d'en former la matière de mes hantises. Au vrai, je me confonds avec la nostalgie qu'il m'inspire.

(Emil Michel Cioran. *La chute dans le temps*. 1964)

In our daily experience, it seems that a reflection about time is, first of all, an absurd exercise. This is what Augustine already said. Time is not something subject to interpretation, but something that is simply there as an abstract but perfectly real entity. The clock –we say– is still going on even when there is no observer watching it, because it exists out of the individuals who live *in* time. And this is precisely the sentence that has been imposed: “living *with* time” or “*from* time” are expressions that became sterile in our daily life, out of sense because both involve some kind of temporal principle inside of every individual. On the other hand, the unique expression still current in its whole sense, “living *in* time”, implies necessarily a conception

of this time as a transcendental and objective entity that controls and manages every inhabitant of the world that, by living *in* time, cannot escape from its invariant course.

The proof of that is then in the language itself, intimately linked to everyday actions: it's enough to set an hour to establish a simultaneous meeting in between two people in the exact moment that has been communicated during the previous agreement. To understand the hour generally means not only an idea of consensus between two people who own mechanical systems working in the same progression, but also the preexistence of a transcendental world manager, that immortal clock-maker God who, even if he has to continuously repair the machine or not,⁵⁵⁸ indicates a unique comprehensible rhythm for everyone. This path has been so imposed in the Western daily view that when in two subjects emerge two different perceptions of the passage of time during any event, immediately it is supposed that such difference is not real, and that what rules over any individual perception is the external data (called objective) marked by the clock.⁵⁵⁹

Considering that, it exists a quandary that seems insurmountable in the argument that legitimates this so called objective time: the only way for two subjects to meet themselves in a specific time is to use the same reference system: a mechanic system or, at least, one that projects a mechanical analogy in astronomical reference points. Without this external projection it would be impossible to set a consensus on this objective (or at least inter-subjective) temporal point, because circadian rhythms differ from one subject to another, as contrasted experiences on neurology⁵⁶⁰ have demonstrated. So if both subjects do not employ the same reference system, then they will never be able to set an exact moment of simultaneity.

This seems a counterpoint from the original argument: if there was a time out of the world, introduced into the world by a transcendental entity, that temporality

⁵⁵⁸ Cfr. H. Alexander (ed.) *The Leibniz-Clarke correspondence*. Manchester, Manchester University Press, 1956, primera carta de Leibniz.

⁵⁵⁹ This is the so-called "kappa effect" (cfr. J. Cohen, C. E. M. Hansel, J. D. Sylvester. "The *Kappa* Effect". *Nature*, 1953, 172, 901).

⁵⁶⁰ Cfr. J. F. Duffy, C. A. Czeisler. "Age-related change in the relationship between circadian period, circadian phase, and diurnal preference in humans". *Neuroscience Letters*. 2002 Feb 1; 318(3):117-20.

should operate into every body, included of course the perceiving subject itself. But of course, the world doesn't work in this way. Temporal perception switches from one subject to another, precisely in a subjective way, and it is either linear inside one only subject, but elastic depending on the perceived experiences and moods. If this is not enough, now from a point of view of the perception of the object, both subjects could never find any natural or artificial phenomenon (but, of course, a clock or its astronomic analogous) useful to set a synchronic moment: neither a (not guided by the clock) human or animal movement, nor a sensorial experience of the movement of a plant (not guided by the sun) or of the motionlessness of any other object. Even no other sign produced by an artificial (non-chronometric) object could be used for this purpose. As explained above, all the exceptions of the list provided here (i.e. the cases that do could serve for a future coordination of an instant shared by two subjects) come from the relative movement of the Sun or the other stars (included, of course, the clock, which is regularized by this movement of the stars): finally, they come from the Earth movement. Someone could argue that it could be found elements on the atomic scale, but now these will be set aside because they are too distant from the immediate human perception, and there is a suspicion that the discovery of the frequency of the quartz or cesium cycles actually owes to a projection set on the *post hoc* analogy in between these cycles and the previous perception of the Earth movement.

From this pair of questions, we obtain finally the argument that the only movement that creates this transindividual time (and actually the only movement that the subject is able to perceive in order to measure it, in order to synchronize himself with it) has precisely an antagonistic nature (it is cyclic) from the time that is presumed (which is linear).

However, the time from which the Western world operates, our time, from which we can assert that we live "*in time*", is understood as a linear, objective, absolute, simultaneous and spatial time. And the pair of questions that has been outlined specially affects precisely these five characteristics: taking into account that the only element from which time can be perceived is cyclic, some problems appear regarding linearity; the same happens with objectivity if we think that the time we perceive internally does not allow us to measure this assumed external time; the only

guideline that can be used to set up a unique time between the subjects A and B is the Earth movement, and nothing else. This calls into question the ontological position of the quality of absoluteness and the quality of simultaneity. Lastly, it is at least suspicious that time, which is understood as independent from space (even if nothing moves, it is said that time passes by), is always dependent from it for its correct measurement.

