

## CAPÍTULO VI

### SOBRE EL AHORA

[En Inciarte, F., *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, ed. L. Flamarique, Eunsa, Pamplona, 2004]

Lo más abstracto de todo es el mundo visible. Eso dijo un pintor, Giorgio Morandi. Más abstracto, pues, que el mundo ideal de la geometría. Y recordando a su abuela, Marcel Proust se refirió en alguna parte a la “inexplicable contradicción entre la memoria y la inexistencia”, contradicción tan inexplicable como insoportable para él. Vamos a tratar de ambas cosas, empezando por la segunda.

Los muertos ya no viven. Lo que recordamos existe tan poco como lo que anhelamos. En todo caso, existe como reconstrucción por parte de nuestra conciencia. Es, por lo tanto, algo abstracto, por muy intensamente que se sienta. A diferencia, pues, del mundo visible. A pesar de eso, se puede extraer del dicho de Morandi un sentido coherente, pensara él en lo que fuera cuando lo dijo.

De manera concreta sólo existe lo que ocurre ahora. “Concreto” significa aquí: con independencia de la conciencia (“consciencia”). Según eso, los actos de la conciencia pueden ser también concretos. En cambio, se denomina aquí “abstracto” todo lo que depende de la conciencia, como lo recordado o lo anhelado. Pero no sólo lo recordado y lo anhelado (o temido; todos los contenidos de la conciencia en general); en ese sentido, que todavía tenemos que justificar, es también abstracto lo pasado y lo futuro. En cuanto recordado o anhelado (temido, etc.), lo pasado y lo por

venir, mientras se lo esté recordando o anhelando, ocurren igualmente ahora. Pero ese ahora no es, por así decirlo, un ahora en sí. En sí no es absolutamente nada de eso, nada de lo recordado o esperado; en todo caso, ha sido o será. No otra cosa significa ser pasado (o haber pasado) y ser futuro.

El ahora con las que nos tenemos que hacer o, mejor, ver (porque hacernos no nos podemos hacer nunca con él) es, pues, un ahora presente, el ahora presente o en presente. Ése no es el único ahora; no corresponde a una supuesta única significación de la palabra “ahora”. Por ejemplo, no corresponde a la significación según la cual algunos decían que en el ahora, en un instante, no puede ocurrir nada. “Nada” quiere decir aquí, fundamentalmente, ni movimiento (por ejemplo, aceleración o disminución de la velocidad) ni, por descontado, reposo, es decir, la permanencia en el mismo estado ahora y después –supuesto que eso sea algo más que pura apariencia–; así, pues, ni movimiento ni reposo ni el cambio de uno de ambos estados al otro. “Nada” en esa frase (“en el ahora o en un instante no puede ocurrir nada”) incluye todo cambio de un estado cualquiera a otro.

En este otro sentido, diferente del sentido en el que yo voy a emplear aquí “ahora”, el ahora o el instante es un puro límite; un puro punto, un punto del tiempo (*Zeitpunkt*). Un punto del tiempo no es tiempo, ni tampoco una parte del tiempo. Esto último se sobreentiende, supuesto que el tiempo sea algo continuo, algo que se compone de partes cada vez más pequeñas de tiempo sin poder llegar a partes mínimas. En cambio, el ahora que aquí nos ocupa no es ni límite ni parte o trecho limitado del tiempo, sino, como por lo demás el tiempo mismo, algo ilimitado. Más aún, es el tiempo mismo; por lo menos, lo único que en el tiempo no tiene nada de abstracto en el sentido indicado. El ahora así entendido es, en una palabra, el tiempo concreto y no el abstracto.

Si es que se puede decir que el tiempo concreto consiste en algo, habría que decir que consiste en un único ahora; un ahora que, sin embargo, no permanece o dura. Y esto a pesar de que ese único ahora siempre es y nunca puede ser substituído por otro u otros ahora del mismo género. En caso contrario, como es lógico, no podría ser el único ahora. Sólo el tiempo abstracto se compone de partes o trechos de tiempo y tiene él mismo el carácter de un trecho más o menos grande. Sólo el tiempo abstracto puede ser representado por una línea recta compuesta de partes divisibles ellas mismas ilimitadamente. Una línea de ese tipo, precisamente por ser ilimi-

tadamente divisible, es, sí, algo continuo; pero eso no quita para que tenga que empezar en algún punto y terminar en algún otro. De lo contrario, no sería esa línea sino otra diferente. Mientras no se haya trazado del todo, la línea no existe todavía sino, a lo sumo, una parte, pongamos, la mitad de ella, pero, en realidad, lo que entonces existe es otra línea con una longitud de la mitad de la otra aún no existente. Porque para que existiera la mitad *de ella*, tendría que existir primero ella misma. Pero de momento sólo existe “en la cabeza” del que la está trazando o, mejor, la quiere trazar; es, pues, abstracta en el sentido indicado. Lo que ocurre es que, como pronto veremos, en ese mismo sentido también es abstracta la línea ya trazada y, en general, todo lo visible. Y todo lo visible, línea o lo que sea, es abstracto en cuanto que –aparte de extenderse en las tres dimensiones del espacio o, por lo menos, como en el caso de la línea, en una de ellas– todo lo visible es algo consistente que dura más o menos tiempo como si estuviese extendido en una cuarta dimensión que fuera desde el pasado hacia el futuro.

