

T I E M P O Y TERMINOLOGIA TEMPORAL

Por MORRIS LAZEROWITZ

(Traducción de Angel Jorge Cásares. Original *Time and Temporal Terminology*, cuyo texto no se publica por especial pedido del autor, ya que forma parte de un libro de próxima aparición. Las notas incluidas en el original están, en la traducción, correlativamente numeradas. Las notas de la traducción se indican * La traducción ha sido revisada por el autor y por Margarita M. Valdés, de Smith College, Northampton, Massachusetts.)

“La falacia que queremos evitar es esta: cuando rechazamos alguna forma de simbolismo, estamos inclinados a considerar esta repulsa como si hubiéramos rechazado una proposición como falsa”.

Ludwig WITTGENSTEIN
*El Libro Amarillo*¹

EL concepto de tiempo ha dado lugar a gran número de teorías filosóficas que son notables por la manera como difieren entre sí. De acuerdo con una teoría, el tiempo no es real y existe sólo como una apariencia contradictoria. Otra teoría, sostiene que el tiempo es un componente de nuestro aparato perceptivo y es una “forma de la intuición interna”. De acuerdo con una tercera teoría,

¹ De notas tomadas por A. Ambrose y M. Masterman en los intervalos entre el dictado de *El Libro Azul*.

el tiempo es un fenómeno subsistente en sí mismo que según algunos filósofos puede existir vacío de acontecimientos y según otros filósofos no. Y hay aún otras teorías. Las diferencias entre estas pretensiones son tan sorprendentes que nos inclinaríamos a suponer que los filósofos están hablando sobre cosas enteramente diferentes, que están usando la palabra "tiempo" en sentidos distintos, más que a suponer que están usando la palabra en el mismo sentido y proponiendo diferentes teorías sobre la naturaleza de lo que es denotado por ella. Pero no sería realista suponer esto; pues ello implicaría que los muchos filósofos que se han embarcado en discusiones acerca del tiempo, han estado constantemente malentendiéndose y tergiversando sus distintas posiciones, más que argumentando realmente en contra de ellas.

Pero los muchos años que han durado las controversias sobre el tiempo hacen ridícula la noción de que los filósofos hayan sido totalmente ciegos respecto al significado de la terminología usada por otros filósofos, especialmente dado que los argumentos que un filósofo da en apoyo de su teoría, tanto como en contra de otras posiciones, no podría dejar de indicar a qué está referida su terminología. Así, San Agustín, que formuló la pregunta: "¿Qué es el tiempo?", observa que, a pesar del hecho de que los filósofos hayan estado durante tanto tiempo discutiendo sobre él, "... nosotros ciertamente lo entendemos cuando hablamos acerca de él; lo entendemos incluso cuando oímos a otras personas hablar sobre él". En vista de esto se convierte en problema el cómo ha de entenderse rectamente la pregunta: "¿Qué es el tiempo?", para la cual han sido propuestas contestaciones notablemente diversas. Esto nos enfrenta con la metapregunta: ¿qué clase de información es requerida por la pregunta filosófica, factual,* analítica, o verbal?, ¿o quizás alguna otra? La pregunta es poco común y puede tener algún carácter oculto; esto es lo que sugiere la famosa queja de San Agustín: "¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé". Si su queja es tomada en su acepción literal, indicaría que la pregunta tiene la propiedad de jugar extrañas tretas en su espíritu, le haría perder la respuesta cuando ésta le fuera requerida. Pero no puede suponerse que él se considera a sí mismo como incapaz de enseñar el uso del lenguaje que indica tiempo a alguien que pidiera ser instruido al respecto.

* Se ha preferido este adetivo, que por lo demás conserva literalmente el "factual" del original, en razón de la multivocidad de "fáctica" en español.

esto es, de explicar por los medios corrientes el uso de términos del lenguaje tales como "ahora", "minuto", "hace una hora", "un largo tiempo". Parecería claro que cualquiera que conociera el significado de, digamos, la palabra "minuto", sabría lo que es un minuto, y en consecuencia sabría lo que es el tiempo y no estaría confundido al tratar de responder la pregunta. Sin embargo, no puede negarse que San Agustín se encontraba en dificultades.

La pregunta: "¿Qué es el tiempo?", puede parecer a primera vista de naturaleza verbal; puede parecer una manera no verbal de preguntar por el significado de la palabra "tiempo". Y parecería que lo que se omite, concretamente, es la pregunta: "¿Cuál es el uso, en el lenguaje, de términos tales como 'minuto', 'hace menos de una hora', 'más temprano', 'más tarde?'"; la pregunta "¿Qué es el tiempo?" parecería traducirse en la pregunta no mistificante: "¿Cuál es el uso real de la terminología que denota tiempo?". Pero en esta construcción de la pregunta, el problema *filosófico* se esfuma junto con la mistificación, lo que indicaría que hay algo equivocado en la traducción. La primera pregunta es una pregunta *filosófica*, que produce lo que Wittgenstein ha descrito como un calambre mental; la segunda pregunta plantea sólo los problemas prácticos con los que se tropieza en la enseñanza del lenguaje. La traducción parece, sin embargo, correcta, pues el significado de la palabra "tiempo" no es algo distinto del uso que tiene en el lenguaje, y el uso de "tiempo" está dado por el uso de la terminología temporal. No aprendemos el uso de la palabra "tiempo" y en adición a esto su significado; aprendemos su significado cuando nos es enseñado su uso —y de ningún otro modo. Y aprendemos los significados de las expresiones que denotan tiempo de la misma manera, cuando nos es enseñado su uso. Pero los significados de "tiempo" y de las expresiones que denotan tiempo están tan relacionados, que cuando aprendemos el uso de "tiempo" no aprendemos nada en adición a lo que sabemos acerca del uso de palabras tales como "minuto", "más tarde que", "ahora", etc.: por decirlo así, la palabra "tiempo" resume los usos de la terminología temporal en el lenguaje. Sin embargo, algo se pierde en la traducción de la pregunta de Agustín: "¿Qué es el tiempo?" en: "¿Cuál es el uso de términos que indican tiempo, tales como 'minuto' y 'más tarde?'". La primera pregunta, a diferencia de la segunda, parece poseer una propiedad oculta que la hace capaz de producir extraños efectos. San Agustín describe uno de ellos, y otros filósofos han descrito, (en relación a otros puntos) efectos igualmente extraños de ciertas tesis y argumentos filosóficos. Moore

ha notado, en relación con numerosas tesis, que los filósofos han encontrado posible sostenerlas aún sabiendo que son falsas. Y Norman Malcolm ha llamado la atención sobre el extraño poder del razonamiento filosófico para “cegarlos para lo obvio”.²

Ningún problema filosófico está involucrado al pensar sobre el tiempo en términos concretos, es decir, en términos de las aplicaciones de expresiones tales como “minuto”, “más tarde que”, “ahora”; pero se abre una caja de Pandora cuando pensamos sobre el tiempo en abstracto, sobre lo que el tiempo mismo es. Entonces tendemos a pensarlo como un objeto de alguna clase, como “una cosa rara”,³ cuya naturaleza está siendo investigada. En palabras de G. E. Moore, “El Tiempo, con una T mayúscula, parece ser una entidad altamente abstracta”,⁴ y pensar en esta entidad hace surgir paradojas que han perturbado e intrigado las mentes de los filósofos desde el tiempo de Parménides hasta el presente.

Parecería ahora que lo que San Agustín quiso dar a entender es que cuando pensaba en el tiempo en abstracto, “el Tiempo con una T mayúscula”, se encontraba acosado por una multitud de dificultades que le sugerían que el tiempo es una cosa elusiva cuya investigación resulta en hallazgos paradójicos, de alguna manera comparables a los resultados encontrados en la física moderna. Ésta parecería ser una explicación razonable de la queja de San Agustín en el sentido de que no sabía lo que es el tiempo, aun cuando queda abierta la cuestión de saber si hay algo más por conocer acerca del tiempo, que conocer el uso del lenguaje que denota al tiempo. Hay, ciertamente, algo más que conocer sobre un grano de arena, que ser capaz de identificar uno y saber cómo se llama, pero, tal vez no hay nada más por conocer acerca del tiempo que conocer el uso del lenguaje temporal. Podría ocurrir que la pregunta filosófica: “¿Qué es el tiempo?” fuera solo aparentemente semejante a la pregunta: “¿Qué es, en su constitución intrínseca, un grano de arena?”; que su semejanza fuera sólo en la forma de expresión y que fueran algo enteramente diferente respecto a lo que preguntan. El objeto, aquí, será mejorar nuestra comprensión de qué es aquéllo por lo que inquiere la pregunta filosófica.

