

## Reseñas

**OSVALDO GUARIGLIA**, *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*, Eudeba: Buenos Aires, 1997, 394 pp.

En un prólogo semi-autobiográfico, el autor —cuya tesis doctoral de 1978 (*Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*) recordamos aún muy bien porque la leímos hace años con mucho interés— traza la historia de su trabajo vitalicio con Aristóteles. Concentrado inicialmente en la relación entre Aristóteles y la doctrina no escrita de Platón (un representante de la llamada Escuela de Tubinga, Konrad Gaiser, era su director de tesis), sus estudios ético-políticos, motivados también por los sucesos políticos en su país natal, se actualizaron más y más en dirección hacia la Teoría Crítica —el libro *Ideología, racionalidad y legitimación* de 1993 es testimonio de esa tendencia 'izquierdista'— para desembocar, últimamente, en una combinación de unas tendencias actuales neo-aristotélicas con los esfuerzos por constituir una ética universalista; dos libros de 1995, *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea*, y *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, dan cuenta de esta re-orientación hermenéutica del interés de Guariglia en la filosofía práctica del estagirita. Hay que indicar que ya en 1992, el autor había recogido en una obra de dos volúmenes —*Ética y Política de Aristóteles*— todos sus trabajos anteriores; en el nuevo estudio, sin embargo, la *Política* queda aún puesta entre paréntesis ya que será objeto de otro estudio aparte.

El libro que reseñamos obedece al siguiente plan general (y citamos de la p. 15): "Luego de un primer capítulo introductorio sobre la vida de Aristóteles y las obras dedicadas a la ética que nos han sido transmitidas en el *Corpus aristotelicum*, siguen dos capítulos, el 2 y el 3, dedicados a las cuestiones del método en la filosofía práctica aristotélica. Los capítulos 4 y 5 están también dedicados a tres conceptos básicos, que por su importancia deben ser estudiados aparte: las acciones, su racionalidad (silogismo práctico) y el tema del bien. La exposición de los temas básicos de la moral aristotélica de la virtud es desarrollada del capítulo sexto al undécimo. El capítulo 12 cierra el libro con una visión de la ética aristotélica desde la perspectiva de la ética contemporánea, y

más especialmente, desde la peculiar visión que hoy nos procura la controversia entre universalismo y "comunitarismo". Una impresionante bibliografía (pp. 363–394) completa esa valiosísima monografía cuya extensión considerable nos fuerza a limitarnos aquí a resumir los resultados de aquellos capítulos que, por razones puramente subjetivas (a saber: el tema de la posibilidad de una *epistémē* del *kairós*), fueron los que más nos atrajeron durante nuestra lectura.

En su primer capítulo metodológico (pp. 33–102), el autor se esfuerza en demostrar —con ayuda de unas citas estratégicamente seleccionadas— que la ética, mejor: la teoría de la *práxis*, ocupa en Aristóteles —a diferencia de la situación correspondiente en Platón— un lugar ontológicamente independiente que, a su vez, implica la existencia de una racionalidad propia de la *práxis*. De ahí que sea muy consecuente que Guariglia empiece su defensa de esta praxiología autónoma con la presentación de evidencias textuales que confirman que el término técnico 'principio' se usa en sentido propio únicamente en relación con el movimiento (y la *práxis* es un tipo, aunque no natural, de *kínesis*), mientras que su uso en las matemáticas —en tanto que premisa o causa de consecuencias necesarias— es impropio (meramente analógico u homónimo). De ahí que el ser humano resulte ser, además de figurar como el principio no absoluto de aquel 'movimiento' natural que es la generación (porque sigue siendo una causa causada por otro), el principio absoluto de sus acciones; lo que implica que éstas pueden tener o no tener lugar y llevar a resultados no necesarios (es decir: contingentes, y hasta contrarios a la causación prevista). En una controversia doble —tanto frente a los sofistas, como frente a Platón— Aristóteles defiende la racionalidad *sui generis* de la praxiología contra, por un lado, el relativismo de los partidarios de una *doxa* siempre cambiante, y, por el otro, el rigorismo normativo de la ética pitagorizante que somete la acción al criterio de la medida exacta (la *akríbeia* del *métrion* y *kaírion* que, como se lee en *Filebo* y *El político*, se deriva del Uno como *peras* y *agathón*). Aristóteles sostiene que entre las premisas necesarias y las meramente probables no hay sino una diferencia de grado: las predicaciones que la ética conoce como 'generalmente admitidas' —los *éndoxa*— le garantizan a esta rama del saber un tipo de conocimiento que, frente a la norma de la evidencia irrefutable y de un saber universalmente válido, se orienta en 'lo típico', es decir: en lo que ocurre 'las más veces', criterio propio de la *dianoía praktiké*, que es la facultad que discierne en la *práxis* dicha 'lógica' propia (a saber: la teleología). Ese saber praxiológico se deriva de un saber práctico pre-científico que es desarrollado en y por una formación culta —*paideía*— que permite un juicio seguro en asuntos existenciales.

