

PRESENCIA Y TEMPORALIDAD: ARISTOTELES, HEIDEGGER, POLO

JUAN JOSÉ SANGUINETI

Publicado en *Studia Poliana*, n. 3, 2001, pp. 103-126.

Abstract. This paper considers the notion of the present in Aristotle, Heidegger and Polo. The Aristotelian analysis of the 'now' is subjected to oscillations between identity and diversity. Heidegger considers that the now is related to a special presentation of being. Polo's thesis about the mental presence as an articulation of time entails the overcoming of Heidegger's historicism and appears as the right way for a metaphysical study of time.

1. Planteamiento de la temática

En este trabajo voy a examinar comparativamente algunos aspectos de las nociones de presente y temporalidad en Aristóteles, Heidegger y Polo. De esta confrontación, filosófica y no meramente historiográfica, podrá obtenerse una mayor comprensión de aspectos esenciales de sus filosofías. El estudio filosófico del presente suele verse tradicionalmente como comprometido con ciertas posiciones ontológicas importantes. A menudo se piensa que el presente supondría un “momento fuerte” del ser, en contraposición al pasado y al futuro que “no son”, de modo que la eternidad de Dios podría proyectarse como un presente eterno, quieto en sí mismo y despojado del fluir ininterrumpido del presente temporal. Este planteamiento, como cualquier lector de Polo sabe, está sujeto a una notable restricción gnoseológica. Para reflexionar ulteriormente sobre este punto propongo ahora mi análisis comparativo.

El primer autor a quien dirigiré mi atención es Aristóteles. El privilegio del presente "a la vista" está en la línea de la intuición platónica y aristotélica del devenir como ámbito de un cierto no-ser que debe ser trascendido por una plenitud de ser. Los metafísicos griegos

encontrarán esta plenitud en la línea de lo inteligido (Platón) o de la inteligencia (Aristóteles). Platón comprendió perfectamente la estructura “alienante” del devenir, que siempre se está haciendo y nunca es, o que se hace y deshace a la par, sin que haya un punto fijo capaz de frenar esta carrera hacia el *ad aliud* incesante, así como el móvil que entra por una puerta está ya saliendo de ella. Moverse es pasar: *transire ad aliud*. El único “punto fijo” aquí, por decirlo de alguna manera, es el pensamiento, que abarca la totalidad del devenir y que por eso no deviene ni se temporaliza. En el platonismo maduro, además, la temporalización de la naturaleza corre a cargo del alma numerante como principio inmanente de un devenir regulado, un punto que será especialmente desarrollado por Plotino.

En la actual filosofía italiana, E. Severino¹ rechaza el “nihilismo” de ver el no-ser en el devenir, un nihilismo que habría sido inaugurado por los griegos y del que se inculpa al Cristianismo y a toda la cultura occidental. Severino quiere ver en cualquier movimiento una manifestación parcial de la totalidad del ser, como la cresta del *iceberg* que oculta el témpano de hielo. La eternidad que busca Severino se hace acreedora a la crítica de Polo al parmenidismo que eleva la actualidad del pensamiento abstracto e inmutable del ente al rango de último constitutivo de la realidad. La metafísica severiniana, idealista en el fondo, anula la seriedad del movimiento y escamotea así la temporalidad, pues todo acto finito y temporal se vuelve eternamente inscrito en el todo, y nuestra impresión de que “pasa” sería debida sólo a nuestra visión fragmentaria de las cosas. Esta concepción es idealista porque pretende superar el paso del tiempo con un tiempo completo que, como tal, es inmóvil y ya hecho².

2. Oscilación aristotélica entre la suposición y el heraclitismo

Pero vayamos a Aristóteles para comprobar, en algunos textos suyos, hasta qué punto ha captado el núcleo del problema, sin llegar a darle una solución cumplida. Leemos en el libro IV de la *Física*: “como el movimiento es siempre diferente, así lo es también el tiempo (pero el tiempo asumido en su totalidad es idéntico. El ahora, en efecto, es idéntico respecto a ‘lo que ya era’, pero en su esencia es diferente, y el instante mide el tiempo determinándolo en

¹ Cfr. EMANUELE SEVERINO, *Destino della necessità*, Adelphi, Milán, 1980; *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milán, 1981.

un antes y un después). El ahora es por un lado idéntico, pero por otro lado no lo es. En cuanto es un ser en la sucesión, es diferente (pues ésta es la esencia del ahora), pero en cuanto a 'lo que ya era' es idéntico"³. Estamos ante un texto de traducción ardua (basta comprobarlo leyendo sus diversas versiones) y sin embargo es fundamental. Lo comentaré brevemente, atendiendo en especial a la traducción latina usada por Tomás de Aquino, bastante fidedigna, junto con su comentario.

Puede notarse, en primer lugar, que se está hablando indistintamente del instante y del ahora (*νῦν*), lo cual complica un poco las cosas, pues el instante es cualquier corte puntual o matemático que podemos hacer del continuo temporal, mientras que el ahora es estrictamente el "instante" nuestro o mío, que separa el pasado del futuro. El *ahora*, como el *aquí*, está referido al individuo temporal que lo pronuncia, al observador que indica su situación espacio-temporal concreta. En su análisis del tiempo, Aristóteles con el término *νῦν* parece referirse en general al instante, pero su problemática aquí no es la comúnmente conocida de su carácter infinitesimal (tratada en otros sitios de la *Física*), sino la de su fluir continuo que lo hace *ser* y *no ser*. Significativamente él apela a la analogía con el punto móvil de la línea que avanza, un punto que "siempre es punto", aunque se renueva de continuo. Precisamente por esto el Estagirita afirma que el ahora es idéntico y es diferente. El modo en que "explica" esta dualidad es el aspecto más difícil de traducir del texto. El ahora, señala Aristóteles, es idéntico a sí mismo si atendemos a "lo que ya era", expresión traducida al latín simplemente por *quod quid est*, lo que hoy diríamos su esencia, y que Polo indicaría como una esencia supuesta, pues lo que se quiere decir es que el ahora, en todo su recorrido, "es siempre un ahora".

La identidad de aquello según lo cual se cambia se mantiene como identidad no contradictoria solamente en el plano de la abstracción, en donde se considera fuera del mismo moverse, en un plano abstracto y atemporal. Así, una persona sana es sana (identidad) "mientras no se enferme". Por eso expresamos la no contradicción diciendo que algo no puede ser y no ser al mismo tiempo, pero en cambio podrá *ser* y *no ser* si admitimos la sucesión temporal. Las cosas físicas, por otra parte, *duran* un tiempo ("él posee zapatos establemente, durante cierto tiempo", y en ese respecto no cambia), pero irremisiblemente se modifican en algo en ese lapso de tiempo, y esto produce precisamente

³ Cfr. la crítica de la teoría idealista del tiempo en *Curso de teoría*, III, 1ª ed., 125-145; *Nominalismo*, 55-139.

la temporalidad global, pues todo lo físico está interrelacionado y por eso el cambio de unos afecta al tiempo de los otros. El zapato en abstracto es atemporal, pero el calzado concreto dura un tiempo, pues para él pasa el tiempo del sistema físico mutable con el que interactúa. No todo cambia (heraclitismo radical), pero ninguna cosa física se sustrae al cambio. La no contradictoriedad no garantiza la supervivencia de ninguna realidad física. El ente mutable está siempre "gastando su tiempo", de modo irremisible (por eso un tiempo infinito no tiene nada que ver con la eternidad).

Volviendo al texto aristotélico, allí se señala que si bien el ahora es idéntico en cuanto a su *quod quid est*, por el contrario es "continuamente diverso de sí mismo" respecto a su esencia, traducida en el texto latino que usa Tomás como *esse*, y por el comentario tomista como *ratio* (en griego: *lógos*). Se está diciendo, a nuestro parecer, que el ahora, en su misma naturaleza de ahora, tiene la extraña peculiaridad de ser algo siempre distinto de sí mismo. Decimos que el "ahora" de ayer es igual al de hoy atendiendo por así decirlo a su razón abstracta o a su definición general. Pero si nos fijamos en lo que de verdad es el ahora, advertimos su "esencia casi contradictoria", pues es propio del ahora su continuo "renovarse", en cuanto el de ayer es distinto del de hoy y del de mañana.

