

# *tiempo de los hechos, tiempo de la historia*

**S**entimos el tiempo dentro y fuera de nosotros, en nuestro ser que nace y muere, y en el movimiento constante de los seres y de las cosas que pueblan nuestro espacio exterior. Sentimos el tiempo como algo unido inseparablemente a la existencia en cualquiera de sus formas. El ser humano, al igual que todo organismo vivo, se comporta como un reloj biológico, con unas funciones básicas que manifiestan una organización temporal íntimamente sincronizada a las variaciones periódicas del entorno. Las diferentes sociedades en que se desenvuelve la vida humana crean formas específicas y variables de tiempo social que interactúan con la conciencia del individuo. Por ello, como señala Helga Nowotny en *Tempo privato. Origine e struttura del concetto di tempo*, (Bologna, Il Mulino, 1993, p.7): “Il tempo ‘risiede’ in noi sia attraverso i ritmi biologici ai quali siamo subordinati, sia perché siamo esseri sociali cresciuti in una società con strutture temporali mutevoli e che apprendono a vivere nel loro tempo sociale”. (Ver también, “Estructuración y medición del tiempo: sobre la interrelación entre los instrumentos de medición del tiempo y el tiempo social”, en Ramón Ramos Torres, ed., *Tiempo y Sociedad*, Madrid, CIS/ Siglo XXI, 1992, pp. 133-160 ).

Negar el tiempo, como señala Ilya Prigogine, puede ser un consuelo o parecer un triunfo de la razón humana, pero es siempre una negación de la realidad (Ilya Prigogine, “De los relojes a las nubes”, en Dora Fried Schmitman, *Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 1994, p.409). Para plantearse siquiera la posibilidad de refutar el tiempo, hay que compartir el argumento de la filosofía idealista que, después de negar el objeto que está detrás de las impresiones de los sentidos (Berkeley) y el sujeto que percibe los cambios (Hume), da un paso más y rechaza también el tiempo como un todo, fuera de cada instante presente. Luego

de exponer semejante argumento, Jorge Luis Borges, en su "Nueva refutación del tiempo" (Obras completas, II, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, pp.351-365), concluye: "Negar la sucesión temporal, negar el yo, negar el universo astronómico, son desesperaciones aparentes y consuelos secretos. Nuestro destino (a diferencia del infierno de Swedenborg y del infierno de la mitología tibetana) no es espantoso por irreal: es espantoso porque es irreversible y de hierro. El tiempo es la sustancia de que estoy hecho. El tiempo es un río que me arrebató, pero yo soy el río; es un tigre que me destruye, pero yo soy el tigre; es un fuego que me consume, pero yo soy el fuego. El mundo, desgraciadamente, es real; yo, desgraciadamente, soy Borges" (Obras Completas, Buenos Aires, Emecé, 1989, vol.II, 1952-1972).

El tiempo ha sido experimentado y representado de distintos modos desde la antigüedad hasta nuestros días. Una de esas representaciones, quizás la más constante, es la que imagina el tiempo como un flujo al que puede serle aplicada la analogía con el río. La idea de un tiempo asimilado al flujo proviene, como señala Krzysztof Pomian, de su identificación con el cambio (El orden del tiempo, Madrid, Júcar, 1990, p.388). De ahí deriva la imagen del tiempo como medida del cambio, lo que tiene a su vez dos consecuencias:

a)-En primer lugar el tiempo cobra existencia e incluso se visualiza con la ayuda de los distintos instrumentos que miden el antes y el después, porque parece un rasgo consustancial a la trayectoria de los objetos, una propiedad objetiva, algo así como la sustancia de que están hechos, en tanto que objetos que cambian. La cronometría tiene ese origen. Según Giuseppe Barletta, (Chronos. Figure filosofique del tempo, Bari, Dedalo, 1992, p.15), la etimología del término Chronos indica la maduración estacional de los frutos y muestra el arquetipo de la dimensión temporal, originado sea en la cotidianidad circular del trabajo agrícola, sea en la naturalidad de la posición del sol y en la alternancia del calor y del frío.

b)-En segundo lugar, la analogía con el río, o con cualquier otra sustancia que fluye constantemente, no sólo visualiza el tiempo a través de la medida (relojes de agua, relojes de arena, relojes metálicos...), sino que permite también que le asignemos una topología y una dirección determinada.

A lo largo de la historia de las diferentes culturas humanas la cronometría y las formas de concebir el tiempo se han ido modificando, por lo que el mismo tiempo se ha convertido en un objeto temporal que puede ser estudiado desde diversos puntos de vista ( técnico, filosófico, artístico); o abordado desde una perspectiva enciclopédica ( como ocurre en el excelente libro de Krzysztof Pomian, El orden del tiempo, (Madrid, Júcar, 1990). Todas las personas, en todo lugar, en todas las épocas, tienen una experiencia y una concepción característica del tiempo que condiciona sus pensamientos y orienta sus acciones. Interpretando la cultura como una función del tiempo y del espacio -como apunta Stephen Kern en *The Culture of Time and Space 1880-1918*,

Cambridge, 1983- resulta posible confrontar tema por tema diferentes épocas y culturas con menos confusión de cuanto implica la tentativa de confrontar histórica y culturalmente categorías interpretativas específicas como Estado, familia o burguesía.

Dos son las topologías y otras tantas las direcciones que definen las relaciones entre el presente, el pasado y el porvenir, en palabras de K. Pomian, cuyas ideas paso ahora a resumir.:

a)-Si, en cuanto se suponen diferentes del presente, el pasado y el porvenir se repiten, el tiempo es cíclico: vuelven a suceder los mismos acontecimientos, así sea tras un larguísimo intervalo. En caso de que vuelvan a suceder todos los acontecimientos del pasado y tal y como fue, el tiempo gira en redondo.

b)-En caso contrario, los acontecimientos son de dos clases: los que vuelven periódicamente y los que sólo se producen una vez y luego desaparecen para siempre.

Incluso cuando el tiempo global se define como cíclico, el lugar del presente en relación con el pasado y el futuro no está definido de manera unívoca:

a)-Si el presente se sitúa en la fase ascendente del ciclo, el tiempo se vive y se piensa como progresivo, el futuro es objeto de esperanza y al pasado se le supone caduco.

b)-Por el contrario, cuando creemos atravesar una fase descendente, aprehendemos el tiempo como localmente regresivo, el futuro suscita angustia y buscamos en el pasado modelos a imitar.

También las "cronosofías" -término empleado por Pomian- que definen el tiempo como lineal, deben determinar su dirección. No basta con afirmar que el pasado, el presente y el futuro difieren. Aún falta por precisar si esa tendencia es ascendente o descendente, si los cambios acumulados son positivos o negativos. Responder a esas cuestiones, determinar la dirección del tiempo como progresión o retroceso, crecimiento o descenso, auge o decadencia, equivale a emitir un juicio de valor sobre el presente, a la vez que se opta por una actitud con respecto al pasado y al futuro. También la cronosofía lineal puede, como la cíclica, expresarse mediante dos actitudes opuestas en relación con los problemas de actualidad.

Tal y como señala Pomian, definir la topología del tiempo y determinar su dirección son dos cosas distintas.

-En el tiempo definido como lineal, la dirección está determinada de una vez por todas, y viceversa.

-La topología cíclica supone que la dirección del tiempo no es constante, sino que existen puntos donde, de ascendente, se vuelve descendente.