No cabe duda de que el mundo se presenta así a nuestra conciencia: como un conjunto cuatridimensional cuyas partes también lo son. Y la cuestión es si tal presentación no es más que una representación, un producto precisamente de nuestra conciencia; la cual, debido a su poder retencional y protencional, es capaz de conferir la consistencia extensional de una cuarta dimensión espacial o quasi-espacial a lo que, como el ahora real o actual, aun sin ser un mero punto o un mero límite, no tiene de por sí ni consistencia ni extensión alguna. En una palabra, la cuestión es si eso no es un producto de la abstracción. Alguno podría dudar si la palabra abstracción está bien empleada aquí. En nuestra contribución vamos a prescindir en lo posible de toda cuestión terminológica. Si no, tendríamos que empezar por distinguir entre “densidad” y “continuidad” de acuerdo con el sentido que la matemática clásica moderna da al término “continuidad”. La significación que demos a nuestras palabras se tiene que derivar del curso mismo del argumento, el cual, por tanto, va a ser fenomenológico en el sentido de procurar reducir a un mínimo el aspecto terminológico-conceptual en favor del intuitivo.

Cabe intentar acercarse a ese *desideratum* fenomenológico diciendo: El ahora de que aquí se trata no es un ahora científico, como tampoco es un tiempo científico –de la historia o de la física– el tiempo que va unido a tal ahora. El tiempo científico se constituye por delimitación a partir de dos ahoras que funcionan como puntos o límites temporales. De otro modo no podríamos distinguir periodos históricos o hacer mediciones

físicas. Historia aquí se toma no como la de las *res gestae* mismas, no como lo que ocurrió realmente, sino como su recuerdo. De la misma manera, hay que distinguir también entre los procesos y los resultados de las mediciones, por una parte, y los actos implicados en la operación de medir, por otra. A diferencia de éstos últimos, los primeros tienen cada cual una magnitud mayor o menor, igual que los periodos históricos son más o menos extensos, en todo caso más que los procesos y contenidos de la conciencia cotidiana, por más que también estos últimos tengan una extensión, por mínima que sea.

En todos esos casos de contenidos científicos o cotidianos de la conciencia se da la distensión en la cuarta dimensión de que hablábamos. Hablar de abstracción en relación con todos ellos está, pues, justificado en cuanto que el flujo del tiempo real, que, fluyendo como fluye sin posible interrupción, no es en absoluto fijo, queda detenido en cada uno de ellos sin excepción. Lo que se produce aquí es la fijación del único ahora existente. Es como cuando se pone una fecha a un acontecimiento y se hace así independiente del paso del tiempo al valor de verdad de las proposiciones que hagamos sobre ese acontecimiento; es decir, independiente del ininterrumpido fluir temporal del ahora ilimitado e ilimitable, por haber eliminado con ese procedimiento expresiones indexicales tales como “ahora”, “entonces”, etc. de dichas proposiciones. Lo que hacemos al fijar así el tiempo es destemporalizarlo y, a cambio de eso, espacializarlo.

Por mucho que el mundo visible ofrezca a nuestra vista el espectáculo de movimientos siempre cambiantes, tendemos espontáneamente a considerarlo en principio siempre más en su dimensión espacial, incluida su supuesta cuarta dimensión, que en su aspecto temporal. Precisamente por su continuo pasar y desaparecer, este último se escapa a nuestros ojos. De ahí nuestra propensión a la cosificación o reificación de todo lo que vemos. Sin tal propensión, ni tan siquiera lo podríamos ver.

Lo que esa supuesta cuarta dimensión nos hace creer es que lo que pasó está todavía de algún modo en alguna parte, en el pasado, y lo que vendrá de algún otro modo diferente también en otra parte, en el futuro. A diferencia de lo que ocurre con el tiempo de la física o de la historia, la fijación que continuamente estamos operando del ahora concreto o tiempo real o actual, no es en absoluto artificial. Porque por más que sea a la larga y a la corta inútil, ya que el ahora no puede por menos de fluir, sin ella no podríamos, sin embargo, subsistir como seres humanos. No tendríamos, por así decirlo, dónde agarrarnos ni sabríamos en absoluto a qué

atenernos. En su inutilidad (*Vergeblichkeit*) o autoengaño constante reside su misma utilidad. Pero a pesar de no ser artificial, también a esa tan inútil como útil fijación del instante fluyente le corresponde la imagen artificial de una línea recta como imagen supuestamente adecuada del tiempo real. Hasta el punto de que nos imaginamos que con los ojos de nuestro espíritu podemos mirar hacia el pasado y hacia el futuro como si estuvieran unidos por una línea fija, aunque invisible a nuestros ojos corporales, igual que podemos mirar a una línea visible y horizontal primero de izquierda a derecha y después al revés, sin que al parecer la línea haya cambiado. La única diferencia estaría en que la línea sigue de por sí fija en el espacio, mientras que el tiempo lo tenemos que fijar nosotros antes de podérselo imaginar como una línea. Pero ni tan siquiera esto es así. Ya la idea de una línea de por sí fija a la que se pueda mirar una y otra vez es inadecuada. Su inadecuación aumenta sólo de grado, no cualitativamente, al pasar a la supuesta línea del tiempo.

Si quisiéramos acercarnos a una imagen adecuada del tiempo tendríamos que empezar recurriendo no tanto a una línea sin más como al acto de trazarla. Una imagen más adecuada del tiempo que la de la línea es la del proceso de trazarla por el que surge. A diferencia tanto del tiempo fluyente como del acto de trazar una línea, la línea parece estar ya de antemano ahí, lo cual, a su vez, no parece que se compadezca con el carácter irreversible del tiempo. Sin embargo, entre *trazar una línea* y la línea misma la diferencia no es tan grande como se podría pensar a primera vista.