Heidegger ha glosado este párrafo haciendo notar que la distinción entre el *quod quid est* y el *esse* del ahora es casi la distinción entre la esencia y la existencia. "En cada 'ahora', el 'ahora' es diverso, pero cada diverso 'ahora', en cuanto 'ahora', es de todos modos siempre un 'ahora'. Los 'ahoras' siempre diversos son, *en cuanto diversos*, siempre los mismos, es decir, son 'ahoras'. Aristóteles -interpretando el tiempo meramente desde el 'ahora'- resume la peculiar esencia del 'ahora' y por tanto del tiempo, en ese modo tan rico de significado que sólo puede expresarse en la lengua griega y que es difícil de traducir: $\tau\omicron\iota\ \gamma\alpha\rho\ \nu\upsilon\lambda\lambda\omicron\ \tau\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \text{"o pot}\Delta\ \eta\eta\nu\ \text{-}\ \tau\omicron\iota\ \delta\Delta\ \epsilon\iota\eta\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\eta\eta\tau\omega\upsilon\lambda\ \text{"eteron, el 'ahora' es lo mismo considerando lo que siempre era -es decir, en cada instante él es un 'ahora'; su esencia, su 'aquello que es', es siempre lo mismo (\tau\omicron\iota\ \gamma\alpha\rho\ \nu\upsilon\lambda\lambda\omicron\ \tau\omicron\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\iota\ \text{"o pot}\Delta\ \eta\eta\nu\ \text{-}\ \tau\omicron\iota\ \delta\Delta\ \epsilon\iota\eta\nu\alpha\iota\ \alpha\upsilon\eta\eta\tau\omega\upsilon\lambda\ \text{"eteron, el 'ser ahora' es siempre un ser-de otro modo (modo de ser,$

³ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 11, 219 b. La traducción es nuestra. Como este trabajo ha sido preparado en Roma, consultamos las fuentes no castellanas teniendo a la vista sus eventuales ediciones italianas.

existentia, "eteron) (...) El 'ahora' articula y determina el tiempo en su perspectiva del 'antes' y 'después'"⁴.

El comentario de Tomás de Aquino del mismo texto aristotélico confirma esta lectura, añadiendo algún matiz peculiar. "Siendo el tiempo el número del movimiento, si las partes del movimiento son siempre distintas (*sunt semper aliae et aliae*), de un modo análogo sucede con las partes del tiempo. Pero aquello que es simultáneamente en todo el tiempo es idéntico, y es el mismo ahora (*ipsum nunc*) [aquí puede advertirse cómo se está hablando en abstracto del ahora. De ahí el modo complicado de Aristóteles de indicar que el ahora, en cuanto a su identidad, es "simultáneo" a "todo el tiempo", es decir, es un ahora atemporalizado, y como tal referible a cualquier ahora de todo tiempo]. El cual (ahora) en cuanto al *quod quid est*, es idéntico, pero en su razón (*ratione*) es diverso (*alterum*), en cuanto que es antes y después (*prius et posterius*). Y es así como el ahora mide el tiempo, no en lo que tiene de idéntico, sino en cuanto a su diversidad y al antes y al después"⁵. El carácter de medida del ahora individual le viene de que por su misma naturaleza separa el antes y el después, creando así la distinción entre pasado y futuro.

Mi opinión es que el texto aristotélico, dentro de su laconismo, oscila entre una interpretación heraclitiana o parmenídea del presente. Hago esta afirmación en sintonía con la perspectiva poliana. El intento, sin duda, es de lograr un equilibrio entre estas dos posiciones. Pero no se consiguen evitar algunas oscuridades y la amenaza de ciertas aporías. Dejemos de lado la peculiar dificultad que surge cuando se considera que el ahora "verdadero" es siempre *mi-ahora*, así como *yo* indica propiamente *mi-yo*, y que si digo "ahora llueve" es porque considero que la lluvia me es simultánea. El presente concreto indica al observador concreto. Este punto no es vislumbrado por el texto de Aristóteles. En cambio, el problema advertido es la identidad y diversidad del presente. Sólo en abstracto el presente es idéntico e inmutable (exigencia "parmenídea"), porque en concreto, "existencialmente", es de continuo diverso de sí mismo, como si tuviera una "esencia heracliteana". No permanece nunca en sí mismo (y por tanto no puede pensarse propiamente).

⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en *Gesamtausgabe*, KLOSTERMANN, Frankfurt am Main, 1975, vol. 24, 350. La traducción de los textos de HEIDEGGER es nuestra, salvo en *Ser y tiempo*, en que usaremos la traducción castellana indicaba más abajo.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *In IV Phys.*, lect. 18, n. 583 de la edición MARIETTI.

Obviamente, decir que el presente es “un punto móvil de la línea del tiempo” no es más que una metáfora. En realidad, se trata del sujeto en devenir: es él quien, cambiando, puede decir “ahora cambio”, “ahora estoy escribiendo”, “ahora son las 8 de la tarde”. Este ahora del que habla está indicando su yo en cuanto es simultáneo a sucesos del mundo, lo que es la base de toda medición temporal. “Ahora son las 8 de la tarde” implica que me capto a mí mismo como simultáneo a las agujas de un reloj, y que he sido capaz de señalar por lo menos cuatro instantes de tiempo, dos míos y dos de algo externo que tomo como medida. Este punto es evidente, porque para medir un transcurso de tiempo al menos hay que poder determinar dos términos suyos, y a su vez hay que poder establecer una simultaneidad con otro tiempo delimitado también, al menos, por dos términos. Señala Tomás de Aquino que el tiempo mide el movimiento en cuanto “numera el movimiento tomando dos extremos del tiempo, es decir dos horas, que sin embargo no son partes suyas”⁶. Pero esto no basta, porque el tiempo se mide cuando se comparan dos tiempos o dos movimientos. Por eso el punto de partida de la noción científica de tiempo físico es la simultaneidad entre eventos o procesos (la teoría de la relatividad añade a este elemento la pluralidad de simultaneidad en distintos sistemas de coordenadas espacio-temporales).

Como vemos, aunque el instante sirve así para medir el tiempo, esto puede hacerse sólo porque la razón humana puede “fijar” el instante, que en realidad pasa y propiamente ni siquiera existe (un lapso de tiempo no está realmente compuesto por infinitos instantes en la filosofía aristotélica). Por eso el anterior texto tomista dice de soslayo que el instante “no es una parte del tiempo”. El instante que empleamos para medir el tiempo (dejo de lado la cuestión de la existencia de cambios instantáneos en el mundo físico) es una fijación intelectual del pensamiento objetivante, que como tal no puede aferrar ni el movimiento ni el tiempo. Sólo podemos conocer el tiempo, con el intelecto, mediante este recurso supratemporal. “El ahora, en cuanto es un término, no es tiempo, sino que le acontece (*accidit tempori*), como el término a lo terminado”⁷. Y tal fijación, aunque pueda hacerse tomando puntos arbitrarios del tiempo, no puede evitar al menos implícitamente una referencia a *nuestro* presente (la Revolución Francesa se produjo en 1789, es decir, 1789 años después de Cristo, pero implícitamente la vemos *desde* nuestro año 2000 y por eso decimos que “se produjo”).

⁶ TOMÁS DE AQUINO, *In IV Phys.*, lect. 18, n. 59.

⁷ TOMÁS DE AQUINO, *In IV Phys.*, lect. 18, n. 592.

Aristóteles se quedó en la advertencia de que el ahora entendido como instante, siendo un término y un número, no es tiempo ni parte del tiempo, aunque lo mide y separa el antes y el después. Este ahora es siempre el mismo en su razón abstracta, pero en su realidad existencial es siempre diverso de sí mismo. Parece que aquí se están mezclando varias cosas. El ahora pensado es idéntico y el extramental es casi como el movimiento, por tanto, sería prácticamente el mismo tiempo en su fluir. ¿Es correcta esta interpretación? Para responder a esa pregunta tendremos que examinar a los otros autores anunciados⁸.