-Finalmente, se puede concebir una cronosofía en la que el tiempo no tenga dirección determinada, "porque los cambios que se produzcan sólo provoquen sucesión, sin sumarse, y sin que sea posible descubrir unidad subyacente alguna. Para esta crono-

sofía el tiempo sólo puede tener una topología discreta, puntual; es una serie de episodios divergentes que no se integran en ninguna figura de conjunto”. Excluye la posibilidad misma de previsión y, por ello, impugna la legitimidad de todas las demás cronosofías. “Como expresión de una actitud escéptica con respecto al futuro, con frecuencia va acompañada de una actitud similar respecto a la posibilidad misma de conocer el pasado. Sólo el presente halla gracia a sus ojos, y no siempre” (pp.15-16).

En la Europa moderna el tiempo cíclico de los antiguos, cultivado aún en el Renacimiento, dejó paso durante el siglo XVIII al tiempo lineal en la dirección del progreso, hasta que la idea de progreso ha entrado en crisis, sacudido en nuestro siglo por el impacto de las dos guerras mundiales. Entonces ha dejado paso a la actitud escéptica respecto al futuro, que sólo valora el presente en que el sujeto se halla (P. Ruiz Torres, *El tiempo histórico, Eutopías vol.71*, Valencia, 1994). Son experiencias y representaciones del tiempo cuyas diferencias se han puesto de relieve pero cuyas causas sociales están por descubrir y analizar.

Hasta hace poco, el tiempo en la cultura europea moderna, el tiempo considerado como el flujo externo que percibimos a través de los sentidos, el tiempo que sentimos como objetivo, el tiempo que puede ser medido y que se corresponde con la representación cuantitativo-espacial del cambio, se ha representado de dos modos:

a)-Por un lado, como un tiempo cíclico, que definen las revoluciones de los cuerpos celestes y expresan los distintos tipos de calendarios y de relojes que miden su paso como quien regula el curso de los ríos: un tiempo que gira en redondo y donde las repeticiones predominan sobre las diferencias.

b)-Por el otro, el tiempo vivido por los seres humanos, que presenta una forma lineal y un curso irreversible, el tiempo humano que Aristóteles contraponen al tiempo cósmico. Como un río que arrebató y destruye, ese tiempo es una fuerza enigmática que nos limita y coacciona. “El lamento del poeta (Horacio) - escribe Norbert Elias- por la cascada de los fugaces años nos llega desde la Antigüedad con frescura sin merma...Desde que el hombre es hombre e incluso antes con sus antepasados homínidos, el ciclo vital pasa sin cesar de la vida a la muerte. Y este proceso con sus fases sucesivas era obligado y no dependía de la voluntad o conocimiento de los hombres, que, sin embargo, sí ordenaron este curso en forma de años, cuando desarrollaron para sus propios fines este símbolo regulador” (N.Elias, *Sobre el tiempo*, México, F.C.E., 1989, pp.31-32).

El lamento del poeta por la cascada de los fugaces años surge de la difícil aceptación de ese curso irreversible que acompaña a la finitud de la vida. “No se engañe nadie, no, / pensando que a de durar / lo que espera / más que duró lo que vio , / porque todo ha de pasar / por tal manera. / Nuestras vidas son los ríos / que van a dar en el mar / que es el morir “ (“Coplas que hizo Don Jorge Manrique a la muerte del maestro de Santiago don Rodrigo Manrique su padre” en *Poesía*, Barcelona, Crítica, 1993, pp.

149-150). Va unido, ese lamento, a la esperanza de que el mundo visible, que sentimos en constante movimiento, sea en definitiva el camino para el otro, concebido como inmutable y eterno, un mundo invisible que las distintas religiones convierten en su máspreciado dogma. Así, a la experiencia más antigua y persistente, que asocia la sustancia temporal de que estamos hechos a la corriente incontrolable del río, le corresponde la idea de eternidad como remanso.

Porque, en efecto, existe una idea opuesta a la del tiempo como rasgo del cambio de las cosas, tan antigua como ésta, que rechaza la noción de trayectoria y propone que el presente, el pasado y el futuro son idénticos. Nada cambia, nada sucede; lo que antaño fue es y será siempre lo mismo. En esta cronosofía de la intemporalidad, sólo tiene sentido la noción de un presente local y globalmente simétrico. A este presente, "tiempo estacionario", se le da el nombre de "eternidad"; a los seres que se encuentran, desde siempre y por siempre, en él, se les tiene por absolutamente inmutables. "Platón- señala Pomian- llega a identificar el tiempo con el movimiento de los cuerpos celestes, al situarlo en lo visible, mientras que lo invisible se asimila a la sustancia eterna a la que no se aplica expresión alguna que pudiera sugerir algún cambio" (p.263). Platón, como Parménides, creyó que detrás del devenir - mera apariencia sujeta a paradojas como la de Aquiles y la tortuga (Zenón de Elea)- , se encontraba el mundo del ser, el mundo real aprehensible por la inteligencia con la ayuda de la razón, como afirma en el Timeo; un mundo a la vez indivisible e independiente del tiempo.

Aquellos que no aceptan la temporalidad de la existencia se inventan o se aferran a un absoluto que trasciende absolutamente todos los objetos posibles de conocimiento que proporciona nuestra experiencia del mundo. Borges comprime en pocas y preciosas páginas algunas de las ideas filosóficamente más elaboradas de esa Historia de la eternidad que se remonta a los exámetros de Parménide y pasa por Platón, Plotino y San Agustín. Todo para concluir: "El tiempo es para nosotros un problema, un trémulo y exigente problema, el más importante de la metafísica; la eternidad, un juego o una vana esperanza"

Sin embargo la eternidad no sólo se muestra en la absoluta negación de la trayectoria temporal del mundo. Igualmente se manifiesta con una enorme persistencia en múltiples expresiones de contenido diverso artístico, político, científico-, que no niegan el tiempo sino que lo hacen girar constantemente sobre sí mismo. A Bach, como recuerda el libro de Douglas R. Hofstadler, le entusiasmaba la idea de un proceso de copias del tema musical, no sólo escalonado en el tiempo sino también en el tono, así como que ese proceso siguiera y siguiera hasta ad infinitum, para mayor "gloria del rey", el monarca absoluto. El "canon eternamente remontante", junto con la obra del artista gráfico M.C. Escher (1898-1971) y la construcción matemática de Gödel, son para Hofstadler ejemplos del concepto de "bucles extraños", un fenómeno que "ocurre cada vez que habiendo hecho hacia arriba (o hacia abajo) un movimiento a través de los niveles de un sistema jerárquico dado, nos encontramos inopinadamen-

te de vuelta en el punto de partida”(Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle, Barcelona, Tusquets, 1987, p.12).

