

## EL TIEMPO EN LA FILOSOFÍA DE JOSÉ GAOS

Le temps s'impose à nous comme une extériorité blessante: notre être le subit, notre désir le refuse. (Ferdinand Alquié, "Note sur le temps", en *Les Études Philosophiques*, 1962, n° de enero-marzo, p. 3).

Fue él, el Tiempo, quien ocultándose hirió al padre haciendo caer sus pedazos, derramando su savia vital sobre las aguas del mar, de donde nació la diosa del amor Afrodita, pura como un instante. (María Zambrano, "El tiempo y la verdad", en *La Torre*, año XI, n° 42, abril-junio 1963, p. 31.)

No sin una cierta emoción rindo, mediante este trabajo, un respetuoso y afectuoso homenaje a la estimada memoria de José Gaos, el prestigiado maestro de la filosofía española e hispanoamericana, con quien mantuve, desde 1953 hasta su muerte, una correspondencia amistosa y muy abundante; el eminente rector de la Universidad de Madrid, que luego fue profesor de la *Universidad Nacional Autónoma de México*, era un pensador de renombre mundial y un animador intelectual de primer orden; poseo casi todos sus libros dedicados y no podría olvidar el apoyo precioso que me prestó cuando preparaba mi obra sobre *Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* (Toulouse, 1956, ed. privada; trad. española, B. Aires, 1966, Edit. Losada, puesta al día). Espíritu de vanguardia y corazón generoso, el autor de *La crítica del psicologismo en Husserl*, de *Dos exclusivas del hombre*, de *Filosofía de la Filosofía*, de *Pensamiento de lengua española*, de *En torno a la filosofía mexicana*, de *Sobre Ortega y Gasset*, de *Confesiones profesionales* y del *Discurso de filosofía* y de tantas otras obras admirables fue, por otra parte, un amigo fiel de la cultura francesa. Fue a él a quien se dirigió Gaston Berger, en 1958, para presentar el pensamiento mexicano en el número especial (julio-septiembre) de las *Études Philosophiques* (París, consagrado a los "Aspectos del pensamiento iberoamericano", ("La Actualidad Filosófica en México" pp. 289-301, artículo que yo traduje). Su fecundo impulso espiritual se hará aún sentir durante mucho tiempo en la hispanidad y en el conjunto del universo filosófico.

Yo ya le he consagrado a José Gaos cuatro estudios: el primero en 1956, en *Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, t. I, "Époques et auteurs; pp. 241-249; el segundo, en 1958, en el XII Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Venecia ("El lenguaje de la caricia según José Gaos", tomo XII, pp. 197-203); el tercero, en 1963, en *Humanitas*, el anuario filo-

sófico de Monterrey ("La fenomenología de la caricia y de la muerte en José Gaos" pp. 97-113); el cuarto, en 1968, en el volumen colectivo de mi Equipo de Investigación sobre la Filosofía de Lengua Española y Portuguesa (C. N. R. S.), *Le Temps et la Mort dans la philosophie espagnole contemporaine* (P. U. F. et privat, París y Toulouse), pp. 107-120, presentación, traducción y notas de un texto de José Gaos sobre "El tiempo, dimensión esencial del hombre" (extracto de *Dos exclusivas del hombre*); en el prefacio de esta antología colectiva, el decano Georges Bastide escribía, p. 8: "Y he aquí a José Gaos, a quien la herida secreta del exilio parece haberle afinado la sensibilidad a la vez que fortalecía el valor. Uniendo en el propósito (y en el título) *La mano y el tiempo*, es la conjunción de esta sensibilidad y de este valor la que produce análisis del estilo de aquel que presentamos al público. Las distinciones que allí se hacen entre el tiempo, la duración y la eternidad evocan la ontología spinozista; pero en tanto que Spinoza se expresaba con el laconismo geométrico de un intelectualismo radical, la sensibilidad (iba a decir la sensualidad) de Gaos acaricia las ideas con mano delicada que, sin embargo, sabe cerrarse con vigor para aprehender lo esencial..."

Precisamente sobre esta obra (publicada en México, por el Fondo de Cultura Económica, 1945, pero nacida de las conferencias dictadas en noviembre y diciembre de 1944 en la Universidad de Monterrey, N. L.), quisiera volver hoy para explicitar a fondo y con mayor amplitud la sugestiva reflexión del maestro sobre la condición temporal del hombre.

En este bello libro, Gaos intenta construir, sin dogmatismos ni pedanterías, pero tampoco sin compromisos ni facilidades literarias, toda una filosofía del hombre. Para ello busca con cuidado cuáles son las *exclusivas*, es decir, las características, las marcas descriptivas irrecusables, las "notas" absolutamente típicas del hombre, aquellas que le son estrictamente específicas. Según él, estas exclusivas son de dos tipos: una de ellas, la más evidente, es el cuerpo; la otra, la más radical (sin duda, en el sentido orteguiano de este término) es el tiempo. "La *más patente* es el cuerpo, el cuerpo humano, cuerpo exclusivo del hombre, que diferencia al hombre no sólo de todos los seres *incorpóreos*, sino también de todos los demás seres con cuerpo, *corpóreos*, parcial o meramente *materiales*. La más radical es el tiempo, el tiempo humano —porque hay un tiempo humano, un tiempo exclusivo del hombre, que diferencia al hombre no sólo de todos los seres *intemporales*, mejor que eternos, sino también de todos los demás seres *temporales*" (p. 21). La primera característica, la del cuerpo, constituye una dimensión que inmediatamente recae en los sentidos: más o menos conscientemente, ha sido conocida desde siempre y no sólo por los hombres sino también por ciertos animales superiores. Por el contrario, la segunda, la de la temporalidad, tuvo que esperar a nuestra época para que se la reconociera: e incluso actualmente

sólo unos cuantos filósofos la discernen plenamente. "La más radical, el tiempo, ha sido reconocida como exclusiva del hombre *hasta los tiempos modernos*, casi *hasta nuestros días*, ni hasta éstos *por más que por algunos humanos*, a saber, los que profesamos determinada filosofía" (*loc. cit.*). Entre estas dos dimensiones extremas, Gaos admite, por otra parte, toda una gama de *exclusivas* más o menos evidentes y también "más o menos totales o parciales" (p. 23), las cuales se nos van apareciendo sucesivamente, en la medida exacta de nuestra cultura, de nuestra fe o de nuestra incredulidad religiosa y, en fin, de nuestra doctrina filosófica.