3. La ambigüedad del presente en Heidegger

Una exposición completa de la doctrina heideggeriana sobre el presente excede las posibilidades de estas páginas. Heidegger es un pensador difícil y no son pocas sus oscuridades y variaciones de matices en sus diversos escritos, de modo que aquí voy a limitarme a llamar la atención sobre algunos puntos fundamentales al hilo de algunos textos suyos. Quizá el siguiente supone un engarce directo con lo apenas visto en Aristóteles. Leemos en *Ser y tiempo*: "Decimos: *en cada ahora (Jetzt)* es un ahora, *en cada ahora* desaparece al punto. *En cada ahora* es el ahora ahora, por tanto presente constantemente como *el mismo*, aun cuando en cada ahora desaparezca otro que ha venido. El ahora, al par que es *esta* entidad cambiante, muestra, pues, la constante presencia de sí mismo, de donde el que ya Platón, al mirar en esta dirección del tiempo como secuencia de horas que pasan surgiendo, no pudiera menos de llamar al tiempo la imagen de la eternidad"⁹ (la referencia es a *Timeo* 37 d). Estamos aquí ante una crítica a la primacía que daría Aristóteles al presente en su examen del tiempo, vista desde una perspectiva antropológica ajena al Estagirita. En realidad, Heidegger ha tomado de Husserl la visión "gestáltica" del presente como instancia que contiene estructuralmente una retención del pasado y una protensión hacia el futuro. Contra la reducción agustiniana del tiempo al presente (el pasado sería sólo lo recordado ahora, y el futuro sería lo esperado ahora), Husserl destacó que el presente (*Gegenwart*) en flujo de la conciencia no es "puntual", al contener una relación necesaria con el pasado a sus espaldas y con el futuro por delante. Lo explica bien Polo del siguiente modo: "Según Husserl, la conciencia es la presentificación, es decir, una organización temporal que supera el fluir del tiempo, la precariedad del instante, en virtud de la retención

⁸ Cfr., sobre el tema en general, ALESSANDRO GIORDANI, *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Vita e pensiero, Milán, 1995.

⁹ HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971⁴, 456.

del pasado. La diferencia entre instante y presencia viene dada, ante todo, por el no dejar escapar el pasado, por el retener. En tanto que el pasado es retenido, el 'ahora' no es el mero instante, sino que se amplía. En la retención, el pasado no es estrictamente tal, no pasa, sino que se queda y refuerza el instante, por lo que no hay pasado ni instante, sino presencia"¹⁰, y algo semejante cabe decir de la prolongación del presente en el futuro, pues el presente psíquico está constantemente abocado a un futuro.

Heidegger llama a esa propiedad del tiempo de ser siempre *en otro*, en cuanto el presente de este modo es *del* pasado y *para* el futuro, el carácter *extático* del tiempo, entendido en un sentido horizontal, pues el paso del tiempo nunca pierde esta extraneidad. De alguna manera este punto estaba precontenido en la doctrina clásica del tiempo como ser transitivo y nunca recogido en sí mismo. "La temporalidad como unidad del porvenir, del haber-sido y del presente rapta al existente no a veces y de modo ocasional, sino que ella misma, en cuanto *temporalidad*, es el *originario fuera de sí (Außer-sich)*, l'ejkstatikovn.

Llamamos a este rapto el *carácter extático* del tiempo"¹¹. Pero los antiguos vieron en la propiedad "alienante" del tiempo una situación negativa, casi un no-ser, mientras que Heidegger (como Bergson, de otro modo), se fijan en la "densidad" del presente, cargado de pasado y preñado de futuro potencial.

En Aristóteles el análisis que hemos visto del ahora (nunca, el *Jetzt* de Heidegger) contenía la ambigüedad de ser algo constante y a la vez algo siempre diverso. Esta ambigüedad no acaba de ser superada por Heidegger, pero ahora se complica con nuevos aspectos. En el fondo se trata de que el ahora es un número, que Heidegger ve ejemplificado en el reloj que indica la hora actual. Pero es un número fijo que pretende medir el tiempo, el cual no es fijo en cuanto móvil y extático. Al glosar en *Ser y tiempo* la definición aristotélica del tiempo, Heidegger propone formularla del modo siguiente: "el tiempo es lo numerado en el seguir, presentando (*gegenwärtigen*) y numerando, la manecilla peregrinante, de tal manera que el presentar se temporaría en su unidad extática con el retener y el estar a la expectativa [es decir, pasado y futuro] patentes dentro del horizonte del anteriormente y del posteriormente"¹². La definición es efectivamente muy ilustrativa. Como apunta Aristóteles en la *Física*, el tiempo es lo numerado o, mejor, lo numerable del movimiento. El reloj indica un número ("x horas") que numera y *presenta*: este presentar es candidato a ser el

¹⁰ *Curso de teoría*, II, 1ª. ed., 261.

¹¹ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 377.

¹² HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 453.

elemento clave del tiempo. El reloj nos trae a la presencia las cosas del mundo, que están así ante nuestros ojos, con su simple-presencia, lo que Heidegger denomina *Vorhandenheit*: un "estar ante nuestras manos" que algunas versiones suelen traducir simplemente por *presente*, y éste sería entonces uno de los varios sentidos heideggerianos del *presente*.

Pero Heidegger no acepta que el tiempo (humano) se vea ante todo como centrado en el presente. El presente del tiempo vulgar está exigido por el futuro, pues nace del cuidado y está siempre en vistas de un proyecto del existente. Yo soy ahora para el futuro del proyecto en el que estoy implicado por lo que, al preocuparme, forma el contorno de mi mundo. Así pues, Heidegger se distingue de Aristóteles (y de Husserl) por otorgar una primacía al futuro¹³ y por considerar que el tiempo surge no del movimiento, sino del cuidado (*Sorge*)¹⁴. Este es el punto que más le interesa en las obras de su primer periodo. Ya en su conferencia *El concepto de tiempo* (pronunciada en 1924 a teólogos de Marburgo) aparecía la correlación entre el reloj, la vida cotidiana y la obsesión por el presente. "Preguntarse por la cantidad de tiempo significa resolverse enteramente en el tomarse cuidado de algo presente"¹⁵. Aunque un individuo haga proyectos y así encare el futuro, el primado del cuidado hace que en realidad su vida esté sumida en ocupaciones apremiantes, para las que debe mirar constantemente su reloj. El tiene así que estar corriendo de una parte a otra, con una vida "en presente", agotada en la inmediatez de las horas que una tras otra va gastando¹⁶.

Como es sabido, Heidegger analiza esta situación desde una altura ontológica: el reloj, al indicarnos la hora que es ahora, nos está presentando la realidad de un modo determinado. El que ve las cosas desde la perspectiva del reloj está objetivando entes (*Vorhandenheit*) de un modo peculiar, dado que la hora le indica el objeto de sus cuidados, haciendo que así

¹³ "La temporalidad se temporacía originalmente desde el porvenir": HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 358.

¹⁴ F. INCIARTE ha demostrado que no es verdad que la visión del tiempo del Estagirita se reduzca, como quiere HEIDEGGER, a una mera "sucesión de horas" (*Jetzfolge*): cfr. FERNANDO INCIARTE, "Aristotle and the Reality of Time", *Acta Philosophica*, 1995 (4), 189. Para ARISTÓTELES, como vimos, el ahora no es una parte del tiempo. Ya hicimos notar la ambigüedad del presente del Estagirita. La interpretación de HEIDEGGER, desentendiéndonos en este momento de su fidelidad exegética, pretende resaltar el primado del ahora del tiempo que él llama vulgar o *cotidiano*. El se coloca siempre en el plano de la antropología, pero en relación intrínseca con la ontología.

¹⁵ HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, Gallio, Ferrara, 1989, 31.

¹⁶ "La cotidianidad vive con el reloj, es decir, el tomarse cuidado retorna incesantemente al ahora. Dice: ahora, de ahora en adelante, hasta el siguiente ahora, etc.": HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, 33. Prueba de ello es que "el reloj nos indica el instante, pero ningún reloj indica jamás el futuro, ni nunca ha indicado el pasado (...) El tiempo al que un reloj nos permite acceder es visto como presente: *ibid.*

emerja una significatividad en su mundo circundante. Las cosas se le están mostrando de un modo tal que otras facetas se le ocultan y caen en el olvido, pues la presencia supone una ausencia (el mostrar es también un ocultar). Así como el Heidegger tardío va a ver en la técnica un destino de la historia del ser, de un modo análogo él ve en la vida preocupada y afanosa cierto mostrarse del ser, que no es el mismo ser (y lo oculta). La diferencia ontológica entre *Sein* y *Seiende* es una clave interpretativa de fondo de la filosofía heideggeriana a lo largo de todos sus periodos.

La idea de Heidegger es que el ser (*Sein*) se nos da temporalmente, a nosotros que somos tiempo originario, en la forma de una presencia o esencia en el tiempo, por la que las cosas adquieren la objetivación que las constituye en entes. El ser se nos da en el tiempo como ente, o se nos presenta según un modo que toca al método fenomenológico dilucidar¹⁷. Esta presencia (*Praesenz, Anwesenheit*) es una situación u horizonte esenciador de una fase del tiempo humano y no el estricto ahora o presente temporal (*Jetzt, Gegenwart*), y es el sentido primordial del término en Heidegger. Ella se entiende bien en la dialéctica de presencia-ausencia con que él asume y corrige el método fenomenológico de Husserl. Tal presencia supone la comprensión del ser dentro de cierto horizonte, un tema que obviamente constituyó la gran motivación de *Ser y tiempo*.