Algo parecido se expresa en el sentido original de la palabra revolución, cuyo uso científico, como señala Hannah Arendt, conserva su significación precisa latina al designar: “... el movimiento regular, sometido a leyes y rotatorio de las estrellas, el cual, desde que se sabía que escapaba a la influencia del hombre y era, por tanto, irresistible, no se caracterizaba ciertamente ni por la novedad ni por la violencia. Por el contrario, la palabra indica un movimiento recurrente y cíclico...Referido a asuntos seculares del hombre, sólo podía significar que las pocas formas de gobierno conocidas giran entre los mortales en una recurrencia eterna y con la misma fuerza irresistible con que las estrellas siguen su camino predestinado en el firmamento”(Sobre la revolución, Madrid, Alianza, 1988, pp43-44)

No sólo la eternidad o la circularidad de lo sobrenatural, de lo artístico o de lo político, son maneras de sobrellevar la difícil aceptación de la realidad del tiempo. También la fascinación por lo eterno se mantuvo durante gran parte de la historia del pensamiento científico, de un pensamiento que imaginaba el universo como reversible, sin generación propia, incorruptible e inalterable. En el universo de la ciencia clásica, cualquier fenómeno natural se explica en términos de leyes deterministas que, a largo plazo, eliminan la distinción entre el pasado y el futuro, a pesar de que dicha distinción ha resultado siempre básica y elemental en la corta existencia humana. Como señala Julius Thomas Fraser, “la dicotomía platónica entre las formas atemporales y el mundo temporal es algo implícito en los rasgos de la ley científica” (“Saliedo de la caverna de Platón: la historia natural del tiempo”, Revista de Occidente, num.76, septiembre 1987, p.5.).

A pesar de que los seres humanos siempre han tenido plena conciencia de vivir en un mundo irreversible, de nacimiento y mortalidad, el tiempo, en el sentido del tiempo direccional, hasta hace poco ha resultado una apariencia para la ciencia clásica. El tiempo parecía algo impropio de una naturaleza estable y de una ciencia capaz de creer que sólo cuando lo eliminaba alcanzaba la más absoluta certeza. Durante casi toda la historia del pensamiento científico en Occidente, la física clásica ha imaginado al universo como reversible. A lo largo de toda esa historia- como nos recuerda Ilya Prigogine-, desde Giordano Bruno hasta Einstein, el universo ha sido concebido como uno, infinito e inmóvil; sin movimiento local, porque nada podía haber fuera de él; un universo, en definitiva, sin generación propia, que no era corruptible, ni tampoco alterable. En consecuencia el tiempo, en el sentido del tiempo direccional, irreversible, parecía una ilusión. (I. Prigogine, ¿Tan sólo una ilusión?. Una exploración del caos al orden, Barcelona, 1983).

El gran matemático Gödel se tomó muy en serio la convicción de Einstein de que el tiempo como irreversibilidad era tan sólo una ilusión. Al final de su vida, Einstein reci-

bió una colección de ensayos de Gödel que incluía un modelo cosmológico en el que se concebía como posible el viaje hacia el propio pasado. En las postrimerías de su vida, para Einstein aceptar que se podía viajar hacia atrás en el tiempo era negar la realidad del mundo, por lo que no se mostró entusiasta ante el trabajo de Gödel. Esta imposibilidad debía hacer, según él, que los físicos reconsideraran el problema de la irreversibilidad. Sin embargo, poco antes de su muerte, en una carta escrita el 21 de marzo de 1955 a la familia de un amigo suyo que acababa de fallecer, todavía Einstein decía: "Para nosotros, físicos convencidos, la distinción entre el pasado, el presente y el futuro es solamente una ilusión, por persistente que sea". Como consecuencia de la negación del tiempo por la ciencia clásica, el orden inmutable ha reinado tradicionalmente en la ciencia desde el átomo a la galaxia (E. Morin, *El método, I*) y se ha convertido en la palabra maestra de una ciencia preocupada por las leyes inmutables que describen el universo.

Sin embargo, los seres humanos siempre han vivido en un mundo de nacimiento y mortalidad, donde el tiempo existe en un sentido irreversible y unidireccional. La literatura, desde Homero a Proust, lo ha representado así en todas las épocas. Mientras la ciencia buscaba las leyes inmutables que describían el universo estático, el dominio de las acciones humanas, a diferencia de ese universo de repeticiones, ha sido siempre concebido como el de las derivas y las bifurcaciones, la temporalidad irreversible, la complejidad y el azar. Por ello, en el dominio de las acciones humanas desde antiguo gobierna la narración. La literatura, la cronología, la crónica y la historia han dado cuenta de la sucesión de los acontecimientos que interesan a causa de su singularidad, cualquiera que sea su sentido y la significación que de los mismos proporcione cada relato. La historia pretende explicar o comprender el pasado desde la perspectiva que proporciona el historiador, mucho más completa que la del contemporáneo de los sucesos, que no conoce el futuro de los mismos. Para el historiador, el futuro de los hechos que estudia ha pasado y, en consecuencia, su interpretación puede contener las diferencias entre los tres tiempos. Sólo cuando existen esas diferencias hay posibilidad de tener un pensamiento histórico. El pensamiento histórico ha roto así con la conciencia estática del tiempo, en su forma antigua o moderna. Por el contrario, en las sociedades antiguas, que según Mircea Eliade sienten nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes, predomina la rebelión contra el tiempo concreto. (El mito del eterno retorno, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984, p.7).

Como ha estudiado R. Koselleck, la idea de querer hacer compatible el tiempo de las cosas humanas con la eternidad atribuida a Dios o a la naturaleza, se vio en la época moderna debilitada y amenazada cuando, a partir del siglo XVIII, se produjo el cambio social constantemente acelerado que trajo consigo el desarrollo de la revolución industrial. Entonces surgió la filosofía de la historia y la historia como disciplina científica, así como la contradicción que la palabra ciencia introdujo en el seno mismo del pensamiento histórico.

La historia como disciplina heredó el orden inmutable que presuponía la ciencia y tuvo que hacerlo compatible con la sucesión de los acontecimientos. En los Principios Fundamentales de la Historia del romano A.D. Xénopol - según Monod "la obra más completa y clara que existe sobre la materia" (publicada en 1899 y traducida al castellano por Domingo Vaca, Madrid, Daniel Jorro, 1911)-, se nos dice que la repetición es el fundamento de todo lo que existe, mientras que la sucesión no es más que su florecimiento. "La realidad es inmutable en sus bases; pero, por una y otra parte, se liquida y comienza a correr a lo largo del tiempo, como glaciario que diese origen a ríos"(...). Los hechos de repetición son los que se repiten sin diferencias importantes; aquellos cuyas variaciones oscilan y pueden olvidarse, para preocuparse solo de la esencia, de la parte general del hecho. Los hechos de sucesión, por el contrario, son aquellos en los que repetición se realiza de modo que la semejanza supera al elemento común y en que las variaciones son continuas" (pp.4-5).

Cuando la historia quiso parecerse aún más a la ciencia clásica, no tuvo más remedio que ser concebida como una historia sin eventos, a la búsqueda de un pasado remoto de repeticiones y de ciclos donde encontrar sus leyes. Así se alejó cada vez más de la realidad contemporánea, la realidad del cambio social que iba unido a las revoluciones sociales y a la revolución industrial, en la que, paradójicamente, se sucedían los acontecimientos y la transformación de las cosas a una velocidad vertiginosa. De esa realidad contemporánea huyó la "historia científica" de los Annales para refugiarse en el estudio del "antiguo régimen":

"Tuve la mala suerte, o la buena suerte -dijo Fernand Braudel en su intervención en el coloquio del 18 octubre 1985, celebrado en homenaje a su persona, publicado en Una lección de historia, México, FCE, 1989, pp. 11-12)-, de pasar un poco más de cinco años en prisión. Estaba en la línea Maginot. Tuve una suerte ingrata y la padecía largamente. Me encontraba en 1941 en la ciudadela de Maguncia, hoy felizmente desaparecida; era una prisión terrible en absoluto, pues no había espacio. Yo era uno de los raros prisioneros que no conociera perfectamente el alemán, sino que al menos supiera algo. Cuando oía la radio alemana, resumía las informaciones a mis camaradas. Era uno de los pocos que leía atentamente la prensa alemana. El problema consistía en librarse de alguna manera de los acontecimientos que se oían a nuestro alrededor, diciéndonos: 'No es tan importante'. ¿No podíamos superar esos vaivenes, ese sube, ese baja, para ver algo completamente diferente?. Es lo que llamé muy pronto 'el punto de vista de Dios Padre'. Para Dios Padre, un año no cuenta; un siglo es un parpadeo. Y poco a poco, por abajo de las fluctuaciones, por debajo de la historia de los acontecimientos, de la historia superficial, me interesé en la historia casi inmóvil, la historia que se mueve, pero que se mueve lentamente, la historia repetitiva.