Es necesario señalar que entre las *exclusivas* del hombre se manifiesta constantemente una interacción, una acción recíproca (una *Wechselwirkung*, como diría Marx): "*se afectan recíprocamente*: así, las anteriores al tiempo tienen su historia y su manifestación del radical tiempo humano, pero también a la inversa, el tiempo humano tiene peculiares notas derivables de las demás exclusivas" (p. 23). En suma, las *exclusivas* del hombre no pueden determinarse más que a partir de la posición propia de cada uno de nosotros, *hic et nunc* y, además, no de una manera general y antihistórica sino, por el contrario, en función de su historia, en toda su contingencia y en todos sus imprevisibles meandros, tomando en cuenta sus más variables y circunstanciales datos temporales. De este amplio conjunto de *exclusivas* humanas, el maestro ha elegido las dos más extremas, a título de ejemplos profundamente significativos, dignos de ilustrar todo el resto: el cuerpo y el tiempo. Dejaré aquí de lado las brillantes páginas (sobre las que he hablado ampliamente en otras ocasiones, en los artículos antes citados) sobre el cuerpo humano, cuyo órgano más señalado es la mano; los muy vigorosos análisis sobre la caricia, función privilegiada de la mano, en el ascenso de lo carnal hacia lo espiritual, se cuentan entre los más poderosos de toda la filosofía de lengua española contemporánea. En muchos aspectos la meditación sobre el tiempo no es menos interesante. Gaos, sin duda, no pretende agotar la cuestión del tiempo humano; aquí sólo intenta trazar los contornos del problema e ir a lo esencial, poniendo de relieve la originalidad última de la experiencia temporal en el seno de la existencia humana. Fiel a su método habitual, procede mediante una fenomenología del tiempo humano, distinta tanto de las teorías de la física relativista como de las viejas concepciones absolutistas del Eón y del Cronos de los griegos o de Newton.

El maestro español se esfuerza, al principio, por establecer una definición de lo *temporal*. Sin embargo, inmediatamente surgen las dificultades, y el concepto de temporalidad se revela como no siendo unívoco, porque hay muchas maneras de encontrarse en el tiempo. Gaos distingue tres principales. La primera es la de los seres que, como los minerales, los vegetales, los animales y el hombre mismo, o también algunos seres inmateriales, están sometidos a una aparición en el seno del devenir; luego a un ciclo cronológico

bien delimitado y, por último, a una desaparición: “lo que viene a ser, es y deja de ser en el tiempo, o es en él con principio y fin, es *temporal* en un primero y más propio sentido” (p. 114). La segunda es la de los seres que tienen un comienzo pero que no tienen fin: “como las almas y los espíritus inmortales” (p. 116). La tercera es la de los seres desprovistos de comienzo y de fin, que son, en tanto que permanecen, más objetos de creencia o de intelección y de elaboración conceptual que de experiencia directa e inmediata. “Por cierto que si creemos en almas y espíritus *inmortales*, no parece que nadie haya hecho nada más que a lo sumo concebir, como nosotros vamos hacer ahora, seres o cosas *no nacidas*, en el sentido de no haber venido a ser en el tiempo, sino ser desde siempre en él, pero habiendo dejado o habiendo de dejar de ser en él, o sin principio, pero con fin en él. ¿Será que aunque concebibles, sean *imposibles*?” (*loc. cit.*). Son llamadas eternas; tal es el caso de Dios y de los seres o de los objetos puramente ideales, cuando menos tal como se conciben en los medios populares y “en la representación vulgar y alguna concepción teológica del primero y una de las concepciones filosóficas de los últimos” (p. 117): siempre durarán, pero no *pasarán* jamás.

La primera clase que se ha mencionado aquí se relaciona a lo comúnmente se llama —en especial después de Bergson— la *duración*; pero el análisis de Gaos, al discernir toda una gama de matices, establece una distinción subsidiaria. Está, por ejemplo, la duración instantánea o, cuando menos, efímera (como la de una flor sin mañana) y la duración por un periodo largo (como la de un astro); en el segundo caso será necesario hablar, desde luego, no de una duración infinita (porque es algo que pasa o que pasará), sino cuando menos, de una duración *indefinida*. Por otra parte, hay también una duración que le es menos propia a tal ser que a tal otro; en este nivel intervienen, según cuales sean los seres considerados, las exigencias de la especificidad más o menos intensa de la temporalidad, en el sentido de que “la duración de un ser sea más o menos *suya*, de que el tiempo en general, sea más o menos propio de él” (p. 115); desde esta perspectiva bien podría ser el caso, al menos en una primera aproximación, de que los seres dotados de una duración menor sean precisamente aquellos en los cuales la temporalidad se encuentra con mayor vigor. En cuanto a la tercera clase, aunque parezca (por su naturaleza misma) escaparse al tiempo, se hace patente a los ojos de un observador más atento y el sentido común no se ha engañado con respecto a ella: “en efecto, la primera representación y la vulgar de la eternidad es la del tiempo tomado en su totalidad infinita” (p. 117).