Ahora podemos entender mejor el siguiente texto, entre otros semejantes que podrían seleccionarse: "La utilizabilidad (*Zuhandenheit*) de lo utilizable, el ser de este ente, es comprendida como presencia (*Praesenz*), y esta presencia, en cuanto es comprensible de un modo no conceptual, es ya desvelada en el autoproyecto de la temporalidad, cuya temporalización hace posible algo así como el trato (*Umgang*) existente con el utilizable y el subsistente (*Vorhandenem*)"¹⁸. Nuestro mundo, en esta interpretación más bien pragmatista de los entes, está constituido por seres-a-la-mano, utilizables o medios para nuestro proyectar como seres caídos en él¹⁹. La presencia como horizonte de la comprensión del ser determina una "amanualidad" o "controlabilidad" conceptual, representativa o tecnológica (según los tiempos), del presentarse del presente. "La utilizabilidad de lo utilizable se determina desde una presencia. La presencia (*Praesenz*), en cuanto esquema horizontal, pertenece a un presente (*Gegenwart*) que, en cuanto éxtasis, se temporaliza en la unidad de

¹⁷ Cfr. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 452-461.

¹⁸ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 438-439.

¹⁹ Esos "utilizables" o "instrumentables" suelen ser mencionados junto a lo que aquí tradujimos como subsistencia (*Vorhandenheit*), ser "ante los ojos", "simple-presencia" o "estructura objetiva", según diversas traducciones.

una temporalidad (*Zeitlichkeit*). Es ésta la que, en nuestro caso, permite el trato con el utilizable (*Zuhandenen*). A tal actitud con relación al ente (*Seienden*) pertenece una comprensión del ser, puesto que la temporalización de los éxtasis -aquí la del presente (*Gegenwart*)- está proyectada en sí misma respecto a su horizonte (presencia) (*Praesenz*)²⁰.

Cabe distinguir aquí dos planos con respecto al tiempo. El hombre, por una parte, está situado esencialmente en la *temporalidad originaria* ("tener el tiempo"), de donde resulta su disposición concreta sobre los *tiempos vulgares*, lo que Heidegger llama "tomarse tiempo" e incluso "no tener tiempo", a causa de las premuras de la existencia *inauténtica*. "El mirar el reloj se funda *en y sale de* un 'tomarse tiempo' (*Sich-Zeit-nehmen*). Pero para poder *tomarme* tiempo, tengo que tenerlo en alguna parte. En cierto sentido nosotros siempre tenemos tiempo. El hecho de que a menudo y mayormente no tengamos tiempo no es más que una modalidad privativa del *originario tener tiempo*"²¹.

La temporalidad originaria es uno de los puntos más altos de la reflexión de Heidegger, pero también el más ambiguo. Ella supone la condición fundamental del existente y se alimenta de su estar de cara al futuro. Cuando no se mira de frente al futuro *auténtico*, ella decae en el presente banal de la existencia cotidiana atareada por las cosas mundanas²². La autenticidad se alcanza cuando la mirada se dirige a la temporalidad originaria. Entonces se la conoce de verdad como finita, en cuanto determinada por su abocarse al futuro auténtico, que es la incondicionada posibilidad de mi muerte. Sólo cuando el existente se decide a *apropiarse* de esta condición, consigue la libertad ante los entes y vive una existencia auténtica. En tanto que no lo haga, vive sumido en la existencia inauténtica, en donde los *ahoras nivelados* aparecen como infinitos, pues están encubriendo la finitud de la existencia temporal. En la existencia inauténtica se está huyendo de la muerte (ante el futuro inauténtico se está a la espera, en el sentido del término alemán *erwarten* o del inglés *to*

²⁰ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 443.

²¹ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 364.

²² "El existente, entendido en su extrema posibilidad de ser, *es el tiempo mismo*, y no está *en el tiempo*. El ser-futuro así caracterizado es, en cuanto 'cómo' auténtico del ser-temporal, el modo de ser del existente en el cual y en base al cual éste se da su tiempo. Teniéndome, en mi precursar, en mi no-ya, yo tengo el tiempo. Todo charloteo, aquello en lo que éste vierte, toda intranquilidad, todo estar atareado, todo rumor y todo afanarse acaba en crisis. No tener tiempo significa arrojar el tiempo en el presente malo de lo cotidiano (...) El fenómeno fundamental del tiempo es el futuro": HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, 29.

wait)²³. El que vive alienado en la finitud, en su agobio continuo nunca tiene tiempo para nada. La persona que asumió la existencia auténtica, en cambio, es libre y por eso siempre tiene tiempo. La angustia, situación afectiva congruente con la existencia auténtica, al hacernos ver que el ente no es el ser, nos libera de la tiranía del cuidado y por eso es fuente de libertad. "Así como el que existe impropriamente pierde constantemente tiempo y nunca 'lo tiene', resulta la señal distintiva de la temporalidad de la existencia propia el que en el 'estado de resuelta' [cuando ya se ha decidido] no pierde tiempo nunca, sino que 'siempre tiene tiempo'"²⁴.

Tenemos ahora un concepto nuevo de presente, que ya no tiene que ver la sucesión de los ahora instantáneos, sino con el momento de la decisión. El concepto danés de *oejeblik* correspondía en Kierkegaard al encuentro en un punto decisivo del tiempo con la eternidad, momento en que la libertad humana se decide vivir de cara a Dios (Eternidad) y abandona sus ataduras mundanas, logrando así su plena libertad. En Heidegger, secularizador de Kierkegaard, el *Augenblick* es algo así como un estoica asunción consciente de la propia finitud, que desoculta el ser que no es el ente. En castellano carecemos de una palabra para distinguirlo del presente como mero ahora. Aquí lo llamaré el *momento*. El momento es el presente de la existencia auténtica. "El presente (*Gegenwart*) que pertenece a la decisión (*Entschlossenheit*), y que de ella emana, nosotros lo denominamos *momento* (*Augenblick*)"²⁵. El momento pertenece al tiempo originario del existente: "el momento es un fenómeno originario que pertenece a la temporalidad originaria, mientras que el ahora es sólo un fenómeno de tiempo derivado. Ya Aristóteles vio el fenómeno del momento, del *kairós*"²⁶ (en cuanto *kairós*, ocasión propicia o tiempo oportuno, el presente se califica como presente "bueno", mientras que los ahora son neutros y, si son inauténticos, son "malos"). Con el momento, el ahora asume una nueva dimensión. "El momento pertenece a la originaria y auténtica temporalidad del existente y representa la modalidad primaria y auténtica del presente como presentificar (*Gegenwart als Gegenwärtigen*) (...) El ahora (*Jetzt*) proviene del momento (*Augenblick*)"²⁷.

²³ "El tiempo es originalmente como temporación de la temporalidad que hace posible la constitución de la estructura de la cura. La temporalidad es esencialmente extática. La temporalidad se temporacía originalmente desde el advenir. El tiempo original es finito": HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 358.

²⁴ HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 442.

²⁵ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 407.

²⁶ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 409.

²⁷ HEIDEGGER, *Die Grundprobleme*, 408.

En su finitismo radical, Heidegger no pone el *kairós* como el punto en que el tiempo humano conecta con la eternidad, como hacía Kierkegaard. Un motivo (quizá no el fundamental) es que Heidegger quiere evitar pensar la eternidad en términos de inmovilidad conceptual, un punto en el que coincide con Bergson (por no mencionar a Polo)²⁸. Pero en definitiva, desde el *Augenblick* o momento, presente auténtico del existente, es posible para Heidegger volver hacia el presente cotidiano para darle un nuevo sentido. Traduzco ahora por mi cuenta este texto de *Ser y tiempo*: "El ahora (*Jetzt*) es un fenómeno temporal que pertenece al tiempo como intratemporalidad: es el ahora en que algo surge, pasa o está a la vista (*vorhanden ist*) [el simple presente del reloj]. En el momento (*Augenblick*) no puede suceder nada [es decir, no es propiamente temporal], sino que en cuanto presente propio sólo hace posible el encuentro con lo que puede ser en un tiempo, como utilizable (*als Zuhandenes*) o como mera presencia (*als Vorhandenes*). Para diferenciarlo del momento (*Augenblick*) como presente propio (*eigentlicher Gegenwart*), llamamos al presente impropio el presentar (*Gegenwärtigen*). Formalmente entendido, todo presente (*Gegenwart*) es presentante (*gegenwärtigend*), pero no todo presente es momentáneo (*augenblicklich*). Cuando usemos el término 'presentar' (*Gegenwärtigen*) sin adiciones, nos referiremos siempre al presente impropio (*uneigentliche*), el presente indeciso, que no es un momento (*augenblicklos*). El presentar sólo quedará definitivamente en claro con la exégesis temporal de la caída en el mundo del que se cuida, la cual tiene en él su sentido existencial"²⁹.