"En el Mediterráneo del siglo XV, del siglo XVI, cuando llega el invierno, todos los navíos regresan a puerto. No vuelven a recorrer los mares sino hasta los bellos días del mes de abril. Es así como todos los años, cualesquiera que sean los acontecimientos, las



situaciones, las civilizaciones que están en torno al Mediterráneo, observáis ese movimiento. Encontráis un movimiento comparable en los rebaños que suben a las montañas y vuelven a descender a las planicies cálidas. Son movimientos que se repiten, que continúan, nada parece cambiar. Esta historia inmóvil, esta historia que he terminado por llamar la historia de larga duración, es la estructura de la historia, es la explicación de la historia. Es la explicación del propio Mediterráneo, la de un país como el nuestro”

Condicionada por una visión pesimista del presente, fascinada por la eternidad que iba unida a la imagen clásica de la ciencia y angustiada por la multiplicación de lo efímero -el acontecimiento es para Braudel lo superficial, lo efímero, lo provisional, lo estrecho, el mundo de la ilusión, la realidad tal y como se aparece a sus agentes, “transitorios superficiales, crestas de espuma que las olas de la historia llevan en sus fuertes espaldas” -, la concepción del tiempo de la ciencia clásica dio origen a la llamada “historia científica”. Sin embargo, en las últimas décadas los historiadores han ido abandonando la preocupación obsesiva por encontrar repeticiones en la sucesión de los hechos y han vuelto a interesarse por los acontecimientos y por la narración de los mismos. Preguntar por la significación histórica de un acontecimiento -según recientemente se ha venido repitiendo- es preguntar por algo que sólo puede ser respondido en el contexto de una narración, porque sólo el relato considera el significado de los acontecimientos en relación con una totalidad temporal que comprende el pasado, el presente y el futuro de cada uno de ellos (A.Danto).

La contraposición de dos clases de tiempo, el cíclico de las leyes físicas y el lineal de los acontecimientos humanos, tiene la responsabilidad de haber contribuido a provocar el cisma de las dos culturas, la científica y la humanista. Según ello, en el mundo hay un tiempo mecánico y un tiempo biológico. El primero es rígido y metálico, como un péndulo de hierro que va y vuelve. El segundo gira y se ondula como un pez azul en una bahía. El primero es inflexible y predeterminado. El segundo elige el futuro a medida que transcurre (Alan Lightman, Sueños de Einstein, Barcelona, Tusquets, 1993, p.25). Al preferir la certeza a la incertidumbre, la perspectiva de la ciencia ha sido clásicamente reduccionista. En ella sólo interesaban las leyes y no los eventos, “el punto de vista de Dios Padre” y no el flujo constante de los acontecimientos, de los que a toda costa pretendía librarse.

No en todos los casos, sin embargo, fue así. D.N.Furbank, en su biografía crítica de Diderot (1992), distingue la versión científica de la Ilustración de Diderot, de la de D'Alembert y la de Voltaire. Si Diderot era escéptico con respecto a las matemáticas, D'Alembert sentía una devoción exagerada, en cuanto verdadera clave de la ciencia y único ámbito de verdades claras y demostrables. D'Alembert era un “simplificador” y no “positivista”. El científico, en cualquier campo, debía según él reducir los principios científicos al menor número posible. El modelo entre las ciencias físicas era, en su opinión, la física teórica, una ciencia esencialmente deductiva que no

dependía del experimento; y su obsesión era la “metafísica”, en la que incluía conceptos como “fuerzas”, “poder” y “causas”. El tema y el objeto auténticos de la física no eran las causas, sostenía, sino los efectos, ya que eran los únicos mensurables. Desconfiaba de la “conjetura”. Según D’Alembert, algunas grandes hipótesis podían explicar fenómenos observados, pero también podían servir para explicar fenómenos diferentes con la misma precisión. No le gustaban las ciencias “aproximadas”, como la química o la fisiología, y manifestaba cierto desprecio por ellas, al igual que hacia el experimento en general. No tenía empacho en reconocer su ignorancia de hechos físicos que los hombres más humildes conocían y que siempre tendría tiempo de aprender.

Diderot, por el contrario, dejó claramente expuesta sus diferencias con D’Alembert en *L’interpretation de la nature* (1753) -t.IX de las Obras Completas, Paris, Hermann, 1981-, el mismo año que se publicaba el volumen III de la Enciclopedia. La idea central de Diderot era que la ciencia se encontraba en el umbral de una revolución. Las matemáticas, con toda su grandeza, estaban a punto de ser destronadas y con ello la moda social que había generado una oleada de experimentos inútiles sin aportar ningún conocimiento nuevo. Lo que se anunciaba, a cambio, era un papel diferente y más creativo para el experimentalismo. La palabra francesa *expérience*, nos dice D.N. Furbank, significa a la vez “experiencia” y “experimento” y Diderot desarrolló un concepto de *expérience* en la ciencia que abarcaba ambos significados. Por una parte, “experimento” se diferencia de la mera observación y requiere algún tipo de laboratorio y, por añadidura, dinero (los ricos debían elegir esta forma de empobrecerse antes que otras menos respetables). Por otro lado está la experiencia y la práctica de los mecánicos cualificados, que les da capacidad para atrapar la verdad “por los pelos” donde los filósofos sólo ven calvicie. “Han visto obrar a la naturaleza tan a menudo y tan de cerca que pueden adivinar con seguridad qué curso tomará cuando la fantasía los induce a ‘provocarla’ con los experimentos más extraños”.

El tema del “experimento” lleva a Diderot a la preocupación central de su libro, que es la “conjetura”. Lo que el mecánico cualificado puede poseer y lo que tal vez le falte al filósofo experimental es un don para la conjetura o “adivinación”, una forma de “oler” nuevos procedimientos y nuevas conclusiones. Las conjeturas son especulaciones extravagantes que surgen de un ponerse en manos de la Naturaleza y permiten que los pensamientos se desprendan libremente de la pluma y reflejen mejor los movimientos y la marcha de la mente. “El plan consiste, en oposición al método ordenado de Descartes o de D’Alembert, en lanzarse de cabeza y tomar conciencia de la naturaleza precaria, extravagante y posiblemente hartamente fútil de todo proceso conjetural. Debemos contemplarlo con todos sus defectos, como lo dicta la Naturaleza. El arte del pensamiento consiste en tratar de ganarse los favores de esa deidad recalcitrante, “Naturaleza”, a la que tanto le gusta involucrar en un velo y

gastar bromas engañosas” (Furbank, Denis Diderot. Una biografía crítica, Barcelona, Emecé, 1994, p.126).