A lo temporal —concebido bajo estas tres formas, extremadamente contrastadas entre sí— se opone entonces lo *intemporal* que, literalmente, “sería aquello que no tuviese con el tiempo nada que ver” (p. 118). Por analogía, Gaos propone los ejemplos siguientes, que subrayan incompatibilida-

des radicales: "¿De qué color es el sonido de la flauta o a qué suena el verde? ¿Es moral o inmoral la esfera o esférica o cúbica la moralidad? (pp. 118-119). Mostrando una vez más su rica cultura en literatura francesa, el profesor de la U. N. A. M. alude a Baudelaire (*Sonnet des Correspondances*) y a Rimbaud (*Sonnet des Voyelles*): "es evidente que, a pesar de las sinestésias, *Correspondencias* y *Vocales*, los sonidos no tienen nada que ver, ninguna relación con los colores ni viceversa" (p. 119); igualmente, las figuras geométricas no tienen ninguna relación intrínseca con las normas éticas, las funciones afectivas carecen de cualquier liga con la noción estricta de volumen. Así, una teología sabia, es decir esotérica, podría presentar los objetos ideales, Dios y las almas inmortales como intemporales.

Esta encuesta terminológica le permite a nuestro autor fijar la acepción según la cual emplea la expresión "tiempo, exclusiva del hombre": se trata de un tiempo que no es igualmente propio en lo que respecta a nuestra especie por oposición a las otras, pero que nos es desigualmente propio en lo que respecta a los individuos que nosotros somos.

Después de estos juiciosos prolegómenos, habiéndose de ese modo preparado el terreno, Gaos entra abiertamente en el corazón del problema. Según él, es necesario oponer entre sí dos formas de relación del hombre con el tiempo: una consiste en vivir en el tiempo, en dejarse vivir más o menos pasivamente; la otra consiste no sólo en existir así en el tiempo sino en "*vivir el tiempo* y las relaciones de los seres y las cosas con él, incluyendo las propias, o la falta de tales relaciones" (p. 121). La primera nos es común con las cosas, los animales y los vegetales; la segunda caracteriza a Dios y a las almas inmortales, pero también podemos hacerla nuestra. Sólo esta última, merece retener la atención del filósofo porque consagra el advenimiento de la conciencia y del dominio de sí mismo, o dicho de otra manera: de la libertad humana. Gaos advierte primero, con razón, que al asumir plena y activamente el tiempo —en lugar de contentarse con soportarlo—, el hombre introduce en él mismo, por contragolpe, la *multiplicidad*; ésta es la razón por la cual, agregaría yo, los *Upanishads* de la India, cuidadosos de preservar contra viento y marea la unidad, tratan de suprimir el tiempo y de hacernos acceder a la intemporalidad de Nirvana, que exhorta sin reserva "la ruta de las generaciones". Pero el hombre participa a la vez de lo *temporal* y de lo *intemporal*; en un análisis particularmente bien logrado, el maestro de la U. N. A. M. observa: "Todos los hombres vivimos, en la vida corriente, el curso de los astros, la repetición de ciertos fenómenos meteorológicos, la subitaneidad y fugacidad de otros, el agostarse y reverdecer de la vegetación, el nacer, vivir y morir de los animales y de nuestros semejantes, y nuestro propio vivir, con nuestro crecer, madurar y envejecer, lo pasajero de la juventud y la definitiva caducidad de la vida, lo frutiva o abrumadoramente

lento de ciertas horas, lo terrible o felizmente veloz de otras; la repetición de nuestras faenas, el curso de los acontecimientos históricos. La mayoría, si no la totalidad, de los hombres, vivimos, además, en la fe religiosa, la inmortalidad o la eternidad de sus objetos. Y algunos, en fin, si es que tampoco todos, vivimos, de una u otra manera, en la ciencia, en la cultura en general, de ciertos valores, si es que, una vez más, no de todos" (p. 122).

Vivir en el tiempo no es, sin embargo, más que el primer escalón de nuestra experiencia de esta realidad polimórfica. En efecto no nos limitamos únicamente a apoderarnos de ella en todo su abigarramiento y a sacar el mejor partido posible de ella; sino que además tratamos de *contarla*: cronología y cronometría constituyen el producto científico milenario de un lento saber rudimentario transmitido a través de innumerables generaciones. Esta numeración a base de calendarios (a menudo rituales) y de agendas que regulan nuestro cotidiano "empleo del tiempo", es el humilde comienzo de un primer saber abstracto que se presenta como estudio de la temporalidad; crónicas, análisis, biografías, Historia están en movimiento y en un continuo progreso hacia la posesión sistemática de este desconocido (como hubiese dicho Alexis Carrel) o de este malconocido que es el tiempo. Un tercer escalón se alcanza cuando el hombre se aboca a la construcción de una "*representación vulgar del tiempo mismo*, ya como tiempo de las cosas, como *tiempo concreto* con ellas, ya como *tiempo abstracto* de ellas, tiempo en general y en sí" (p. 123). Y el cuarto y supremo escalón será aquel en donde el hombre intentará inventar una filosofía del tiempo. Aquí las disparidades entre los pueblos y entre los individuos se notan aún más que en el simple dominio de la vida del tiempo, de su cálculo y de su representación —donde ellas ya son, por otra parte, bien notables. "Tiene por último su historia la filosofía del tiempo, dentro de la historia universal de la filosofía" (p. 124). En el origen, en la antigüedad, el pensamiento griego consideraba al Ser como eterno o intemporal; el devenir parecía un no-ser; el tiempo era concebido "en concreto con las cosas" (p. 125), como perteneciendo a la naturaleza, como soberanamente real y objetivo; por el contrario luego se produjo, diría yo, lo que Pascal llamaba, un "*renversement du pour au contre*", mediante el cual los modernos han abandonado el primado del Ser y de lo intemporal para establecer, a la inversa, el del movimiento y, por tanto, el del tiempo, aun cuando a este último lo hayan concebido cada vez más "como algo subjetivo, ideal y fenoménico a una" (*loc. cit.*); en nuestra época la temporalidad se vuelve la entidad central, así como el hombre aparece como el pivote de la especulación filosófica.