El rechazo, para esa teoría muy *sui generis* de la acción, del ideal platónico de la medida exacta (del bien único que será el objeto por excelencia de una crítica de la teoría de las ideas montada sobre la concepción de un bien múltiple que tiene tantas categorías como el ser) realza, en un cierto re-acercamiento

a la posición sofística, el papel co-determinante de las circunstancias (*kairoí*, las ocasiones favorables de la acción), sin caer en la trampa de una 'casuística' que le daría el poder absoluto a cada caso individual. Se trata, en otras palabras, de llevar los datos aislados a un conjunto significativo, el de una constelación 'típica', para poder así obtener una exactitud 'variable' que depende, para un justo enjuiciamiento de las acciones (también de las in/morales), de la materia cada vez —es decir: situacionalmente— distinta del conocimiento práctico. No hay entonces, en este campo, una prescripción universal para todos los casos; pero tampoco reina el caos, es decir: el 'oportunismo' craso de lo puramente fortuito (lo llamado accidental que sigue siendo incognoscible, objeto de ciencia alguna). Tal parece que aún las circunstancias cada vez diferentes —los aspectos generales del contexto (*tà pròs tòn kairón*) cuya relevancia Aristóteles no deja de subrayar— pueden agruparse en conjuntos típicos: esto sería, si se quiere, un ingrediente relativamente sustancial dentro de lo circunstancial. Si interpretamos este contexto bien, una *epistème* del *kairós* —Aristóteles mismo es quien la menciona— sería una kairo-sofía pre-científica hecha explícita: una kairo-logía (aquella antigua sabiduría del *Kairòn gnôthi* elevada al rango de una praxiología situacional). En fin: tendríamos que ver con una *epistème* que ella misma no vale sino kairo-dóxicamente.

Por el otro lado, la subdivisión aristotélica de las ciencias —en teóricas, productivas y prácticas— pretende hacer justicia a la exigencia metodológica de no esperar predicciones infalibles donde no las puede haber: lo típico, como lo general que se repite en la mayoría de las veces, es de hecho argumentativamente fundamentable porque, por un lado, los mencionados *éndoxa* son objetos posibles de ciencia (permitiendo una verdad aproximada), y, por el otro, la deliberación ética, a pesar de no poder ser tan exacta como la contemplación de lo eterno, recurre también a principios: y, de hecho, los alcanza inductivamente, partiendo de la base empírica de los 'fenómenos' (las acciones y sus ocasiones) en cuyo entorno descubre una especie de 'invariante': un cierto hábito (costumbre ética; *ethismós*) que sabe tomar en cuenta las respectivas oportunidades de la acción. Tenemos aquí que ver con un tipo de conocimiento que Guariglia caracteriza como 'esquemático' o 'tópico' que nos permite orientarnos kairodóxicamente; y si bien en este contexto seguramente no hace daño *querer* también *contemplar* los bienes más altos (*tà kalà*) *sub specie aeternitatis*, —siempre será más importante saber cómo estos se originan, es decir: saber, por ejemplo, *cuándo* es más viable realizarlos y cuándo menos.