Hay un punto en que la ciencia debe ceder por completo el paso a la conjetura, pues la filosofía da por supuesto que la naturaleza es constante, pero ¿qué sucedería si fluyera?. ¿Qué pasaría si tuviéramos que incluir el tiempo en nuestra definición de la naturaleza y redefinirla, olvidando toda verborrea mitológica, simplemente como “resultado general actual, o resultados generales sucesivos, de la combinación de los elementos”?. En este caso nuestra historia natural “sería tan solo la historia incompleta de un solo momento; y la “conjetura” ocuparía su propio lugar. Se podría ver obligada a suponer un proceso de transformación sin fin en el que las especies fueran tan perecederas como los individuos y cualquier cosa que fuera lógicamente posible en algún momento llegaría a ser real. Debería imaginar que algunos elementos naturales, existentes desde la eternidad, se reunieron en algún momento para formar el animal ‘Hombre’, desarrollando sucesivamente el movimiento, la sensación, las ideas, el pensamiento, la reflexión, la conciencia, los sentimientos, las pasiones, los signos, los ademanes, los sonidos, los sonidos articulados, el lenguaje, las leyes, las ciencias y las artes; lo que, a su vez, experimentaría luego un ‘debilitamiento’ prolongado durante el cual todas estas facultades abandonarían al animal humano, desaparecerían de la naturaleza para siempre o volverían a aparecer bajo una forma muy diferente” (Furbank, op.cit., p.127).

Pocos meses después de la aparición del libro, nos dice Furbank, Diderot publicó una edición revisada con una dedicatoria curiosa e inquietante. Empieza con las palabras “Joven, toma y lee” y concluye así: “P.S. Unas palabras más antes de abandonarte. Nunca olvides que la naturaleza no es Dios; que el hombre no es una máquina; que una hipótesis no es un hecho; y puedes estar seguro de que no me habrás comprendido si encuentras algo en mi libro que se oponga a estos principios”.

Diderot tenía razón al pensar que el flujo constante de los acontecimientos no sólo domina la existencia humana sino el devenir mismo del universo. Por ello la ciencia ha acabado por incorporar el tiempo a su pensamiento. La distinción entre el pasado y el futuro es un elemento esencial, tanto de nuestra existencia humana, como de la mayoría de los fenómenos físico-químicos y biológicos. El desarrollo de la biología evolucionista, de la física post-relativista y de la ciencia social, ha hecho cada vez más cuestionable la validez de cualquier teoría del conocimiento que contemplara un mundo dividido entre lo temporal y lo atemporal, entre el tiempo y la eternidad. El tiempo posee una dirección que va desde el nacimiento a la muerte, desde el pasado hasta el futuro, donde hay ciclos y repeticiones -en la mecánica del mundo microscópico, en la economía y en las sociedades creadas por los seres humanos...- , pero siempre inscritos en la flecha que encontramos en todas las cosas, naturales o humanas, sin que hasta el momento haya sido posible detenerla o hacer que corra en sentido contrario.

Puestos a especulaciones extravagantes, podemos imaginar el tiempo de múltiples formas: como un círculo que se vuelve hacia atrás sobre sí mismo, donde el mundo se repite exacta, infinitamente. En semejante círculo todas las cosas regresarían en el futuro y todo lo que ahora sucede habría ocurrido previamente un millón de veces. O podemos imaginar el tiempo como un curso de agua en el que, de vez en cuando, alguna perturbación cósmica haría que un arroyo de ese curso se desvíe de la corriente principal para conectarse con el caudal anterior. Los prisioneros del ramal desviado se encontrarían así bruscamente arrastrados al pasado. Podemos también imaginar un tiempo de tres dimensiones, como el espacio, donde un objeto puede participar en tres futuros perpendiculares. En esa imagen en tres dimensiones del tiempo cabe una infinidad de mundos (Alan Lightman, *Sueños de Einstein*, Barcelona, Tusquets, 1993). Podemos imaginar, por último, un "Viaje a la semilla", como el relato de Alejandro Carpentier, un viaje en dirección contraria, desde el futuro hasta el pasado, desde el ¿qué quieres viejo?, en el lecho de muerte de Don Marcial, hasta la entrada del universo por todos los poros de Marcial, un ser sensible y táctil que resbala hacia la vida, recién nacido de una Marquesa de Capellauías, ahogada, en tarde de mayo. Todas esas múltiples formas de imaginar el tiempo conciben de modo diverso la sucesión de los fenómenos, pero no se corresponden con la realidad temporal que experimentamos -en el sentido de Diderot- como algo consustancial al mundo y a nuestro propio ser, la flecha del tiempo a que hacen referencia Einstein o Borges, el tiempo irreversible y constructivo de que nos habla Ilya Prigogine.

De entre las flechas que marcan la diferencia entre pasado y futuro, la más famosa es la tendencia de la magnitud denominada entropía, que recoge la segunda ley de la termodinámica. Sabemos que la razón última de la unidireccionalidad del tiempo es que el universo se encontraba hace unos quince mil millones de años en un estado muy diferente del actual. El universo en sus orígenes era como un infierno capaz de convertir lo que contenía en una gran fuente de energía, todavía hoy inagotable, repartida en millones de concentraciones galácticas. No conocemos de qué modo la energía del Gran Estallido se transformó en esas partículas, jamás hasta ahora detectadas, que son a su vez el origen de las partículas elementales con masa, descubiertas por la ciencia. Tampoco hemos averiguado aún cómo las composiciones diversas de las partículas con masa, que dieron origen a múltiples variantes de átomos y de moléculas, han producido una gran diversidad de formas de vida y finalmente esa inteligencia, a la vez creadora y destructora, que es la inteligencia humana. Sin embargo, toda esta cadena de acontecimientos establece en la naturaleza la misma diferencia entre el pasado y el futuro que encontramos en la experiencia de nuestra vida. Si no estuvieran creándose constantemente formas nuevas -en la materia, en la vida, en el pensamiento humano, en las organizaciones sociales- no tendríamos la sensación de que el tiempo corre en una dirección única, como si fuera una flecha.

Con el tiempo lineal irreversible surge inmediatamente la idea de progreso. Si caminamos hacia un futuro no sólo nuevo sino mejor, entonces tiene sentido actuar

en el presente con el fin de anticipar lo que ha de venir más tarde. La marcha del progreso es, como señala Stephen Jay Gould (La vida maravillosa, Barcelona, Crítica, 1991, pp.25-27), la representación canónica de la evolución. La palabra evolución en sí misma se convierte en un sinónimo de progreso. Sin embargo, la vida se parece más bien, como señala Gould, a “un arbusto que se ramifica copiosamente y que es continuamente podado por el torvo segador que es la extinción, no una escala de progreso predecible” Por eso algunos científicos hablan hoy en día de un tiempo de la naturaleza que se ha humanizado, es decir, que resulta tan caótico y tan creativo como el de los seres humanos, muy lejos de la imagen del universo mecánico, ordenado y eterno, que antes tuvo la ciencia.