Luego Gaos muestra, en forma luminosa, cómo nuestra reflexión, contemporánea o antigua, sobre el tiempo, ejerce, quiéralo o no, una influencia muy notable y un efecto que revierte sobre nuestra manera de vivir. El ser temporal del hombre es tanto el objeto de su vivencia del tiempo como de

su saber sobre él; y, recíprocamente, es la condición misma de esta vivencia y de este saber “Cabiendo también ocurrirse si no podría ser el *vivir el tiempo* o el *saber de él*, a la inversa, *condición del ser temporal*” (p. 126). La filosofía del tiempo es reflexiva: no se ejerce sólo sobre el ser temporal del hombre, sino también sobre su manera propia de vivir el tiempo; de esta manera obedece a los requisitos imprescriptibles de toda filosofía auténtica, según los cuales el saber debe volver sobre sí mismo y “volver la cabeza hacia sí” (como decía Santa Teresa de Jesús); en este sentido, el ejemplo más sorprendente, ¿no es, acaso —como escribe Gaos— el de “la lógica, cuyo discurso no debe dejar de caer, evidentemente, bajo las reglas que él mismo va sentando?”

Es conveniente, ahora, precisar más esta representación del tiempo en general, “del” tiempo en sí, que se forja el hombre. Es cierto que en este caso el análisis choca inmediatamente con una representación singularmente “lábil, múltiple, contradictoria incluso” (p. 128); pero conviene, precisamente, no excluir ninguno de sus aspectos o de sus opciones, ninguna de sus “notas”, so pena de desfigurarla o cuando menos empobrecerla.

En primer lugar, nos representamos el tiempo como una “entidad distinta de las cosas temporales” (p. 129), es decir, como una cosa en sí (*auto kath'auto*, decían los griegos): se trata de un continente o de un recipiente. Aquí se manifiesta de una manera innegable nuestra tendencia naturalmente espacializante (yo recordaría que Bergson observó, con razón, que “somos alucinados del espacio” y que nuestra inteligencia, dirigida hacia el universo espacial, ha espacializado la duración misma): imponiéndonos el espacio como un receptáculo donde se sitúan y donde se mueven todos los cuerpos, nosotros nos imaginamos el tiempo del mismo modo, como un inmenso marco en el que se inscriben todos los sucesos. A la manera de la *extensión* de las cosas, su duración, para nosotros, está ligada al “lugar” que cada una de ellas ocupa en este vasto receptáculo.

Se sigue que el tiempo se nos presenta como siendo, *a priori*, “vacío” (p. 130) y destinado a llenarse sucesivamente por todo lo que sucederá y advendrá. Esta vacuidad supone, por consiguiente, una homogeneidad perfecta que, paradójicamente, va a la par sin embargo con la heterogeneidad que aporta el contenido, a saber: “los momentos o instantes” (*loc. cit.*). Gaos analiza con una rara finura esta noción tan delicada del “instante”; discierne en ella un núcleo central, la dimensión del presente, la única plenamente real, en torno a la cual se aglomeran, como un parénquima sólidamente soldado al núcleo, las dos dimensiones del pasado y del futuro: “los momentos pasados y futuros no son *reales* o no *son*, los unos porque *ya* no son, los otros porque *todavía* no son” (*loc. cit.*). La realidad *secundum quid* que poseen el pasado y el futuro reside toda ella en su incorporación al presente. Pero en la medida en que nosotros nos representamos los momentos como dotados

de una cierta extensión, susceptibles de crecer o disminuir a partir de un punto indivisible, nos representamos los *instantes* como puntiformes, es decir, como desprovistos de toda extensión: en rigor, momentos e instantes no son, entonces, sinónimos, sino sólo análogos.

Meditando sobre nuestra muy variable concepción de las dimensiones temporales que son los momentos y los instantes, el profesor de la U. N. A. M. distingue diferentes casos. En primer lugar, ocurre que nos representamos los momentos o los instantes del porvenir como "viniendo a ser presente y pasando a ser pasados" (p. 131); por ejemplo, las fechas que vendrán comenzarán, un día, a ser pasadas, como ocurre con los hechos que se dan en ellas. En segundo lugar, nos representamos los momentos del pasado como "viniendo a ser presente y viniendo a ser futuros" (p. 132): es así que desplegamos ante nuestra mirada la totalidad del curso de nuestra vida, desde nuestro nacimiento hasta nuestra muerte e incluso la totalidad del desarrollo de la Historia universal. En tercer lugar, nos representamos "el presente avanzando a ser futuro y echando a sus espaldas momentos pasados" (*loc. cit.*); de este modo, entonces, calculamos anticipadamente aquello en que nos convertiremos o lo que nos sucederá en un futuro más o menos cercano. Se le permitirá a un francés recordar aquí el estado anímico de Napoleón, cuando, al nacer su hijo, el rey de Roma, exclamó: "¡El futuro es mío!" (a lo cual replicó Víctor Hugo en sus versos célebres: "¡No! El futuro no es de nadie. El futuro, *Sire*, es de Dios"). Esto no impide que el hombre, forzosamente, como empujado por un instinto irreprimible, haga planes sobre el futuro de una manera espontánea y elabore proyectos, a veces de larga duración. En cuarto lugar, puede surgir otra eventualidad: aquella en que "nos representamos el presente como pasando a ser pasado, a pesar de seguir avanzando a ser futuro" (*loc. cit.*): es lo que sucede cuando resentimos con melancolía el carácter fugaz de todas las cosas y de nuestro existir, su aspecto efímero, carente de toda perpetuidad.