Ha llamado la atención de los especialistas que Aristóteles no haya aplicado el ideal de la ciencia deductiva/demostrativa (a partir de axiomas o principios), desarrollada en los *Analíticos segundos*, a su propia *Física*; pues resulta que ahí también parte de los fenómenos para luego llegar a principios, —los cuales eventualmente dan cuenta de aquellos fenómenos; pues aún de los entes físicos recurrentes (de la misma manera, pero lejos de ser eternos) no puede ha-

ber proposiciones estrictamente necesarias, ya que su verdad futura no está garantizada: hay un espacio abierto para la intervención de causas accidentales — el factor *tykbe*. Si entonces pasamos de ese nivel no deductivo al ambiente metodológicamente más delicado de la *pbrónesis*, obviamente la incertidumbre sobre las proposiciones meramente probables (o 'endoxásticas') debe crecer precariamente: allí el mero hecho de existir (*bóti*) ya cuenta como 'causa' (*dióti*); pues el análisis de las acciones, constatando su estructura teleológica, se limita a explicitar una teleología implícita de la que tenemos ya un pre-conocimiento verificable en la experiencia diaria (las ya mencionadas formas habituales de acción). Todo lo que se quiere alcanzar en este campo es entonces un cierto tipo de 'convicción', derivada del consenso de los que vivimos en comunidad. En otras palabras: la verdad sobre unos entes variables tiene gradaciones, y hay verdades variables cuyas 'causas', una vez identificadas, permiten convertir el mencionado pre-conocimiento del hecho en el conocimiento de su 'por qué' (mejor: 'para qué' —ya que de acciones se trata),— un conocimiento que resulta ser, a la vez, una 'actividad': la actividad comprometida del agente (y hasta del investigador que analiza dicha situación; hoy se hablaría de un 'interés').

Como el autor expone en su segundo capítulo metodológico ("Paideia y dialéctica", pp. 103–136), la mencionada capacitación pre-científica basta también para discernir cuál es la forma de razonamiento adecuada a cada tipo de ente, es decir: qué tipo de discurso corresponde mejor a cuál contexto social. El uso de las designaciones en curso proviene de una costumbre que les asigna un significado públicamente compartido, y este tipo de denominaciones asentadas en la cultura de una comunidad hablante y actuante crea automáticamente la expectativa de que el mero hecho de manejar los nombres (de las cosas) nos otorga una fuerte presunción de la existencia del objeto referido (una referencia que es posible precisar o desmentir). Es sobre esta base de una semántica prefilosófica que se utiliza la dialéctica para llegar de lo que es inteligible para nosotros a lo que es inteligible en sí: esta precomprensión pragmática permite definir las cosas mediante el trato con ellas. De ahí que la forma de argumentación propia de la ciencia práctica esté íntimamente relacionada con la dialéctica: ambas se ocupan, de hecho, de los *éndoxa*, datos de la experiencia preparados por una primera elaboración pre-demostrativa. Especialmente en el caso de las acciones voluntarias (tema del cuarto capítulo, pp. 137–162) —es decir: cuando se supone que el agente esté consciente de lo que hace—, dichos *éndoxa* forman, siempre en relación con los momentos respectivamente in/oportunos, el criterio de verdad de un hombre sano de espíritu (como cuando un piloto durante una tormenta arroja el cargamento al mar, inducido por una decisión del momento ligado a las circunstancias inoportunas; cita p. 154; véase también el esquema de las acciones in/voluntarias, p. 161).

Pasando al próximo capítulo ("El concepto del bien", pp. 163–190), deberíamos quizás empezar con la confesión de que siempre nos ha extrañado la naturalidad con la que el estagirita, atribuyéndoles la misma homonimia categorial, paraleliza el bien y el ser, —como si se sobreentendiera que ser = ser bueno, es decir: dándole a 'bueno' una connotación verbal que no tiene (la famosa homonimia del tipo *focal meaning*, o *pròs hèn legómenon*). A pesar de que hasta la fecha no hayamos descubierto ninguna respuesta satisfactoria al respecto —y Guariglia tampoco nos proporciona una (nos parece porque no se plantea la pregunta)— estamos de acuerdo con él en su polémica contra la tesis de que 'ser' pueda predicarse implícitamente de algo (aquí: de cualquier expresión verbal) sin mencionarlo expresamente; pues, consecuentemente, 'bueno' (y hasta 'ser bueno') debería poder también figurar como un predicado implícito de las proposiciones en las cuales se predicaría 'accidentalmente' de alguna acción. Pero si, después de todo, el *agathón* es un *praktón*, es decir: el fin de acciones que se dirigen hacia él, el bien sería un predicado nominal con la característica particular de ser una 'cualidad' (*poion*), predicable únicamente de otras cualidades (de acciones, no de sujetos que 'son' o 'son algo'). El significado básico de *agathón* coincidiría con el de *télos*, y los demás 'bienes' se derivarían, como meros medios, de esa prioridad lógica del fin que uniría los significados distintos de 'bueno'. Pero, como habíamos sugerido en otro contexto (*Diálogos* 65, 1995, pp. 224–230, especialmente p. 228), 'bueno' es en el fondo un término indefinible o transcategorial, y ello parece concordar con la afirmación de Guariglia de que por más que se trate aquí de una homonimia, habría que hablar de una homonimia tan abierta a otras connotaciones que tendríamos que ver con un uso "sistemáticamente equívoco" (p. 182).