Parece, pues, que la clave de la resolución del problema de fondo que aquí se está tratando está en el *momento* del tiempo originario, en el que el sujeto se conoce a sí mismo con propiedad en su relación con el ser y descubre así la "nada" de los entes del mundo, que él que creía dominar y controlar conceptualmente y sólo de los cuales "se curaba". El vocabulario heideggeriano tiene algo de ascético (podría pensarse en San Juan de la Cruz) sencillamente porque, así nos lo parece, Heidegger, lector de Kierkegaard y conocedor del Cristianismo, parafrasea en un contexto de finitud, oscuramente abierta a una trascendencia

²⁸ En *Ser y tiempo*, el pensador alemán se niega a conceptualizar la eternidad a partir del ahora vulgar, como se ha hecho tradicionalmente, y sugiere que la eternidad de Dios debería elaborarse desde la temporalidad originaria del hombre, aunque en términos de infinitud. "No ha menester de más extensa dilucidación la afirmación de que el concepto de la eternidad en el sentido del 'ahora estático' (*nunc stans*) está sacado de la comprensión vulgar del tiempo y acotado buscando la orientación del 'constante' 'ser ante los ojos' (*Vorhandenheit*). Si fuese posible 'construir' filosóficamente la eternidad *de Dios*, sólo cabría comprenderla como una temporalidad más original e 'infinita'. Quede indeciso si para ello ofrecería un posible camino la *via negationis et eminentiae*": HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, 460, nota 1.

no intratemporal, la temática religiosa y ontológica de nuestra libertad ante los entes finitos y de la tensión de nuestra *voluntas ut natura* al Ser sin restricciones que es Dios.

Heidegger, sin embargo, se quedó en la distinción ontológica de ser y ente tan sólo para señalar más adelante, como es sabido, que toda la tradición occidental, desde su inicio socrático-platónico, perdió el ser apenas lo atisbó con Parménides, con una pérdida u olvido que ahora asume la forma de la amenazante civilización tecnológica. La presencia, en sus diversas formas epocales, nos ha fascinado y nos ha hecho olvidar lo que ella en el fondo debía transmitirnos. Algunas de las observaciones existenciales de Heidegger son certeras, pero con su visión más bien sombría del trabajo, de las ciencias y de la técnica él no nos proporciona elementos para lograr una perspectiva optimista del mundo, que sepa descubrir, por ejemplo, la trascendencia o ese *algo santo* que Josemaría Escrivá de Balaguer veía escondida en las situaciones normales de la cotidianidad³⁰.

Recapitulando: el presente aristotélico contenía cierta confusión entre el instante temporal meramente potencial y el presente numerante de la razón humana, por lo que su resolución ontológica era inestable. Heidegger parece interpretarlo sin más como el ahora del existente (el reloj), dejando al oscuro el problema del tiempo cosmológico en el Estagirita. Hace nacer al tiempo del cuidado y lo retrotrae a un tiempo originario que es el mismo existente, el *Dasein*. La temporalidad originaria se determina de cara al futuro originario, superando así la primacía del presente, pero en un contexto de finitud radical. Queda así bloqueada toda investigación ulterior. El hombre es libertad temporal, pero no parece poder hacer más que reflexionar sobre el destino del ser y quedar a la espera de una inminente revelación del ser, que en realidad nunca llega³¹.

²⁹ HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, en *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977, vol. 2, 447-448.

³⁰ Cfr. JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, Homilía “Amar al mundo apasionadamente”, en *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid, 1969, n. 113.

³¹ Hemos concentrado nuestras consideraciones en el HEIDEGGER ligado a *Ser y tiempo*, pertinente para una confrontación más directa con POLO. Cfr. CARLOS MÁSMELA, *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Trotta, Madrid, 2000, donde puede verse cómo el tema del tiempo recibe nuevos matices en la conferencia *Tiempo y ser*, pronunciada por HEIDEGGER en Friburgo en 1962, y en la perspectiva del *Ereignis* o acontecimiento-apropiación: cfr. *Beiträge zur Philosophie*, en *Gesamtausgabe*, KLOSTERMANN, Frankfurt am Main, 1989, vol. 65. En estas *Contribuciones a la filosofía* se delinea una renovada importancia del *Augenblick* como momento de irrupción repentina de lo oculto del Ser y, en este sentido, como *tiempo del ser* (sobre este tema, véase también FRANÇOISE DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, Puf, París, 1990). Conociendo la inconfesada inspiración teológica de HEIDEGGER, este punto podría relacionarse con la temática del *kairós* del Cristianismo primitivo y de la súbita llegada, indisponible e incierta en su momento, de la parusía, temas afrontados por HEIDEGGER en su curso invernal 1920-21 (cfr. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, en *Gesamtausgabe*, KLOSTERMANN, Frankfurt am Main, 1995, vol. 60).

4. Tiempo y presencia mental en Polo

Me referiré ahora a la temática de la temporalidad en la filosofía de Polo, aunque mi atención a los problemas tocados en las páginas anteriores y el enfoque que les he dado son tributarios de mi frecuentación de su filosofía. En cierto sentido cabría decir que Polo acepta el desafío de Heidegger en su reproche dirigido a la filosofía precedente de haberse centrado exclusivamente en la presencia. El artículo de J. M. Posada, *Trascender la presencia*³² es clarificador a este respecto. Pero el planteamiento de Polo es radicalmente diverso, pues él aprovecha la ganancia aristotélica sobre el tiempo, si bien yendo más allá de ella, y no comparte con Heidegger ni su visión pragmatista del tiempo humano ni la exclusividad del uso del método fenomenológico. Es más, el método poliano del abandono del límite implicado en la presencia mental podría verse como una negativa a quedarse en la fenomenología, tomada en su estricto sentido husserliano, para proceder adelante en metafísica y en la antropología trascendental.

Intentaré ahora ilustrar con mis propias palabras la tesis central de Polo de que *la presencia mental es la articulación del tiempo*, añadiendo algunos comentarios personales que pretenden estar en consonancia con su filosofía, aunque el que suscribe se reconozca el único responsable de los mismos.

El tiempo nace del movimiento, conforme a la visión aristotélica. Hay tiempo porque podemos hablar de un antes y un después. Nosotros, sin embargo, aunque captemos las intenciones de pasado y futuro mediante los sentidos internos (memoria y cogitativa), concebimos intelectualmente el tiempo, así como el movimiento, como una unidad de acto ya dada, como ahora acabamos de hacer usando estos términos de *movimiento*, *tiempo*, con su significado intencional, o como cuando, por ejemplo, pensamos en una hora o en mil años desde una instancia mental supratemporal, sobre la base imaginativa de las fracciones de segundos que nos lleva el pronunciar o imaginar la secuencia sonora de esas palabras, "hora", "mil años".

Captamos, pues, el movimiento y el tiempo, de un modo atemporal, supratemporal y *akinético* (así como decimos que Dios conoce lo temporal desde su Eternidad y no inmerso en la temporalidad). Ninguno de nuestros pensamientos tiene propiamente una duración.

³² Cfr. JORGE MARIO POSADA, "Trascender la presencia", en *Studia Poliana*, 2000 (2), 9-50.

Los objetos pensados están como estabilizados en una mismidad o identidad que no admite variación. Platón les asignó la condición de subsistentes ontológicos. El Aquinate, recogiendo la crítica aristotélica, señaló que el error platónico consistió en confundir el *modus cognoscendi* con el *modus essendi*³³. Pero se vuelve a caer en él no sólo cuando separamos las Ideas platónicas, sino cuando asignamos a la realidad extramental el estatuto mental de los objetos pensados, mediante los cuales nos referimos intencionalmente a la realidad. El movimiento existe, pero no *tal como* lo pensamos intencionalmente. En la realidad extramental, el movimiento no es propiamente un acto, sino una realidad potencial (un devenir, no un ser), que sólo en la mente se objetiviza como algo ya completado y actual y, por tanto, no ya moviéndose. Desde el movimiento mismo no es posible captar intelectualmente el movimiento. De modo semejante, desde el tiempo mismo no se puede considerar el tiempo. La *ἐνεργεία* o *actualitas* aristotélica es el acto propio de la operación mental que constituye objetos inteligibles en acto. Cuanto acabo de exponer es central en la filosofía de Polo.