De lo anterior resulta que nos representamos el tiempo como profundamente cambiante y móvil, a la manera de una "entidad, consistencia o estructura *cinética, dinámica*" (p. 133). Pero Gaos se pregunta si nos sería prácticamente posible imaginárnoslo así, sin poseer, por otra parte, una doble imagen de él: la de los momentos (pasado, presente o futuro) *inmóviles*, junto a los cuales se alinearían los momentos *móviles*, que serían deudores de los primeros en cuanto a su consistencia precaria e inestable; en el transcurso del tiempo ¿no subsistiría una textura *estática* por debajo de la trama *dinámica*?

Apretando aún más, el maestro señala una nueva nota en nuestra representación del tiempo: su carácter *unidimensional* (lineal, rectilíneo, o, dicho de otra manera, longitudinal), que debería originarse, en nuestro psiquismo, del predominio natural de la longitud, herencia de la obsesión espacial-



zante. También señala otra nota muy característica; el tiempo nos aparece como infinito, es decir, sin comienzo ni fin, siempre en marcha hacia un futuro ilimitado; y, sin embargo, nosotros también lo vemos como un surgimiento brusco que brota del instante ("como un *manar, emerger, surgir, o borbotar de o en* el momento presente o *de o en* algún momento, más o menos preciso, de los futuros o pasados", p. 134). En lo que se refiere a este punto, Gaos propone la imagen de un tren que pasara ante nosotros en una u otra dirección saliendo o entrando en un túnel, dejando siempre tras él un penacho de humo desmelenado y evanescente; por mi parte yo también pensaría en un *surtidor* cuyo chorro se rompe a cada instante en el aire y se fragmenta aquí y allá en mil haces brillantes que desaparecen después de su eclosión, enviándonos franjas de agua que vuelven a caer como si fuesen salpicaduras de olas... Por último, el maestro de la U. N. A. M. observa que en general nos representamos el tiempo como animado de una *velocidad uniforme* aun cuando en ciertas circunstancias nos parece que se acelera o se detiene considerablemente...

Con mayor profundidad, el autor de *Dos exclusivas del hombre* se pregunta qué clase de interioridad revela esta relación de los seres que son y que se desarrollan *en* el tiempo. En una primera aproximación, se trata de una interioridad espacial: pero hay allí una "doble incoherencia" (p. 135); en efecto ¿cómo es posible hablar de interioridad si el tiempo sólo tiene una dimensión y es infinito, sin volumen y sin límites? Un lenguaje de este tipo parece ser sumamente impropio. Es mejor adoptar una posición de retirada, más prudente, y representarnos la relación de las cosas no *en* él, sino más bien "*con* él, en el sentido de una mera *inserción* en él, donde el sentido propio del *en* queda reducido a un mínimo, o en el sentido de una *coordinación o correspondencia* con él, donde ha desaparecido toda interioridad de las cosas a él" (p. 136). De este modo hay una mayor *intimidad* (*loc. cit.*) entre las cosas y el tiempo; su relación ya no es extrínseca, sino intrínseca. Las cosas se mueven y pasan en el tiempo, que a la vez las produce y las destruye: "las lleva a su madurez, las *sazona*..., las *roe* o *corroe*, las consume, las devora, las aniquila" (p. 137). Como contrapartida, nos representamos el Ser y los seres intemporales como no pasando jamás, como "*perduraderos o perdurables*" (*loc. cit.*), como incapaces de cambiar, en un eterno presente. Leyendo esta página de Gaos, cómo no pensar en los versos de Charles Péguy en *Eve*: "Et Dieu lui-même jeune ensemble qu'éternel Regardait ce que c'est que le temps de l'année. / Immuable, il voyait d'un regard paternel / Passer parmi ses soeurs la saison couronnée."

Por último, nos representamos el tiempo como un "movimiento *sin móvil*" (p. 139), como un movimiento absolutamente puro. Pero también aquí, ¡cuántas aporías! ¿Cómo es posible concebir un movimiento semejante sin postular, cuando menos, "*cuasicosas o quisicosas*" (*loc. cit.*), tan fan-

tasmalés o abstractas como se quieran, que se desarrollan en él? Los momentos del tiempo: tal parecen ser estos móviles que corren a lo largo del tiempo, a sus lados. Esto se debe a que nuestra noción del tiempo se revela como una abstracción extremadamente forzada del tiempo *concreto*, es decir, de los movimientos mismos de los seres móviles. Es necesario concluir que "aun reducido a la mera correspondencia, es el significado del *en* la expresión *ser en el tiempo* indesconocible residuo de la concreción del tiempo con las cosas. Abstracción, en suma, más imaginativa que conceptual, por ello conceptualmente imprecisa, imperfecta" (p. 141).