Esta situación se torna aún más precaria si nos preguntamos qué pasa con esta homonimia al trasladarla al bien predicado en una de las categorías, por ejemplo, al bien en la categoría del tiempo, el *kairós*; pues lo oportuno de una acción, indica Aristóteles, es cada vez distinto, y por eso también son varias las ciencias (o artes) que lo determinan en cada caso concreto. Existe, no obstante, una especie de regla típica que, a pesar de la variedad enorme de las circunstancias, permite elegir lo oportuno de cada caso: la determinación del justo medio. Para saber escoger dicho término medio —en esta elección consiste, precisamente, la virtud moral (tema del sexto capítulo del libro, "Virtud y elección", pp. 191–218)— simplemente habría que seguir la antigua norma de evitar los extremos. En el caso del bien como *kairós*, la sabiduría práctica consiste en avistar (*euskopía*) el justo medio (ideal del *arte de medir*) entre 'demasiado temprano' y 'demasiado tarde', —y esto no absolutamente, sino en forma 'relativa a nosotros', es decir: relativa a la circunstancia concreta. Verdad es que la razón de cada persona prudente es la que determina el momento justo o justo medio (*métrion* = *kairion*), pero ella se basa en lo que la costumbre de la comunidad ha establecido como norma; por ello, la virtud —una capacidad

más bien 'estoquástica' (*eupragía=eustokhía*)— es definida como un hábito (el autor habla al respecto de un "aspecto *performativo*", p. 199). Lo que motiva la acción bien medida es el *deseo*, la tendencia natural hacia el bien como meta, y como expresamente subraya Guariglia, es el entrelazo de la deliberación racional (*prohaíresis*) y de la elección (*boúleusis*, decisión) el que apunta aquí al justo medio: para alcanzar la meta deseada, uno no se orienta en la medida absoluta de lo 'lo exacto en sí', sino en un tipo de exactitud que —precisamente porque es *típica* — cuenta con "lo contingente *qua* contingente" (p. 206).

Ya que el actuar bien y el ser feliz coinciden (*eu práttein=eudaimonía*), Aristóteles insiste en que a pesar de "las vicisitudes de la fortuna", el hombre sensato será feliz en la medida en que está consciente de que todo lo que puede lograr lo logra por actuar siempre de "la mejor manera posible a partir de las circunstancias existentes" (EN I, 11; citado por Guariglia, p. 258, dentro del octavo capítulo que trata sobre el ideal de la magnanimidad). Como muy convincentemente lo demuestra el autor en los capítulos finales de su obra (cap. 10, "La prudencia", pp. 293–310; y cap. 11, "La felicidad", pp. 311–336), ese tipo 'práctico' de felicidad —el ligado a la razón práctica, *phrónesis* — no se queda atrás cuando se trata de determinar cuál es la forma máxima de la felicidad humana: por más que Aristóteles celebre el ideal *dianoético* de la contemplación —como filósofo u hombre teórico por excelencia no habrá podido evitarlo— aquella *eu-daimonía* vivida en la acción sensata (basada en la virtud propiamente *ética*) tiene su validez y autonomía propias, precisamente porque toma en cuenta el factor *tykhe*, el cual, aunque no sea quizás tan 'divino' como lo sugiere la presencia del *theós* en la *theoría*, lo es no obstante en el sentido de una potencia *daimónica*; después de todo, es la instancia de lo inesperadamente *favorable* en la estructura del 'momento favorable' la que le proporciona al *kairós* su eventual 'divinidad'. La intervención de la *theia moira* (el favor divino; también conocido como *theia tykhe*) ha sido, especialmente para la tradición pitagórico-platónica, la coronación de todo esfuerzo humano; de hecho, en *Las leyes*, Platón presentaba a Kairós y Týkhe —con mayúscula, porque se trata de una pareja de conceptos que ya están semi-personificados y deificados— como los principales factores que, al lado del *theós* naturalmente, determinan todos los asuntos humanos, —con la ayuda, precisamente, de la *tékhnē* humana. No sin razón, este 'arte' de vivir consistió antiguamente en "conocer las medidas del tiempo justo" (antiguísima definición de la *sophía* práctica: la *kairosofía*). No dudamos de que Aristóteles también ha seguido, a su manera naturalmente, *esta* línea de pensamiento en la elaboración de su versión particular de una *ética situacional*, y estamos de acuerdo con Osvaldo Guariglia cuando sostiene (p. 334) que, respecto de la praxiología y filosofía moral del estagirita, "independientemente de los motivos últimos que lo hayan impulsado a introducir como un cuerpo extraño a ella la vida contemplativa como modelo de conducta mística, el logro más importante de su 'ciencia práctica', del que