Con el tiempo físico convenientemente humanizado, irreversible y creativo, desprendido de la idea de que existe un progreso mecánico y predecible de antemano, surge una vez más la dicotomía que señalábamos al principio: ¿es esa dirección un hecho objetivo que encontramos en la naturaleza, como parece sugerir la asociación con el río, o una construcción subjetiva del ser humano?. ¿Es el tiempo una realidad universal e independiente o, por el contrario, existe como un concepto creado por los seres humanos, que varía con las distintas épocas, sociedades y culturas?.

Hay dos respuestas clásicas a esa pregunta:

a)-La primera de ellas imagina el tiempo como algo externo e independiente de nosotros, como algo que percibimos a través de los sentidos y que va intrínsecamente unido al movimiento de los objetos. Es un tiempo que puede ser medido y que se corresponde con la representación cuantitativo-espacial del movimiento de los objetos, sea cuál sea la topografía y la dirección del mismo. De ahí procede la antigua noción del tiempo como medida del movimiento, que pasará después a la ciencia moderna.

b)-La segunda de las concepciones clásicas del tiempo lo considera una construcción subjetiva que, lejos de proceder directamente de la experiencia externa del movimiento de los cuerpos, responde a la experiencia interna del devenir de la existencia humana. San Agustín consideraba el tiempo como una extensión de un alma que espera, atiende y recuerda, de un alma en definitiva que contiene en sí misma la representación del futuro, del presente y del pasado. El tiempo, en este caso, ya no procede sin más de la experiencia del cambio, sino de una conceptualización previa construida subjetivamente y que predetermina interamente dicha experiencia.

Tiempo cuantitativo o tiempo cualitativo, estas dos formas de concebir el tiempo siguen planteando hoy, como hace miles de años, el mismo problema del carácter objetivo o subjetivo del tiempo. A ellas hace referencia Stéphane Mosés en la introducción de su libro *L'ange de l'histoire*(1992), a través del ejemplo sacado del relato de Borges, “El milagro secreto”. Veamos ahora el relato de Borges, publicado en 1943, tal y como aparece recogido en el volumen segundo de sus obras completas (pp.100- 105):

Jeromir Hladík, autor de la inconclusa tragedia *Los enemigos*, de una *Vindicación de la eternidad* y de un examen de las indirectas fuentes judías de Jacob Boehme, fue detenido el 19 de marzo de 1939 por la Gestapo, pocos días después de la ocupación de Praga por el Tercer Reich. De todo su pasado equívoco y lánguido de escritor quería redimirse con un drama en verso, en el que el protagonista vivía interminablemente un delirio circular que rescataba lo fundamental de su vida, sin que a lo largo de los tres actos transcurriera el tiempo. La noche antes de la ejecución, Hladík habló con Dios en la oscuridad: "Si de algún modo existo, si no soy una de tus repeticiones y erratas, existo como autor de *Los enemigos*. Para llevar a término ese drama, que puede justificarme y justificarte, requiero un año más. Otórgame esos días, Tú de Quien son los siglos y el tiempo".

Llegó el día de la ejecución y cuando el sargento vociferó la orden final, el universo físico se detuvo. El condenado pensó que el tiempo se había parado también, pero luego reflexionó: en ese caso su pensamiento se habría detenido. Sin embargo, era capaz de recitar la cuarta égloga de Virgilio, de imaginar cómo los remotos soldados compartirían su angustia, de tener deseos, de dormir... "Al despertar, el mundo seguía inuóvil y sordo. En su mejilla perduraba la gota de agua; en el patio, la sombra de la abeja; el humo del cigarrillo que había tirado no acababa nunca de dispersarse."

"Un año entero -prosigue Borges- había solicitado de Dios para terminar su labor: un año le otorgaba su omnipotencia. Dios operaba para él un milagro secreto: lo mataría el plomo alemán, en la hora determinada, pero en su mente un año transcurriría entre la orden y la ejecución de la orden." No disponía de otro documento que la memoria, no trabajó para la posteridad ni aun para Dios, de cuyas preferencias literarias poco sabía. Terminó su drama. La cuádruple descarga lo abatió dos minutos después de que el sargento hubiera vociferado la orden de ejecución.

El universo físico no se había parado realmente -nos aclara Stéphane Mosés-; sólo había cesado de moverse en el espíritu del condenado que, a cambio, había intensificado su tiempo psíquico. Hablar aquí de una contracción del tiempo físico o de una extensión del tiempo psíquico es lo mismo. Durante apenas unos segundos la conciencia del condenado se exacerba hasta el punto de realizar en unos breves instantes el trabajo de un año entero. En su psiquismo, el contenido vivido de un año entero se condensó en el fulgor de un instante. Dios había obrado el milagro de intensificar el ritmo habitual del tiempo humano sin que nadie, excepto el condenado, supiera que el autor había terminado su tragedia. Por eso se trataba de un milagro secreto.

La idea de un tiempo interior y cualitativo, que el personaje de Borges vive como una experiencia eminentemente personal, se diferencia de la de un tiempo físico, dividido en unidades mensurables y de igual duración. La primera se expone en libro XI de las *Confesiones* de San Agustín, donde el tiempo se concibe como una extensión del pensamiento y no como el movimiento de los cuerpos. Mientras los movimientos de los cuer-

pos sólo serían signos para distinguir el tiempo, la naturaleza del tiempo es para San Agustín una "cierta distensión", una "extensión del alma", con la que medimos los tiempos gracias a la "expectación del futuro", la "atención del presente" y la "memoria del pretérito" que residen en ella. El tiempo, como cualidad intrínseca del alma, ordena el movimiento de los objetos en el eje psíquico continuo, formado por el presente de las cosas pasadas (la memoria), el presente de las cosas presentes (la visión) y el presente de las cosas futuras (la expectación). Muy diferente a la idea subjetiva del tiempo es la del tiempo unido al movimiento de los cuerpos: un tiempo que puede ser observado y medido del mismo modo por cualquier persona y que por ello se convierte en una realidad independiente de la cualidad del sujeto que la percibe, en una realidad objetiva, en donde cada instante se dispone inevitablemente en un eje como las etapas de un proceso irreversible.

Sin embargo, como muestra el relato de Borges, la objetividad concierne igualmente a la subjetividad, aunque la imaginación pueda obrar el milagro de diferenciar el tiempo físico y el psíquico. A la contracción del tiempo físico le corresponde una extensión del tiempo psíquico y viceversa, puesto que en cada uno de nosotros y en nuestras respectivas sociedades y culturas, el tiempo tiene una cualidad históricamente variable, que se añade a unas formas de medirlo cada vez más uniformes y precisas. Por ello el tiempo es a la vez subjetivo y objetivo. Transcurre de un modo distinto, incluso con mayor o menor lentitud, según los momentos y edades de nuestra vida. También socialmente transcurre de un modo distinto en cada época histórica. Porque el tiempo, como señala Pomian, es una relación; más exactamente una clase de relaciones cualitativas y cuantitativas. En cuanto tal no se puede observar, al contrario que las instancias coordinadoras o que los cambios que coordinan. El carácter relacional del tiempo va acompañado de una cierta autonomía con respecto a los objetos. "El tiempo, clase de relaciones, no es un flujo. No fluye, no pasa, no huye y no puede serle aplicada la analogía con el río... Con todo, se tiene todo el derecho a hablar de una dirección del tiempo o de la flecha del tiempo (o de un determinado tiempo). Estas expresiones designan, efectivamente, la relación de convergencia entre todos los cambios de una determinada categoría o todos los cambios en el universo, que se supone están orientados hacia un mismo estado final. Por lo mismo, la idea de la irreversibilidad del tiempo es perfectamente legítima. Si queda probado, como ocurre, que los cambios que se producen en un orden de sucesión determinado nunca podrían producirse en el orden inverso, nos encontramos con la irreversibilidad" (p.388).