Una respuesta que ha sido dada a la pregunta: “¿Qué es el tiempo?”, es la de que el tiempo es una clase de entidad, un objeto

² *Knowledge and Certainty*, p. 180.

³ Frase de Wittgenstein, *The Blue Book*, p. 6.

⁴ *Philosophical Studies*, p. 20.

móvil de alguna clase, a menudo representado como un río cósmico en el cual las cosas son llevadas desde el futuro hacia el presente y al pasado. Como es bien sabido, Newton distinguía entre el tiempo absoluto y el relativo, y describía las diferencias entre ellos de la siguiente manera: “El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo, y según su propia naturaleza, fluye regularmente sin relación a nada externo, y, con otro nombre, es llamado duración; el tiempo relativo, aparente y común, es alguna medida sensible y externa de duración (sea exacta o imprecisa), por medio del movimiento, tal como una hora, un día, un mes, un año, que es comúnmente usada en lugar del tiempo verdadero”. Las palabras de Newton representan al tiempo verdadero, “el Tiempo con una T mayúscula” como una especie de medio que fluye de una manera uniforme; es decir, como una sustancia fluyente.

Es natural suponer que sus palabras expresan una tesis sobre la naturaleza del tiempo, acerca de qué clase de cosa es y cómo se comporta; y en consecuencia es natural pensar que sus palabras constituyen una pretensión factual. Bajo esta suposición, la pregunta a la cual las palabras de Newton son una posible respuesta, es una pregunta empírica, para cuya solución es pertinente alguna clase de observación o un experimento. Las dificultades acerca de la medición del tiempo, que San Agustín presenta a nuestra consideración están obviamente relacionadas con la idea de que el tiempo es alguna clase de objeto móvil, y tienden también a conferir tono empírico a la pregunta: “¿Qué es el tiempo?”. El siguiente pasaje ayuda a mostrar esto: “. . . medimos períodos de tiempo a medida que van transcurriendo; hacemos esta medición en el momento de la percepción sensible. Por lo tanto, ¿quién puede medir los períodos pasados que están ya fuera de la existencia o los futuros que todavía no existen. . .? En consecuencia, mientras el tiempo está yendo hacia el pasado, puede ser percibido y medido; pero cuando ha pasado, no puede serlo, pues ya no existe”. La dificultad en la medición de la parte del tiempo que está presente a la percepción de los sentidos es que vuela demasiado rápido: “vuela desde el futuro hacia el pasado tan rápidamente que no se extiende en el más pequeño instante”. La imagen de tiempo que estas palabras suscitan, es la de algo en movimiento rápido, algo de lo cual sólo se nos presentan aisladamente pequeñas partes, como los coches de un tren que pasan uno tras otro. Así, Wittgenstein ha escrito: “Agustín, podríamos decir, piensa en el proceso de medición de una *longitud*: digamos, la distancia entre dos marcas de una correa de transmisión que se desliza ante nos-

otros y de la cual sólo vemos una minúscula parte (la presente) ante nosotros".⁵ En la opinión de Wittgenstein, las dificultades en la medición del tiempo deben ser resueltas discriminando propiamente entre el significado que tiene la palabra "medida" cuando es aplicada a una distancia en una correa de transmisión en movimiento y el significado que tiene cuando es aplicada al tiempo. Esto parecería implicar que las perplejidades acerca del tiempo son perplejidades acerca del uso de la terminología temporal, acerca de su "gramática", para usar la expresión de Wittgenstein; y entonces la pregunta filosófica: ¿Qué es el tiempo?, tendría la apariencia de una cuestión verbal que subrepticamente es un reclamo para liberarse de las confusiones engendradas por la terminología. Efectivamente, algo semejante puede ocurrir. Pero no puede negarse que la pregunta parece ser más que una "mera cuestión acerca de palabras", y la conclusión de que lo es, tendría que ser alcanzada por consideraciones que de alguna manera mostraran que la pregunta no es un requerimiento de información factual, no verbal, sino de información sobre la naturaleza o comportamiento de una substancia.

En lugar de proceder directamente al examen de la pregunta de San Agustín, consideramos primero el enunciado que naturalmente se sugiere como respuesta a ella, de que el tiempo es una clase de cosa, por muy enrarecida y fantasmal que sea, que está en constante estado de movimiento. Sería útil dividir este enunciado en las dos pretensiones de que se compone: que el tiempo es una clase de cosa y que el tiempo está en alguna clase de movimiento, y considerarlas por separado. El enunciado de que el tiempo es una cosa, una substancia o alguna clase de medio, parece como una declaración factual acerca del tiempo, comparable al enunciado de que una determinada pelota es de goma sólida. Pero la diferencia entre los dos enunciados emerge cuando pensamos en cómo las proposiciones que ellos expresan podrían ser verificadas. Mirar y sentir son pertinentes para determinar el valor de verdad de lo alegado sobre la pelota, pero no vienen al caso para determinar lo que es alegado por el enunciado acerca del tiempo. Puede notarse que decir que el tiempo es una cosa, se parece más a decir que una sombra es una cosa, que a decir que una pelota es de goma sólida. El ulterior mirar, sentir, etc., son procedimientos apropiados para decir que lo que está ante nosotros es sólo una sombra, pero en ninguna medida el inspeccionar una sombra podría constituir la más leve ayuda para determinar si una

⁵ *The Blue Book*, p. 26.

sombra es una cosa. Si dos personas estuvieran en desacuerdo sobre si lo que está ante ellas es una sombra o un árbol, podrían resolver su desacuerdo dirigiéndose hacia aquéllo y mirándolo, y si fuera necesario, tocándolo. Pero si, habiendo determinado que lo que ven es una sombra, estuvieran en desacuerdo sobre si una sombra es una cosa, el mirar ulterior no sería de ninguna utilidad. Pues una persona que dice que una sombra es una cosa no dice esto porque perciba en ella lo que otros no alcanzan a percibir; ni una persona que dice que no es una cosa toma su posición en razón de lo que ve, o cree ver. Y ni imagina que los otros pasan por alto lo que él ve, ni piensa que ve lo que de hecho no está ahí. Mirar puede ser totalmente inútil para determinar el valor de verdad del enunciado de que una sombra es una cosa, no a causa de la presencia de alguna clase de barrera que impide un examen adecuado de las sombras, sino porque no tiene sentido literal hablar de verificar por el uso de los sentidos que una sombra es una cosa o no lo es. Si una sombra es una cosa lo es por una necesidad lógica: si es verdad decir que una sombra es una cosa, entonces ser una sombra *implica* ser una cosa. Y si una sombra no es una cosa, es lógicamente imposible que lo sea, lo mismo que en el caso de un número, si es par lo es por necesidad lógica, y si no es par es porque es lógicamente imposible que lo sea.