era plenamente consciente, está constituido por el agudo análisis de los fenómenos morales y de la acción así como del conocimiento moral”.

MANFRED KERKHOFF  
*Universidad de Puerto Rico*

**SAMUEL SCHKOLNIK**, *Tiempo y sociedad*, Universidad Nacional de Tucumán, 1996.

Aunque el tema específico de esta obra es la constitución social de la temporalidad humana, sin embargo, el autor hace una interesante sinopsis de otras dimensiones del tiempo: tiempo físico y tiempo biológico; el tiempo síquico lo trata en unión al tiempo sociocultural. En la dimensión física el autor describe la concepción científica moderna del tiempo caracterizada principalmente por la reversibilidad, al menos en principio. De ahí pasa al tiempo en la teoría de la relatividad. Para Einstein es falsa la hipótesis de un universo simultáneo en el que todos los eventos forman una misma secuencia temporal. El tiempo es relativo pero no subjetivo porque viene siendo una cuarta coordenada de la realidad espacio-temporal. Minkowski había establecido que el tiempo se da en correlación con un lugar y que el lugar se da en relación con el tiempo. Un evento es una línea de universo. Einstein llegó a una regla de invariancia que el autor resume así: “El espacio tiempo es invariante entre dos ‘puntos-mundo’, es igual a la raíz cuadrada de la diferencia en el cuadrado del intervalo temporal y el cuadrado de la distancia espacial” (p. 46). El paso del tiempo no es propio de lo real sino de la conciencia. Se ha explicado esta teoría como una geometrización del tiempo. Bergson entendió que Einstein geometriza el tiempo. Pero también se ha dicho que la teoría de la relatividad cronologiza el espacio. Einstein escribe: “El comportamiento geométrico de los cuerpos y la marcha de los relojes dependen de los cuerpos geométricos, que a la vez son producidos por la materia” (cit. p. 49). Schkolnik piensa que para Einstein el tiempo es relativo pero objetivo (relacional), y que esto sería lo esencial de la teoría relativista acerca del tiempo. También opina el autor que la teoría einsteiniana no decide acerca de la realidad del tiempo, pues más bien destaca su operacionabilidad, es decir, las mediciones temporales: relatividad de las medidas temporales. No decide acerca de si el tiempo pasa o no, o si esto es meramente subjetivo, a menos que tratemos de medirlo. Asimismo opina el autor que la teoría de la relatividad implica la irreversibilidad del tiempo porque se hace coincidir tiempo y causalidad. Como afirma Hans Reichenbach, la dirección del tiempo es la del orden causal. En cambio, subraya nuestro autor, la mecánica cuántica, por voz de Heisenberg, parece volver a la idea moderna de la reversibilidad del tiempo, al menos en algunos fenómenos cuánticos, en los cuales se invertiría la dirección del tiempo. La termodinámica del siglo pasado había pensado que la