Fijémonos más detenidamente en ambas cosas: por una parte en la línea, por otra en el trazar una línea. ¿Cuál de las dos es la imagen más adecuada del tiempo real? El trazarla pasa, mientras que la línea permanece, por ejemplo, en la pizarra. Eso explica que de entrada nos inclinemos a considerar su estar siendo trazada como la imagen más adecuada: también el tiempo pasa. Pero, por otra parte, el tiempo también permanece, ya que continúa pasando, mientras que el trazar la línea no permanece, puesto que tiene que acabar alguna vez tratándose como se trata del trazado de *una* línea. ¿Es entonces la línea la imagen más adecuada? La respuesta es que ambas imágenes son igualmente inadecuadas. Es más, en realidad la línea permanece como algo fijo ahí tan poco como el trazar la línea, por más que podamos seguir viendo la línea en principio indefinidamente pero no su estar siendo trazada. Si decimos que la línea sigue ahí o permanece, es porque la podemos seguir viendo en la pizarra. Ayer la trazamos y hoy está todavía ahí. Pero ¿es que acaso la

pizarra sigue ahí? ¿Dónde? En la habitación Y ¿ésta? Y así sucesivamente. Nada cambiaría si por ese camino llegáramos al mundo o al universo. ¿Dónde sigue éste, ya que, al parecer, sigue ahí? ¿Dónde si no en el tiempo? Con eso no ganaríamos nada, porque ése, lo que el tiempo sea, es precisamente el problema.

Quedémonos con la línea y la pizarra. La línea sigue en la pizarra. Pero, otra vez, ¿dónde sigue la pizarra? ¿Dónde han quedado ambas mientras queden en principio indefinidamente, a diferencia del trazar la línea que alguna vez tiene que cesar? ¿Acaso en el tiempo? ¿Dónde si no a la larga? Pero ése es, otra vez, el problema: ¿qué significa quedar o seguir ahí, en el tiempo?

Con la línea y la pizarra pasa lo mismo que con el mundo visible en general. Dejamos correr nuestra mirada sobre un trozo de paisaje y pensamos que podemos volver sin más con la mirada al punto por el que empezamos la inspección. Y, sin embargo, no es así. Y no es así por la sencilla razón de que el punto de partida no fue, como nos imaginamos, sin más otro trozo más pequeño o, incluso, un punto determinado de ese otro trozo del paisaje. El punto de partida era, en todo caso, ese punto o trozo más pequeño de paisaje entonces, al empezar nuestra inspección, pero no ahora, al terminarla. Y eso es irrecuperable. Se dirá: eso se sobreentiende; se sobreentiende que, en ese sentido, aquello es tan irrecuperable como el tiempo es irreversible. En efecto, se entiende por sí mismo, se cae por su peso. Sí, pero sólo cuando uno se percató de ello. Y eso no suele ser por lo general el caso. El mismo Kant no lo tuvo en cuenta cuando contrapuso la marcha de una embarcación río abajo con una casa que se puede inspeccionar igual mirándola primero o empezando, por ejemplo, por el tejado y después por los fundamentos o al revés; es decir, cuando contrapuso ambas cosas sin malgastar un solo pensamiento en la supuesta perogrullada a la que nos acabamos de referir. Lo que en ambos casos no cambia para nada es la universalidad de la temporalidad de las cosas, una temporalidad a la que se ve sometida no menos la línea que el trazarla y no menos la marcha del barco que la sólo aparente absoluta inmovilidad de la casa.

Tenemos la impresión de que mientras no se la modifique (lo que por lo menos con una línea recta no parece posible), la línea sigue ahí igual que antes. Pero ya sólo el hecho de que la línea-ayer (ya) no existe y la línea-hoy (con un poco de manga ancha) sí, hace ver el profundo cambio que ha experimentado la línea, por más que el cambio *no sea visible*.

Propiamente hablando, la línea-hoy existe tan poco como la línea-ayer. A lo sumo, lo que existe es la línea-ahora. Supongamos que este ahora pudiera ser detenido. En el sentido de las ciencias históricas o físicas, es decir, en el de asignación de una fecha, eso lo podemos hacer en principio sin mayores dificultades. Pero ése no es el sentido en que acabo de hablar hipotéticamente de una detención del ahora real o actual (y no del ahora como mero límite). Lo que se pierde por el procedimiento de fijar fechas es el aspecto dinámico de ese ahora, su pasar. Al fijar una fecha, lo que se fija es el ahora, haciéndolo así estático y abstracto; y con esto también el tiempo que de él surge. Pero ése no es el sentido originario del tiempo que reside precisamente en el ahora infijable e irreductible a cualquier mero límite del tiempo. El tiempo originario existe, pero, si se quiere, no consiste; ex-iste en el sentido de surgir, un surgir, sin embargo, que no es el surgir de nadie, sino puro surgir, y un surgir que es, a la vez, desaparecer: empezar a ser y dejar de ser en el mismo acto. Supongamos, por tanto, que pudiéramos fijar el tiempo no sólo mediante la operación de la asignación de fechas; que pudiéramos fijar de una manera concreta y no –marcando límites temporales– abstracta el ahora real que surge y desaparece, surge al desaparecer y desaparece al surgir. En ese caso habríamos eliminado por esa misma operación la modificación a que la línea de que hablábamos se ve continuamente sometida. *Ipsa facto* la línea habría quedado constituida como algo consistente o permanente que ni está continuamente desapareciendo ni continuamente surgiendo de nuevo.

Cuando nos imaginamos que la línea sigue ahí en la pizarra tal cual sin que el paso del tiempo la afecte en absoluto como en una cuarta dimensión espacial, es porque no recapacitamos en que si la línea sigue igual así, es decir, como *una* línea, es porque, si no es que la estamos trazando por primera vez, sí la estamos volviendo a trazar cada vez que la vemos o nos la imaginamos (lo cual, por cierto, vale también de la pizarra y del mundo visible en general). En esto, línea, pizarra y, en general, mundo visible no se diferencian en nada de un acontecimiento del que, puesto que dura cierto tiempo durante el cual tiene que haberse hundido en la nada del pasado, nadie puede decir que, independientemente de nuestro poder retentivo, exista de por sí en ese presente propio que necesita para poder constituirse como el acontecimiento por el que lo tomamos (con razón, puesto que sobre él podemos hacer proposiciones verdaderas que, sin embargo, no atañen a la realidad como tal sino sólo como pensada). Llamar a ese “volverlo a trazar cada vez de nuevo” poder retentivo, constructivo o abstractivo no cambia para nada el caso. El caso