El estatuto mental en el que se captan las objetividades pensadas es la abstracción. Ella es propiamente el acto "perfecto" que se sustrae a la caducidad del tiempo. Tomás de Aquino lo tomaba como base para sus pruebas de la inmortalidad del alma. Polo denomina a tal acto inmanente la *presencia mental*. Sin duda, ésta es una de las nociones capitales para comprender su filosofía, que consiste en la propuesta de vías plurales para trascender (sin por eso eliminar) la presencia mental en la que nuestro conocimiento podría quedarse. ¿Por qué presencia? La palabra *presencia* alude al presente, el momento central del tiempo, que no es tiempo y que separa el pasado del futuro. Pero *presencia* alude también al conocimiento, porque algo es presente cuando está ante la vista de un observador. Por eso decimos que estamos en la presencia de una persona, o que vamos a presentarnos a ella, cuando somos o seremos conocidos. La tesis de Polo es que tal presencia o *ahora* no es temporal, sino que precisamente articula el tiempo desde un nivel más alto. "La presencia mental articula el tiempo (sin constituirlo o formar parte de él)"³⁴. La abstracción, exenta de la temporalidad, permite llamar a su presente cualquier objeto. "Un objeto abstracto es siempre un objeto presente. Abstractar es presentar"³⁵.

³³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae.*, I, q. 84, a.1.

³⁴ *Curso de teoría*, IV/1, 149. "En rigor, la presencia articula el tiempo de la sensibilidad interna. Por eso el abstracto es intencional (conversión al fantasma)": *ibid*, nota 33. Esta conversión, llamada *retracción* por POLO, se ha de entender como referida a la misma realidad física a través de los objetos sensibles, como precisa JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996, 192.

³⁵ *Curso de teoría*, II, 264.

Gracias a la operación abstractiva podemos movernos como en simultaneidad a lo largo de las diversas fases del tiempo, comparándolas, saltando de un punto a otro del pasado, atando el pasado con el futuro, recordando y previendo, al traer estos objetos a la presencia supratemporal de la mente (que no es la eternidad, aunque por analogía haga pensar en ella). También los vivientes "miden" los tiempos con sus "relojes biológicos". Pero esta medición es sólo un orden temporal consecuente a la coordinación dinámica entre los tiempos de los seres naturales y sus partes. Cada célula es un "reloj biológico" y en el sistema nervioso de los mamíferos superiores encontramos la centralización de las fases temporales en que se cumplen muchas funciones orgánicas, sobre todo las relacionadas con la vida sensitiva y siempre en relación con los tiempos ambientales. Pero la "medición" que corre a cargo del organismo no es cognoscitiva y sólo por analogía, con el riesgo de hacer una mala metafísica, decimos que el animal "sabe" cuándo debe hacer esto o aquello. Es bueno recordar, a este propósito, lo que señala Polo sobre los distintos modos de objetivar el tiempo: "la objetivación del tiempo es plural. El tiempo se objetiva de distinta manera según los niveles cognoscitivos"³⁶.

En esta misma línea, no sería válido objetar a la tesis de Polo que el animal vive "sólo en el presente" a causa de la pobreza de sus recuerdos o de su incapacidad para hacer grandes previsiones. La sensación que acontece al animal es cierto acto inmanente y no un puro *motus* (al sentir el placer, ya se tiene lo placentero) y por tanto ya de algún modo, con su relativa inmaterialidad, empieza a elevarse por encima de la temporalidad cosmológica. Pero al no ser abstracta, la inmanencia sensitiva sigue comprometida con el tiempo. El sentir físico, aun siendo un acto psíquico y no físico, es fugitivo. El presente sensitivo corresponde, en el orden pasional, a las sensaciones de placer (bien presente) y de dolor (mal presente): el placer pasa con rapidez subjetiva (la dilación temporal se nota menos) y el dolor lo hace lentamente. Las sensaciones no superan del todo la transitividad, motivo por el cual la sola vida sensitiva no da contento al hombre.

De modo análogo, la psicología alude al presente neuropsicológico, que no es un instante matemático, pues dura unas fracciones de segundo y se relaciona "hacia atrás" con la memoria a breve plazo y "hacia adelante" con las expectativas sensibles. El presente perceptivo lo poseen también los animales superiores y pertenece a la sensibilidad interna, con una base orgánica cerebral. Sin él no podríamos tener las intenciones de pasado y futuro sensibles. Pero no es ésta la presencia mental, que por ejemplo nos permite captar

³⁶ *Curso de teoría*, II, 269.

"sin tiempo" el sentido completo de una frase mientras ésta va pronunciándose. El presente perceptivo no es articulante de los tiempos. Ciertamente, una lesión de la memoria impide el ejercicio normal de la presencia abstractiva, a la que le faltaría la conversión al fantasma para poder completarse. Se cumple aquí el axioma C de la gnoseología de Polo, que reivindica la insustituibilidad de cada operación mental.

La verdadera presencia es la presencia mental. "La presencia, como estatuto de la intencionalidad misma del abstracto, no pertenece al tiempo; el abstracto es presente en tanto que la presencia articula el tiempo desde 'más arriba'. La presencia mental es un *aunar*: no deja que el pasado pase ni que el futuro se extinga porque los articula, y lo lleva a cabo sin confusión de nivel"³⁷. Aquí estriba el punto esencial que permite la crítica de Polo a Heidegger: "Tampoco creo que la propuesta de Heidegger es buena (...) Establecer la noción de tiempo ek-stático, que se compone con el mutuo remitirse de pasado, presente y futuro, supone que el presente es temporal. Pero el presente de la abstracción no es temporal en modo alguno. El tiempo articulado es el *aunar* pasado y futuro. La presencia mental es la articulación que *aúna*; por eso es dinámica, pero también por eso es un nivel superior. En los niveles inferiores no cabe hablar de presencia en sentido estricto"³⁸.

El hecho de que la presencia mental esté exenta del tiempo no significa que el hombre no se vea como un ser histórico, situado en un momento concreto de los tiempos naturales irreversibles y de la historia humana, sabiendo en este sentido que procede desde el momento de su nacimiento hacia su muerte, la cual constituirá el final de su tiempo. Si el hombre sabe esto, cosa que le provoca cierta inquietud y le da un peculiar sentido de responsabilidad, es precisamente porque está por encima del tiempo. Por eso cada uno puede ver cómo "corre el tiempo" de su vida finita y por eso se sabe situado en una fecha de la historia de la naturaleza (dando aquí a la palabra "historia" un sentido analógico). Si el hombre está en una fecha y no en otra, es porque es un ser temporal, dinámicamente implicado con otros seres temporales. Nuestro ahora es, en cierto sentido, el de nuestra fecha. Pero al sabernos en el *ahora cronológico*, estamos a la vez en el *ahora de la presencia mental*. Gracias a esta última podemos hacer cronologías y así situarnos cognoscitivamente en el tiempo que corre en forma unitaria (y no separada, como pretendía el dualismo

³⁷ *Curso de teoría*, II, 266.

³⁸ *Curso de teoría*, II, 266. Se descalifica así el diagnóstico heideggeriano acerca de la filosofía occidental. "Heidegger sostiene que a lo largo de la historia de la filosofía se ha entendido el ser desde el tiempo; la prueba es que se ha entendido desde la presencia. Eso sería una prueba si la presencia fuera una parte del

cartesiano) tanto para las cosas como para nuestra existencia mortal. La presencia mental señalada por Polo tampoco es la "temporalidad originaria" de Heidegger, que sigue siendo temporal y que más bien tiene que ver con la situación hermenéutica del hombre ante el ser, mezclada con la conciencia de nuestra libertad amenazada por la muerte.