irreversibilidad del tiempo coincidía con el aumento de entropía. No obstante, Boltzman al final sostuvo que esta irreversibilidad es un fenómeno local, y permaneció ligado a la idea moderna de la reversibilidad del tiempo a escala universal. Algunos autores como Schrödinger y Prigogine han insistido en la marcha contraria de la entropía —la entropía negativa— como característica de la vida y, para el último, de muchos fenómenos químicos que él estudia bajo el tema de estructuras disipativas. Prigogine insiste en el hecho de que en la materia se dan estructuras que se autoorganizan. El tiempo tendría sus raíces en la autoorganización de la materia. El tiempo no es ilusorio ni pertenece sólo a la conciencia sino que es un modo de ser de lo real. La irreversibilidad del tiempo sería "inherente a la materia". Schkolnik concluye: "Admitamos mientras tanto que la materia parece más impregnada de temporalidad a medida que pasamos de los procesos mecánicos y electromecánicos a los fenómenos químicos y biológicos" (p. 73).

Al llegar al ser viviente nos encontramos con el hecho de que la temporalidad no es accidental, el viviente no está meramente en el tiempo, sino "que es tiempo", afirma el autor apoyándose en un trabajo de José Alberto Mainetti. El ser vivo tiene carácter teleonómico, es temporal y subjetivo. "Subjetividad y tiempo se hallan estrechamente relacionados" (p. 92). Dos categorías básicas de la vida son el ritmo y la edad. Las entidades vivientes muestran distintas escalas rítmicas. En la vida nos encontramos con el hecho de que hay dirección aunque no hay propósito.

Pasando ya al tema nuclear del libro, "tiempo y sociedad", el autor comienza con una transición entre el mundo viviente y el humano. En las poblaciones humanas también hay relojes biológicos. Los ritmos naturales son retraducidos a lo social aunque no automáticamente. La sociedad sigue otro esquema temporal, como en el mundo biológico, y es el crecimiento. La diferencia está en que las poblaciones humanas han invadido la totalidad del planeta; el crecimiento poblacional al nivel animal no superó las limitaciones de su tasa de mortalidad. En cambio, el crecimiento demográfico ha llevado —muy probablemente— a la percepción de la aceleración del tiempo. Se ha pasado de una sociedad cuya percepción del tiempo estaba basada en los ciclos naturales, en el pasado, o en el eterno presente, a una sociedad cuya percepción del tiempo está marcada por el futuro. El primer modelo está basado en la naturaleza, el segundo en la historia. Las primeras son sociedades arcaicas, las segundas sociedades históricas. "La conciencia colectiva existe ante todo como una memoria" (p. 142). Esta memoria se asume por uno de los procesos fundamentales de socialización que es la sucesión generacional. La sociedad existe, pues, en el tiempo. La realidad es en verdad objeto de una construcción social, y en ella el tiempo juega un papel decisivo. "El tiempo es el medio que permite la solidaridad en virtud de la cual un conjunto de individuos se constituye, más que como un mero agregado, como una sociedad" (p. 145). El tiempo es el mismo



para todos en un ámbito social. El tiempo pertenece al orden interior: "forma pura del sentido interno", según la preclara expresión de Manuel Kant. Pero a la vez el tiempo es "la más comunicable de las substancias". Dos personas no pueden ocupar el mismo lugar, pero pueden vivir en el mismo tiempo. Tiempo compartido que es la base de un alma colectiva. El autor, sin embargo, identifica esa alma colectiva con la religión, sin dar más explicaciones. "La religión es el hecho social por excelencia" (p. 148). La religión es condición de posibilidad de lo social. La religión cumple la función de administrar el tiempo. La serie de actividades de una sociedad se fija en el calendario y el calendario es producto de las instituciones religiosas. "La raíz del calendario es la distinción entre el tiempo sagrado y el tiempo profano" (p. 149). El tiempo sagrado es circular y en él lo que realmente cuenta es el eterno presente. La repetición circular nos hace vivir en un presente eterno. Los calendarios se formaron al parecer por una "proyección del tiempo sagrado sobre el tiempo profano". Los fragmentos del tiempo social son así referidos al tiempo mítico que les da consistencia y significación. El tiempo sagrado y el tiempo profano se compenetran muy íntimamente en la trama de la vida social. Y es este sentido común del tiempo el que permite la comunicación de los individuos.