es que si no su distensión en el espacio, sin la que la línea o la pizarra no podrían ser lo que son, sí su distensión temporal, necesita de ese mismo poder retentivo, constructivo o abstractivo para poder *subsistir* o *consistir*, para poder adquirir la consistencia sin la que ninguno de ellos haría más que ex-istir, es decir, ser fuera de sí mismo, que es lo que hace el ahora concreto del tiempo real en su incesante fluir. Contra esto no cabe decir que ahí se trata sólo de un *volver a trazar* o *re-trazar*, de modo que la línea tiene que existir por sí misma de antemano. Eso sólo se puede decir si se pierde otra vez de vista la dimensión genuinamente temporal de la línea (o lo que sea), su distribución en momentos (la línea-entonces, la línea-después, la línea-ahora) que sólo el espíritu puede retener dándoles así una consistencia de la que por sí mismos carecen. Sólo así puede surgir y mantenerse la ficción de momentos que se suceden sobre un eje tan líneal y atemporal como sus diversos momentos.

A simple vista no es posible ver esas modificaciones. La línea y la pizarra nos parecen igual ayer que hoy. Han cambiado tan poco como la casa sometida a inspección tanto de arriba a abajo como de abajo a arriba. Eso hace que todo lo visible nos parezca en principio como uno o como sendos bloques erráticos con sus trayectorias temporales rectilíneas resistentes a cualquier modificación que el tiempo real pueda infligirles antes de que ellos mismos se pongan a moverse de algún modo, por ejemplo, porque alguien coja la pizarra con su línea y la traslade de un sitio a otro. Y, sin embargo, la invisible modificación del ahora ilimitado como único tiempo real o actual (es lo mismo) está operando no, ciertamente, desde antes, ni desde siempre, pero sí siempre, sin interrupción, continuamente. Si no, el mundo dejaría en el acto de existir, es decir, en el acto de cesar de modificarse por el simple paso o, mejor, pasar del tiempo real que es lo único en que éste consiste si es que se puede decir que consista en algo.

La ilusión es siempre la misma; es la ilusión de la línea recta temporal que supuestamente une el ayer con el ahora y (que lo unirá) con el mañana de todo lo visible, como si la pizarra, la línea, o lo que sea, permaneciera inmodificada en vez de estar continuamente surgiendo de nuevo, que es lo que tiene que hacer al pasar y en lo que, en todo caso, consiste el pasar. Otro ejemplo nos puede ayudar a hacer ver lo ilusorio de tal representación: el de Corisco en el Liceo y en el Ágora. El ejemplo es de Aristóteles, pero aquí no nos interesa el sentido en que él lo pueda tomar (sí como nosotros o no). Con él lo que se intenta –hasta ahí, sin duda, también en Aristóteles– es aclarar la cuestión de si hay un solo ahora o,



más bien, muchos. De entrada uno tiende a pensar también aquí: el Corisco que estaba en el Liceo no sólo es el mismo que el que ahora está en el Ágora, sino que en el fondo o esencialmente no se ha modificado. Hasta ahí todo va bien. Pero que algo no se modifique esencialmente no quiere decir que su esencia no se modifique. La confusión consiste aquí en no distinguir entre modificación esencial y modificación de la esencia. A veces, para poner un ejemplo como otro cualquiera, se dice que nadie puede saber lo que dentro de un siglo se vaya a considerar como esencial para el cristianismo, igual que muchas cosas que antes se consideraban esenciales ahora no se las considera así. Sin entrar ahora más detalladamente en tales aseveraciones, cabe preguntar si tienen suficientemente en cuenta la distinción indicada. Porque lo que vale para individuos o sustancias en el sentido clásico vale también para entidades o acontecimientos históricos. Con una diferencia a la que me referiré más tarde. Sólo un vago sentimiento irreflexivo nos dice que la esencia no se puede modificar y que, puesto que no puede haber más que modificaciones accidentales sin perjuicio de la identidad del individuo, son los accidentes los que se tienen que modificar. Semejante sentimiento se alimenta de la confusión de “modificación” con “cambio” o, por lo menos, de la equivoicidad de la última palabra.

Los accidentes son los estados en los que en cada caso se encuentran las cosas y sus posibles esencias, y esos estados no se modifican sino que, a lo sumo, se substituyen unos a otros, aparecen y desaparecen en las cosas. Eso es en todo caso lo que ocurre con los estados espaciales, con los lugares en los que Corisco se pueda encontrar. Por estar aquí o allá Corisco no deja de ser un hombre que es lo que es esencialmente, y tampoco por eso se modifica el aquí o allá en que está (ni tan siquiera cuando Corisco se mueve de un sitio a otro). Pero que no cambie como hombre no quiere decir que su ser-hombre no cambie por poco que sea. ¿Qué si no? Por supuesto, él. Pero, ¿qué es él si no su ser-hombre? Dicho de otro modo, su ser o esencia concreta no es, como el ser hombre en abstracto, una especie de bloque que atravesase inalterado toda modificación temporal.

¿Qué hemos ganado con este ejemplo? Para preparar la contestación de la pregunta empecemos repitiendo: el Corisco que estaba allí no es igual que el Corisco que está aquí, aunque uno y otro sean idénticos entre sí; lo que continúa idéntico consigo mismo a través de los cambios es Corisco mismo (que sigue siendo, en efecto, el mismo Corisco), y no Corisco-aquí o Corisco-allí; sin embargo, y esto ya no es repetición, si

Corisco no hubiera estado primero allí no estaría ahora aquí tal y como ahora lo está. Con otras palabras, los estados por los que pasó anteriormente no quedan sin más atrás (¿dónde?) sino que le siguen acompañando. A pesar de todo, y esto es aquí lo más importante, no es Corisco-allí el que está ahora aquí sino única y exclusivamente Corisco. (Aristóteles decía a este respecto: los accidentes no se superponen unos a otros indefinidamente, no hay accidentes de accidentes; nunca se unen entre sí más de dos; con lo cual se refería no a la unión de dos accidentes sino a la de uno –es decir a un estado conjunto o global de la sustancia en un momento de su existencia– con la sustancia misma. Lo que acabábamos de decir antes del paréntesis no es sino lo mismo con otras palabras.)