Las representaciones sensoriales y conceptuales propias de nuestra especie hacen que podamos experimentar un sentimiento de duración en nosotros y en el mundo que nos rodea cada vez que relacionamos la situación presente con la experiencia pasada o la expectativa y el deseo futuros. No hay ninguna razón para mantener la clásica dicotomía que contrapone la concepción idealista del tiempo, considerado como una peculiaridad innata del ser humano extendida al conocimiento de las cosas, a la concepción

empirista, que identifica el tiempo con el movimiento de los objetos percibido a través de los sentidos. En tanto que individuos, existe en cada uno de nosotros un concepto de tiempo que es mucho más que una idea innata, en definitiva un concepto socialmente aprendido, elaborado paso a paso en función de las distintas experiencias históricas que ha tenido el ser humano. Desde niños adquirimos gradualmente los conceptos por medio del desarrollo del uso del lenguaje. Por ello nuestra manera de concebir los fenómenos y las acciones en el pasado, en el presente y en el futuro, dependen estrechamente de las formas verbales temporales que hemos aprendimos y que resultan muy diversas en cada una de las lenguas. "La adquisición gradual por parte del niño de conceptos temporales puede relacionarse íntimamente con el desarrollo del uso del lenguaje. Pues, aunque la conciencia del tiempo es producto de la evolución humana, las ideas del tiempo no son innatas, sino que son construcciones intelectuales resultados de la experiencia y la acción"(G.J. Whitrow, *El tiempo en la historia*, Barcelona, Crítica, 1990, p.18, citando a J. Piaget)

Los conceptos sirven para conocer el mundo y actuar en él. Parafraseando a Norbert Elias, conocemos el mundo a través de unos "anteojos conceptuales" que aprendemos desde pequeños y que responden a necesidades, no ya del individuo, sino del colectivo cuya historia ha cristalizado en ellos y en ellos sigue resonando (*El proceso de civilización*, México, F.C.E., 1987, p.60). Estas necesidades a las que responden los conceptos son de dos tipos: por una parte los conceptos son útiles para comunicar experiencias pero, por otra, los conceptos resultan imprescindibles para conocer el mundo y orientar nuestra acción en él. Los conceptos nos proporcionan un valioso instrumento de comunicación, puesto que con ellos expresamos experiencias comunes y tratamos de hacernos entender; pero también algo aún más básico y elemental: una forma de acceder al mundo a través de cierta clase de representación.

Los conceptos abstraen del flujo de información que nos ofrecen nuestras representaciones sensoriales, las constantes que pueden dar una pauta al conocimiento del mundo. Según el físico y descubridor del quark Murray Gell-Mann, todo sistema complejo adaptativo -son ejemplos de ello un niño que aprende su lengua materna, una bacteria que desarrolla resistencia a los antibióticos y la empresa científica humana-, que adquiere información acerca tanto de su entorno como de la interacción entre el propio sistema y dicho entorno, identifica regularidades y las condensa en una especie de esquema o modelo, y actúa en el mundo real sobre la base de dicho esquema. Cuando hay diversos esquemas en competencia, los resultados de la acción en el mundo real influyen de modo retroactivo en dicha competencia (*El quark y el jaguar. Aventuras de lo simple y lo complejo*, Barcelona, Tusquets, 1995, p.35).

Derek Bickerton, por su parte, en el libro *Lenguaje y especies* (Madrid, Alianza, 1994), ha estudiado el desarrollo de las formas cada vez más sofisticadas de representar el mundo exterior de las criaturas, un desarrollo que corre parejo al progresivo distanciamiento del mundo real de los objetos y acontecimientos externos, en cuyo proce-



so surge la paradoja de la conciencia: "El progresivo distanciamiento del mundo exterior es simplemente el precio que se paga por conocer algo sobre el mundo. Cuanto más profunda y amplia se hace la conciencia del mundo, más complejos son los estratos de proceso necesarios para obtener esa conciencia. Cuanto más complejos son los estratos de proceso, mayor es la probabilidad de que las propiedades de esos estratos, como las de todos los sistemas de representación, se impongan sobre lo que representan, provocando distorsiones de las que difícilmente es consciente el procesador. De hecho, la claridad y el detalle que proporcionan las representaciones complejas son tan grandes, tan convincentes, que es difícil creer que en ocasiones puedan ser imprecisas o engañosas como guía de la realidad"(p.119). Por ello, según el citado autor citado, no tiene sentido hablar de "una visión verdadera del mundo", sino más bien de una visión única del mundo propia de cada especie. "Lo que los sentidos presentan a cualquier especie, incluidos nosotros mismos, no es la 'realidad', sino una visión de la realidad específica de cada especie- no es 'lo que hay ahí fuera', sino lo que a la especie le resulta útil saber de lo que hay ahí fuera".

Si conocer es producir una traducción de las realidades del mundo exterior, entonces no cabe la menor duda de que somos coproductores del objeto que conocemos; cooperamos con el mundo exterior y es esa coproducción la que nos da la objetividad del objeto, por lo que en definitiva somos coproductores de la objetividad. Es por ello que la objetividad no es solamente un dato sino también un producto. La objetividad concierne igualmente a la subjetividad y esto es precisamente lo que ocurre en el relato sobre el tiempo físico y el psíquico que construyó Borges para mostrarnos que ambos resultan inseparables.

El conocimiento de las cosas por los seres humanos y su actuación en el mundo real va unido estrechamente a la adquisición de los conceptos y en definitiva del lenguaje. Según Dereck Bickerton, tres son los rasgos que distinguen a los seres humanos.

a)-El primer aspecto que nos distingue de otras especies es el poder sobre la naturaleza. Si miramos a nuestro alrededor vemos que todo está construido, fabricado o desarrollado por miembros de nuestra propia especie. Nuestro mundo es, en gran parte, nuestra propia creación. Otras especies se adaptan al mundo natural; nosotros adaptamos el mundo natural a nosotros. La mayoría de las especies están restringidas a sus propios nichos, cercados por infranqueables barreras del clima, la vegetación y el terreno. Tan sólo nosotros parecemos exentos de tales límites.

b)-El segundo aspecto que nos diferencia es que tenemos una aguda y persistente conciencia de que no sólo podemos actuar en el mundo, sino también retroceder y vernos a nosotros mismos actuando; revisar nuestras propias acciones y las de otras personas y ponderarlas y juzgarlas deliberadamente; catalogar nuestra esperanzas, nuestros temores, nuestros sueños y realizar innumerables operaciones que agrupamos bajo el epígrafe de actividades "mentales" o "conscientes". "Es sólo porque podemos imagi-

nar las cosas de forma diferente a como son, por lo que somos capaces de cambiarlas" (p.16). Puesto que ninguna especie altera el mundo, podemos decir que la conciencia y el poder de la naturaleza son únicos de nuestra especie y que sólo a través de la primera puede suceder lo segundo.

c)- No son solamente dos aspectos, la conciencia y el poder sobre la naturaleza, los que no distinguen de otras especies. Hay un tercero: el lenguaje. El lenguaje no sólo fue la fuerza que nos lanzó más allá de los límites de otras especies, sino también el requisito necesario tanto de nuestra conciencia como de nuestras capacidades únicas". El lenguaje es, de todas nuestras capacidades mentales, la más profunda bajo el umbral de nuestra conciencia, la menos accesible a la mente racionalizadora. Cuando por primera vez pudimos formular un pensamiento, allí estaba el lenguaje, puesto que difícilmente recordamos la época en que carecíamos de lenguaje y cómo lo adquirimos. "Es como una lámina de vidrio transparente a través de la cual cualquier objeto concebible en el mundo nos parece claramente visible. Nos resulta difícil creer que si la lámina se quitara, esos objetos y el mundo ya no existirían de la forma en que los hemos venido conociendo". A su vez, esto es así porque para la mayoría de nosotros el lenguaje parece ser principalmente, o aún exclusivamente, un medio de comunicación. Pero ni siquiera es principalmente un medio de comunicación. "Más bien es principalmente un sistema de representación, un medio para clasificar y manipular la plétora de información que nos inunda a lo largo de nuestra vida". Cómo apareció dicho sistema, cómo funciona y qué tareas cumple, son los temas principales del libro de Derek Bickerton, *Lenguaje y especies* (1990), Madrid, Alianza, 1994, "Introducción" (pp.15-22)

El lenguaje, tal y como allí se argumenta, es una adaptación evolutiva de una especie determinada y funciona como tal en beneficio de la especie. El lenguaje es un sistema de representación que no refleja pasivamente lo que representa, sino que crea un nuevo mundo paralelo, limitado tanto por las leyes de su propia naturaleza como por la naturaleza de los fenómenos que representa. El lenguaje no sólo nos permite una representación más o menos objetiva del mundo, sino también la posibilidad de imaginarlo de un modo diferente a como es, lo que abre siquiera la posibilidad de que podamos conscientemente transformarlo.

El conocimiento de las cosas cambia en la medida en que cambian también los niveles de representación, por lo que la transformación producida conscientemente por los seres humanos en el mundo depende, en gran medida, de que se modifiquen estos niveles de representación del mundo, especialmente los lenguajes y los sistemas de conceptos. Los seres humanos se han pensado a sí mismos y han pensado el mundo de muy diversos modos, con lenguajes y conceptos producidos y aprendidos socialmente en momentos determinados de sus vidas. Así ha ocurrido con la experiencia más universal y básica de nuestra existencia, la experiencia de la sucesión temporal, del movimiento, de la duración y del cambio; la sustancia de que estamos hechos, en palabras de Marc

Bloch, el plasma en el que están sumergidos los fenómenos que estudia el historiador y el lugar de su inteligibilidad, como escribió Marc Bloch (*Mar Bloch, Apología de la Historia*, Barcelona, Empúries, 1984). Cada una de las diversas concepciones del tiempo, tan importantes para nosotros los historiadores a la hora de estudiar cualquier tipo de fenómenos, sintetiza aspectos muy variados de las experiencias adquiridas y de las expectativas con que dichas experiencias se encuentran relacionadas, de un modo característico, en cada cultura y en cada época. Porque, como escribió Simone Weil: “El presente es lo que nos nne. El futuro nos lo creamos en la imaginación. Sólo el pasado es la pura realidad”. Una realidad que el historiador ha de aprender a concebirla.

*Pedro Ruíz Torres*

*Dpto. Història Contemporània, Universitat de València*

*Lapsus*  
revista de Psicoanàlisi.

---

**DEL ACTO, DEL OBJETO**

*Grupo de Estudios Valenciano de la Escuela Europea de Psicoanálisis*

**Lapsus, revista de psicoanàlisi**

*Edita:* Grupo de Estudios Valenciano de la Escuela Europea de Psicoanálisis  
*Elabora:* Equipo Autónomo "La Revista". *Consejo de Redacción:* Francisco Berenguer,  
Concha Lechón, Esteban Jordan, Julia Moro, Isabel Soro *Dirección:* Julia Moro  
*Asesor Editorial:* E. Laurent

ISSN: 1132-7642

Depósito Legal: V- 3.680 - 1996

Maquetación: JM.P. & R. V. B. & F. P. G.

Impresión: Arts Gràfiques García Besó

*Editorial*

<b>I.</b>	<b><i>Analizando</i></b> .....	<b>9</b>
	◦ Entre Paréntesis	
	◦ Una Mirada	
	◦ Cuando las Mujeres Aman Demasiado	
<b>II.</b>	<b><i>Producimos, Aquí</i></b> .....	<b>29</b>
	◦ Grito, Palabra y Silencio en la Cura Analítica	
	◦ Palabra y Sentido	
	◦ Sobre la Realidad Psíquica	
<b>III.</b>	<b><i>Dirigido a Analistas</i></b> .....	<b>45</b>
	◦ El Tiempo en la Física	
	◦ Tiempo de los Hechos, Tiempo de la Historia	
	<b><i>Escrito por Analistas</i></b> .....	<b>73</b>
	◦ Apuntes sobre el Concepto de Tiempo en el Psicoanálisis	
<b>IV.</b>	<b><i>Dicho Aquí</i></b> .....	<b>79</b>
	◦ La Bellesa i els Límits de la Realitat	
	<b><i>Hablado por Nosotros</i></b> .....	<b>91</b>
	◦ Sin Título Posible	
<b>V.</b>	<b><i>Subrayado</i></b> .....	<b>97</b>
	◦ La Razón Sexual en Freud	
<b>VI.</b>	<b><i>Resaltado</i></b> .....	<b>107</b>
	◦ Un Comentario a las "Cárceles del Goce"	
	◦ A Propósito de M. Merleau-Ponty	
	◦ Satisfacer al Entreprest	
<b>VII.</b>	<b><i>Encuentros</i></b> .....	<b>131</b>
	◦ Comentario de un Stage	
	◦ Convocatorias	

# *editorial*

**C**uando el pasado septiembre nos sentamos, por primera vez juntos, ante una mesa éramos ya responsables de una cabecera y de una impronta. A ello, unimos nuestra inexperiencia y algún conocimiento, cierto saber y, -¿por qué no decirlo?- entusiasmo.

Aconteció en aquella reunión la primera sorpresa: por unanimidad decidimos funcionar a la manera de un cartel, refrendando la forma de nuestra propia constitución.

Así trabajamos: desde el primer día.

Las preferencias, las opiniones, las discrepancias, algunas discusiones agrias y bastante desenfado, fueron enhebrándose en el hacer: este primer número.

Construido sobre una coincidencia: eje y pivote fundamental sería la clínica, abordada desde las preguntas que rozan los límites de la teoría, como elemento transmisor de un hacer que "hace caso".

Y sobre otra: la experiencia que devendrá letra, tipografía, la seguimos proponiendo a cada uno de los que hacen, hablan, dicen y escriben, configurando el estar del G.E.P.-Valencia.

Porque nuestra voluntad es que "LAPSUS" haga presencia: con ese criterio hemos diseñado el entramado de distribución, de ventas, de suscripciones; la difusión, en una palabra.

Volvamos a este número: aprendimos en los "Lapsus" anteriores; oteamos en los próximos Encuentros nacionales e internacionales; tematizamos las Jornadas celebradas en Valencia; nos acercamos a la insignia de las próximas; leímos algún texto; estu-