Ocurre lo mismo respecto del tiempo. La observación no puede desempeñar papel alguno para concluir una disputa sobre si el tiempo es una cosa, o una substancia, no porque se levante ante nosotros una barrera física, sino en razón de una barrera lógica, esto es, del carácter lógico del enunciado. Si es verdad que el tiempo es una cosa, entonces ser un tiempo *implica* ser una cosa (o parte de una cosa); y si es verdad que el tiempo no es una cosa, entonces ser un tiempo *implica* no ser una cosa. Si el enunciado es verdadero es necesariamente verdadero; y si es falso, es necesariamente falso. En otras palabras, si tiene un valor de verdad lo tiene necesariamente, no contingentemente. Russell ha dicho que "no podemos señalar un tiempo en sí mismo, sino solamente algún acontecimiento que ocurra en ese tiempo. No hay en consecuencia razón, en la experiencia, para suponer que hay tiempos como opuestos a los acontecimientos: los acontecimientos, ordenados por las relaciones de simultaneidad y sucesión son todo lo que la experiencia suministra".⁶ Al decir que

⁶ *Our knowledge of the external world*, 2nd. Ed., p. 125. — (Hay trad. esp. N. d. T.).

la experiencia no suministra razón para suponer que hay tiempos en adición a los acontecimientos, puesto que todo lo que encontramos son acontecimientos, parece como si estuviera infiriendo la inexistencia de algo, del hecho de que no es posible descubrirlo en la experiencia. Decir que no podemos señalar el tiempo en sí mismo, sugiere que estamos impedidos, de alguna manera, de hacer algo, sea por la presencia de algún obstáculo, o por la inexistencia del objeto en cuestión. Pero lo que no puede hacerse por tales razones podría hacerse en principio: el obstáculo podría, concebiblemente, ser removido y la cosa podría, concebiblemente, existir. Lo que no puede ser de hecho, puede, en principio, ser. Pero es fácil ver que la imposibilidad de señalar un tiempo como opuesto a algo que transcurre en el tiempo, no es un ejemplo de algo no existente que podría existir. Pues "señala a un tiempo en sí mismo" no describe nada. El "no se puede", en el enunciado de Russell, no es el "no se puede" de un hecho empírico, no importa cuánto pueda parecerlo a primera vista. Es el "no se puede" de la lógica. De hecho, la observación de Russell nos ayuda a ver que cualquiera que sea la cosa que las palabras filosóficas "el tiempo es una cosa" puedan decir, no hacen una aseveración factual acerca del tiempo. Parecería natural concluir que las palabras expresan una proposición *a priori* verdadera o falsa, una proposición que es o necesaria o imposible.

La idea de que el tiempo está en alguna forma de movimiento, de que fluye o vuela, etc., se añade a nuestra imagen del tiempo como substancia; pero apoya la conclusión de que la proposición de que el tiempo es una clase de cosa no es empírica, y por ende muestra la impropiedad de la representación empírica para las palabras filosóficas. Esto nos muestra el hecho de que el uso de *substancia*, en el sentido en que se dice que el agua es una substancia, es tal que la frase "en reposo o en movimiento" tiene una aplicación tautológica a cualquiera que sea la cosa denotada por las palabras. Ser una substancia implica estar en reposo o en movimiento, mientras que ser un número, por ejemplo, no implica esto: "*a* es una substancia pero no está ni en movimiento ni en reposo" implica una contradicción, mientras "*b* es un número pero no está ni en movimiento ni en reposo", lejos de implicar una contradicción, expresa una verdad necesaria. Si consideramos que el tiempo es una substancia, estamos obligados a pensarlo como en reposo o en movimiento, y caracterizarlo como un "fluir uniforme" parecería estar describiendo el comportamiento especial de una cierta substancia. Pero caracterizar al tiempo de este modo, sin considerar la fantasía que esto implica,

pone al descubierto una contradicción en el enunciado que dice que el tiempo es un tipo de cosa, la cual destruye toda representación empírica que pudieramos asociar al enunciado. Pues aparte de usar el lenguaje metafóricamente, decir que el tiempo se mueve es implicar que tiene una medida de movimiento en la determinación de la cual entra el tiempo: por ejemplo, *el tiempo fluye* implican *n cantidad de tiempo transcurre en t (lapso) de tiempo*. Y esto implica que el tiempo es distinto de sí mismo, pues lo que fluye no puede ser el tiempo que entra en su medida de flujo. De esto se sigue que la noción de que el tiempo es una substancia fluyente es contradictoria: es la noción de una substancia que es idéntica al tiempo y sin embargo no puede ser; es una substancia que no puede ser lo que es. Es interesante, en relación con esto, notar que Plotino rechazaba la noción de que el tiempo es un acompañante del movimiento. Su razón era que si esto fuera así, entonces el tiempo sería un acompañante del movimiento, que ocurre en el tiempo, y en consecuencia, que el tiempo mismo ocurriría en el tiempo.

La noción alternativa de que el tiempo es una substancia inmóvil también implica contradicción. Cuando el Fausto de Christopher Marlow grita:

Detente, tú, esfera celeste eternamente móvil,
que el tiempo cese y la medianoche nunca llegue,

la imagen suscitada a nuestro espíritu es la de un objeto invisible cuyo movimiento está de tal manera vinculado al movimiento de los cuerpos visibles, que cuando éstos logran detenerse también el tiempo se detiene y queda en reposo por tan largo tiempo como los cuerpos. Pero aunque no implica contradicción decir que el sol se detiene por siete horas, implica ciertamente una contradicción decir que el tiempo se detiene por siete horas. Suponer que el tiempo es una cosa estacionaria es implicar que es un uso inteligible del lenguaje formular la pregunta: "¿Por cuánto tiempo ha permanecido estacionario el tiempo?"⁷ La implicación es que decir que el tiempo es una cosa que ha permanecido estacionaria por un período de tiempo es hablar inteligible, describir un estado de cosas concebible. Pero como en el caso de la alternativa precedente, aquello que es una

⁷ Compárese con la pregunta de Aristóteles: "¿Desde cuándo existe el tiempo?", planteada por su prueba de que el tiempo es eterno, y *siempre* ha existido. La implicación parecería ser que el tiempo existe en todo tiempo.

substancia estacionaria no puede ser idéntico al tiempo a lo largo del cual la substancia permanece estacionaria; y esto implica también que el tiempo es una substancia que no puede ser lo que es. Así la noción del tiempo como una cosa o una substancia es una contradicción: siendo una substancia, debe estar en movimiento o en reposo, y como cada una de estas alternativas implica una contradicción, la noción es contradictoria. La contradicción no está disimulada, pero como la noción ha sido acogida por algunos filósofos, puede parecer razonable conjeturar que la contradicción de alguna manera ha sido pasada por alto. Cabe, desde luego, la posibilidad de que las palabras filosóficas "el tiempo es una cosa que fluye" hayan sido mal interpretadas por nosotros en el nivel consciente de nuestro pensamiento, y que la contradicción esté ligada de un modo especial a la mala interpretación.

Dejando esta posibilidad a un lado por el momento, sin embargo, es importante advertir que los filósofos han tomado dos posiciones muy diferentes en relación con lo que implica la presencia, reconocida o no, de una contradicción en un concepto. De acuerdo con algunos filósofos, la contradicción muestra que ninguna realidad puede corresponder al concepto, y que lo que comúnmente se considera como realidad no es nada más que una apariencia engañosa. Así, los argumentos que Zenón y F. H. Bradley adujeron para mostrar que el tiempo es contradictorio y no puede, en consecuencia, existir, no han sido tomados por filósofos de alguna otra tradición para refutar la existencia de las apariencias temporales correspondientes. De acuerdo con otros filósofos, la presencia de una contradicción en un concepto implica que la terminología que denota dicho concepto no tiene uso descriptivo en el lenguaje en el cual aparece, es decir, no tiene uso para comunicar información acerca de un fenómeno, actual o posible. De acuerdo con esta posición, si el punto de vista de Newton sobre la naturaleza del tiempo fuera correcto y los argumentos de Zenón realmente demostraran contradicciones en la terminología temporal, casi la totalidad del lenguaje ordinario carecería del uso que suponemos que tiene. Oraciones cotidianas tales como "Jones estornudó de pronto" y "Smith paseó ayer durante media hora" no tendrían más inteligibilidad literal que las oraciones "Smith corre sin mover ninguna parte de su cuerpo" y "Jones estornudará hace una hora". Paralelamente, un filósofo como Zenón o Bradley, o McTaggart, que cree haber descubierto una contradicción en el concepto *tiempo*, implica que ha demostrado que el lenguaje temporal no tiene uso para describir

situaciones, reales o imaginadas —si, en efecto piensa que la contradicción es algo genuino. Si Zenón pretendía, como parece haberlo hecho, que el concepto de un intervalo de tiempo es contradictorio, entonces implicaba, sabiéndolo o no, que los nombres de intervalos de tiempo no tienen uso para comunicar información; esto implica que "corrió una milla en cuatro minutos" no tiene más sentido que "subió la escalera hasta su peldaño más bajo".