It is evident, in consequence, that the time that rules systematically over the man, and that it is categorically understood that there is no possible reinterpretation, becomes a problem in front of the pair of questions that put under scrutiny its most intrinsic features. In front of this inaccuracy of its definition itself, a tour is proposed in the next pages; this tour will guide the reader through diverse conceptions that have forced the concept to make clear that maybe its most fundamental structure is not as we think.

Thus, the aim of this work is two-sided, and is correlatively presented in two parts. Firstly, the absolutist definition of the concept “time” is put under analysis, a definition that (it has been already said) from the modernity has been the *only* way from which Western culture has lived the temporality phenomenon. To accomplish this issue, the concept is analyzed through alternatives of comprehension of temporality that some theoretical approaches have suggested: first, pre-Newtonian approaches; second, contemporary Physics approaches; third, contemporary phenomenological and ontological approaches. These three approaches will offer a map to the reader about the frame in which the legitimation of the absolutist definition of the concept “time” over the rest was produced. Finally, the tour will show how this process of legitimation occurred inter-subjectively to a deep transformation of the concept.

The reverse of the same fundamental aim of this work is based on an archeological framework (in Foucaultian terms) of the causes that led to the transformation of the concept and brought Newton and Kant to the need to legitimate a transformation that actually had been taking place gradually by historic contingences. The basis of this transformation will be found in three major historic contingences that

have deeply defined the Occidental world: patriarchy, Judeo-Christian monotheism and capitalism.

In absence of a better designation, the theoretic framework of the present issue will be integrated into what can be called “Ontology of cultural processes”. Despite taking elements from Psychology, Physics and Historiography as experimental grounds, this research expects never detaching itself from an essentially ontological core in which a question about the being of cultural processes is always prevailing. The issue that is on the basis of every single question contained in these pages, therefore, can be formulated schematically as it follows: “why cultural processes are?” or, defined already in donation terms, “why cultural processes are given?”

Even if they do not have special chapters to allocate them, we make here a record of two specters that traverse the present work as a whole. They conceptually settle themselves into context at the same time that pages are moving forward. Firstly, Carl Gustav Jung and his theory of archetypes; on the other hand, Hans Blumenberg and his metaphorologic conception of the perception. About the first one unfortunately there is always need to write a brief note of intellectual justice: in spite of being discredited in clinic psychology, especially because of his incompatibilities with the Freudian theory, where Jung wrote the majority of his writings was the framework of Metapsychology. The core problem in these writings is the question about the patterns that are constantly repeating in the human being, which means to try to find a basis on the problem of human universals. Nowadays, keeping the empiricist idea of the blank slate seems to have no reason at all, as clearly states the homonymous book by Steven Pinker.

In this framework, Hans Blumenberg acts as a complement, as a bridge in between a unknowable reality and its symbolic representation through metaphors. His works based on metaphorology, especially *Die Lesbarkeit des Welt* and *Lebenszeit und Weltzeit*, act as an excellent evidence of the metaphoric capacity in which phenomena are shown.

CONCLUSION: WHY PHILOSOPHY

Rester dans la philosophie, c'est aussi comment sortir de la philosophie; mais sortir de la philosophie, ça veut pas dire faire autre chose, c'est pour ça il faut sortir en restant dedans c'est pas faire autre chose. [...] Moi, je veux sortir de la philosophie par la philosophie.

(Gilles Deleuze. *L'abécédaire*. 1988)

From the present analysis it can be deduced that modernity can be first of all understood as a blooming and definitive social reception of a unique concrete way to understand temporality. By assuming the historical thought and the lecture of the world through this way of thought, a specific idea is spread: the idea that exists a unique real procedure to articulate the past-present-future sequence into the community as well as in a personal level. It is only through a specific logic and causal sequence of data recorded in archives and testimonies that a *real* past, that explains the present and projects itself to the future, can be constructed. It has been explained in detail how this logic sequence is formulated through the core of power and how it obtained its social approval, its legitimation, by adopting the scientific thought as a

foolproof method in order to explain reality. The scientific method itself had taken its methodological basis and its foundational dogmas –like time absoluteness– from emerging rumors, definitely, derived from an historic contingency called Christianity.

Therefore, historicism lies on this scientific methodology that, at the same time, define one of the fundamental characteristics to understand modernity: the immediate link from the individual to the community disappears. Thus, he was able to construct an alternative formula of temporal aperture. Instead of this immediate link, it appears as a substitution a mediate link from the individual to different ways of social organization contained in the name “State-nation”. One of the most fundamental mediations that create the link between the individual and its social environment is Universal History as a large and unique true story of time projection. Out of this great story, the individual turns itself impotent in an alternative construction of temporality that allows a different aperture of its own future or its immediate community’s, because it will be always set aside as an ontological debasement, a non-real argument, for being non-historic, non-scientific.