Todo esto no es tan obvio como tal vez suene, más bien implica una paradoja (a la que esta vez sí aludió Kant), y es que lo que cambia es lo que permanece, es decir, la esencia (esto último ya no lo admitiría Kant, para quien, en el mundo visible, no hay más que sustancias fenoménicas sin esencias propias). Eso quiere decir que lo que sigue existiendo sin interrupción, mientras un individuo, el que sea y lo que sea, exista, nunca permanece inmodificado como podríamos pensar que permanece un bloque inerte, el cual –según todo lo dicho anteriormente–, por cierto, tampoco permanece “como un bloque inerte”. Y eso, a su vez, quiere decir que nunca se produce una acumulación de estados sobre estados como uno se pudiera imaginar que los ahora subsiguientes se añaden a los anteriores.

El error más craso consistiría aquí en imaginarse que los estados en los que se vaya encontrando un individuo sean externos unos a otros como en una especie de montón horizontal debido a la sucesión temporal. Algo menos craso sería el error de pensar que los estados o ahora no se añaden unos a otros, sino que más bien se van modificando mutuamente: no sólo los posteriores a los anteriores sino también al revés, como cuando hace poco dijimos que Corisco no estaría allí después de estar aquí de igual modo que lo estaría si antes no hubiera estado aquí. Sin embargo, ¿qué es lo que sería diferente, Corisco allí o Corisco sin más? El error consistiría ahora en contestar diciendo: Corisco-allí, o sea Corisco más su estado o, simplemente, su estado, pero no él mismo como idéntico a su esencia individual. Si fuera así, él y su esencia permanecerían efectivamente inalteradas como, al parecer, permanece inalterada una línea recta. Pero la comparación que acabamos de hacer servía precisamente para mostrar que en ese caso no se trataría ni de una esencia concreta ni de una línea con-

creta como la trazada en la pizarra, cuya supuesta inalterabilidad se debe sólo a haber abstraído del tiempo real, sino que se trataría exactamente de un concepto abstracto como, por ejemplo, el concepto de la naturaleza humana comparable a una línea geométrica a la que el tiempo, en efecto, no puede afectar en absoluto.

La dificultad de captar el ahora concreto es parecida a la dificultad de captar lo que significa filosóficamente la expresión “*oujsiva*”, que por cierto, significa a la vez sustancia, o sea un individuo independiente, y esencia. La dificultad no es otra que la de comprender que una línea, igual que todo lo visible, aunque nos parezca primero algo puramente espacial a lo que el tiempo es tan externo como lo puedan parecer los accidentes a la esencia, iguales ambos (sustancia y ahora) ayer y hoy, en realidad es algo fundamentalmente temporal; algo que no está simplemente en el tiempo como los zapatos en la caja sino algo que es de por sí tiempo (o temporal). Por otra parte, que la línea sea íntimamente temporal significa que se está continuamente modificando, y esto, que el tiempo no le es externo sino interno, que la línea está constituida por él. Pero el punto más difícil de captar es que, por más que la línea siga ahí, sin embargo, en un sentido importante, no se puede decir que haya permanecido. Ha permanecido y permanece tan poco como el trazo por el que la línea surge. *Cuando* tracé la línea (más exactamente, *cuando* estaba trazándola) aún no la había trazado. *A lo sumo* tracé un trozo de *esa* línea o iba trazando trozos *de ella*. Porque trazarla sólo lo podía hacer cuando yo existía. Pero cuando yo tracé un trozo de ella (para seguir expresándonos así; ¿hay algo intermedio entre punto y trozo, límite y trayecto? sí, pero no tenemos una expresión para eso); cuando tracé ese trozo (que quiere decir, en realidad, otra línea), no tracé aún el trozo anterior ni el posterior; porque si bien yo “seguía” existiendo, sin embargo, yo ya no existía más entonces ni aún después. La conclusión es que nunca llegué a trazar la línea. La cosa no es tan paradójica como parece. El trazado o el trazar de la línea en su totalidad es algo tan abstracto como lo pueda ser cualquier otro acontecimiento, pongamos, por ejemplo, la guerra del Peloponeso, la cual no ha existido nunca (del todo) ni existe ni existirá y que, cuando por fin empezó a existir, (del todo), ya dejó completamente de ser. Y en este importante sentido, para nuestro argumento incluso decisivo, no menos abstracta que su ser trazada es la línea misma que vemos ahí en la pizarra o la pizarra en que la vemos y que, a su vez, vemos en lo que llamamos mundo visible, el cual, otra vez, en la extensión temporal de su propia historia, nunca ha existido ni existe y jamás existirá. Lo único de lo que se puede decir que existe del

todo son las así llamadas sustancias (*oujsiai*), es decir, los individuos con esencias propias, sean minerales, plantas, animales, espíritus o lo que sea, que la cuestión del mobiliario del mundo no es cuestión que nos ocupa ahora ni, por lo demás, propiamente metafísica. En eso reside una de las diferencias entre sustancia y ahora a la que apuntamos antes.