Resulta, entonces, que es un error convertir el tiempo en una cosa que encerraría a todas las otras. Mejor es concebirlo como nacido de las cosas mismas, como una abstracción extremadamente elaborada. Aquí la cercanía de Gaos a lo concreto (tal como, por otra parte, lo revela, por ejemplo, su doctrina del *personalismo*) parece llevarlo (en mi opinión con razón) a adherirse y a promover un cierto nominalismo, enamorado de lo singular: según Gaos sólo el tiempo concreto es real; el otro no es más que un concepto, es decir, un artificio: "y acabamos en una representación inversa de la inicial: en lugar de ser *las cosas en el tiempo*, es *el tiempo quien es en las cosas* — en las cosas finitas, su movimiento finito" (p. 142). Cada uno de los seres móviles tiene, así, su tiempo propio, que difiere del de los otros.

"*Vivimos muchas cosas naturales*, si no todas, como *temporales*" (p. 144), en el sentido de que no sólo vivimos nuestra propia vida en el *fugit irreparable tempus*, sino también porque nosotros participamos personalmente del curso incesante de los seres. Experimentamos como nuestra la caducidad de la flor y nos representamos el fin del mundo como si tuviera que afectarnos directamente. Aún más, desde el punto de vista la temporalidad, le concedemos una cierta prioridad a las cosas de naturaleza: nuestras cronologías, por ejemplo, se fundan sobre el día y el año o, dicho de otra manera, sobre el retorno aparente del sol a los mismos puntos de su trayectoria.

El horizonte se amplía, entonces, todavía más, y Gaos muestra que la reflexión sobre el tiempo desemboca fatalmente en el problema mismo del conocimiento. ¿Será necesario interpretar, con Kant, el tiempo simplemente como una de las formas *a priori* de la sensibilidad humana? El profesor de la U. N. A. M. no lo cree así y a ese nivel rechaza, por otra parte, la autoridad de la ciencia y de la filosofía; según él, estas dos disciplinas no son las que nos darán la clave del problema sino, más bien, el análisis cuidadoso y meticuloso de las expresiones corrientes que podemos encontrar en el lenguaje de cada día. "Hay en el lenguaje corriente ciertas expresiones que lo son de *una relación entre el hombre y el tiempo que no se da entre ningún otro ser o cosa y el tiempo*. Tener tiempo, hacer tiempo, ganar o perder tiempo, perder *el* tiempo, pasar el tiempo, matar el tiempo y alguna más" (p. 148). Estas expresiones no pueden, en verdad, aplicarse más que a

un ser humano; de una piedra, de una planta, o incluso de un animal, no podría decirse que pierden o que ganan el tiempo; tampoco podría decirse de los ángeles o de Dios. Parece que el conocimiento vulgar, precrítico o prefilosófico, haya tenido el presentimiento de esta relación privilegiada entre el hombre y el tiempo: "la filosofía no puede hacer más que *potenciar* este saber vulgar, prefilosófico" (p. 149), y el maestro insinúa, no sin un humor secreto, que en todos los dominios de lo real la tarea de la filosofía no consiste en otra cosa más que en esta explicitación racional de las intuiciones populares.

Las expresiones del lenguaje corriente que acaban de ser citadas se refieren todas ellas a la idea de "hacer algo *más tarde* y entre tanto de *hacer* otras cosas" (p. 153): en efecto, la condición humana exige que hagamos siempre algo, "aunque sólo sea hacer tiempo" (*loc. cit.*), lo que los franceses llaman "remplir le temps". No podemos vivir sin hacer nada "Tiempo es movimiento, acción" (*ibid.*); incluso el descanso es un hacer. "Perder tiempo" es hacer algo distinto a lo que normalmente hacemos, es hacer "algo que no vale la pena de hacerlo" (p. 154); y aquí se introduce la idea de Valor, es decir, de vocación, de tarea y deber. "Matar el tiempo" es aún más radical. "El tiempo es algo tan mortal para nosotros, los humanos, que si no lo matamos, siquiera, nosotros a él, nos mata él a nosotros, *sin* siquiera" (p. 155).

Por otra parte, la prueba es fácil y concluyente. Si no hacemos nada dejaríamos de ser; perderíamos a la vez el tiempo y el ser. Sería la nada. Pero —podría objetarse tal vez— si nos colocamos en la hipótesis de un tiempo *infinito*, ¿no tendríamos siempre tiempo para hacerlo todo, incluso de perderlo *ad libitum*, de malgastarlo sin llevar la cuenta? Gaos examina de cerca esta suposición insólita y concluye que si dispusiésemos de un tiempo infinito no haríamos absolutamente nada porque sólo la conciencia de nuestra finitud, es decir, del límite que nos es impuesto en la duración, aguijona e incita al hombre a hacer lo que él tiene que hacer. "Para hacer cada una de las infinitas cosas que tendríamos que hacer, tendríamos un tiempo infinito; la correspondencia biunívoca de cada una de las infinitas partes infinitas del infinito con éste es una de las paradojas del mismo. Para hacer cada una de las infinitas cosas infinitas que tendríamos que hacer, tendríamos un tiempo infinito: no tendríamos que hacer ninguna en ningún momento determinado, en ningún tiempo —finito, ni infinito" (pp. 158-159).