There is an interrelationship between this way of thought and the specialization that emerges from the strict division of labor in its prosecution of the capitalist business. As well as that the worker turns itself a specific gear wheel, with a concrete function, in a capitalist production that transcends him, the researcher turns itself a specialized being at the service of a Universal History that transcends him, and which may be constructed through specific methodologies that recall to a unique and common logics. The influence that disengaged the researcher from the universal knowledge to transform him into a gear wheel of the scientific methodology at the service of the large unique Universal History may be found here.

The 20th century has clearly shown which are the repercussions of the creation of a Universal History legitimated by the power and with an army of scientific intellectuals at its service. Of course, if we have a look on the first half, one may focus on the emergence of fascisms as democratically authorized regimens. But beyond the end of the World War II one may think on the major failure of the Western modern project: the diffusion of an erudite society (in Spain, in 2011, apart from

the fact that primary and secondary education is obligatory, there is a University attendance ratio of 28%⁵⁶¹) that, despite this fact, forms a non-critic multitude that is at the expense of the most arduous politic and economic speculations. This fact is decisive to understand the failure of the modern project based on scientism and historicism.

To manage a critic society, educative programs should detach themselves from the project regulated by Universal History, which tends to an enormous specialization with an only visible aim: slavery of the intellectual production and commodification. Instead of this, they should pursue the initial stimulus of the human being: its intellectual curiosity for the unlimited knowledge and, yet in its basis –and not as a *post hoc* crossroad as it is commonly suggested today in spread discourses– trans-disciplinary.

What here is suggested in an allegedly postmodern context (and understanding postmodernity in Lyotard terms, as the failure of modern meta-stories “of realization of universality”,⁵⁶² and not in Habermas terms) is a recovery of critic reflection. Nevertheless, it is needed to be careful on using this concept: it was the use of the word “critics” as a conceptual weapon what contributed largely to the definitive disintegration of universal knowledge. Through its critics, Kant constructed the conceptual grounds for the partition of scientific knowledge into specific compartments that would become detached from Philosophy by their methodological procedures and their ambition to reach absolutely the Truth. And at the same time, he would settle the definitive basis for the Hegelian concretion of an undeniable Universal History. It is not by chance that was precisely Kant, in his *Kritik der reinen Vernunft*, who introduced the Newtonian absolute time as the perceptive basis through which all the following scientific knowledge should be built.

The word that may be used in its critic meaning is then, simply, “Philosophy”. There is a need to recover a philosophic discipline that cannot be put off (here, “discipline” has to be understood in its most etymological meaning: not an epistemological compartment, but as a self-disciplinary method), a container to put the human

⁵⁶¹ Ministerio de educación, cultura y deporte (ed.) *Datos y cifras del sistema universitario español. Curso 2012-2013*. Publicación on-line en la página web del Ministerio: www.mecd.gob.es.

⁵⁶² J.-F. Lyotard. *The Postmodern Condition*. Minneapolis, University of Minnesota press, 1984.

curiosity once again, and also to put the hunger of universal knowledge once again as a way of putting pressure on the systemic restraint: Philosophy as a fruitful discipline to raise conceptual curiosity. Understood like this, Philosophy must arise again as the discipline that is able to place itself beyond the power and its blinding contingences as the historic thought or the pile of specialized scientific gear wheels: this is because it emerges from the individual need to satisfy a curiosity that knows nothing about methodologies neither about formal logics, specialties or departments, and that finds itself comfortable in the wealth of paradox. To understand the wealth of paradox is to reformulate the idea of progress, and to move it away from its unilateral meaning as a derivation from Universal History.

An education based on Philosophy, indispensable requirement to lead the modernity inherent problems, is an education based on the concept and its disseminations, and neither on the logic-causal structure of the historiography nor on the detail used by linguistics; it is an education based on the feeling of comfort over the paradoxical thought. The task to do in the philosophical field, however, is the establishment of a solid link between its creative side (Philosophy may be enough creative to supply again, individually and collectively, alternative ways of temporal aperture) and its methodological side (at the same time, Philosophy must be enough methodological to have a solid basis for preventing instability). So philosophy must be set up as a creative-methodological discipline.

Probably, the best way to get it is to establish philosophical methodology in the University, in the professionalization of the discipline, and to set aside its creative component to its previous education and generally social extrapolation. The real philosophy, then, has to be done in its most primary, non-scientific side, within society, where it has to claim again the legitimacy of collective creation of a time aperture that projects the individual as well as the community to an alternative future. Professional, University Philosophy should be set aside to the role of methodology as an essential tool for controlling human curiosity, for managing coherent limits to the processes that should be directed again by the inner rhythms. Only this way will truly emerge a solid postmodern project with an alternative to the modern process that deprived humans from their essence and curiosity, to convert them into a gear wheel of the unique construction of a Universal Story.