Podemos sentirnos perplejos al tratar de comprender lo que hace posible que los filósofos tomen tan distintas posiciones con respecto a lo que muestra la presencia de una contradicción en un concepto, manteniendo, algunos, que muestra la inexistencia de los fenómenos correspondientes, otros, que muestra la carencia de sentido de la terminología que lo denota. Pero parecería suficientemente claro que las expresiones que denotan conceptos contradictorios, como por ejemplo "menos que tres pero más que siete", no tienen una función descriptiva en el lenguaje en el cual son formulables. Y es natural pensar que cualquier argumento que pretenda demostrar que un término o una expresión* de uso cotidiano, es contradictorio, debe contener un error. De hecho, algunos filósofos rechazan las teorías que han sido erigidas sobre pretendidas contradicciones en los significados de expresiones del comercio cotidiano mediante el argumento de que si una expresión tiene un uso ordinario, su significado no es contradictorio. Un filósofo ha afirmado: "algunos filósofos parecen haber pensado que los enunciados que describen relaciones temporales, como por ejemplo, 'Carlos llegó más tarde que los otros, pero antes de que las puertas se cerraran', son contradictorios. Algunos filósofos piensan que es contradictorio afirmar que un enunciado empírico es conocido con certeza; por ejemplo: 'sé con certeza que el tanque está lleno a medias'. La asunción subyacente a todas estas teorías es que una expresión ordinaria puede ser contradictoria. Me parece que esta asunción es falsa".⁸

Los filósofos que se deshacen de una teoría paradójica recurriendo al uso ordinario del lenguaje parecen pensar que su consideración tiene dos funciones: muestra que los argumentos que fundamentan la teoría son erróneos, y muestra, también, que esta teoría es falsa. Debe notarse, que apelar al lenguaje ordinario no pone de manifiesto los supuestos errores contenidos en cualquiera de los argu-

* Form of words.

⁸ Norman Malcolm, en *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. por P. A. Schilpp.

mentos típicos contra el tiempo. No muestra, por ejemplo, ningún error en el argumento formulado por Aristóteles: "una parte de él ha sido y no es, mientras que la otra va a ser y no es todavía. Sin embargo el tiempo . . . está hecho de estas partes. Uno podría naturalmente suponer que lo que está hecho de cosas que no existen no podrá tener realidad alguna".⁹ Pero sus consideraciones muestran, de acuerdo con estos filósofos, que el argumento es una pieza de razonamiento equivocada, siendo la noción obviamente subyacente la de que la función de un argumento filosófico es demostrar el valor de verdad de una proposición. La refutación recurriendo al uso es también considerada como una refutación de la proposición. La fórmula oculta en el argumento hecho a partir del lenguaje ordinario, es que las expresiones contradictorias no tienen función descriptiva y que una cadena de razonamientos que pretende demostrar una contradicción en el significado de una expresión que tiene tal función, es por lo tanto errónea. Algunos filósofos consideran también que un argumento a partir del uso ordinario del lenguaje muestra, por lo menos en algunos casos, algo más que el que una expresión tenga un significado inteligible, no contradictorio; el argumento es considerado además como muestra de la existencia de lo que es descrito por la expresión. En relación con la terminología temporal, se considera que demuestra que "el tiempo es inteligible y real". Estas palabras están expresadas en lo que podría ser llamado la "forma de hablar compuesta": hacen una declaración sobre el lenguaje temporal, en el sentido de que es inteligible, y además, declaran la realidad de aquello para referirse a lo cual es usado el lenguaje temporal. Esta pretensión adicional requiere un comentario especial. Es obvio, desde luego, que una expresión que tiene un uso descriptivo es lenguaje inteligible. Pero en general, del hecho de que una expresión sea descriptiva, o sea usada para comunicar información, no puede inferirse que realmente haya situaciones a las cuales se aplique. Por ejemplo, del hecho de que "cisne azul" tenga uso, no puede ser inferido que haya cisnes azules. Este punto fue mostrado por Russell cuando criticó a ciertos filósofos por argumentar de la siguiente manera: "hay un uso lingüísticamente correcto de las palabras 'voluntad libre' y en consecuencia hay una voluntad libre".¹⁰ La pretensión de que el lenguaje temporal es una excepción a la regla que dice que la exis-

⁹ *Physica*, 218 a.

¹⁰ Milton D. Hunnux "Time, Persons and Novelty", *Pacific Philosophy Forum*, vol. IV, N° 2, p. 11.

tencia de una expresión inteligible no implica la existencia de una realidad correspondiente, ciertamente aparece, por lo menos, necesitada de justificación. Pues aún en el caso de una palabra que tenga sólo definición ostensiva y sea aprendida por sus aplicaciones a ejemplos, v.gr. la palabra de color "amarillo", la existencia de algo descrito por la palabra no puede ser inferida. La oración "No hay nada, ni una cosa, ni una apariencia de una cosa, ni una imagen mental, que sea amarillo" podría lógicamente expresar una proposición verdadera; y esto no sería posible si las expresiones "es amarillo" o "parece amarillo" implicaran la existencia de algo correspondiente a ellas.

Volviendo a las refutaciones lingüísticas de la tesis que dice que el tiempo no es real, un metafísico que sostiene dicha tesis negará el cargo de que, por su pretensión de haber establecido la contradicción del lenguaje temporal está implicando, no sólo el que éste no tenga uso para describir la apariencia, sino que no tenga sentido descriptivo, cualquiera que éste sea. Se opondrá al argumento de que desde su punto de vista, "lee durante 5 minutos", no describe nada, como tampoco lo hace "más corto que sí mismo" o "numerosidad amarilla". Un filósofo ha dicho: "Uno de los argumentos del idealista inglés F. H. Bradley, sirve como un excelente ejemplo para ilustrar la manera por la cual el uso no ordinario del lenguaje temporal puede llevarnos a problemas metafísicos"¹¹ y podemos imaginar a Bradley dando como respuesta que lo que algunos filósofos consideran como su uso *no ordinario* del lenguaje es un lenguaje bastante directo, que describe un rasgo del uso ordinario, esto es, que sus palabras "no ordinarias" describen correctamente el uso ordinario de la terminología que indica el tiempo. En defensa de Bradley, podría argüirse que la aserción: "el tiempo es contradictorio e irreal", de un modo oblicuo, expresa un hecho sobre el lenguaje temporal y describe un rasgo de su uso, a saber, que es contradictorio y que su uso legítimo está confinado a la descripción de la apariencia. Hay que recordar que la respuesta tradicional a la protesta del sentido común, de que nuestros sentidos comprueban sin error hechos temporales —hechos como la gente consultando sus relojes y los ríos fluyendo— apela a la distinción entre apariencia y realidad; concede que efectivamente el tiempo existe en la apariencia sensible, pero insiste en que, como muestran los argumentos, no puede tener más realidad que un espejismo. Los argumentos no vienen a negar la existencia de las aparien-

¹¹ *Idem*.

cias; su fuerza consiste solamente en mostrar que la realidad correspondiente no existe. Parménides, que estaba obligado a dar razón de los fenómenos, ha sido defendido contra el cargo de inconsistencia, por Gomperz, con las palabras siguientes: "...en esto no había nada inconsistente; pues aunque él rechazaba la percepción de los sentidos como ilusoria, sin embargo, no la había, por ello, eliminado del mundo".¹² Como Bradley lo dice, "Nada es realmente sacado de la existencia por ser etiquetado como apariencia".¹³

Hoy en día la crítica ha cambiado, superficialmente al menos; en vez de recurrir a la "evidencia de los sentidos" recurre al lenguaje ordinario. Lo sorprendente es que los filósofos no han caído en la cuenta de una posible y obvia defensa paralela al nivel lingüístico, pues podría sostenerse que la posición de Bradley no implica que la terminología que denota tiempo no tenga uso en expresiones que tienen una función descriptiva en el lenguaje. Contra la pretensión de que si una manera de hablar es contradictoria, carece de uso en el lenguaje, podría argüirse que el consecuente no está exigido necesariamente por el antecedente. Un metafísico bradleyano podría sostener, como él ciertamente lo habría hecho, que probar que hay contradicción en la terminología que tiene uso cotidiano muestra, no que la terminología no tenga su uso cotidiano, sino más bien que su uso es para describir "mera apariencia" o "apariencia contradictoria".¹⁴ Con el apoyo de argumentos en los cuales no podría señalarse ningún error, podría rechazar la afirmación de que "analizar (relaciones temporales) como no reales es indicio de un análisis incorrecto, o de un uso incorrecto, o de ambas cosas".¹⁵ Y mostrando que la razón filosófica está de su lado, podría reclamar que su análisis es correcto y que pone a la luz un rasgo importante del uso de palabras que denotan relaciones temporales. La defensa de un Zenón o un Bradley contra el ataque hecho por los filósofos del lenguaje ordinario podría ser, parafraseando de manera paralela a la defensa de Parménides por Gomperz:

Zenón y Bradley declaran que el tiempo es contradictorio sin implicar que las palabras temporales hayan desaparecido del lenguaje, o que no tengan función en expresiones descriptivas. Y

¹² Theodor Gomperz, *Greek Thinkers*, Vol. I, p. 180, trad. Laurie Magnus.

¹³ *Appearance and Reality*, p. 15.

¹⁴ Frase de Bradley.

¹⁵ "Time, Persons and Novelty", *op. cit.*, p. 10.

en esto no hay nada inconsistente. Lo que muestran con sus argumentos es que el lenguaje temporal no se aplica a la realidad, y no que no se aplique ni a la realidad ni a la apariencia.

Se ha dicho que "las filosofías y las culturas, como las encontradas por ejemplo en la India, que adscriben una ilusión a la temporalidad, hacen esto al precio de encontrar el mundo ordinario también ilusorio".¹⁶ Dejando a un lado la cuestión de si un metafísico que sostiene la irrealidad del tiempo consideraría que la ilusoriedad del mundo es un precio que pagar, más que un resultado deseado por su teoría acerca del tiempo, podría él señalar que, adscribiendo la "ilusión a la temporalidad", no implica que el tiempo no exista como una ilusión, como tampoco implica que el lenguaje temporal no la describa. Del mismo modo que la ilusión del tiempo no está hecha para desaparecer del mundo, la terminología temporal no está hecha para desaparecer del lenguaje. Esta defensa lingüística contra el ataque de los filósofos del lenguaje ordinario no puede ser pasada por alto; necesita ser examinada.

Las observaciones de un filósofo, indirectamente, sugieren una manera de valorar la pretensión del metafísico que dice que su teoría sobre el tiempo, en vez de fallar en convenir con el hecho de que el lenguaje temporal tiene un uso inteligible, destaca un rasgo importante de su uso. En alguna otra parte he argumentado que la presencia de una contradicción en un concepto implica la misma cosa con respecto a la existencia de una apariencia sensible de una realidad correspondiente al concepto, de la misma manera que la implica respecto a la existencia de la realidad misma. Dicho brevemente, no puede haber representaciones contradictorias, sean apariencias sensibles, o imágenes, o ideas, como tampoco puede haber situaciones objetivas contradictorias —es tan imposible la apariencia de un banco desocupado en el que haya gente sentada, como lo es la situación objetiva de un banco desocupado en el que haya gente sentada. Algunos filósofos, si tomamos sus palabras en sentido literal, han negado esto, y el profesor Blanshard, en defensa de su devoción a la razón escribe: "Si el movimiento (o tiempo) es imposible lógicamente, entonces es imposible que algo *pueda parecer* moverse". Negando lo que sus sentidos les revelan, estos metafísicos se encuentran así comprometidos a un absurdo irremediable. No pienso que Zenón y Bradley se hubieran inmutado con esto. Hubieran replicado,

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

sin duda, que la elección entre absurdos nos enfrenta constantemente. Es absurdo negar que tenemos al menos la ilusión del movimiento; concedido. Es también absurdo decir que en esta ilusión estamos experimentando el final de una serie sin fin. Forzados a elegir, estos hombres consideran más creíble el que seamos engañados por la experiencia de los sentidos¹⁷ a que se esté eludiendo verdaderamente la ley de contradicción. Ellos pueden, desde luego, haber estado equivocados al suponer que el movimiento viola efectivamente esta ley; pero esta no es la cuestión por el momento. Para ellos era claro que la violaba; y si uno piensa esto, ¿qué otro camino puede tomar como filósofo? Es seguramente un duro destino el que una devoción incondicional a la razón pueda conllevar el cargo de psicopatología”.¹⁸

El cargo de psicopatología, desde luego no se aplica a ninguno de los filósofos mencionados en el dilema expuesto por Blanshard, pero esto es porque él es un filósofo.¹⁹ Pero es difícil no preguntarse acerca de la naturaleza de una cuestión que lo pone a uno en esta clase de perplejidad intelectual. Lo que es importante advertir, sin embargo, es lo que está implicado en conceder que las apariencias contradictorias están descartadas de la posible existencia lo mismo que las cosas contradictorias. No es que las apariencias temporales dejen de existir como una cuestión de hecho empírico; su existencia es lógicamente imposible. Lo que no existe, por la razón de que su existencia implicaría la verdad de una proposición contradictoria, es decir necesariamente falsa, no puede, a diferencia de los centauros, existir ni siquiera en teoría. Y esto significa que una expresión que se refiere a una apariencia contradictoria no tiene aplicación a nin-

¹⁷ Blanshard no explica la naturaleza de este engaño, no nos dice si es una falsa creencia el que algunas expresiones describan experiencias de los sentidos o si el engaño mismo es una apariencia engañosa de alguna clase. Cada uno de los términos de la alternativa es paradójico.

¹⁸ *Metaphysics: Readings and Reappraisals*, ed. por W. E. Kennick y M. Lazerowitz, p. 348.

¹⁹ Se relata que Wittgenstein describía una conversación imaginaria en la que un filósofo decía repetidamente, señalando un árbol cercano “Sé que eso es un árbol”. Volviéndose hacia alguien que alcanza a oír la conversación, Wittgenstein explica: “No está loco. Sólo estamos filosofando” (*Last notes, on Knowledge and certainly*, 1-51). Estas palabras a la vez nos perturban y nos tranquilizan, porque muestran una desagradable similaridad, y también una tranquilizadora diferencia, entre el hablar del loco no filósofo y la del filósofo no loco. El filósofo puede decir en la clase lo que el hombre común no puede decir en la calle sin ser tomado por loco.

guna apariencia teórica, lo que equivale a decir que no tiene ningún uso para describir apariencias. Así, pues, una expresión que, por ser contradictoria, no llega a tener uso para describir una posible realidad, tampoco llega a tener uso para describir una posible apariencia. Parece claro que el resultado de conceder que las apariencias sensibles de situaciones objetivas contradictorias tengan una base lógica común a la de situaciones objetivas contradictorias, es que las frases que usan una terminología temporal no tienen sentido descriptivo alguno. De hecho, puede verse que decir que las apariencias temporales contradictorias no pueden existir, es sólo una manera de decir, no verbal y más gráfica, algo sobre la función en el lenguaje, de las expresiones que indican tiempo.

Un metafísico podría, desde luego, no hacer la concesión que Blanshard se hace. Podría sostener que la razón no puede llevarnos más lejos, que el mundo no es enteramente racional, y continuar sosteniendo que aunque no puede haber realidades contradictorias, puede haber apariencias contradictorias. Tiene que explicar en primer lugar lo que hay en la naturaleza de la contradicción que hace posible que cumpla una tarea tan diferente en las dos clases de casos. En segundo lugar, tiene que explicar por qué en algunos casos la presencia de una contradicción descarta la posible existencia de una apariencia y en otros casos no. Debe explicar lo que hace posible la existencia de la apariencia contradictoria de haber ahí un lago azul a la distancia, y hace imposible la existencia de la apariencia contradictoria de haber ahí un lago azul que es uniformemente anaranjado. Está obligado a ayudarnos a entender la diferencia entre “es imposible que parezca que Jones estornuda mientras parece que no lo hace, porque esto es contradictorio” y “no es imposible que parezca que Jones estornuda, aunque el tiempo sea contradictorio”. Es posible que la contradicción ostentada por el metafísico sea una imitación falsa del asunto genuino, y desempeñe una clase de trabajo diferente al desempeñado por una contradicción ordinaria. Pero esto no puede ser examinado aquí.²⁰

Si queremos evaluar la teoría que sostiene que el lenguaje temporal está confinado a describir apariencias, es necesario tener clara la relación entre expresiones que describen apariencias y expresiones que describen situaciones objetivas reales. Fácilmente se ve que una expresión de la forma “apariciencia de haber Φ ” está tan relacionada

²⁰ Para un examen más extenso de una contradicción filosófica ver “The Metaphysical Concept of Space” en *Studies in Metaphilosophy*, M. Lazerowitz.

con la frase correspondiente "haber Φ " que no describe nada si la frase correspondiente no describe nada. Esto no equivale a decir que la existencia de algo que satisfaga la primera descripción implica la existencia de algo que satisfaga a la segunda; sino que quiere decir que la primera funcionará descriptivamente en el lenguaje, sólo si la segunda lo hace. Así, "apariencia de redondez que es más alta que malva", no describe nada, porque "redondez que es más alta que malva" no describe nada. Y el hecho lingüístico de que frases tales como "apariencia de haber una montaña malva", "parecer que hay una montaña malva", "parece como si hubiera una montaña malva", sean descriptivas, implica que "haber una montaña malva", tiene uso descriptivo. Así, muy generalmente, las oraciones "parece haber \emptyset " (o "existe una apariencia de haber \emptyset ") y "Hay \emptyset " están de tal manera relacionadas en su funcionamiento, que si la segunda oración no describe nada de aquello cuya existencia afirma, la primera oración tampoco describe nada de aquello cuya existencia afirma. Se sigue directamente que si " \emptyset " es contradictoria y no funciona descriptivamente en una oración de la forma "Hay \emptyset ", no funciona descriptivamente en una oración de la forma "Hay una apariencia de haber \emptyset ". Específicamente, si el lenguaje temporal es contradictorio y no tiene uso en oraciones que suministran información sobre realidades, no tiene uso en oraciones que suministran información sobre apariencias. Si la consideración de Aristóteles mostrara que el tiempo es contradictorio y puede "no tener ninguna realidad", entonces las oraciones que usan terminología temporal no tendrían la función de afirmar o negar la existencia de apariencias.

Podría parecernos incomprensible saber lo que hace un filósofo que sostiene, directa o indirectamente, que el lenguaje que indica tiempo es contradictorio, mientras reconoce que cumple una tarea descriptiva en su uso cotidiano. Su comportamiento respecto al lenguaje ordinario contradictorio es completamente diferente del que tiene respecto al lenguaje que, según piensa, se ha mostrado filosóficamente, es contradictorio. Actúa como si los enunciados condenados por la filosofía como contradictorios no fueran de hecho contradictorios. Ciertamente, si atendemos al comportamiento del filósofo en relación con las dos clases de expresiones contradictorias, este comportamiento comienza a tomar el aspecto de una pintura surrealista en la cual el sueño y la realidad están representadas una

* "appearance of there being Φ " y "there being Φ " en el original.

al lado de la otra. Sería ridículo suponer que el filósofo tiene la idea de que una contradicción en una expresión a veces impide que la expresión sea descriptiva, y otras veces no; esto sería como tener la idea de que en algunos casos ser par hace a un número ser divisible entre dos sin residuo, y en otros casos no. Si su comportamiento da alguna impresión, es la de que piensa que las contradicciones filosóficas no son contradicciones. Parece pensar que ellas no son la cosa real, y que no tiene los efectos que tiene una contradicción normal, es decir, impedir que una expresión tenga aplicación, Wittgenstein ha observado que las teorías filosóficas no son empíricas; y podemos comprender en alguna medida lo que el filósofo está haciendo si advertimos que el juicio "las expresiones contradictorias no tienen uso para suministrar información",²¹ no es empírico. Es, desde luego, posible asignar arbitrariamente un significado a una expresión que según las convenciones usuales es contradictoria. Pero con respecto a su nuevo significado artificial (que no puede ser derivado de los significados de las palabras y su gramática), no será contradictoria. Además de ser una expresión contradictoria, será entonces una unidad lingüística no contradictoria lo mismo que además de ser un numeral, "3" podría también ser usado como un símbolo para denotar un olor, en cuyo caso, no contaría como un número. Será un símbolo que en una de sus funciones es un guarismo y en otras no lo es. Y con relación a su ser contradictoria, una expresión carece de sentido descriptivo, no como una cuestión de hecho, sino como una necesidad *a priori*. Esto es comparable, en el idioma inglés, con el hecho verbal de que "descriptivo" no se aplica correctamente a expresiones a las cuales se aplica "contradictorio", y que "contradictorio", no se aplica a lo que se aplica "descriptivo".

Sin hacer un estudio de las contradicciones filosóficas, lo que podemos concluir de esto es que no son contradicciones; que lo que los filósofos eligen llamar "contradicciones" más bien que curiosidades o "perplejidades" son contradicciones "*ersatz*",* y son de alguna manera reconocidas como tales. Un diamante artificial no es un diamante; y una contradicción filosófica no es una contradicción, por más difícil que parezca el poder poner en claro sobre qué está elaborada y en qué sentido difiere de la contradicción real. Pero ser capaz de poner al desnudo la morfología de una contradicción

²¹ *Philosophical Investigations*, p. 47.

* "*ersatz* contradictions" en el original.

filosófica es una cosa, y saber que ella es una curiosidad que confunde, más que una contradicción, es otra cosa; y la primera no es un pre-requisito para la segunda. Reconocer el hecho de que el lenguaje que se ha mostrado que es filosóficamente contradictorio, es usado no obstante para referirse a situaciones y acontecimientos, sean reales o imaginarios, es todo lo que se requiere para saber que *en tal uso* el lenguaje no es contradictorio. La "devoción incondicional a la razón" del metafísico, es decir, a sus argumentos que lo capacitan para tomar partido por sus contradicciones y negar la existencia de las apariencias, se vuelve comprensible si consideramos que una contradicción filosófica tiene una clase de tarea diferente a la que tiene una contradicción usual. Esta es: demostrar una contradicción en la terminología no debe ser tomado como si con ello se mostrase que la terminología carece de sentido descriptivo, sino más bien, como un intento por justificar una redescipción artificial de su función. Por ejemplo, el pronunciamiento del metafísico: "El movimiento es contradictorio, y en consecuencia mera apariencia", se vuelve comprensible si consideramos que él usa la contradicción que aduce, para justificar artificialmente el extender el significado de la palabra "apariciencia" más allá de su uso actual, de modo que ésta se aplique a lo que quiera que se aplique la terminología del movimiento. Ligado a este uso extendido de "apariciencia", está un uso artificialmente restringido del término "real", cuya aplicación es ahora artificialmente apartada de todo aquello a lo que se apliquen las expresiones de movimiento. Todo esto, debemos pensar, se hace por el efecto dramático que produce, e indudablemente se vincula con el material que se halla en las profundidades del subconsciente.

Filósofos como Zenón, Agustín, McTaggart y Bradley han descubierto, al menos en apariencia, una cantidad de contradicciones insospechadas en el lenguaje temporal, contradicciones que están rodeadas por una atmósfera de magia verbal. El problema en relación con estas contradicciones es saber cómo *disolverlas*, para usar la expresión de Wittgenstein; y lo requerido para esto es una correcta comprensión de su naturaleza, la cual no puede encontrarse buscando un error en el razonamiento que conduzca a las contradicciones. Sin duda, la correcta comprensión de las contradicciones metafísicas seguirá siendo una vana esperanza en tanto que el deseo de estar bajo su encanto sea más fuerte que el deseo de liberarse de él. Conceder como salida el ponerlos fuera de la mente, es obviamente insatisfactorio. Wittgenstein señalaba que "Es más fácil enterrar

un problema, que resolverlo".²² Pero lo más fácil no es lo más satisfactorio; uno no puede evitar preguntarse si el nudo gordiano seguiría inoportunando la mente de Alejandro. Volviendo a la cuestión de comprender las contradicciones metafísicas, debería advertirse que además de éstas, cuyo trabajo es justificar la redistribución de jurisdicción de palabras como "realidad" y "apariciencia", hay otras clases de contradicciones cuyas funciones parecen ser diferentes. Algunas de ellas son contradicciones que los filósofos encuentran en posiciones diversas a la suya, y la función obvia de éstas es invalidar la pretendida verdad de esas otras teorías filosóficas. Una contradicción semejante es la descubierta en la teoría que sostiene que el tiempo es algo que fluye, o que, de alguna manera, se mueve. Su presencia en la teoría sería normalmente considerada como muestra de que la teoría es falsa.

Prescindiendo de lo que la contradicción muestra sobre el valor de verdad de la teoría, sin embargo, nos ayuda a ver que la teoría no es empírica. La proposición expresada por la oración: "El tiempo es una sustancia", no es una proposición en cuya investigación la observación pueda desempeñar algún papel; y la contradicción implicada en "El tiempo se mueve" haría parecer que la oración "El tiempo es una sustancia" adelanta una pretensión no empírica. Considerada como expresión de una proposición *a priori*, la oración, en un modo *non verbal* de hablar, llamaría nuestra atención sobre un supuesto hecho respecto al uso en el lenguaje en el cual se ha formado: el hecho de que "sustancia" se aplica a cualquier cosa a la que se aplique "tiempo". Pero la contradicción implicada por las proposiciones expresadas por "El tiempo es una sustancia fluyente" y "El tiempo es una sustancia inmóvil" muestra que es falso decir que, considerando su uso ordinario, "sustancia" se aplica a lo que se aplica "tiempo". La contradicción implicada por "El tiempo es una sustancia" llama nuestra atención sobre el hecho de que "sustancia", en materia de uso, no se aplica a aquéllo para aplicarse a lo cual es usado "tiempo". Muestra que aplicar "sustancia" a un minuto o una hora es ir contra los criterios ordinarios para el uso de la palabra, del mismo modo que aplicar "bermejo" a los dolores y males-tares es ir contra las reglas convencionales para el uso de "bermejo". Entre paréntesis, vale la pena destacar el hecho de que un filósofo que por alguna razón quisiera llamar la atención sobre una característica del uso de la palabra que designa color "bermejo", en relación con palabras que designan dolores, podría hacerlo mediante un

²² *Philosophical Investigations*, p. 112.

argumento que mostrara una contradicción en la noción de un dolor bermejo, los dolores, en principio, no pueden ser vistos; las cosas bermejas, en principio, pueden ser vistas; en consecuencia la noción de un dolor bermejo es la noción contradictoria de algo teóricamente no visible que puede ser visto. C. D. Broad, en relación a otro punto, usa como argumento una cuestión de uso, de modo parecido. Contra la proposición de que dos personas puedan tener literalmente la misma creencia, presenta la consideración siguiente, que puede fácilmente ser desarrollada de manera que muestre una contradicción: "mi creencia no puede literalmente salir de mi mente y aparecer de pronto en la suya".²³

Parece innecesario hacer notar que un filósofo que sostiene que el tiempo es una sustancia no ignora el significado corriente de la palabra "sustancia", el significado que tiene en frase tales como "sustancia líquida" y "sustancia maleable". La contradicción que aparece en las palabras; "El tiempo es una sustancia", está implicada en su uso común, uso que él conoce tan bien como cualquiera, advierta o no la contradicción. Entendidas en su significación común, conoce la impropiedad de las palabras "El tiempo es una sustancia" tan bien como conoce la impropiedad de las palabras "El tiempo es un líquido". Si su falla en destacar la contradicción, la cual ciertamente no es poco evidente ni elusiva, indica algo, indicaría que la contradicción no está implicada por el uso que él da a las palabras en el enunciado filosófico; y el hecho de que conoce el uso común indica que no es éste el uso que les está dando, aunque esté de alguna manera conectado con él. Considérese, en conexión con esto, la observación de Russell de que no podemos señalar un tiempo en sí mismo de la misma manera como señalamos algo que tiene lugar en ese tiempo. Los filósofos tienen una exagerada tendencia a expresarse en un modo de hablar ontológico, es decir, en el modo de hablar en el cual las cosas y los acontecimientos son descriptos, cuando quieren llamar la atención sobre cuestiones de uso; y la observación de Russell parece usar el idioma ontológico para llamar la atención sobre el hecho de que "sustancia", en su uso común, no se aplica al tiempo. La imposibilidad de señalar un tiempo en sí mismo es lógica, lo que significa que Russell estaba llamando la atención, indirectamente, sobre una cuestión de lenguaje; esto es, que la frase "señala un tiempo en sí mismo" no describe acto alguno de señalar ninguna cosa. Y no consigo describir un acto de señalar porque la

²³ *Scientific Thought*, p. 230.

expresión "un tiempo en sí mismo" no tiene uso para denotar una cosa. La obvia cuestión involucrada en esto es que "sustancia" o "cosa" no se aplican a aquello para referirse a lo cual es usado "tiempo", lo que parece ser un rasgo de esas palabras sobre las que Russell, en un modo no verbal de hablar, quería llamar nuestra atención. Y ésta es una cuestión de uso no desconocida por los filósofos, cualquiera que sea la teoría que sostengan sobre el tiempo.

El enunciado filosófico: "El tiempo es una sustancia que fluye uniformemente" no usa la palabra "sustancia" para suministrar información factual sobre un fenómeno sutil y elusivo, ni para llamar la atención sobre una supuesta cuestión de convención lingüística. El metafísico que declara que el tiempo es una sustancia, sea explícitamente o por implicación, no está proponiendo, si se expresa en inglés, la pretensión verbal de que la palabra "sustancia" (o "entidad" u "objeto") se aplique a lo que es denotado por "tiempo", y por otros términos tales como "el año pasado", "mañana" y "minuto". Ni el descubrir una contradicción en el enunciado muestra que el metafísico esté adelantando una falsa pretensión verbal. Es evidente, sin embargo, que, cualquiera que sea la finalidad del metafísico al proponer su enunciado, la palabra "sustancia" que aparece en él está de alguna manera ligada con el uso popular de la palabra, pero ligada de tal manera que su aparición no hace que el enunciado exprese una proposición empírica sobre el tiempo. Ni tampoco hace de la oración un enunciado *a priori* cuyo objeto sea llamar la atención sobre una regla del lenguaje, sobre la "gramática" de "sustancia". La única conclusión plausible a la que podemos llegar si observamos la construcción que deben tener las palabras "el tiempo es una sustancia", es que presenta un uso académicamente ampliado de "sustancia", un uso según el cual se aplica a lo que es indicado por frases que emplean la palabra "tiempo" sin seguir llevando consigo su antiguo significado en sus nuevas aplicaciones.

Wittgenstein ha observado que hay una tendencia a buscar una sustancia que corresponda a un sustantivo: "Estamos frente a una de las grandes fuentes de la confusión filosófica: un sustantivo nos hace ir a la búsqueda de una cosa que le corresponda".²⁴ Esta observación indudablemente se relaciona con el hecho de que algunos filósofos han sostenido la tesis de que todas, o casi todas, las palabras, son nombres. Tomado literalmente, como formulando una preten-

²⁴ *The Blue Book*, p. 1.

sión sobre el vocabulario de un lenguaje, la tesis es falsa. No es verdad que todas las palabras en un lenguaje, como el inglés, sean nombres, ni tampoco que todas las palabras sean clasificadas como nombres bajo distintos sectores del discurso; y los filósofos que puedan estar inclinados a sostener esta tesis saben esto perfectamente bien. Tampoco es verdad que "tratamos de encontrar una sustancia para un sustantivo"²⁵ tomando estas palabras literalmente. Wittgenstein no pudo haber querido decir o implicar que una persona que conociera el significado del sustantivo "mañana" o "altura" podía pensar en buscar un objeto correspondiente. La expresión "salir a la caza de mañana" no tiene sentido, y si alguien nos dijera que estaba buscando mañana, pensaríamos que tiene una noción equivocada sobre lo que la expresión significa, y no que sabe lo que quiere decir y está decidido a buscar un objeto por el hecho de que la palabra es un sustantivo. Lo que Wittgenstein quizá quiso decir es que, a pesar de lo que conocemos sobre el uso real de varias clases de nombres p. ej. "mañana", "botón", "infinito", estamos inclinados a considerarlos como sustantivos que denotan objetos. Puede ciertamente haber una tendencia a considerar los sustantivos de este modo, una tendencia que puede remontarse hasta los orígenes mismos del lenguaje; pero es difícil pensar que *se crea realmente* que todos los sustantivos son nombres que denotan objetos; que "mañana", como "botón" o "luna", sea usado para referirse a un objeto. Numerosas observaciones que Wittgenstein ha hecho sobre la naturaleza de los enunciados filosóficos sugieren que la idea que quería mostrar es que los filósofos tienen una tendencia a asimilar, por un *fiat* lingüístico artificial, sustantivos que no son nombres generales de cosas, a aquellos que denotan objetos, sin convertirlos por ello semánticamente en nombres que denotan cosas. Pero sin considerar si es esto lo que quería mostrar, esto es lo que, en relación a distintas cosas, hace a veces el filósofo cuando presenta una teoría: una teoría filosófica a veces presenta en una forma lingüísticamente disfrazada, la reclasificación de un grupo de sustantivos bajo un uso artificialmente ampliado de "nombre general de un objeto". El siguiente párrafo es un ejemplo particularmente interesante de una elaboración tejida en torno a una reclasificación comparable de palabras generales con nombres especiales de cosas particulares, una clasificación que, cuando es introducida de un cierto modo, crea la ilusión de que el filósofo está hablando sobre una clase de objeto:

²⁵ Esta es la frase en el *Blue Book* original, inédito.