En estas pocas páginas no es posible tratar del tiempo en los diversos niveles de consideración en que esta temática sale en la filosofía del Polo³⁹. Aquí me he ceñido principalmente al punto de la presencia mental, y aun a ésta no puedo sino referirme de modo muy somero. Según Polo, la presencia mental es solamente la incoación del conocimiento intelectual. Estamos aquí tan sólo en la primera operación mental (o mejor, en la segunda, pues ella está antecedida por la conciencia, que no llega todavía a articular el tiempo). A esta operación le corresponde, según Polo, el hábito *lingüístico*. Lo más específico del lenguaje, con su estructura fundamental de nombres y verbos, es la articulación abstracta de los tiempos. Así es como indicamos los actos como "cantar", "reír", etc. que en teoría siempre podrán sustantivarse como "canto", "risa", etc. (viceversa, cualquier sustantivo puede verbalizarse). Podríamos añadir a esto la riqueza de los verbos en las lenguas más desarrolladas, con los que se expresan no sólo los tiempos verbales (pasado, presente y futuro) sino algunos aspectos del tiempo de los movimientos, por ejemplo mediante los gerundios y participios. Significativamente los estoicos establecieron la diferencia entre los tiempos verbales perfectos (de acciones acabadas) y los tiempos verbales imperfectos (de acciones continuativas): "he escrito", "había escrito", en contraposición a "escribo" o "escribía". El lenguaje humano, a diferencia de los sistemas de comunicación animal, que *indican* tiempos pero no los *articulan*, demuestra el señorío del hombre sobre la temporalidad, cosa que nos lo hace aparecer, y no es una paradoja, como el más temporal de los seres de la naturaleza (así como Dios tiene "mucho más sentido de la historia" que nosotros, por estar en la Eternidad).

La presencia mental, *iluminada* (por el intelecto agente) desde el conocimiento habitual, como señala Polo, no debe llevarnos, sin embargo, a hacer un tratamiento nivelado de las diversas realidades, extrapolando para ellas el estatuto intencional de la presencia. El conocimiento obtenido por la presencia mental no es incrementable desde sí mismo. Al

tiempo; si no es así, la pretendida prueba se anula. Este es el equívoco fundamental de *Ser y tiempo*, y también del llamado segundo Heidegger": *ibid.*

³⁹ Remitimos a algunos lugares fundamentales: *El acceso*, 292-308; *El ser*, 1ª ed., 161-178; *Curso de teoría II*, lecciones XI y XII; *Curso de teoría III*, lección IX; *Curso de teoría, IV/1*, lección I, 2, B y C; *Quién es el hombre*, 1ª ed., 53-62; *Nominalismo*, 55-170; *Antropología, I*, 138, 235.

advertir la insuficiencia de la abstracción, tenemos que seguir conociendo por las vías de la prosecución. Sin duda, en la vida corriente hacemos proposiciones temporales verdaderas o falsas, como "escribiré dentro de una semana" y otras por el estilo. Pero esto no nos autoriza a hacer de la semana, el mes, etc. una entidad de la naturaleza. Si así lo hiciéramos, estaríamos extrapolando la presencia. La presencia mental corresponde al tiempo captado intelectualmente en la vida ordinaria.

Hemos de estar vigilantes ante las características de la objetivación del tiempo métrico, hoy muy ligada a las ciencias y a la tecnología, y además tenemos que situar en su justo lugar gnoseológico la objetivación científica de la temporalidad. Por otra parte, aunque las ciencias positivas tiendan más que nada a medir el tiempo, sin preocuparse de su naturaleza, no por eso lo conceptualizan todas del mismo modo. Hay variaciones importantes en la noción científica de tiempo obtenida por la física clásica, la teoría de la relatividad, la termodinámica, la física cuántica, la biología, etc. Quizás podría admitirse también, en mi opinión, cierta *pugna*, en el sentido poliano del término, entre algunas objetivaciones científicas y la explicitación racional que nos introduce en las prioridades reales de la naturaleza de las que se ocupa la metafísica y la física filosófica (por ejemplo, la irreversibilidad temporal, establecida en algunos niveles científicos, apunta al tiempo ontológico tematizado por la filosofía).

No poca literatura actual semicientífica se ocupa del tema del tiempo de modo atrayente para la curiosidad del público, pero poco profunda. Esta literatura no suele respetar la necesidad de ajustarse metodológicamente al objeto estudiado. De acuerdo con las indicaciones de Polo, las ciencias matematizadas tienden a confinar el tratamiento del tiempo en la prosecución *generalizante* del pensamiento. Quizá el ejemplo más rotundo de este punto sea la hipostatización del tiempo absoluto. Si este procedimiento no es advertido, para reconducir el estudio del tiempo cosmológico a la prosecución *racional*, el tratamiento científico del tiempo podría recipitar en el idealismo. Esto puede suceder por la tendencia del científico teórico a considerar el *tiempo entero*, en todas sus posibilidades, como sucede en las cosmologías cuánticas, cuando la teoría cuántica se unifica con el estudio relativista de la gravedad. En estas cosmologías nuestro espaciotiempo aparece como una probabilidad resultante de la ordenación de variedades dentro del superespacio que cubre todas las posibilidades y por tanto todos los tiempos posibles.

Al advertirse el límite de la presencia, la filosofía de Polo procede "hacia abajo" para elaborar una doctrina del ser y la esencia extramentales de las realidades físicas, y "hacia arriba" con respecto al ser y la esencia del hombre. El tiempo físico, visto filosóficamente,

no debe suponerse, es decir, no ha de verse como una sucesión de horas, donde el pasado es el presente que "ya no es" y el futuro el presente "que será". "El tiempo supuesto es un conjunto no simultáneo que consta de antes, ahora, y después. Si algo se coloca en el tiempo, tenemos una serie en que se mantiene sin variación"⁴⁰.

La suposición del tiempo afecta de modo especial a la imaginación popular que, estimulada por la actual cultura científica, se figura con facilidad un tiempo espacializado, como señaló hace un siglo Bergson, es decir, un tiempo reducido a presente y eventualmente alcanzable mediante "viajes". Pero lo que principalmente lleva en las ciencias a suponer el tiempo es la introducción del instante infinitesimal, de modo que el tiempo, en la versión clásica corriente, es visto como una colección de instantes sucesivos, y el instante como el conjunto de eventos simultáneos en un sistema observativo (la física cuántica hace retroceder la determinación del instante extramental a un cuadro probabilístico). Por eso es importante, para el abandono de la presencia, no suponer instantes reales para el tiempo físico. "Si la presencia no corresponde al tiempo extrapresencial, también se excluye del tiempo extrapresencial el instante. El instante es una especie de frustración de la constancia producida cuando se entiende la presencia *en* y como *del* tiempo (...) En rigor, también el instante es inmóvil (por eso es efímero)"⁴¹.

Las clásicas aporías eleáticas que llevaron a la negación del continuo temporal o a su subjetivización nacieron de la suposición del instante⁴². Las ciencias necesitan trabajar con el instante, aunque lo hacen con las necesarias cautelas matemáticas, porque no pueden considerar la realidad física sin objetivarla y de alguna manera idealizarla. Esto se produjo de un modo diríamos ingenuo en la física clásica, que procedía con objetivaciones más bien sencillas, falsamente atribuidas al sentido común o al conocimiento ordinario (de aquí viene la idea, por ejemplo, de que el universo está en un único presente instantáneo). En la física cuántica, el tratamiento de la realidad física es más indicativo de su carácter potencial, pues en toda teoría estadística el presente es el momento de la medición y así se reconduce a la razón mensurante.

Por ese motivo es frecuente que los físicos rehúsen la atribución del tiempo a la naturaleza (Einstein), salvo quienes han dedicado sus investigaciones a la termodinámica del no-

⁴⁰ *Curso de teoría*, IV/1, 173.

⁴¹ *Curso de teoría*, III, 341.

⁴² Sin embargo, POLO admite una discontinuidad entre los diversos movimientos transitivos, que comienzan y cesan, sin por eso recurrir al instante: cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 182 (puntos 4º y 5º).

equilibrio (Prigogine) y a la cosmología del universo expansivo (P. Davies). Estos últimos, al admitir la evolución irreversible de los procesos naturales y cosmológicos (sin que por eso haya que hablar necesariamente de un comienzo o de un final absolutos del universo, lo cual es siempre problemático), reconocen un tiempo para la naturaleza en cuanto ésta manifiesta una distinción entre pasado y futuro⁴³. El presente, sin embargo, sigue siendo el nuestro (en física es el momento de la medición "ahora"). Lo que antecede podría constituir una glosa las siguientes frases: "el tiempo se puede considerar sin la presencia: pero sin la presencia el tiempo no se articula y es extra objetivo: es el tiempo *extra mentem*. Ahora bien, el tiempo extramental es el antes y el después: sin presencia y sin articulación"⁴⁴.