Normalmente se considera que los hombres son sustancias (personas, según la conocida definición de Boecio). Considerémoslo también nosotros: en eso, la metafísica no se mete; en eso, es una ciencia hipotética. Y tomemos como sustancia al bailarín Nureyev (“bailarín” aquí sólo porque es como se le conoce). Propiamente (“*oujsiva*”) no es sino hombre. Y, además, es bailarín. Pongamos que al bailar empieza a sudar. ¿Qué más natural que decir que es Nureyev bailando el que suda? Si no se hubiera puesto a bailar, sino que hubiera seguido reposando, tampoco se habría puesto a sudar. ¿Qué alternativa cabe? La de que no es Nureyev-bailando sino Nureyev el que suda. Pero ¿por qué? ¿No hemos admitido que empieza a sudar porque se ha puesto a bailar y mientras está bailando? Y aparte de eso: decir que no es Nureyev-bailando sino sólo Nureyev el que suda, ¿no significaría recaer en la grosera idea de que la sustancia (*oujsiva*) es algo inalterado e inalterable por el ir y venir de los accidentes o incidentes que le ocurran? Todo lo contrario. Esto requiere explicación.

La explicación tiene que recurrir a la distinción entre partes y propiedades. Para decirlo enseguida: las partes son siempre, y nada más que, espaciales; las propiedades, temporales, y no espaciales. El sudor que aparece en la piel de Nureyev no es una propiedad de éste sino, por muy externa que sea, una parte de su cuerpo. La propiedad aquí es que se pone a sudar o está sudando, y, concretamente, al bailar. ¿Qué hemos ganado con esta última precisión? Con ella se quiere indicar que las propiedades o, para el caso, los estados sucesivos (bailar, sudar, etc.) no se quedan ahí en su orden de aparición como partes espaciales de Nureyev. Los estados que primero aparecen, entran en la constitución de y se funden con los subsiguientes. Pero, a diferencia de las partes, no sólo se funden entre sí sino también con la sustancia. Si no, no serían propiedades sino partes; partes, tal vez, no tan externas como un abrigo, pero tampoco tan inseparables de la sustancia como el llevar el abrigo, que eso sí es una propiedad inseparable (mientras el individuo lo lleve). Inseparables, pues, sólo en el sentido de que al quitarse el abrigo, la propiedad de ir con abrigo desaparece, pero no el abrigo. Y desaparece, a su vez, no en el sentido de que la propiedad pase al pasado, puesto que el pasado sólo existe abstractamente “en la cabeza” o en la conciencia de los que piensen en lo que pasó en el

único instante presente; sino en el sentido de pasar a participar en la constitución de los estados posteriores, por ejemplo, en el de haber llevado el abrigo cuando ya no se lleva.

Llegados a este punto, de momento se puede entender aún menos cómo es que, para volver al ejemplo anterior, no es el Nureyev bailante sino Nureyev sin más el que suda. Primero, porque, en las circunstancias dichas, el bailar y el sudar como propiedades (y no partes) que son, quedan fundidas entre sí; y segundo, porque ambos quedan también – incluso antes– fundidos con la sustancia en cuestión. ¿Cómo vamos a poder entonces hablar de una sustancia, por así decirlo, desnuda (la de Nureyev como hombre o como lo que sea esencialmente) que sobrevive incólume e inalterada en todos sus estados, en todas sus vicisitudes?

En esta objeción hay algo justificado y algo que no lo es. Justo en ella es que, en efecto, tal núcleo sustancial invariable a través de sus cambios más o menos accidentales, externos o superficiales, no existe por ninguna parte, igual que no existe por ninguna parte una línea recta (o pizarra o, en general, mundo visible) impermeable al paso de un tiempo en el que simplemente esté sin ser ella misma temporal. Falso en esa objeción es, en cambio, que no se puede decir que sea el bailante Nureyev el que suda sino sólo, si bien modificado por el bailar, Nureyev; y no se puede decir eso precisamente porque los estados por los que pasa, o las propiedades que va adquiriendo Nureyev, se van fundiendo entre sí y constituyendo una unidad inseparable con Nureyev (inseparable en el sentido de que, cuando pasan no van a ninguna parte, al pasado, como si fueran *partes* temporales desprendidas de su conjunto).

Lo que la objeción, que no hace más que repetir una anterior, no tiene en cuenta es que el bailar y sudar, etc. de Nureyev no son más que abstracciones. Lo que Nureyev tiene en calidad de propiedades no son accidentes sueltos sino estados globales. Cada accidente como distinto de los demás existe sólo en la abstracción. No hay accidentes, sólo existen sustancias, Nureyev, etc. Cuando aparece o adviene un nuevo accidente (es decir, cuando la sustancia cambia de algún modo) y queda integrado en el estado global, éste ya ha dado paso a otro diferente; con la consecuencia de que, puesto que el estado global anterior de Nureyev, no ha ido a parar a ninguna parte sino que ha desaparecido, el nuevo estado global no aparece en Nureyev más ese otro, sino solamente en Nureyev, el cual, por tanto, es lo único que no desaparece sino que sobrevive a todos sus cambiantes estados. Pero lo que, naturalmente, no se deduce de eso es que

Nureyev –la sustancia, la esencia– los sobreviva inalterada. Él solo es el que cambia; no los accidentes, no los estados y no los estados o accidentes más la sustancia. ¿Por qué no se sobrepone el último estado al anterior? Porque éste ya ha pasado. Entonces ¿los dos están en una relación de mera contigüidad? No, porque entre los dos hay infinitos. No se puede hablar del anterior y del posterior; eso es sólo un modo de decir. La famosa definición aristotélica del tiempo: “número del movimiento según el antes y el después” vale sólo para el tiempo de la física –o de la historia–, o de la vida corriente, que la pasamos haciendo constantemente cómputos; pero no para el tiempo real o metafísico; lo cual no quiere decir que el tiempo físico sea falso, al contrario: *es* sólo en el sentido de que eso que la física dice es verdad, en el sentido, pues, del *ens ut verum*, pero no en el sentido de que el tiempo mismo –*ut sic*, como tal, independientemente de cómo lo concebimos– sea también así... como si el tiempo real se pasara la vida midiéndose a sí mismo para poder saber a qué atenerse. No hay sucesión de instantes, sólo hay uno ilimitado. Y en el terreno de las sustancias (limitadas) eso quiere decir que tampoco sus estados se suceden propiamente hablando; que lo único que existe –una vez más– es la sustancia.

¿Qué hemos ganado esta vez para una mejor comprensión del ahora concreto? Lo primero es darse cuenta de que con el paso del tiempo nada queda atrás. Aquí cabría la comparación con los diversos años en la vida de un árbol que se convierten en sus anillos anuales. Ninguno de ellos queda atrás como supuestamente la cabeza del adolescente Santo Tomás de Aquino en Montecassino mientras la del adulto reposa en Toulouse. Todo lo que es, es instantáneamente presente, por más que algunas cosas hayan dejado de tener efectos, por lo menos detectables. En el tiempo intermedio no estaban ni en el pasado ni en ninguna otra parte, ni tan siquiera en su efecto. Lo que existía en el tiempo intermedio eran, en todo caso, los efectos mismos. Por otro lado, hay que tener en cuenta que hablar de un tiempo intermedio es sólo un modo de decir. Un tiempo intermedio va de un punto del tiempo a otro punto. Pero ya hemos visto que tanto los puntos del tiempo como los trechos limitados de tiempo que supuestamente encierran, sólo existen (como horas-límites) en el ámbito de nuestra conciencia que se constituye por abstracción del ahora fluyente (e ilimitado).

Ni tan siquiera existen acontecimientos propiamente hablando, es decir, en el sentido del ser como tal o de lo que es por sí mismo, puesto que los eventos a su vez dependen de los trechos limitados de tiempo que

nuestra memoria retiene abstrayendo del único ahora que existe. Lo que podemos sacar en conclusión de todo eso es que sólo hay un ahora, que éste es sólo un ahora presente, si se quiere, puntual, pero no en el sentido de un punto temporal como límite del tiempo, y que el único ahora presente es no siendo y no es siendo, es decir, surge al desaparecer y desaparece al surgir. ¿Tenemos entonces que concluir que la guerra del Peloponeso sigue hoy ocurriendo? La respuesta es: sólo si perdemos de vista que, en términos temporales, no queda nada, que todo es nuevo, y que lo viejo es sólo la huella, el efecto que, como los anillos anuales del árbol (*omnia mea mecum porto*), el presente va dejando en su ininterrumpido ser y no ser, surgir y desaparecer, desaparecer y surgir, sin solución de continuidad, pero no por ello sin diferencias en ese único presente. ¿Qué tipo de diferencias? Aquí cuadra otra vez la distinción entre la sustancia y sus estados globales, por una parte, y entre los accidentes que esos estados engloban entre sí, por otra. Igual que realmente sólo existe la sustancia mientras que los accidentes sólo se distinguen de ella y entre sí conceptualmente (*ratione*) al modo como el camino (la carretera) de Tebas a Atenas se distingue de la de Atenas a Tebas o lo cóncavo de lo convexo, así también los distintos ahora sólo se distinguen del único ahora en la huella que han dejado en el recuerdo o, puesto que nada queda atrás en el pasado inexistente, en el presente continuamente cambiante; dicho de otro modo, en el sentido del *pléroma* (podríamos decir, la *plétora*) que Brentano atribuye al presente instantáneo y en ese sentido, pero sólo en ese sentido, puntual.

Hasta ahí sí vale la analogía entre los ahora y el ahora, de un lado, y la sustancia y sus accidentes, de otro. Pero también aquí hay diferencias (anunciadas antes y sólo en parte expuestas después). El ahora único, concreto e instantáneo, como único tiempo real es ilimitado, mientras que la sustancia (es decir, el individuo mutable con su igualmente mutable esencia con la que coincide) es algo limitado en el sentido de perfecto. Eso quiere decir que mientras el primero no es nunca del todo y por eso tiene que fluir ilimitadamente o sin fin (si alcanzara su fin dejaría de ser), la otra, la sustancia, independientemente de sus modificaciones, es desde el principio del todo (pero sólo por su forma sustancial), está completa desde el principio hasta el final y es, por eso, indiferente a seguir siendo o dejar de ser. (¿Quién sabe si, en el mundo visible, sólo los seres humanos son sustancias? Tal vez lo sepa sólo Dios, pero no la metafísica, que no se ocupa de esas cosas o, por lo menos, no primariamente). Eso no es sino otro modo de decir que los acontecimientos son abstractos y las sustancias

concretas. Por otra parte, no es fácil saber ni cuántas sustancias hay en el mundo ni de qué tipo son las que haya. Cosas como líneas, pizarras, mesas, cuchillos, todo lo que se puede ver, nada de eso, en cuanto visible, es sustancia. Todo eso requiere, igual que cualquier acontecimiento, cierto tiempo para surgir y es, por eso mismo, también igual de abstracto. Eso no dice nada contra la posibilidad de una metafísica de las sustancias. La metafísica puede mostrar la necesidad de sustancias y esencias cambiantes. La deducción trascendental de las mismas se ha mostrado en otra parte<sup>1</sup>. Lo que la metafísica no puede contestar, o por lo menos no de un modo tan concluyente, es, como ya dijimos, la pregunta por el mueblaje sustancial del universo. Desde siempre la metafísica se ha planteado la pregunta de qué es el ser. Pero la pregunta –aparte de que encierra dos diferentes– es, si no más fácil de contestar, por lo menos más asequible indicando los criterios para contestarla. Al hacer esto último, la pregunta se toma en uno de sus dos sentidos (“qué significa sustancia” o “en qué consiste ser sustancia (si es que consiste en algo)”), al intentar lo primero, se la toma en el otro (“de todo aquello con lo que nos las tenemos que ver, ¿qué es sustancial, o primordial, y qué no lo es?”).