A aquellos que objetan la introducción de cualquier entidad abstracta, quisiera decirles que creo que hay criterios más importantes por los cuales una teoría debería ser juzgada. La exigencia extrema de una simple prohibición de entidades abstractas bajo toda circunstancia surge tal vez de un deseo de mantener la relación estrecha entre la teoría y la observación. Pero preferir (digamos) *ver* a *comprender*, me parece caprichoso. Pues así como un cuerpo opaco puede ser visto, así un concepto puede ser comprendido o captado. Y el paralelo entre los dos casos es, por cierto, bastante estrecho. En ambos casos la observación no es directa, sino a través de intermediarios —luz, lentes del ojo o instrumento óptico y retina en el caso del cuerpo visible; expresiones lingüísticas en el caso del concepto.²⁶

La tesis de que el tiempo es una sustancia que se mueve de un modo uniforme puede ser vista como un ejemplo de cómo se crea una teoría filosófica clasificando disfrazadamente un nombre que de hecho no es usado como nombre de un objeto, con nombres que denotan objetos. La oración "el tiempo es una sustancia" ni expresa una proposición empírica ni llama la atención sobre un supuesto hecho de uso; presenta el nombre "tiempo" como perteneciendo a la categoría de los sustantivos que denotan entidades. Por decirlo así, confiere el título "nombre de una sustancia" a "tiempo", sin darle el *status* que normalmente acompaña al título. Un ejemplo análogo que viene a la mente es el de un coronel de Kentucky, que tiene el título, pero no el trabajo de un coronel. La ilusión de una revelación sobre la naturaleza del tiempo, creada por la forma como se reclasifica académicamente "tiempo" y los nombres de los intervalos de tiempo, arroja sobre la mente un hechizo que nos hace mantener a distancia de su estructura lingüística. Indudablemente la fuerza del hechizo tiene el espíritu otras fuentes distintas a la satisfacción derivada de la creencia de que una investigación científica fundamental ha sido llevada a cabo por el solo pensamiento.

La redescrición, semánticamente ociosa²⁷ del uso de "tiempo"

²⁶ Alonzo Church, "Abstract Entities in Semantic Analysis", *Proc. of Amer. Acad. of Arts and Sciences*, Vol. 80, N° 1 (1.51), p. 104.

²⁷ Wittgenstein observa en *Philosophical Investigations*, p. 51: "Las confusiones que nos ocupan en filosofía aparecen cuando el lenguaje está como una máquina en reposo, no cuando está funcionando". Podríamos agregar que en la filosofía el lenguaje tiene una tarea diferente, más parecida a la que

naturalmente reúne en torno a sí subsecuentes alteraciones vacías en la terminología familiar. Verbos como “fluye” “se desliza”, que son descriptivos de artefactos cronometradores como relojes de agua y relojes de arena, son ampliados de un modo que los hace desempeñar, en apariencia, el papel de palabras que denotan una acción en oraciones en las cuales “tiempo” tiene, en apariencia, el papel de nombre de una sustancia. La observación de Russell de que no podemos señalar un tiempo en sí mismo y en consecuencia, podría añadirse, de que no podemos señalar el paso de un tiempo como podemos hacerlo con la arena que fluye en el reloj de arena, debe ser entendida ahora de un modo algo diferente. Debe ser interpretada como una indicación de su aceptación del juego de lenguaje filosófico en el cual se puede hablar de un tiempo-sustancia y de un tiempo-acción, y también como señalando la diferencia entre el juego verbal y la sustancia ordinaria y el habla que indica acción. Pero el juego de lenguaje que Russell jugó con las innovaciones terminológicas, las que remitió a la navaja de Occam, toma una dirección algo diferente. En su notación revisada, “tiempo” es clasificado con los sustantivos que nombran ficciones: “tiempo” nombra “una entidad metafísica”, la que, por la regla de Occam, puede ser eliminada. Moore sostiene un punto de vista diferente “. . . El espacio y el tiempo realmente *son*. . . *son algo*, y es obvio que no son *ni* objetos materiales *ni* actos de conciencia”;²⁸ en contraste con los objetos materiales y los actos de conciencia, el espacio y el tiempo son “clases *insustanciales* de cosas”.²⁹ Lo que Moore quiere subrayar es una diferencia entre el sustantivo “tiempo” y los nombres de sustancias, por ejemplo “agua”; y destaca la diferencia ligando el nombre “tiempo” con la frase “cosa insustancial”. Acepta la clasificación filosófica de este término con los nombres que denotan cosas, pero señala la diferencia entre aquél y éstos dándole una clasificación especial en la categoría de palabras que denotan cosas.

tiene en un actor que a las que tiene en un comerciante, que usa el lenguaje con fines prácticos.

²⁸ *Some Main Problems of Philosophy*, p. 16.

²⁹ *Ibid.*, p. 16. Wittgenstein ha llamado la atención sobre el papel que desempeña en la filosofía lo insustancial y lo intangible: “. . . cuando nos percatamos de que un sustantivo no es usado como lo que en general llamaríamos el nombre de un objeto, y cuando sin embargo no podemos evitar el decirnos a nosotros mismos que es el nombre de un objeto etéreo. Quiero decir, cuando nos encontramos confundidos con respecto a la gramática de ciertas palabras, y cuando todo lo que sabemos es que no son usadas como nombres para objetos materiales” (*The Blue Book*, p. 47).

Russell hace la diferencia clasificando “tiempo” con los nombres de ficciones metafísicas, y Moore lo hace clasificándolo con los nombres de cosas insustanciales. Ambos, Moore y Russell, juegan sus juegos en un estilo de lenguaje que los hace aparecer como si estuvieran realmente considerando teorías sobre el tiempo.

La pregunta de San Agustín: “¿qué es el tiempo?”, en uno de sus significados, debe ser considerada como una petición académica sobre cómo describir el sustantivo “tiempo”, si como el nombre de una sustancia o no. Y su extraña queja debe ser entendida como expresión de una ambivalencia inconsciente sobre una redistribución semánticamente vacía de los límites de ciertas palabras. Otros desarrollos afines del lenguaje acerca del tiempo hacen aparecer fácilmente quejas similares.³⁰ Wittgenstein señalaba: “No son nuevos hechos sobre el tiempo, lo que queremos conocer. Todos los hechos que nos conciernen nos son manifiestos, sino que es el uso del sustantivo ‘tiempo’ lo que nos confunde”.³¹ El misterio acerca del sustantivo “tiempo” es en parte expresión de la indecisión sobre una nueva clasificación. En parte, sin duda, es creado por fantasías inconscientes que giran en torno a la palabra, pues el sentimiento de misterio es como el sentimiento que frecuentemente tenemos con respecto a un sueño cuyo significado queremos comprender pero que nos permanece oculto. Para convencernos de que el teorizar filosófico sobre el tiempo tiene una importante relación con lo inconsciente, lo que da a las teorías el más grande interés, sólo necesitamos fijarnos en las metáforas encerradas en el hablar sobre el tiempo, metáforas que nos dan vislumbres de los temores, deseos y obsesiones que están activos en nosotros pero a los cuales permanecemos extraños.

³⁰ En conexión con esto vienen a la mente las palabras de Wittgenstein: “. . . Se produce perplejidad e incomodidad mental, no sólo cuando nuestra curiosidad mental, no sólo cuando nuestra curiosidad sobre ciertos hechos no es satisfecha. . . sino también cuando una notación no nos satisface. . . *The Blue Book*, p. 59.

³¹ *The Blue Book*, p. 6.