El antes y el después en la "filosofía de naturaleza" de Polo no se entienden con relación a nuestro ahora, pues si así lo hiciéramos estaríamos tratando del tiempo natural no a nivel filosófico, sino en el plano de nuestro conocimiento ordinario o del científico (en física, normalmente la anterioridad se asocia a las causas físicas y la posterioridad a sus efectos, un punto desarrollado en la llamada *teoría causal del tiempo*, por ejemplo en Reichenbach). El antes temporal, según Polo, es "algo así como un retraso puro"⁴⁵, un antes que permanece siempre en esta condición a causa de su potencialidad, respecto de la actualidad del pensamiento que *se adelanta* en cuanto posee objetos. No es ésta, sin duda, la noción vulgar del antes, que está supuesta en cuanto es como un punto del tiempo respecto de otro posterior. Polo ve en la causa material la verdadera raíz de la anterioridad temporal, pues la potencia hace que la causa formal no sea un *lo que es*, sino un *lo que era* (ambas causas se

⁴³ En la teoría de la relatividad, por motivos que ahora no es el caso considerar, sólo la luz no está sometida al tiempo, aunque la velocidad finita de toda transmisión de señales haga que los procesos físicos causales sean temporales. Este hecho puede considerarse ligado al formalismo relativista. Desde el punto de vista ontológico, parece prudente señalar con FRASER que en el universo hay distintas formas de temporalidad. El presente relativista, en todo caso, aparece con el observador, que separa los conos de luz del futuro y del pasado. Cfr. sobre esta temática JULIUS THOMAS FRASER, *Il tempo, una presenza sconosciuta*, Feltrinelli, Milán 1991.

⁴⁴ *Curso de teoría*, III, 340. "La proposición 'la presencia es real fuera de la mente' es un error teórico y metafísico": *ibid.*, 341. Esta tesis puede referirse a los clásicos: "es una idea agustiniana, anticipada, en cierto modo, por Aristóteles cuando dice que el ahora y la medida del tiempo pertenecen al alma. De manera que la distinción antes-ahora-después implica el alma, pues sin el alma no hay ahora": *Nominalismo*, 67. Desde el punto de vista de la doctrina tomista del alma, la presencia pertenece al conocimiento intelectual: "la presencia deriva del alma en tanto que esencia y no en tanto que forma del cuerpo": *Curso de teoría*, III, 435. Sin embargo, si atendemos a la operación abstractiva en cuanto sometida al límite de la presencia, su raíz estriba en la unión del alma con el cuerpo, pues "la muerte es el fin de la presencia": *Curso de teoría*, III, 436 (más ampliamente, cfr. 413-439). La temporalidad del cuerpo glorioso asumirá una modalidad eternizada y, por tanto, el estatuto de su conocimiento intelectual adquirirá otras características, que permanecen oscuras para el nivel de nuestros conocimientos actuales.

⁴⁵ *Curso de teoría*, IV/1, 151.

comprenden concausalmente)⁴⁶. “La causa material es el antes (que no es lo mismo que lo primitivo), lo que retrasa. No se localiza en la línea del tiempo: es la anterioridad *en o*, mejor, *del* tiempo. El antes es temporalmente insuperable”⁴⁷.

Aunque el abandono de la presencia mental conduzca así a la explicitación de las causas, en pugna con la presencia, configurándose como un acceso a la esencia extramental sellada por el antes, tenemos a la vez el acceso al acto de ser extramental, el cual gracias al hábito del intelecto de los primeros principios se advierte como *persistencia*. Tal persistencia sustituye en la filosofía poliana al instante como principio espurio de las filosofías eleáticas. La persistencia es el incesante *después*, el comienzo que no cesa ni es seguido, en expresión de Polo⁴⁸. Este comenzar a ser (no temporal) del universo se relaciona intrínsecamente con la creación divina. El después indica la consistencia de lo creado y es así el valor real del principio de no-contradicción. No se plantea ya la aporía del instante que es “en cada momento” y luego se desvanece⁴⁹. Estamos aquí ante la solución de la aporía del texto aristotélico considerado en nuestras primeras páginas. Heidegger no supo afrontarla porque eludió el problema metafísico planteado por la realidad física, derivando hacia el tiempo antropológico. El mundo físico, según Polo, no se mantiene en la identidad del presente mental, sino que existe como persistir.

Lo dicho puede resumirse en el siguiente párrafo de Polo, donde el tiempo es visto como un indicio de la distinción entre ser y esencia: “el tiempo es un indicio de la distinción real. Tiempo sin presencia equivale a la distinción *antes-después*. El *después* indica el ser creado extramental como mantenimiento sin culminación. El *antes* indica la esencia como perfección potencial correspondiente al ser que se mantiene sin culminar”⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 139-178.

⁴⁷ *Curso de teoría*, IV/1, 176.

⁴⁸ Cfr. *Curso de teoría*, IV/1, 415-416. “La constancia como presencia no es extramental. Por eso proyectarla en la realidad sustituye a la persistencia por el instante. El instante no es real porque la presencia se distingue del ser”: *Curso de teoría*, IV/1, 341, nota 1.

⁴⁹ “Dios no crea para que se sustituya un comienzo por otro comienzo, de tal manera que cada substitución no haga sino dar paso a una nueva substitución: eso no tiene sentido. El comienzo real tiene que ser la persistencia; *la persistencia es el después* (...) La integridad del acto de ser es el comienzo que no cesa; no cesar significa no ser seguido; no cesar ni ser seguido quiere decir *después*. Este es, justamente, el sentido real del principio de no contradicción (...) El comienzo temporal instantáneo que es seguido, se reduce a nada instantáneamente: esto sería lo realmente contradictorio. Pero si el comienzo es el después (persistencia), la nada no aparece en ningún momento: esa es la realidad no contradictoria”: *Curso de teoría*, IV/1, 342.

⁵⁰ *Antropología*, 138.

4. Conclusiones

1. El ahora de Aristóteles está amenazado por aporías porque el Estagirita mezcla la presencia mental con el tiempo extramental mediante la suposición del instante.
2. Heidegger deserta del tiempo cosmológico y por tanto su estudio del tiempo tiene una valencia exclusivamente antropológica y ontológica. El presente de Heidegger tiene tres sentidos primordiales: a) como ahora del tiempo vulgar, interpretando falsamente a Aristóteles, apunta sólo a la nivelación del tiempo de la existencia inauténtica; b) como presentarse del ente, que oculta el ser, indica la reducción epocal del ser a la esencia y a la presencia; c) como momento del tiempo originario afrontado por la existencia auténtica, se refiere a la decisión de la libertad y a la iluminación del ser del ente, ante la cual podemos sólo disponernos con el pensamiento esencial.
3. Polo distingue diversas operaciones mentales y con la tesis del conocimiento habitual permite superar los defectos metodológicos de Aristóteles y Heidegger. La valoración de la historia de la filosofía no se hace, como en Heidegger, sólo en función de la presencia, sino por el predominio de unos métodos sobre otros. La presencia es mental y pertenece a la abstracción, operación intelectual incoativa. En ella se quedaron los presocráticos y esto explica las aporías aristotélicas, que siguen gravitando en torno a tal planteamiento. La presencia mental está por encima del tiempo y articula todos los tiempos, con lo que se supera de raíz el historicismo de Heidegger. La presencia mental está asociada al presente humano perceptivo, por el que el hombre puede verse en su ahora cronológico y puede así conectar con la historia irreversible de la naturaleza (esta tesis no es de Polo, pero la considero oportuna para dar cuenta de la base física de la temporalidad e historicidad del hombre, cuyas decisiones acontecen en el tiempo físico). La objetivación científica del tiempo debe ser controlada. Se ha de evitar la suposición del instante y la atribución de un valor ontológico al tiempo total, noción a la que a veces acuden algunas elaboraciones científicas. El tiempo extramental, "por debajo" de su captación intencional intelectual y perceptiva, se reduce a la concausalidad de la esencia del universo y al acto de ser físico, de lo que el antes y el después extramental son indicios. La temática heideggeriana del tiempo auténtico e inauténtico y del "momento" de la libertad se reconducen en Polo al plano de la antropología trascendental. El tiempo físico, que en Aristóteles era casi un accidente del movimiento, en Polo es una dimensión fundamental de la naturaleza, al tener que ver con el retraso que nace de la materialidad y con la positividad del persistir de su ser.