Resumamos lo dicho del modo más intuitivo posible. Dado que el mundo visible se nos ofrece como algo estático dentro de lo cual, de todos modos, todo en principio puede moverse, pensamos, por ejemplo, que una marina puede ser una copia más o menos fiel de un determinado tipo y trozo de paisaje. Miramos el paisaje marino y después el cuadro y comprobamos una mayor o menor semejanza de éste con aquél. Y así es, en efecto. Pero sólo si hacemos abstracción del fluir ininterrumpido e ininterrumpible del tiempo. Lo que el pintor reproduce lo reproduce haciendo abstracción del tiempo; el resultado es el mundo visible. En ese mundo las cosas son como si ante la ficción de un Pierre Mesnard reproduciendo en el siglo XIX palabra por palabra el texto del Quijote, alguien dijera ¡pero si es exactamente el mismo libro que el libro que Cervantes escribió a principios del XVII! Mesnard estaba loco. Sin embargo, Jorge Luis Borges hace ver claramente que no es en absoluto el mismo libro<sup>2</sup>.

1. “Die Einheit der aristotelischen Metaphysik” en *Philosophisches Jahrbuch*, 101/I, 1994.
2. “Pierre Mesnard, autor del Quijote”, en *Ficciones*, 1994.



ANEXO<sup>3</sup>

Otro ejemplo de lo que Borges enseña con el del Quijote de Pierre Mesnard: el Presidente del *Bundestag*, Jenninger, tuvo que dimitir porque su discurso del 9 de noviembre de 1998, conmemorativo de la *Reichskristallnacht* cincuenta años antes, fue interpretado como antisemita, lo que provocó un éxodo de diputados de la sala plenaria; un año más tarde, el presidente de la comunidad judía de Francfort, Ignaz Bubis (actual presidente del consejo de las comunidades judías en toda Alemania), lo repitió en sustancia como propio en el acto conmemorativo de la sinagoga de Francfort, un año más tarde, para ver qué pasaba y nadie protestó. Texto y contexto. Pensemos también en Kandinsky: una letra fuera de su contexto normal puede adquirir una cualidad totalmente distinta; por ejemplo, convertirse en una obra de arte. Duchamp lo demostró con otros objetos (*Gebilden*): *pisoir*, etc. En 1913 pasó varios meses en München donde leyó a Kandinsky. Contexto y analogía.

Un modo aún más breve de resumir lo dicho en la contribución sería: en relación con el tiempo, el idealismo tiene razón; en relación con el espacio, el realismo. Y un resumen de algo que ahí sólo ha quedado apuntado sería decir: como filosofía trascendental que es (por lo menos desde el *Parménides* de Platón), la metafísica es una ciencia hipotética que nos dice cómo tendría que ser la realidad suponiendo que la hubiera.

Una última observación. Esta vez sobre las palabras subrayadas que podrían dar una impresión falsa. Como si el estado global en que se encontraba Nureyev al bailar, sin sudar todavía, fuera meramente contiguo con el estado subsiguiente en el que ya sí suda o empieza a sudar y sólo por eso sobreviniera a Nureyev y no a Nureyev más su-estado-anterior. Que el estado anterior desaparezca no quiere decir que desaparezca en otro instante realmente distinto del posterior que le siguiera inmediatamente. La continuidad (“densidad”) consiste precisamente en que no hay tal inmediatez; ni en el sentido de contigüidad ni, *a fortiori*, en el de consecutividad o máxima vecindad. Entre estado y estado, o entre instante e instante, hay infinitos otros, lo cual, por lo menos en el caso del tiempo (dejando aparte el de los puntos en una línea recta; es decir, la posibilidad de una continuidad real en el sentido en que en la matemática

3. N. de la E. El autor añadió este anexo a su propia traducción castellana del texto que, en una versión en alemán más breve, había publicado en el año 1996.

clásica moderna se habla de “continuidad”), quiere decir que no hay ninguno. Y esto se debe a que es al surgir el nuevo estado cuando desaparece el anterior y al desaparecer éste cuando surge el posterior. Esto es lo que niega Dedekind en su intento de fundamentar el cálculo infinitesimal introduciendo el concepto de corte que lleva su nombre, pero también lo que reaparece en la matemática intuicionista de Brouwer que sólo niega el principio de *tercio excluso* –o a la derecha o a la izquierda del corte, *tertium non datur*– porque no conoce el sentido genuino del principio de contradicción en Aristóteles: las dos proposiciones –que el punto en cuestión de la línea está a la derecha y que el punto en cuestión de la línea está a la izquierda– pueden ser ambas verdaderas. El surgir y el desaparecer son reales; lo que no es real es la diversidad de instantes (como no son reales los infinitos puntos de cualquier línea). El surgir y el desaparecer ocurren realmente. De ahí que la guerra de los treinta años no esté ocurriendo ahora, como, por lo demás, tampoco pudo ocurrir nunca. Pero eso no quita para que sólo haya un ahora. Al contrario, lo implica. Si no, estaríamos de nuevo negando o bien que el surgir y –en este caso, sobre todo– el desaparecer sean reales o bien que el surgir y el desaparecer se den en el mismo instante, el simbolizado por el Mar Rojo de canto. Alguien podría objetar: pero si se dan en el mismo instante, entonces el surgir y el desaparecer no se distinguen realmente, de modo que la guerra ésa sigue ocurriendo ahora (o por lo menos los elementos temporales de que se compone; sólo que no hay tales elementos; eso sería recaer en la multiplicidad real de instantes contiguos). Lo que esta última objeción deja de lado es la peculiaridad de la continuidad temporal. Esa peculiaridad reside precisamente en el hecho de que en ella no queda nada: el estado presente no menos o no más que el pasado. Con otras palabras, la objeción representa una, otra, recaída en el error de considerar la línea recta como una imagen adecuada del tiempo.