Si, por el contrario, somos capaces de hacer algo es porque estamos limitados por la *muerte*; "porque somos temporales en el sentido más propio, mortales, finitos, porque entrañamos no ser, porque si somos, es en parte, pues en parte no somos" (*loc. cit.*). De una manera natural la meditación de Gaos sobre el tiempo pasa, así, al problema general de la muerte humana, al que se encuentra ligado; es sabido que el maestro volvió sobre él en dife-

rentes ocasiones, ya sea al tratar de la muerte del católico como opuesta a la del agnóstico "inmanentista" (en *Filosofía de la Filosofía e Historia de la filosofía*, 1947, pp. 151-169) o al hablar de la idea del *más-allá* (en el *Discurso de filosofía*, 196, pp. 123-186). "Tiempo es movimiento, vida, ser. Nuestra vida, nuestro ser tiene por condición de su ser la finitud de nuestro tiempo. . . Nuestra vida, o es mortal —o no es—" (p. 160). Y el maestro hace esta aguda observación: "el precio de nuestro ser es ser a medias" (*loc. cit.*). Aún más, la hora de nuestra muerte nos es desconocida y esta incertidumbre nos lleva a pensar, normalmente, que puede presentarse de *improviso*. "Constantemente nos amenaza la muerte. Por eso, lo que tenemos que hacer, no sólo tenemos que hacerlo en *vida*, sino que tenemos que hacerlo *con urgencia*" (p. 162). Pudiendo cada uno de nuestros instantes ser el último, estamos inclinados, por esta posible inminencia, a emplear de la mejor manera estos instantes que se nos otorgan.

Pero esta coacción del tiempo finito y de la muerte sólo puede tener sentido y plenitud para el hombre si no es únicamente material. Esta relación del hombre con la realidad supone "la *conciencia* y hasta la conciencia del *valor*" (p. 161). Sólo una perspectiva axiológica —que Gaos, desgraciadamente, no precisa aquí— puede aclarar una viril asunción del tiempo.

Se planteará, sin embargo, la cuestión de los seres no-humanos. Dios y los espíritus puros disponen de un tiempo infinito y, no obstante, no podría pretenderse que no hacen nada; por el contrario, viven intensamente. Esto prueba simplemente que "la vida no parece haber menester de ser temporal, finita" (p. 165). En cuanto a los seres inanimados, los vegetales y los animales, éstos no disponen más que de un tiempo finito, pero sin embargo hacen algo: lo cual sólo quiere decir que ellos tienen, sin duda, un comportamiento, pero como éste es inconsciente no puede en realidad hablarse, con respecto a ellos, de una acción. Por otro lado, esta cuestión de la conciencia nos conduce necesariamente a las de la *individualidad*, que la condiciona, de la misma manera en que, por lo demás, condiciona a la finitud. "El individuo se constituye al diferenciarse un verdadero *interior* del correlativo *exterior*" (p. 166). Con el surgimiento de una interioridad, comienza la vida psíquica —a menudo llamada la vida interior; pero en el animal este psiquismo sólo está dirigido hacia lo externo (por mi parte indicaría que Ortega ha descrito muy bien esta *alienación* de los monos del Retiro y de todos los animales, por contraste con el *ensimismamiento* de los hombres). Sólo en el hombre posee la conciencia dos orientaciones: una hacia el exterior, la otra hacia el interior (siendo la intimidad una característica del espíritu). El principio de individuación (que Gaos opone al principio de *comunicación* [p. 167], propio, según él, de la materia), se eleva así "de la división en *partes* de la materia, pasando por la *individuación* en individuos vivientes, a la individualización en personas, humanas o espirituales en ge-

neral, y aun en *personalidades*" (p. 168). Densas y ricas páginas de *Dos exclusivas del hombre* examinan la naturaleza de esta ascensión hacia la individualización creciente, concebida como "un proceso dinámico que se efectúa y manifiesta en el *tiempo*" (p. 171). La muerte fija la personalidad, tal como ésta se ha realizado en el instante final y supremo, y la inmortalidad sólo aporta su sello inmarcesible y "prolonga eternamente" (*loc. cit.*) esta fijación. Semejante individualización llevada a su cumplimiento no es una simple diferenciación cuantitativa o de una diferenciación cualitativa—, sino que es más bien una diferenciación compleja que interesa a la esencia. En cuanto a la resurrección de la carne, Gaos escribe: "la misma transformación del cuerpo en glorioso ¿significará algo más que la fijación de la individualidad de la personalidad completada hasta su corporalidad?" (p. 177). De esta manera hay una liga permanente entre la individualización y la muerte: ésta la razón por la cual el hombre que es "el más individuado de los seres" (p. 178), es igualmente el que está más expuesto a la muerte. Y nuestra muerte es mucho más nuestra que la muerte de los otros seres. He aquí por qué el hombre es el más temporal de los seres y he aquí la razón por la cual el tiempo es una característica absolutamente típica del hombre.

Gaos desemboca, por último, mediante páginas sutiles y bellas, en una concepción general de la realidad, que, a sus ojos, está teñida de "*melancolía*" (*loc. cit.*). De Homero a Heidegger (¡recordemos que Gaos tradujo al español, desde 1951, *Sein und Zeit!*), la poesía y la filosofía se enfrentan como dos antinomias, el ser y el tiempo, este último encubriendo el no-ser o, al menos, "la inestabilidad" (p. 179) de todas las cosas ¿Cómo sería posible que el lector no recordara aquí una frase de Anton Neuhausler: "*Die Zeit ist die Unruhe des Seins*" ("El tiempo es la inquietud —y también el balance del reloj— del ser", en *Zeit und Sein*, 1957, p. 284, "Monographien zur philosophischen Forschung). De un lado está lo apolíneo sereno, del otro el turbulento y tenebroso dionisismo. La caducidad y la muerte son un escándalo frente a la vida y la razón. El profesor de la U. N. A. M. recuerda con emoción el suspiro de Critilo, luchando contra las olas, en el *Criticón* de Gracián "¡Oh vida! ¡no habías de comenzar, pero ya que comenzaste no habías de acabar!"

No puede eludirse, entonces, el problema de la perpetuidad del espíritu, "Nada parece oponerse, en fin, a que el espíritu fuese *de suyo* el más mortal de los seres" (p. 183); porque el espíritu, en tanto que tal, no tiene de ninguna manera una esencia inmortal. Sólo "la Bondad divina" (*loc. cit.*) puede garantizarnos la inmortalidad porque sin la *creatio continua*, también el espíritu humano caería finalmente en la nada. Queda el enigma del Ser eterno (Dios), de los espíritus puros y de los objetos ideales (la bondad en sí, la belleza en sí, etc. . .) "¿Por qué el más mortal, el más temporal, el más no ser de los seres ha concebido seres inmortales?" (p. 184). Lo más

sorprendente es que el hombre ha concebido la eternidad de estos espíritus supremos como "estática" (p. 185) y como intemporal. Parece desprenderse que el hombre (según la célebre observación de Pascal, no mencionada en *Dos exclusivas del hombre*, pero a la que se refiere sin duda la alusión) sería un término medio entre "los dos infinitos" (p. 186), entre las cosas y el espíritu puro. "¿Se concebirá al hombre singularmente a sí mismo como un ser situado entre el ser y el no ser, el ser y el tiempo, si no entre lo natural inanimado y lo sobrenatural y suprasensible, entre lo material y lo espiritual e ideal?" (*loc. cit.*). ¿No sería necesario, por otra parte, mitigar el principio de individualización por el de la comunicación, que relacionaría todos los seres y los uniría desde el más ínfimo hasta Dios (el Ser de los seres, como lo llama Maurice Blondel)? Al meditar sobre esta sugerencia de Gaos, pienso en la célebre oda *An die Freude* ("A la alegría") de Friedrich Schiller: "Seid umschlungen, Millionen!" (¡"Abrazaos, millones de seres!")... Por una curiosa conjunción de contrarios (en donde el nombre de Hegel, por otra parte, no se menciona), ¿"cabrá en el más finito de los seres la infinitud?" (p. 187) ¿O la invencible ignorancia en cuanto a la certidumbre de su infinitud formará parte integrante de la condición humana? "¿O entrará en la temporal finitud del hombre el no poder 'saber', con certidumbre, de su infinitud?" (p. 188). ¡Hemos llegado aquí al umbral del gran misterio y no nos será permitido penetrar en la Tierra Prometida! Gaos concluye muy francamente su investigación confesando que "una antropología no puede ser acabada si no acaba en una teología. Por tanto no podemos empezar a hablar de Dios, sino hablando primero de nosotros mismos" (*loc. cit.*).

Así se me presenta, seguido paso a paso, el magistral discurso de José Gaos sobre el tiempo humano en *Dos exclusivas del hombre*. El maestro, por lo demás, volvió numerosas veces sobre este tema que le era caro. Citaría, por ejemplo, el comienzo de *Orígenes de la filosofía y de su historia* (1960), pp. 17-18, a propósito de la función indispensable de la meditación sobre el porvenir ("Vivir es como el tiempo, es tiempo", p. 18) y también a propósito del combate entre el Verbo y el Tiempo (p. 34). Recordaría, además, ciertas páginas del volumen colectivo de *Homenaje a Bergson* (1941), e incluso *De la filosofía* (1962) en la lección XV, pp. 328-410, sobre "El más allá, la infinitud y los existentes metafísicos"... Esta fenomenología del tiempo (que podría relacionarse a otras fenomenologías realizadas por Gaos, como la del "viajar" en *Orígenes de la filosofía y de su historia* —la de la caricia en *Dos exclusivas del hombre*, la del amor en *Julia o la Nueva Eloisa*, volumen colectivo sobre Juan Jacobo Rousseau, México, 1962, pp. 153-257) debería, ciertamente, situársela en el vasto cuadro de las investigaciones del siglo XX sobre la temporalidad, de Borel y Husserl a Souriau, Alquié, Lavelle, Jankélévitch, Pucelle, Berger, Gonthier o Minkowski; también sería interesante

compararla, dentro del mundo hispánico, con los estudios sobre el tiempo de Joaquín Xirau, María Zambrano, J. M. Estrada, Francisco Romero o Carlos Estrada. Me parece que la investigación de Gaos enriquece sensiblemente a la literatura filosófica relativa a este apasionante problema. Sin duda es necesario suscribir este aforismo de Gaos, que se encuentra en su pequeño libro intitulado *10 %* (1959), p. 7: "Los libros no enseñan a vivir la vida más que a aquel a quien la vida ha enseñado a leer los libros"... Sacarle todo el provecho a la obra del profesor de la U. N. A. M. requiere, por parte del lector, la posesión de una cierta experiencia de la vida, para que pueda leer entre líneas y penetrar a través de la filigrana de textos extremadamente suculentos que se le proponen. Por otra parte, queda el hecho de que José Gaos, profundo historiador de la filosofía y traductor emérito de tantas obras ilustres, animador incomparable de seminarios filosóficos en México y en toda el área cultural hispanoamericana, promotor infatigable del pensamiento ibérico de ayer y de hoy en el conjunto del universo pensante, dio pruebas, en sus conferencias de 1944 en Monterrey, de que también era un psicólogo y un metafísico creador, auténticamente personal, cuyo mensaje, más allá de todos los particularismos ideológicos o sociológicos de nuestro planeta, está llamado a tener cada vez mayores resonancias en la sociedad internacional de trabajadores intelectuales. Gran español y gran mexicano, José Gaos fue un testigo de la angustia contemporánea y su luz, ardiente y fría a la vez, desafía esta época voraz cuyo tono y contextura él describió tan bien.

ALAIN GUY

(Trad. de Alejandro Rossi)

UNIVERSIDAD DE TOLOSA, FRANCIA