Pero lo que constituye la tesis central del libro es la interdependencia del tiempo social y el tiempo síquico-individual. "El tiempo es condición de la existencia de una sociedad, pero también la existencia de la sociedad determina en cada caso la forma del tiempo" (p. 156). Es así porque el tiempo es una especie de "gozne" entre lo subjetivo y lo objetivo. El enlace entre las representaciones y las cosas se da en el medio social. En la vigilia se nos impone "el tiempo", el espacio y el orden de los acontecimientos físicos y sociales, tal como ha sido fijado por los seres humanos de un grupo social. El autor cita a Maurice Halbwachs: "No se puede recordar sino a condición de reencontrar, en los cuadros de la memoria colectiva, el lugar de los acontecimientos pasados que nos interesan" (p. 163). Por eso la conclusión de Schkolnik es la que sigue: "Cabe hablar, entonces, a propósito de las sociedades humanas, de una temporalidad temporalizante y de una temporalidad temporalizada, entre las que no hay solución de continuidad" (p. 170). El tiempo toma una configuración propia en cada sociedad. El autor pone como ejemplo la tesis de Claude Lévi-Strauss según la cual hay sociedades que resisten el paso del tiempo y hay sociedades históricas. Aquéllas resisten el tiempo y con ello evitan la entropía social que conduce hacia la muerte. Schkolnik sostiene, sin embargo, que en todas las sociedades se dan los esquemas lineales y los circulares del tiempo. Hay una matriz social del tiempo pero hay también un componente natural y de estos dependen muchas actividades sociales como la agricultura, la caza, la pesca, la ganadería, etc.. La sociedad adapta su textura al tiempo de la naturaleza. Nuestro autor afirma acerca de la cultura maya: "Tal vez la cultura más

sensible que jamás hubo a la dimensión temporal de la existencia, porque todos sus monumentos están erigidos para marcar el paso del tiempo" (p. 185).

Hay tiempo profundo y tiempo social. El tiempo profundo es el biológico y el tiempo de superficie es el social. El primero es condición del segundo. "Así, la sociedad toma de los individuos la sustancia temporal que le permite constituirse, los individuos toman de la sociedad las formas del tiempo, que les permite articular su existencia consigo mismos y con los demás" (p. 219). El espacio de lo social es el tiempo. El medio conductor de la sociabilidad es el tiempo. Esto es lo mismo que decir que las sociedades son históricas. Lo social descansa en la memoria. La temporalidad temporalizante se da cuando uno no experimenta más que su propio ser, y no cambio externo alguno. El yo es insustancial. El presente es perpetuo desvanecimiento. El lenguaje recoge la memoria colectiva. El pasado está sujeto al marco social; en cambio, el futuro está mucho menos sujeto a ese marco social. Lo que llamamos "realidad" es básicamente el pasado. "El tiempo es el verdadero espacio de la sociedad humana". "La sociedad se sostiene en el tiempo como el tiempo se sostiene en la sociedad" (p. 237). Lo primero es la temporalidad temporalizante y lo segundo es la temporalidad temporalizada. El autor sostiene también, utilizando metáforas semióticas, que el tiempo temporalizante y el tiempo temporalizado es el significado. "La vida en sociedad conjura la desdicha de una conciencia que se sabe hecha de tiempo, dispensándole el sustento del significado" (p. 247). La sociedad se nos da como hechos significativos. La temporalidad temporalizada deviene significado respecto a la temporalidad temporalizante.

Sin duda alguna se trata de una obra de gran interés que muestra la profunda imbricación del tiempo subjetivo y del tiempo objetivo de la sociedad y la naturaleza. Lo que yo cuestionaría sería el espejismo mediante el cual se da la relación entre el tiempo circular de la naturaleza y el tiempo social (supuestamente) sagrado. Sin duda la mentalidad arcaica supone como tiempo natural el tiempo cíclico y este se espeja en el tiempo social tomándolo como tiempo sagrado. Pero lo que me parece cuestionable es seguir pensando que el tiempo de la naturaleza es el tiempo cíclico. Una cosa es decir que en la naturaleza "hay ciclos", cosa que es obvia, y otra cosa, muy distinta, es suponer que el tiempo de la naturaleza como tal sea el tiempo cíclico. La primera parte del libro muestra precisamente que la tendencia de nuestro siglo —a diferencia de la modernidad— es el tiempo irreversible inclusive en la naturaleza.

CARLOS ROJAS OSORIO

*Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao*