

El tiempo en la filosofía actual

EUGENIO PUCCIARELLI

ACTUALIDAD DEL PROBLEMA DEL TIEMPO

EL DR. PUCCIARELLI —de quien podrán hallarse otros datos de interés en los números 9 y 12 de esta revista— ha expuesto en detalle en los cursos de metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires temas afines a los de este estudio. En fechas recientes el autor ha dado conferencias en las universidades alemanas de Heidelberg y de Maguncia, y en las de México, Bogotá y Guatemala. Anteriormente había actuado como profesor contratado en la Universidad Central de Venezuela y también en la de Puerto Rico (1962), dictando en esta última un curso de metafísica en el Dep. de Filosofía. Últimamente ha publicado *Sobre la palabra filosofía, Husserl y la actitud científica en filosofía, La crisis de la evidencia, Ciencia y sabiduría*. En la actualidad es director del Dep. de Filosofía de la Fac. de Filosofía y Letras de B.A.

LA experiencia del tiempo está siempre saturada de emoción. Vivimos ante la sorpresa del presente, la incertidumbre del futuro y la nostalgia de un pasado irrecuperable. No podemos disimular la tristeza que nos produce el fluir irrestañable del tiempo: en su rápida e incontenible corriente se levantan y se desploman las cosas y la vida más opulenta, que parecía desafiar la eternidad, acaba por reducirse a un puñado de cenizas. Todo es penetrado y arrastrado por esa corriente, que lo mismo en las cosas que en las vidas imprime la vibración de su ritmo y deja la huella de su paso. Por doquier se perciben sus rastros, pero el tiempo mismo, elemento inquieto que impregna todo proceso real, oculta su rostro enigmático y, como un Proteo inasible, muda de figura y de color en cada nueva aparición. No es extraño que una experiencia de esta índole haya estimulado la reflexión de los filósofos en todas las épocas. Pero también es verdad que en el curso de la historia de las ideas, el tiempo ha sido un tema secundario subordinado a otros de más

candente interés. No ha sido, sin embargo, olvidado. Bastaría recordar, en la Antigüedad, las perplejidades de Aristóteles¹ que, en su esfuerzo por encerrarlo en un marco intelectual que lo tornara inteligible, no dejaba de acosarlo con preguntas. Con incansable afán investigaba su naturaleza, su existencia oscura entre el ser y el no-ser, su infinitud, sus partes, su unidad y continuidad, su ubicuidad y universalidad, y nuestro conocimiento del tiempo, ligado a la experiencia del movimiento y del número.

En este terreno se le habían adelantado los atomistas, que lo consideraban mera apariencia desprovista de realidad, y Platón, que lo rebajaba a la condición de "imagen móvil de la eternidad".² Más tarde, en una porfiada serie de tentativas por apresar su esencia, sería concebido por San Agustín como la duración del mundo, opinión a la que adhirió Descartes; como orden de los fenómenos, por Leibniz; como intuición pura de la sensibilidad, por Kant y Schopenhauer; como producto de la conciencia, por Herbart, Spencer y Wundt.³ En esta esquemática sucesión de concepciones, aparece siempre como problema subalterno, situación que se ha invertido en nuestra época.

¿A qué se debe este interés hoy vehemente por el problema del tiempo y su desplazamiento al primer plano en todas las corrientes filosóficas? Varios hechos, acaecidos en el siglo pasado, podrían quizá explicar las preferencias de hoy:

El primero, tal vez el más importante desde el punto de vista de su difusión, proviene de las ciencias de la naturaleza: la teoría de la evolución, en biología; la hipótesis de la degradación de la materia, en física; las explicaciones sobre la formación de los terrenos sedimentarios, en geología; la aplicación de métodos genéticos, en psicología. Estos motivos se han incorporado a las filosofías evolucionistas del siglo anterior que han intentado ofrecer una imagen coherente de toda la realidad —naturaleza, vida, historia, sociedad, arte— fundada en la vigencia universal de la ley de evolución.

El segundo radica en la importancia adquirida por la historia, al constituirse definitivamente en ciencia, en el siglo pasado. Nociones como sucesión, desarrollo, destino, progreso, novedad, periodización, época, pasado y presente, ciclo —que involucran tiempo—, han sido aplicadas al devenir de la humanidad en la producción historiográfica y, casi simultáneamente, se han convertido en tema de las filosofías de la historia. En la atmósfera creada por investigaciones de este tipo han florecido luego los historicismos, entendidos, unas veces, como métodos, instrumentos para explorar ciertos sectores de la realidad, y otras, más ambiciosamente, como

El tiempo en la filosofía actual

sistemas limitados al ámbito de lo humano o extendidos atrevidamente a la totalidad del cosmos.

El tercero consiste en la experiencia de los acontecimientos políticos y, a través de las transformaciones ocurridas, de la teorización que se esfuerza por descubrir los resortes que promueven el cambio y aún apresurar, por ese medio, su más rápido advenimiento. Las sucesivas crisis económicas, políticas y sociales, de que ha sido testigo el hombre durante la última centuria, han contribuido a crear una nueva mentalidad que se caracteriza por su actitud agresiva, beligerante, revolucionaria. Se tiende a pensar la historia en términos de futuro, como advenimiento de una transformación que se opera en los estratos más profundos de la vida colectiva del presente. El choque de esa mentalidad con la actitud tradicionalista torna más aguda la conciencia histórica. Para el conservador, que pone el acento en la tradición y cree que la edad de oro está en el pasado, no fluye propiamente el tiempo: la única actitud válida consiste en conservar el orden vigente o devolver a la realidad el esplendor que ostentaba otrora. Para el revolucionario, el tiempo importa como futuro; el presente es el ámbito en que se forjan los planes que habrán de realizarse mañana, y el pasado es una pesadilla y una cadena de las que hay que emanciparse. En las crisis políticas, estimuladas por el choque entre estos dos tipos de mentalidad, se agudiza considerablemente la conciencia del tiempo.

El cuarto, que aparece en el siglo anterior aunque sólo alcanza plena resonancia en el nuestro, es el descubrimiento de la existencia, es decir, del significado de cada vida individual en su singularidad concreta e histórica. Al concebir al hombre, en adelante, el acento recaerá en la subjetividad de la existencia experimentada como drama, sobre un fondo de incertidumbre y riesgo, a veces de completo desamparo, que subraya su radical contingencia. La existencia, en la cual se conjugan el instante y la eternidad, no se reduce a un juego de conceptos abstractos: es una vida humana que fluye por el tiempo y se hace a sí misma en la trayectoria temporal que describe entre el nacimiento y la muerte. La temporalidad, condición de su historicidad radical, es su nota dominante.

Los hechos enumerados parecen suficientes para explicar el auge del problema del tiempo en la filosofía actual, que irrumpe en todos los sistemas aunque desde ángulos diferentes. Esta misma variedad de enfoques permite un ahondamiento excepcional del problema. Acaso en ninguna etapa anterior de la historia se hayan dado condiciones más favorables para arrojar luz sobre la enigmática naturaleza del tiempo. Esta luz intenta aclarar hoy el problema dentro de distintos marcos conceptuales de refe-

rencia, que corresponden a las diversas corrientes filosóficas, cada una de las cuales ha concedido privilegio a una experiencia determinada. Quizá la inevitable unilateralidad de los distintos sistemas contribuya a reunir elementos, antes desdeñados, para la solución final.

Los ángulos desde los cuales se ha abordado en nuestra época el problema del tiempo son los siguientes: ante todo, el *cosmos*, que agrupa las orientaciones muy dispares de Nicolai Hartmann, Samuel Alexander, Alfred North Whitehead, Hans Reichenbach, Rudolf Carnap y Bertrand Russell; la *vida* que, también desde tendencias divergentes, reúne los esfuerzos de Henri Bergson, Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Gaston Bachelard y E. Minkowski; la *conciencia*, donde convergen las investigaciones de Franz Brentano, Edmund Husserl, Max Scheler y Gaston Berger; la *existencia*, que asocia los resultados de las obras de Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty; el *espíritu*, que congrega los trabajos de Louis Lavelle, Ferdinand Alquié, Michel Souriau y Jean Guilton. Esta lista no pretende ser un registro exhaustivo: quedan fuera de ella algunas figuras menores cuyos esfuerzos quizá no sean indiferentes. La exposición que sigue toma en cuenta sólo una parte de los autores nombrados.

COSMOS Y TIEMPO.

La noción de cosmos parece proporcionar un marco de referencia adecuado para esclarecer la naturaleza del tiempo. ¿Cómo concebir la realidad del mundo exterior, accesible a nuestros sentidos, sin advertir su índole temporal? ¿Cómo desprender el tiempo de los procesos que fluyen en nosotros y aún en nuestro propio cuerpo? Intentarlo equivaldría a enredarse en las dificultades de un monismo rígido que, al suprimir el tiempo, anularía todo cambio cualitativo. Del ser de Parménides, inengendrado e incorruptible y, a la vez, inmóvil e inmutable, se ha expulsado al tiempo y, con él, al movimiento y al cambio, y los contrastes que confieren animación y variedad a nuestro mundo quedan sumergidos en una noche helada. Pero las cosmologías de nuestra época prefieren seguir la inspiración de Heráclito y poner el acento en el devenir. A los filósofos de hoy no les aterra la variación: afirman la incesante mutabilidad de todas las cosas y hasta experimentan cierta complacencia en el espectáculo de la fugacidad. La misma ley del cambio, constante para Heráclito, se concibe ahora sujeta también al devenir. No es extraño que la pregunta que inquiere hoy por

la naturaleza del tiempo busque una respuesta correcta dentro del marco de la noción del cosmos.

No sin la influencia de la teoría de la relatividad de Einstein, que las filosofías de nuestra época no podrían ignorar, las explicaciones coinciden en subrayar la realidad del tiempo y su solidaridad con el espacio y la materia. En más de un caso, los intérpretes concuerdan en vincular de manera muy estrecha la noción de tiempo con la de causalidad, pero las discrepancias surgen al acordar la primacía, unas veces lógica y otras física, a uno de los caracteres del tiempo: duración, orden, sucesión, simultaneidad, dirección o sentido. Se impone recordar, en esta ocasión, los nombres de Samuel Alexander, Alfred North Whitehead, Hans Reichenbach, Rudolf Carnap y Bertrand Russell, representantes destacados de este tipo de interpretación.

En un esfuerzo notable por alcanzar una explicación integral del universo, que dé razón de su estructura y de su devenir, SAMUEL ALEXANDER⁴ ha elaborado una metafísica realista, cuyos principios fundamentales, conquistados por el método analítico, pueden reducirse a dos supuestos: realidad del espacio-tiempo y noción de emergencia. El universo, concebido como proceso, está sujeto a evolución cuyos resultados no pueden preverse de antemano. La transformación ocurre dentro del marco del espacio-tiempo y como resultado de la estructura interna del mismo. El análisis que desciende hasta los últimos elementos se detiene en el punto-instante que, en número infinito, constituye el acontecimiento puro y puede ser caracterizado como mónada cuyo ser se agota en su propia actividad. De él surge, por evolución emergente, la materia animada de movimiento. Y como todo está sujeto a incesante cambio, en el proceso cósmico unitario van surgiendo los distintos órdenes del ser: la materia, la vida, el espíritu y, en una etapa próxima que en parte logra adivinarse desde el presente, surgirá quizá la deidad, puesta, así, atrevidamente al final del proceso, en contraste con la mayoría de las teorías creacionistas que la ubican en el comienzo del mismo. Cada orden, cualitativamente distinto del anterior, no es la resultante mecánica del que le precediera ni la suma de sus antecedentes, sino que representa el advenimiento de una novedad. El proceso descansa en categorías concebidas como propiedades intrínsecas constantes, uniformes y permanentes, atributos inmediatos de todo espacio-tiempo limitado. Ellas regulan toda nueva distribución de los elementos. Son inmanentes a la realidad empírica y constituyen las características omnipresentes de todo lo que existe.

Aunque de hecho el tiempo no puede ser separado del espacio, con el cual está inextricablemente unido, Alexander enumera sus rasgos específicos que resultan de concebirlo en abstracto: sucesión, irreversibilidad y transitividad. El primero enuncia la posibilidad de que un instante siga a otro; el segundo consiste en una relación asimétrica que establece la no indiferencia en el orden de la sucesión; el tercero resulta del hecho de que todo instante que precede o sigue a otro, que a su vez es precedido o seguido por otro, precede o sigue también al tercero. Estos caracteres pueden considerarse como determinaciones crecientes de la relación entre los instantes. Las nociones de anterior y posterior derivan de la irreversibilidad, la de simultáneo proviene de la correspondencia del instante con una multiplicidad de puntos, y la de duración nace de la correspondencia del punto con una pluralidad de instantes. Si bien Alexander se resiste a atribuir al tiempo un carácter simplemente extensivo, como una cuarta dimensión del espacio, homóloga a las tres clásicas, no vacila en afirmar la simetría de sus caracteres respecto de los del espacio.

Las ideas de ALFRED NORTH WHITEHEAD, dispersas en varias obras suyas,⁵ se concentran en torno a tres problemas fundamentales: naturaleza, estructura y conocimiento del tiempo. En relación con ellos se examinan las nociones de instante y duración y la conexión de tiempo y naturaleza. Todo ello acontece dentro del marco de un sistema metafísico. El autor pone en el centro de su reflexión la noción de proceso y procura conciliar la audacia de la especulación con la humildad ante los hechos y el respeto por la lógica. Para interpretar cualquier hecho de experiencia —afectiva, volitiva, intelectual— intenta forjar un sistema de ideas generales, a la vez coherente y necesario, que contemple los aspectos racional y empírico de la realidad. Parte de la convicción de la solidaridad de todas las cosas, que concibe dinámicamente, y está persuadido que el proceso de cualquier entidad arrastra en su seno a todas las restantes. Apela a algo último, que llama creatividad, y se propone elaborar esquemas categoriales, no en carácter de aserciones dogmáticas, sino como intentos para alcanzar generalizaciones últimas. No cree en la posesión de una verdad definitiva y, con ejemplar modestia, recomienda el empleo de un lenguaje elíptico para reflejar los fugaces vislumbres de la verdad metafísica.

En el problema de la naturaleza del tiempo, Whitehead adhiere a la tesis de la realidad del tiempo contra la opinión de los que sostienen su carácter de ficción. No puede hablarse de un tiempo en abstracto: el tiempo es siempre concreto, inseparable del espacio y de la materia. Se muestra allí donde impera el devenir: en los órdenes heterogéneos de la

naturaleza, de la sensación y del pensamiento, y siempre como un rasgo cualitativo inseparable de los procesos que acaecen en cualquiera de esos dominios. Vista en la perspectiva del devenir la naturaleza se torna inteligible a partir de la noción de duración. Una duración no se reduce a una extensión abstracta de tiempo: es cierto conjunto de hechos y abarca una porción concreta de naturaleza, que no reconoce otros límites que los impuestos por la simultaneidad. En un esfuerzo siempre encomiable por forjar un lenguaje que refleje, en el plano especulativo, el carácter procesual de la naturaleza, Whitehead recomienda distinguir las nociones de simultaneidad, que corresponde a un dato inmediato de la conciencia sensorial, e instantaneidad, que es un concepto lógico que representa a toda la naturaleza encerrada dentro de un lapso o unidad indesplegable y, por ende, carente de extensión temporal. Instante se opone a duración. El primero es el nombre de un límite, no corresponde a ninguna experiencia y, en todo caso, es un concepto derivado del de duración. Esta se caracteriza por el despliegue temporal que revela un aspecto fundamental del devenir de la naturaleza.

La relación entre la naturaleza y el tiempo desencadena varios interrogantes. ¿Precede el tiempo a la naturaleza? La pregunta parece sugerir la existencia de un tiempo vacío, anterior a los procesos naturales que habrán de desenvolverse en su cauce. Lo que sería en sí mismo ese tiempo es un misterio. ¿Qué consistencia metafísica habrían de ostentar sus momentos y sus períodos? Y, por lo que concierne a nuestro conocimiento, ¿cómo disociar el tiempo, concebido como una forma pura y neutra, de los procesos naturales concretos en los cuales se manifiesta? Por otro lado, si el tiempo es un aspecto inseparable de la naturaleza, habría que concluir que fuera de ella no hay propiamente tiempo. La experiencia muestra que el tiempo aflora en todo acaecer y que fuera de ese ámbito es inoperante toda búsqueda. Pero es oportuno señalar igualmente que el tiempo no se limita sólo al orden de la naturaleza, considerada en sentido estricto. Sensación y pensamiento, lejos de ser instantáneos, participan del carácter de proceso, lo mismo que los objetos naturales que constituyen sus correlatos en el acto del conocimiento. El devenir afecta a la sensación y al pensamiento. Este rasgo común no debe inducir, sin embargo, a aplicar indiferentemente iguales exigencias a manifestaciones heterogéneas del devenir como la naturaleza y el pensamiento. La noción de medida, idónea para series temporales que corresponden a un aspecto del mundo físico, es inadecuada en el ámbito de otras familias de duraciones. Esto explica el

hecho de que los procesos de la sensación y del pensamiento se resistan a toda evaluación cuantitativa.

La estructura del tiempo es el segundo problema que Whitehead se propone aclarar. El tiempo está lejos de ser un medio homogéneo, amorfo; exhibe una estructura: ninguna experiencia lo muestra como mera sucesión indiferente de momentos exteriores unos a otros. De hecho, no hay propiamente instantes, y la misma idea de presente no pasa de ser una abstracción, apenas concebible como límite evanescente, perpetuamente desplazado. El tiempo parece constituido por placas de duración, en sí mismas indivisibles aunque de extensiones distintas: muestra, pues, una forma discontinua. Nada impediría la superposición, total o parcial, de varias duraciones, ninguna de las cuales tiene, a su vez, una estructura atómica.

Cada tramo de la experiencia se muestra como transición. Pasado, presente y futuro son los momentos constitutivos del tiempo concreto. No se ofrecen como piezas sueltas, susceptibles de articularse en una sucesión ordenada. Más bien consisten en aspectos solidarios que se interpenetran: no se trata de una organización exterior de los momentos del tiempo, sino de su recíproca inmanencia. El pasado existe objetivamente en el presente, donde puede aprehenderse y donde ejerce su causalidad eficiente e, inclusive, impone sus propias determinaciones al futuro que ha de suceder al presente. El futuro se anuncia a través de las ansiedades, temores, obligaciones y esperanzas que anidan en todo presente. Suprimir el futuro equivaldría a vaciar al presente de los contenidos que confieren sentido a todo proceso, y aún a suprimir el proceso mismo. Cada momento que fluye reclama la inserción del futuro en los intersticios del presente. No se concibe un futuro neutro, ajeno al presente y al pasado: el futuro depende de las condiciones del suceso presente y para actualizarse en hecho ha de conformarse con esas condiciones. Por eso, es afín al presente y, en cierta medida, constituye una de sus dimensiones: vive en el presente como un rasgo de índole general que pertenece a la naturaleza misma de las cosas.

Del carácter concreto del tiempo y de su íntima trabazón con el espacio y la materia se desprende la existencia de una multiplicidad de tiempos, idea que no excluye la posible interferencia entre ellos. En cada uno ocurren series causales independientes. Aunque los sucesos se originen en un pasado común y se orienten hacia un futuro común, las series pueden desenvolverse con independencia causal unas de otras, lo que no impide que puedan darse sucesos contemporáneos que, dentro de sus respectivas series, tengan pasados diferentes o antecedentes comunes.

El tercer problema, que se refiere al conocimiento del tiempo, es analizado por Whitehead en dos contextos diferentes. Una vez distingue dos vías de acceso al tiempo: sensación y relación. La primera permite sorprender el hecho del devenir, pero todo hecho, accesible inmediatamente, remite a algo no dado en la experiencia: el resto de la naturaleza. Todo hecho es término de relaciones: de simultaneidad, con respecto a la totalidad de los hechos presentes a una conciencia sensible; de sucesión, por el vínculo con hechos anteriores o posteriores. La noción de relación es la segunda vía de acceso al tiempo, al lado de la sensación.

Otra vez Whitehead distingue tres tipos de percepción. El primero —modo de la inmediatez presentacional—, que consiste en la visión instantánea y fragmentaria del devenir, tiene el inconveniente de reducir artificialmente lo dinámico a lo estático, excluir la causalidad y no distinguir el pasado y el futuro ni por sus rasgos ni por su localización. El instante es apenas un corte en medio del devenir, sin duración, sin espesor temporal. Quizá la importancia excesiva asignada a las sensaciones visuales haya contribuido a afianzar la existencia de este tipo de percepción, inadecuado para la aprehensión de todo matiz temporal. Un segundo tipo de percepción —el modo de la eficacia causal—, inmediato como el anterior, parece más a tono con la índole del devenir. No aprehendemos el tiempo desde fuera, como una cosa o una cualidad de las cosas o un rasgo de nuestros estados de conciencia; lo captamos por dentro. Alcanzamos en nosotros y alrededor nuestro el pasado inmediato, que es todavía presente y que está grávido de la riqueza del futuro más próximo. Nos sentimos como un bloque real inmerso en un mundo compuesto por entidades de la misma índole. En nuestra aprehensión intuitiva prevalecen los temples afectivos que nos descubren el despliegue interior de nuestro yo y el desarrollo de los acontecimientos exteriores. Mi cuerpo es un hecho fundamental que me une al mundo, me permite reflejar procesos que se desarrollan en torno mío y eventualmente actuar sobre ellos. Esta inserción efectiva en el mundo, que realizo por intermedio de este bloque íntimo que es mi cuerpo, y que posibilita toda acción recíproca, es aprehendida en los sentimientos, que trascienden los esquemas lógicos, por lo común rígidos, y me colocan a la vez en la subjetividad y en la objetividad. No dispongo de claridad intelectual sobre el hecho de mi implantación en el mundo, pero lo vivo en una experiencia que hace posible todo ulterior conocimiento. La unión con mi cuerpo es también la conexión con el pasado: desde la cenestesia se eleva el mensaje que revela mi localización en el mundo material y en el tiempo. Siento en mi propia carne la efectiva causalidad del pasado in-

mediato sobre el presente, y el tiempo real se me aparece en el devenir de mi cuerpo y de todo lo que experimento. Ese tiempo real no consiste en la sucesión de momentos estáticos, sino en la activa conexión causal que me descubre la experiencia más próxima del funcionamiento de mi cuerpo. Pero todavía me faltan claridades que sólo puede proporcionarme la interacción de los dos tipos de percepción señalados: hay un modo mixto —la referencia simbólica— que une la claridad racional a los aspectos meramente vividos y todavía confusos. A su luz resalta mejor el carácter concreto del tiempo, la realidad de la causalidad y la inmanencia del futuro y del pasado en el presente.

No podrían dejar de mencionarse los nombres de Hans Reichenbach, Rudolf Carnap y Bertrand Russell, que con gran consecuencia han desarrollado diversos aspectos de la teoría relacional o causal del tiempo.⁶

La naturaleza del tiempo preocupó hondamente a HANS REICHENBACH, que estudió primero, a propósito de la teoría de la relatividad, las propiedades cuantitativas o métricas del tiempo,⁷ y, luego, los atributos cualitativos o topológicos, como el orden y el sentido.⁸ Desde temprano había desechado la concepción del tiempo como entidad ideal, similar a las Ideas platónicas y susceptibles de ser aprehendida intuitivamente. Tampoco adhirió a la tesis de cuño kantiano que asimila el tiempo a una forma subjetiva de orden que se impone a los fenómenos en el proceso del conocimiento. Combatió con energía la insuficiencia de la intuición y buscó medios objetivos menos expuestos a error: rechazó, por eso, la tesis de Bergson que hace del devenir la esencia del tiempo, y confió en la aclaración del significado del devenir mediante el análisis lógico fundado en el conocimiento del mundo físico. Su interés iba dirigido al examen de las propiedades del tiempo de la naturaleza.

En el mundo en que transcurre nuestra vida cotidiana, el tiempo físico exhibe ciertos caracteres que le confieren su índole específica. Admitiendo la división en pasado, presente y futuro, se advierte que la fluencia va del pasado al futuro, y que el presente es apenas el límite entre ambas secciones. El pasado, que puede ser sometido a registro, está determinado y, en tal carácter, es inmodificable y no retorna jamás. No hay, pues, un curso cíclico. El futuro, que no puede ser registrado, es indeterminado y, por lo mismo, puede ser susceptible de alteración. De estas comprobaciones, Reichenbach se elevó a una explicación científica del tiempo y, siguiendo el precedente de Leibniz, creyó descubrirla en la relación de causalidad. Lo que en la vida diaria llamamos correr del tiempo no es otra cosa que el proceso causal que constituye el mundo en que vivimos.

Reichenbach distingue el orden y el sentido del tiempo. El primero pertenece al grupo de las relaciones que la lógica caracteriza como asimétricas, transitivas y conexas, y que en el mundo físico tiene su expresión en la organización causal de los procesos. El sentido del tiempo depende de la diferencia de estructura entre pasado y futuro, y es el resultado de la irreversibilidad de los procesos naturales. Existe un agudo contraste entre el macrocosmos, donde prevalece la irreversibilidad e impera el sentido positivo del tiempo, y el microcosmos, estudiado por la mecánica cuántica, donde es admisible la reversibilidad de los procesos y, por consiguiente, una interpretación negativa del sentido temporal. De este contraste se desprende que orden y sentido son propiedades estadísticas. Todo parece indicar que el tiempo es un fenómeno macrocósmico, que acaso no deje huellas en el microcosmos: se tiene la impresión que del caos atómico surge a cada momento el tiempo como una relación estadística. De ese azar parece nacer un flujo temporal que, en la escala del macrocosmos, ostenta las propiedades que la experiencia cotidiana asigna al tiempo. No hay duda que el tiempo es real: lo conocemos a través de la observación; sus estructuras integran un capítulo de la física. Orden y sentido temporales expresan propiedades generales del universo en que vivimos. La coincidencia entre el sentido del tiempo subjetivo y el sentido positivo del tiempo físico podrían explicarse a partir de las propiedades de la memoria, que Reichenbach concibe como un instrumento natural de registro destinado a conservar el pasado.

En un intento muy atrevido, realizado con el auxilio de la notación simbólica de la nueva lógica, RUDOLF CARNAP ha determinado las propiedades del espacio a partir de las propiedades del tiempo y, a su vez, ha definido a éste en función de la causalidad.⁹ Su mayor originalidad radica en el hecho de haber construido un sistema axiomático de la topología del espacio-tiempo, que ofrece en tres versiones distintas. Estima que la estructura topológica del mundo físico es independiente de las magnitudes mensurables y, en su método, que presupone la lógica de las relaciones, evita emplear medios conceptuales de carácter métrico, como los números reales y los sistemas coordinados. La construcción del sistema axiomático supone la concepción de espacio y tiempo correspondiente a la teoría de la relatividad de Einstein, y aunque se refiere a movimientos y coincidencias de partículas físicas no se compromete con ninguna hipótesis acerca de la naturaleza de tales partículas, que, inclusive, podrían concebirse idealmente como carentes de extensión.

Las dos tesis de Carnap reconocen antecedentes: la afirmación de la anterioridad lógica del tiempo respecto del espacio se encuentra en Leibniz, que definía el espacio como el orden de los fenómenos simultáneos; y la teoría causal del tiempo, que también remonta a Leibniz, se halla explícitamente formulada por Reichenbach. El mérito de Carnap consiste en haberlas axiomatizado. En el primer sistema de Carnap todas las propiedades topológicas del espacio-tiempo se definen en función de dos relaciones fundamentales indefinibles: la de coincidencia espacio-temporal y la de anterioridad en el tiempo propio. El segundo sistema parte de la relación indefinible de acción causal efectiva. Cabe señalar que el método axiomático, que define el orden temporal a partir del orden causal, no prejuzga sobre la prioridad cognoscitiva de uno de los términos, ni acerca de la anterioridad real del segundo sobre el primero. Es, además, neutra, frente a posibles interpretaciones —metafísica o pragmática—. La primera llevaría a concebir el universo como el campo de la relación de causalidad, cuyas estructuras particulares serían espacio y tiempo; la segunda entiende la teoría como un conjunto de reglas adecuadas para orientarse entre los fenómenos y prever su curso. Ambas interpretaciones son ajenas al método axiomático. Pero el análisis axiomático, útil como simplificación del conjunto de proposiciones de raíz empírica, deja sin respuesta problemas tan importantes como el de la reversibilidad. Por su parte, la definición causal del tiempo no establece ninguna conexión real entre tiempo y causalidad, sino sólo un nexo lógico entre los dos términos.

La preocupación por el tiempo atraviesa casi toda la obra de BERTRAND RUSSELL. El tema, que aparece en contextos muy distintos,¹⁰ a través de los cuales circula la unidad de su pensamiento, abarca cuatro aspectos solidarios: afirmación de la realidad del tiempo, contraste entre la noción de instante y el tiempo de la experiencia, consideraciones sobre el orden temporal e interpretación causal de la duración. Russell comienza por rechazar la manera como introducen el tiempo en sus exposiciones teóricas las filosofías evolucionistas que, desde Nietzsche hasta Bergson, establecen una diferencia entre lo anterior y lo posterior dejándose llevar, a veces inadvertidamente, por la ilusión del progreso. No se le oculta que la presión de intereses prácticos, ajenos al dictado de la pura verdad, determina este vicioso enfoque del problema. También desecha la opinión opuesta, la que supone la irrealidad del tiempo y, con ella, el carácter ilusorio del mundo sensible, porque ambas se fundan en la creencia, no demostrada, en la inmutabilidad de la realidad última —Dios o sustancia—. Al defender la tesis de la realidad del tiempo, afirma que la diferencia entre pasado

y futuro no radica en la naturaleza intrínseca del tiempo, sino sólo en su relación con nosotros. El pasado se nos presenta como algo fijado inalterablemente, en tanto que el futuro parece sometido, al menos en parte, a nuestro poder y afectado por nuestros deseos. Para Russell el pasado ostenta la misma realidad que el presente e igual importancia que el futuro.

Coincidiendo con autorizados pensadores contemporáneos, Russell aconseja separar el tiempo de la física y el tiempo de la experiencia personal, sin perjuicio de establecer, llegado el caso, correlaciones entre ambos que no anulan sus diferencias. Distingue también el instante matemático y el tiempo de la experiencia. No ignora que el tiempo no es un dato empírico que se ofrezca en toda su pureza, como tampoco lo son los instantes, puntos y partículas de una teoría física. La experiencia proporciona siempre acontecimientos que exhiben cierto espesor temporal o duración y que, además, aparecen ordenados por relaciones de simultaneidad y sucesión. El tiempo no se muestra fuera de los acontecimientos como algo distinto que se contrapone a ellos. El instante, a su vez, es una entidad construida o deducida y su noción tiene aplicación legítima dentro de ciertas esferas del saber y a condición de no confundirlo con un aspecto de la realidad. Por lo común se lo concibe como dotado de ciertas propiedades: aparte de integrar una sucesión, que ha de poseer densidad, ofrece a los acontecimientos la posibilidad de extenderse a través de una serie compacta de unidades sucesivas. Pero esta concepción, fruto del pensamiento, no equivale a erigirlo en entidad metafísica. La noción de duración es, a su vez, compatible con las de anterior, simultáneo y posterior. Los acontecimientos no surgen aisladamente y hay cohesión temporal entre los momentos de una serie.

El problema del orden del tiempo indujo a Russell a realizar un examen atento valiéndose del simbolismo de la nueva lógica en el dominio del cálculo de relaciones. Si se admite la noción de instante surge muy pronto la pregunta acerca de si ha de concebirse como meras construcciones matemáticas o como entidades físicas reales. Esto último exige que se exhiban las condiciones necesarias y suficientes que deponen en favor de su existencia real, lo cual obliga a formular hipótesis y no es fácil descubrir las razones que abonan la verdad de éstas. De ahí que el análisis de Russell se incline preferentemente a mostrar las cualidades de los instantes y de su organización serial. Sólo partiendo de las propiedades, vinculadas a las relaciones de simultaneidad y sucesión, de ciertas clases de acontecimientos, es posible inferir las cualidades de los instantes. Un tratamiento lógico-matemático debe hacer hincapié en la relación funda-

mental de precedencia completa de un acontecimiento con respecto de otro y de las relaciones de superposición, contemporaneidad o simultaneidad entre dos acontecimientos cualesquiera. La primera relación es condición necesaria para la organización en serie de los instantes.

A diferencia de Reichenbach, que explicaba la sucesión y la simultaneidad a partir de la causalidad, Russell propone una explicación causal para la duración. Las cosas tienen la propiedad de extenderse a través de un intervalo de tiempo sin perder por ello su propia identidad. Llámase duración a esta propiedad. Es imposible definir en términos lógicos la identidad a lo largo del intervalo temporal: se trata de una relación empírica, que ha de ser compatible con alguna modificación de las propiedades de la cosa. Para obviar este inconveniente, Russell deduce la duración de la noción de continuidad causal, que encierra la de orden temporal. No recurre a la noción de sustancia, que involucra la identidad material, sino a la noción de ley causal que rige el encadenamiento de los estados sucesivos.

VIDA Y TIEMPO.

La noción de vida —entendida ya sea en sentido biológico, ya sea en sentido histórico— es también un marco conceptual idóneo para la comprensión del tiempo y, de hecho, ha sido utilizada por figuras representativas de la filosofía de nuestra época. No han sido ajenos a esta contribución los evolucionismos e historicismos que han jalonado el siglo XIX y cuyo eco se prolonga aún en la actualidad. En el orden biológico, desde los días de Lamarck y de Darwin, la vida ha dejado de considerarse como un proceso meramente reproductivo, destinado a asegurar la constancia de las especies. Al contrario, la paleontología y la genética se han encargado de suministrar abrumadoras pruebas en favor de la variación. Lejos, pues, de repetirse indefinida y monótonamente, la vida engendra formas inéditas. Pareciera que una fuerza creadora incontrolada se abriera paso a través de las resistencias de la materia para originar nuevas formas vivientes. También en el orden histórico, donde suele hablarse de vida biográfica o espiritual, se advierte la transformación de las instituciones y de las formas de convivencia colectiva. Y quizá en este campo sea más acentuado que en ningún otro el carácter singular e irrepetible de toda forma histórica. Engendrados en el tiempo, los hijos parecen querer diferenciarse radicalmente de sus progenitores. En uno y otro caso —biología e historia— el tiempo es la condición que hace posible el advenimiento de la variación. Y la incidencia del factor temporal es tanto más

El tiempo en la filosofía actual

acentuada cuanto más imprevisible es la novedad, que no puede calcularse desde sus antecedentes.

Nadie ha puesto, en su momento, más energía que HENRI BERGSON para llevar el problema del tiempo al plano más destacado de la consideración filosófica. Su obra entera está consagrada a esclarecer la naturaleza del tiempo en el ámbito de la filosofía de la vida.¹¹ El tiempo ocupa, en efecto, el centro de su sistema: es la sustancia misma que constituye la realidad en todos sus aspectos y niveles, desde el plano más alto —eternidad— hasta el más ínfimo —instante—, que, con otros nombres tomados a la designación tradicional, podrían llamarse Dios y materia. Tiempo y realidad son una sola cosa. Es cierto que Bergson distingue un tiempo físico y un tiempo real, y pone el acento en el segundo. El primero es apenas una función derivada del espacio; es abstracto y mensurable, y puede representarse como una línea que huye hacia el pasado. Es el tiempo que aparece en las fórmulas de la ciencia física, símbolo que representa un aspecto del proceso cósmico en un sistema aislado de la totalidad del universo. No tiene propiamente más existencia que la que le presta la intención que mueve al hombre de ciencia en su afán de representar simbólicamente la realidad. Ese tiempo no adhiere a las cosas, admite la reversibilidad, no crea historia, y los cambios que en él acontecen son apenas meras distribuciones de partes en sí mismas inalterables. Ese tiempo es una ficción.

El tiempo real soporta todo el peso de la realidad. Lo sorprendemos en nuestra propia interioridad, cuando logramos desembarazarnos de las imágenes espaciales que nos asedian a causa de nuestra vinculación con el mundo material, de los conceptos generales que forja la inteligencia y de las palabras del lenguaje que habla nuestra comunidad. El tiempo real no es una abstracción; no se reduce a un concepto, a una entidad ideal meramente pensada; no es una relación que une términos mutuamente exteriores: es algo vivido; coincide con mi impaciencia y mi esperanza, con las modificaciones interiores de mi vida anímica que dan sucesivamente color y calor a mi existencia.

Pero esta rápida apelación a la experiencia psicológica sólo tiene sentido, en la obra de Bergson, dentro del cuadro de una cosmología de inspiración biológica. El tiempo es el artesano de la evolución biológica: abre las puertas del futuro, aunque el hombre no pueda descifrar por anticipado el mensaje del porvenir y tenga que conformarse con asistir a su revelación cuando cristalice en presente. La cosmología de Bergson se inicia con un dualismo —materia y vida— que tiene hondo significado temporal. La materia es el dominio de la simultaneidad; el tiempo se ha

extenuado al llegar a ese último peldaño de lo real y carece ya de toda eficacia. Nada nuevo acontece en ese nivel: el futuro está predeterminado por el pasado, materia y energía son constantes, todo movimiento es calculable y no hay posibilidad de sorpresa. La vida, en cambio, es un proceso creador que promueve la aparición de incesante novedad. Ese proceso es de índole esencialmente temporal: conserva su pasado y lo recoge en su presente, no como un lastre, sino como un elemento dinámico siempre activo, que se encamina hacia un futuro donde habrá de conocer victorias y derrotas, callejones sin salida y realizaciones preñadas de esperanza. La contraposición de materia y vida corresponde, en el lenguaje del tiempo, a la oposición de simultaneidad y sucesión o, si se prefiere, de repetición y creación. Pero también la oposición entre inteligencia e intuición, en el orden gnoseológico, compromete intereses temporales: la primera, que se vale de conceptos rígidos, ajenos al tiempo, es idónea para conocer la materia, aunque su saber esté circunscrito por finalidades pragmáticas; en tanto que la intuición, más flexible, se identifica con el despliegue temporal del proceso del objeto y lo acompaña en su movimiento, y es el órgano adecuado para conocer el devenir vital. A tono con su condición de herramienta práctica, la inteligencia forja conceptos que participan de la rigidez de los cuerpos sólidos y que se limitan a trazar anticipadamente los caminos que seguirán las manos en el curso de la acción ulterior. Sólo la intuición proporciona un saber desinteresado, que es idéntico con la genuina índole del proceso creador de la vida que fluye. La inteligencia trabaja fuera del tiempo: la intuición coincide con el flujo temporal.

La concepción del tiempo físico, tal como se desprende de la teoría de la relatividad de Einstein, incitó a Bergson a realizar una confrontación con su propia doctrina. Los aspectos antagónicos más sobresalientes eran la afirmación de la pluralidad de tiempos, que fluyen con mayor o menor rapidez, y la dislocación de la simultaneidad que resulta de que, al variar el punto de vista, la simultaneidad se convierte en sucesión y la sucesión se trueca en simultaneidad. Todo ello sobre la base de la creencia en la realidad del tiempo físico. La comparación parecía inexcusable porque las consecuencias de la teoría de Einstein, lejos de armonizar con la concepción bergsoniana de la duración, aparecían en abierto contraste.

Sin desdeñar las aportaciones de la teoría de la relatividad y, por el contrario, reconocer que Einstein inaugura no sólo una nueva física, sino una nueva manera de pensar, Bergson procura deslindar con pulcritud el plano de la física y el de la metafísica, persuadido de la diferencia entre ambos, pero, a la vez, del carácter complementario de ciencia y filosofía.

El tiempo en la filosofía actual

La discusión acerca de la realidad de los tiempos múltiples permitió arrojar nuevas claridades sobre la diferencia, ya señalada, entre la duración y el tiempo físico. La primera, que se manifiesta en la transformación irreversible y en la persistencia del pasado, consiste en la continuidad de una fluencia que se acompaña de una memoria interior al cambio mismo y como aspecto constitutivo e inseparable de él. El cambio no consiste en el tránsito de un estado a otro, porque los estados, lo mismo que las cosas, resultan de instantáneas tomadas artificialmente sobre la transición. La fluencia no implica la existencia de un soporte sobre cuya superficie se deslizara el variado movimiento de las cualidades que desfilan ante la mirada de un observador imaginario. El cambio se basta a sí mismo y la continuidad es su primer carácter. De ahí que la duración consista en un progreso indivisible, cuyos momentos sucesivos, artificialmente recortados por una inteligencia que contempla desde afuera, son solidarios y se interpenetran recíprocamente. Toda duración posee cierto espesor y sería erróneo intentar su reconstrucción valiéndose de una suma de instantes. El instante carece de densidad temporal. Podría concebirse como el equivalente, en el orden del tiempo, del punto matemático, o como la extremidad de una duración, si ésta tuviera la propiedad de quebrarse o de detenerse. No tiene existencia real, sino sólo virtual. Su noción, inspirada en la de punto matemático, ha surgido de la confusión, frecuente en el mundo de la vida práctica, entre el movimiento y el espacio recorrido por el móvil. Pero el tiempo real carece de instantes: es la continuidad de nuestra vida interior que fluye sin cesar. La duración es un hecho vivido e implica conciencia: sin memoria, que prolonga el momento anterior en el siguiente, no habría conciencia del tiempo real.

No bastaba con señalar las diferencias entre la duración y el tiempo físico, reservar el carácter de realidad para la primera y asignar al segundo una condición subordinada que lo convierte en una función derivada del espacio y, por ende, participe de sus caracteres de divisibilidad y mensurabilidad. Había que desentrañar el mecanismo en virtud del cual atribuimos realidad al tiempo físico y creemos tener de él experiencia tan directa como la del tiempo vivido o duración. Bergson logró hacerlo mediante la separación del factor empírico, que está en la base del razonamiento, y el factor hipotético que se sobreañade, por lo común inadvertidamente, a esa experiencia básica. El tránsito de la duración o tiempo vivido al tiempo físico se opera por el mecanismo de un razonamiento por analogía. Nuestra conciencia se siente durar, vive su propia fluencia y continuidad y no ignora su persistencia y envejecimiento. La percepción de los objetos ma-

teriales es un estado de conciencia en el cual entran, de alguna manera, nuestro cuerpo y su mundo circundante: la conciencia percipiente y el objeto percibido parecen coincidir en un punto. Si a cada momento de nuestra vida interior hacemos corresponder un momento de nuestro cuerpo y del mundo circundante, no parece arriesgado aventurar que la materia participa de la duración. Y aunque desconocemos la índole de esta participación, surge la creencia en un tiempo físico universal en el que ocurren todos los procesos. Y como el espacio se desliza a lo largo de ese tiempo universal, acabamos por borrar las diferencias cualitativas y medimos ese tiempo como si se tratara de un medio homogéneo que admite la evaluación en el sentido de la cantidad. Por fin imaginamos que nuestra propia duración se desenvuelve en el cauce de ese tiempo universal. El análisis muestra claramente que el factor empírico, legítimo, consiste en la experiencia de la duración, en tanto que el integrante hipotético, discutible, es la proyección de nuestra duración en el mundo físico. ¿Se puede hablar de duración sin introducir la conciencia? ¿Puede hablarse de unión entre el antes y el después sin apelar a la función de la memoria? Sólo la conciencia conserva su pasado y sólo la memoria permite entender el tiempo. Al concebir el tiempo físico como realidad, a imagen del tiempo vivido, proyectamos, sin darnos cuenta cabal, una conciencia impersonal sobre la totalidad del mundo físico y acabamos por entender la materia a semejanza de la mente. Esta proyección es ilegítima y la conciencia impersonal es una hipótesis que no halla asidero suficiente en la experiencia. El mecanismo consiste, en definitiva, en exteriorizar la duración interior en un tiempo asimilado a una de las dimensiones del espacio.

El tiempo físico y la duración no son análogos. El tiempo físico no dura, es un elemento auxiliar de la teoría física, puede ser concebido como plural y sometido a evaluación cuantitativa, porque, en el fondo, es espacio. La duración es un hecho de experiencia directa, vivido y conocido. Los tiempos múltiples de la teoría de la relatividad son inverificables, escapan a toda observación. El error del físico consiste en tratar a todos los tiempos de la misma manera. Las paradojas surgen al afirmar que todos los tiempos son reales, es decir, que son objetos que se viven y se perciben. La contradicción resulta al erigir la física en metafísica. Pero una y otra no operan sobre el mismo plano ni están condenadas a excluirse, sino más bien a complementarse. La teoría de la duración no invalida la concepción del físico: solo la circunscribe a los límites de un dominio dentro del cual tiene legítima vigencia.

El tiempo en la filosofía actual

En su descripción del tiempo, Bergson había puesto especial énfasis en la solidaridad de pasado y presente, destacando la continuidad temporal y, por consiguiente, la plenitud de la duración. De ésta había excluido el vacío, la separación, la discontinuidad. No había dejado sitio para pausas, inhibiciones o lagunas. Estos rasgos son justamente los que echa de menos GASTÓN BACHELARD en su examen crítico de la doctrina del tiempo de Bergson, a la vez que desarrolla su propia teoría.¹² Lejos de ser un dato inmediato, la continuidad sería, más bien, el resultado de una construcción fundada en la existencia de superposiciones temporales: en el orden físico, la unidad de un proceso sería la consecuencia de la sedimentación de tiempos elementales fundidos en un complejo que les presta continuidad; en el orden biológico, el tiempo de una función fisiológica aparecería como continuo gracias a la regularidad estadística de los tiempos parciales de cada mecanismo de la función; en el orden psicológico, la continuidad de un estado anímico sería el fruto de la consolidación temporal de los instantes sucesivos. El enlace de los instantes, que presta al conjunto la apariencia de continuidad, se realizaría siempre sobre un plano distinto de aquel en que tiene lugar la acción o el movimiento. La duración es una metáfora, y las mismas imágenes a que se apela para expresarla —tomadas de la vida, del sentimiento, de la música o de la historia— muestran que la superposición de imágenes crea la ilusión de la solidaridad y la organización. El siguiente ejemplo bastaría para mostrarlo: “la vida es sueño”, que a su vez se la imagina como “una melodía espiritual” y que finalmente se interpreta como “un organismo viviente”. Superponiendo unas imágenes a otras se forja la apariencia de continuidad, que un examen atento de los hechos se encarga rápidamente de desmentir.

Bachelard ofrece su teoría como una dialéctica de la duración. Parte de la oposición de instantes e intervalos, intercala el vacío entre los estados sucesivos y muestra un tiempo de estructura granular. Esto explica que toda experiencia aparezca como contradictoria y dramática: la dualidad domina el ámbito temporal de lo empírico. La dialéctica fundamental del ser y la nada impera en el tiempo: su ritmo asocia el sí y el no, la actividad y la pausa, el ensayo y el fracaso. La sucesión es efectiva discontinuidad. Y todo parece corroborarlo: la física actual nos ha familiarizado con una interpretación ondulatoria y rítmica de la materia. Ésta ha dejado de concebirse como el sólido inerte que se reparte en un espacio isomorfo y permanece constante en el curso de una duración homogénea. El tiempo primitivo no es duración uniforme, sino pura vibración. El ritmo confiere existencia a la materia y a la radiación. También la biología actual admite

una interpretación ondulatoria de los fenómenos de la vida: la noción de radiación sustituye a la noción de sustancia en la explicación de los procesos fisiológicos de la asimilación, que se concibe ahora como un intercambio de energía. La totalidad orgánica ya no se imagina como una yuxtaposición de partes, sino en sentido sinfónico. La psicología actual no rechaza las sugerencias que emanan de este punto de vista: el carácter rítmico aparece también en la imagen de la vida anímica, en todos sus planos, y nada resulta más artificial y forzado que el esfuerzo de querer reducirla a la continuidad y la uniformidad. Ya en la esfera del psicoanálisis, los polos antagónicos de las tendencias del inconsciente y de los esfuerzos de la conciencia no encuentran equilibrio en la nivelación, sino en la alternancia más o menos regular de uno y otro. Con más claridad aún, en el plano puramente espiritual parece desplegarse un ritmo ondulatorio, donde lo imprevisible, el salto cualitativo, la novedad son datos proporcionados por la misma experiencia, que deponen acerca del carácter rítmico del tiempo.

Estas comprobaciones han conducido a Bachelard a afirmar el polimorfismo de la duración, fundado en las diversidades de estructura y, correlativamente, la pluralidad de duraciones y, con ella, la diferencia de ritmos temporales, concebidos como sistemas de instantes. En buena medida esta concepción se sitúa en los antípodas de Bergson, aunque se acepte una parte considerable del contenido doctrinal de su filosofía.

El problema del tiempo vuelve a plantearse dentro del marco de una metafísica de la vida en la obra de GEORG SIMMEL.¹³ La vida se presenta como el estrato fundamental de la realidad, el suelo en que arraigan todas las creaciones culturales. Y lo hace como desarrollo, autodespliegue, tendencia expansiva, proceso infinito que se trasciende a sí mismo, tanto en el suelo nutricional de la realidad como en el de la cultura. En su dinámica corriente creadora pululan nuevas individualidades vivientes y brotan las formas, los ideales, los imperativos que configuran el destino de la persona.

El análisis de la vida queda centrado en la noción de trascendencia, que, por su parte, explica y resuelve las paradojas que parecen aprisionar a la noción de vida y dificultar la tarea intelectual de su esclarecimiento. La vida se ofrece, a la vez, como cierre y continuidad: aparece en figura de individuo, pero se renueva en la sucesión de las generaciones. Por un lado, es una corriente en plena fluencia, que se prodiga en nuevas individualidades; por otro, va unida desde adentro a la muerte: ésta no es un accidente que le sobreviene en un punto de su trayectoria temporal, sino un rasgo inmanente que la acompaña en el curso de todo su recorrido.

El tiempo en la filosofía actual

No sólo se trasciende como vida, que se rebasa en su propio plano, sino que da origen a mundos ideales que se rigen por leyes propias y que, al levantarse como creaciones objetivas, se contraponen a la corriente que les diera nacimiento.

La vida presupone el tiempo como su dimensión más entrañable, pero el pensamiento tiende a la anulación del tiempo y decreta su irrealdad. De ahí que Simmel distinga y separe el concepto lógico de tiempo y el tiempo vivido. El primero, asentado en la noción de presente, excluye el tiempo de la realidad: el presente, mera confluencia de pasado y futuro, se reduce al instante carente de extensión. No es propiamente tiempo. Sólo el pasado, que ya no es, y el futuro, que no es aún, son en rigor tiempo. Atenida al presente, la realidad carece de dimensión temporal, y el tiempo queda confinado en el orden de lo irreal —de lo que ya no es y de lo que no es aún—. A esta paradoja conduce, según Simmel, la lógica, que se ve desmentida por la experiencia vital.

La vida, tal como es subjetivamente experimentada, se despliega en extensión temporal: el presente se extiende hacia atrás, con ademán de retener y recoger el pasado, y, a su vez, se trasciende hacia adelante, anticipando su futuro. Lejos, pues, de ser un punto inextenso, el presente de la vida exhibe siempre un trozo, a veces considerable en extensión, de pasado y otro, siempre menor, de futuro.

La vida, en cualquiera de sus momentos, incluye en sí su pasado. No lo hace a la manera del acontecer mecánico, cuyos antecedentes podrían intercambiarse con otros que produjeran el mismo efecto. El pasado, tanto en la vida biológica como en la vida espiritual, posee su propia individualidad. La masa hereditaria, que en el orden de la naturaleza ha dado origen al individuo, está constituida por innumerables elementos individualizados, y la serie de antecedentes que se prolonga hasta el presente no puede ser reemplazada por otra. En el orden espiritual, el pasado se incorpora al presente de una manera activa: conceptos acuñados por generaciones anteriores, que constituyen el acervo histórico de la comunidad, son asimilados por el individuo y representan para él otras tantas formas preparadas para apresar el fluir de la experiencia, y la memoria individual pone a disposición del presente los momentos del pasado sin borrar su localización temporal. El tiempo vivido no es puntual: lo vivido ha quedado adherido a su momento y, gracias a ello, nuestro presente se extiende hacia atrás. Vivimos más allá del presente, hacia el pasado.

También el futuro entra en el presente: vivimos proyectados hacia adelante. El futuro no está separado del presente, no es la orilla opuesta

del río que hay que atravesar para poder alcanzarlo. Vivimos en una corriente que se desplaza, y cuyo momento actual lo mismo pertenece al futuro que al presente. Se vive siempre más allá del presente, y el futuro es parte integrante de la realidad de la vida. Antes de toda división en los tres modos temporales, la vida, tanto animal como espiritual, es efectivamente pasado y futuro. Sólo para la vida el tiempo es real. El tiempo es la vida misma en su concreción inefable y se experimenta como unidad que fluye. La vida que se trasciende es el despliegue temporal mismo: un constante ir más allá de sí mismo. Su pasado existe realmente penetrando en el presente, y su presente existe con igual realidad yendo hacia el futuro.

En estudios especiales, Simmel añade algunas consideraciones sobre el tiempo histórico, que presuponen la distinción entre la vida y los mundos ideales o, con otras palabras, entre el plano de la vivencia y el plano del conocimiento. El tiempo histórico no es el tiempo realmente vivido, sino el tiempo de la historiografía: no corresponde al acaecer efectivo, sino al relato del historiador. Aunque el objeto de la historia como ciencia es lo acaecido, la historia misma es una construcción teórica: resulta de una forma que el espíritu imprime al acaecer vivido después de haber operado una selección de sus elementos. Supone un previa comprensión, de índole intemporal, del contenido y su fijación unívoca en un momento del tiempo. Esta ubicación en la forma del tiempo, que permite la individualización del contenido, confiere carácter histórico a los hechos. La duración de los mismos es indiferente: lo que cuenta es su inserción en el tiempo. Y así como hay un abismo, al menos desde el punto de vista gnoseológico, entre el acontecer y la historia, también lo hay entre el tiempo de la vida espontánea y el tiempo del relato histórico. El primero fluye como una continuidad ininterrumpida, transcurre sin pausas, no conoce intersticios, su avance es prospectivo e irreversible. El segundo es discontinuo y resulta de la ordenación de las imágenes parciales, cristalizadas en torno a hechos destacados, con las que se construye el cuadro histórico. Una vez más se confirma el principio general de que la vida y los mundos ideales obedecen a leyes diferentes. Como obra del espíritu la historia queda confinada en el plano de los mundos ideales. De ahí su diferencia con la vida espontánea. Acaso este contraste no sea más que una separación impuesta por el planteo gnoseológico y autorizaría a pensar que, desde el punto de vista metafísico, la historia es exteriorización y acción de la vida. Pero la historia sólo muestra su rostro diferenciado en el espejo del conocimiento. Y allí aparecen las diferencias entre el tiempo vivido y el tiempo histórico.

CONCIENCIA Y TIEMPO.

No hay duda que la conciencia constituye un marco privilegiado para el conocimiento del tiempo. ¿Dónde, sino en su movediza corriente, habían de darse las experiencias relativas al tiempo? Desde temprano, los psicólogos han investigado, con criterio genético, el origen de nuestra representación del tiempo, y lo han hecho con dos enfoques diferentes: al explorar los contenidos de conciencia creyeron, unas veces, que el tiempo era una cualidad propia de ciertas sensaciones —auditivas, visuales, kinestésicas, táctiles—, y, otras veces, lo supusieron producto de una síntesis de sensaciones diferentes. Estas dos orientaciones suelen distinguirse con los nombres de nativismo y empirismo. Más tarde, el conocimiento cada vez más claro de las diferencias entre actos y contenidos indujo a estudiar la relación del tiempo con los actos, pero surgieron discrepancias radicales al estimar la naturaleza misma del tiempo: unos creyeron que sólo el presente es real porque es aprehendido por la conciencia, único dato con el cual habían de reconstruirse, mediante una actividad de la fantasía, las restantes dimensiones temporales —pasado y futuro—, lo cual confinaba al tiempo en el dominio de la ficción; otros, en cambio, sostuvieron que, lejos de limitarse a aprehender el presente, también un fragmento de pasado y otro de futuro eran igualmente accesibles a la conciencia, que, de esta manera, abarcaría en un acto aprehensivo unitario un decurso temporal extendido y, por ende, una unidad sucesiva. Esta ha sido la diferencia entre los primeros resultados a que llegara Franz Brentano y la oposición que suscitara en psicólogos como William Stern. Es cierto que el primero de los nombrados no permaneció fiel a esa posición inicial y, en el curso de ulteriores investigaciones, descubrió que no se capta un ahora huido y aislado, que todo presente es apenas el límite de un continuo y que la percepción es temporalizante por el hecho de conferir sentido temporal a todo lo que entra en el campo de su visión. A la percepción en modo directo, que nos pone en contacto con el presente, agrega Brentano una percepción, igualmente inmediata pero en modo oblicuo, que nos revela el pasado. El tiempo nos es dado como tal en esta modalización de la aprehensión. Aprehendemos, pues, la sucesividad en la forma de una continuidad temporal.¹⁴ Este último aspecto del pensamiento de Brentano se conoció tardíamente y no tuvo mayor influencia. Otros se le habían adelantado y precisiones mayores habían enriquecido este dominio del conocimiento.

De la oposición entre Brentano y Stern ha partido el análisis de EDMUND HUSSERL,¹⁵ quien ha ahondado incansablemente en todos los aspectos del tiempo. Conducida por el método fenomenológico, su investigación se desentiende del tiempo objetivo o cósmico, trascendente a la conciencia. Una vez operada la reducción trascendental, la conciencia queda desconectada de la realidad material y pierde su inserción en el espacio y su inclusión en el tiempo cósmico. La mirada del investigador, atenta a sorprender el juego de los actos y su vinculación con los correlatos, se vuelve sobre la conciencia. El interés se desplaza hacia el tiempo interno, que es inherente a las vivencias y a la conciencia misma, y aunque el tiempo objetivo o cósmico, que trasciende a ambas, se exhiba en las vivencias, nada autoriza a afirmar la semejanza entre el original y su reflejo psíquico, suposición que equivaldría a admitir, sin fundamento suficiente, la unidad esencial de ambos tiempos.

Al desentenderse del tiempo cósmico, Husserl prescinde también del tiempo histórico y del tiempo psicológico: no describe una corriente de conciencia al estilo de William James, que se apresuraba a separar estados sustantivos y estados transitivos, con el fin de poner énfasis en los últimos y subrayar el transcurrir del curso empírico de la vida anímica. Husserl atiende a la conciencia de la temporalidad —la aprehensión de los fenómenos temporales— y a la temporalidad de la conciencia, forma originaria que traduce la espontaneidad que se revela en el incesante surgir de los ahora, en la aparición ininterrumpida de nuevos aspectos de los objetos e igualmente de nuevos modos de darse los objetos. La fluencia viviente, acusada por el cambio, no se reduce a una modificación de los contenidos reales de la conciencia, ni consiste en una sucesión incoercible de ahora. La conciencia se caracteriza por su forma temporal, que proyecta sobre todos los correlatos de los actos. Husserl se esfuerza por describir la forma pura de la temporalidad, flujo pre-empírico, fuente primera de todo tiempo.

La tarea comienza con las cuestiones relativas a la aprehensión del tiempo. Lejos de ofrecerse como dato aislado, el tiempo se muestra como continuidad en instantes que se abren hacia el pasado y hacia el futuro. Husserl distingue una intencionalidad transversal, en que la mirada del yo se dirige hacia el objeto, y una intencionalidad longitudinal, en que la mirada se vuelve hacia el flujo de la conciencia. Esta tiene el privilegio de aprehender el tiempo al desplegarse como un abanico que recoge en sus varillas abiertas el pasado, el presente y el futuro. La percepción del tiempo comienza con la impresión originaria, confinada en un ahora concebido como presente en sentido estricto, que se desplaza continuamente hacia el pasado inme-

diato que es retenido por la conciencia. Conocemos de manera directa el pasado gracias a la retención, que lo mantiene por un momento en el presente. Es el recuerdo primario, que supone la percepción y que garantiza la certeza absoluta de la existencia del objeto. El ahora originario se transforma en pasado y la serie de retenciones que sobreviene huye silenciosamente del presente, deslizándose hacia zonas cada vez menos claras de la conciencia. A la impresión originaria suceden la retención, la retención de retención, la cola de retenciones, cuyo extremo distal acaba por hundirse en la penumbra y desaparecer de la mirada perceptiva. La continuidad de retenciones, que constituye la herencia del pasado, puede aflorar al presente en la rememoración, como recuerdo secundario que representa un pasado ya conocido en oportunidad anterior. Dentro de ciertos límites, el recuerdo secundario permanece en nuestro poder, pero está sujeto a error. Su importancia no es despreciable porque contribuye a forjar las nociones de duración y sucesión, que integran la noción de tiempo. Pero la prioridad corresponde al recuerdo primario o retención porque pertenece al dominio de la percepción del tiempo; no así el recuerdo secundario que representa el pasado y se refiere a una realidad temporal ya percibida y entra en el campo de la representación imaginativa. Pero el tiempo está integrado igualmente por el futuro, que se transforma en presente. Todo presente está grávido de expectativa. Todo proceso está animado por protenciones que anticipan lo que habrá de acontecer, aunque lo hacen de una manera vacía, indecisa, no plenamente determinada. Las protenciones se renuevan desde las impresiones originarias y aún desde las rememoraciones. El presente tiene un horizonte de futuro, conoce una espera tendida hacia adelante, apunta hacia acontecimientos pre-indicados, inminentes, cuasi presentes. Ese contorno temporal indeciso que termina en el ahora vivo es la protención originaria, que es indeterminada porque no excluye el no-ser o el ser de otra manera. La conciencia está abierta hacia el porvenir: podría caracterizarse como una intuición anticipadora, especie de actitud profética ante cuya mirada ansiosa todo se encuentra teñido del sentimiento de espera de lo que está por venir y que habrá de encontrar su cumplimiento en la percepción. Protención y retención son también formas de la intencionalidad longitudinal que nos pone en presencia del fenómeno de la temporalidad.

La relación entre la conciencia de la temporalidad y la temporalidad de la conciencia se hace más clara cuando se acude a la distinción de los puntos de vista noemático y noético. De acuerdo al primero, el tiempo inmanente se determina por sus modos de aparición en la conciencia: la vivencia que dura en el tiempo inmanente es un objeto inmanente y se desplaza en

el flujo absoluto de la conciencia de la temporalidad —impresión, retención, protección—. De acuerdo al segundo, la conciencia del tiempo como movimiento de las impresiones, retenciones y protenciones se determina como flujo, que no es sucesión, sino subjetividad trascendental y, por lo tanto, constituyente de tiempo.

Cada vivencia aislada, que surge en un ahora, persiste durante cierto intervalo, se inserta en una corriente continua que no comienza ni termina y aparece envuelta en un horizonte que la desborda en la doble dirección del antes y el después. La vivencia dura en el tiempo interno o inmanente, en el cual se constituyen, no sólo las vivencias, sino todos los objetos intencionales. La distinción entre el yo empírico y el yo trascendental, en consonancia con la oposición entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, permite reservar para el segundo la actividad constitutiva que se manifiesta en el tiempo. Las objetividades, tanto reales como ideales, son el resultado de esa actividad constitutiva. También lo son el mundo de la vida y la praxis concreta e histórica del individuo. Pero lo es igualmente el tiempo —cósmico e inmanente—. La constitución de objetividades es temporal y se realiza a partir de la impresión originaria, que se prolonga en la retención y en la continuidad de retenciones. La percepción de la cosa, ya sea en la actitud natural, que revela su presencia empírica en el espacio-tiempo cósmico, como en la actitud de reducción fenomenológica, en que aparece como mero fenómeno en la temporalidad inmanente, muestra la duración, es decir, la extensión o espesor temporal de la cosa y, a la vez, su localización topológica respecto de un antes y un después. El tiempo inmanente es el escenario de esa aparición. Pero, a la vez, el tiempo inmanente se constituye en la conciencia atemporal absoluta. Esa conciencia del tiempo que es, a la vez, conciencia del cambio y de la ley del cambio, no es ella misma objeto, ni es temporal, ni experimenta ninguna duración. Podemos caracterizarla como subjetividad absoluta. Se impone, pues, distinguir tres planos: la subjetividad absoluta, el tiempo inmanente y las unidades constituidas en la corriente de este tiempo —vivencias, esencias o cosas—.

Sobre el carácter temporal de las vivencias no hay dudas. Las vacilaciones de Husserl surgieron a propósito del yo puro. En un primer momento, éste había sido descrito, en calidad de dato fenomenológico, como una trascendencia en la inmanencia: algo idéntico en medio de los cambios reales, siempre presente como un polo rígido e inmóvil en el seno de la corriente de las vivencias, no siendo ni vivencia ni fragmento o ingrediente de vivencias. Toda vivencia se refiere al yo, todo acto procede del yo, pero

el yo mismo, si se prescinde de sus modos de referencia o de comportamiento, carece de todo contenido y no consiente ninguna descripción: "es yo puro y nada más". Pronto había de abandonar Husserl esta opinión: al destacar cada vez con más relieve la singularidad del yo iba descubriendo su estructura temporal y, en nuevas descripciones, lo caracteriza como sustrato de habitualidades. La constitución temporal de toda objetividad no se carga aún en la cuenta del yo: con toda prudencia se menciona una síntesis pasiva, para la que resulta en cierto modo secundaria la operación del yo. Sin dejar de ser una forma vacía, el yo se individualiza a través de la corriente y llega a ser único. Más tarde, en una etapa que puede considerarse definitiva, Husserl acentúa esta propensión temporal del yo y la adscribe resueltamente a su actividad, que concibe en estrecha conexión con la vida volitiva e impulsiva. La corriente de las vivencias asume, en adelante, un decidido carácter personal y corre en una dirección determinada. La teleología, que antes se circunscribía a cada vivencia particular, ahora se atribuye a todas concebidas como partes de un movimiento que se dirige a un telos ideal. El tiempo, como forma de esa corriente, exhibe ahora el carácter de la historicidad. Se ha modificado también la teoría de la constitución del tiempo: a tono con el nuevo carácter asignado al yo, ahora resulta que el tiempo no surge pasivamente, sino más bien de la operación activa del yo. Y del yo proviene igualmente la efectiva temporalización de toda objetividad.

Con estas conclusiones, a las que arribara tardíamente Husserl, se vincula su doctrina del presente viviente. Del yo natural, inserto en el tiempo cósmico, la reducción fenomenológica había permitido alcanzar el yo trascendental, donde se constituye toda objetividad temporal. Persuadido que este yo, tematizado por la reducción y a veces apresuradamente calificado como absoluto, es algo que se constituye a sí mismo, Husserl se dispone a dar un paso más y alcanzar un último y genuino absoluto que, desde el punto de vista del tiempo, denomina presente viviente.

El presente viviente no está en el tiempo, pero alberga en sí todo tiempo como un orden temporal fijo que se exterioriza en la sucesión de momentos distintos. Nada tendría existencia sin este presente viviente. No consiste en una sucesión que se organiza en la serie interminable de los antes, los ahora y los después: pasado, presente y futuro se dan en la unidad de una presencia siempre actual. En su movimiento intemporal se constituye el tiempo como forma del sentido interno, con la continuidad de sus ahora, sus pasados y sus futuros, los presentes, los que acaban de pasar y los que llegan. En esa forma inmanente ya constituida se

constituye a su vez, la unidad temporal trascendente. Hay, pues, tres peldaños: el presente viviente, el tiempo inmanente y el tiempo objetivo o cósmico. Con otros nombres: yo absoluto, yo trascendental y yo mundano. El presente viviente es la fuente de todo tiempo.

Dentro de la dirección fenomenológica, la experiencia del tiempo no ha estado siempre confinada en el recinto aséptico de una conciencia que ha perdido su conexión con el cuerpo y con el mundo exterior, por haber sido sometida a la reducción trascendental. A diferencia de Husserl, que había transitado por ese estrecho sendero, la experiencia del tiempo, a la que MAX SCHELER¹⁶ asigna el carácter de originaria, es inseparable de la vida, del cuerpo, del centro vital en que se anudan los complejos de instintos e impulsos que se agitan oscuramente en el interior del hombre. El fundamento de esta divergencia entre Husserl y Scheler radica en dos interpretaciones distintas de la reducción fenomenológica. Para Husserl basta inhibir toda posición de existencia, poner entre paréntesis el ser-ahí, para alcanzar los fenómenos originarios que integran el conocimiento de las esencias. La reducción se limita a la operación lógica que consiste en suspender el juicio de existencia. Ese camino no conduce a la esencia, según la aguda observación de Scheler, sino sólo al ser-así del objeto, en el cual se mezclan confusamente lo esencial con lo accidental. Es menester dar un paso más decisivo e inhibir los actos que dan el momento de la existencia, excluir las funciones que aseguran el acceso a la realidad. Sólo mediante una técnica de acción interna, más honda que cualquier operación puramente intelectual, se logra desrealizar el mundo para alcanzar su esencia. Ese método abre un nuevo orbe de objetos. La experiencia del tiempo brota justamente de esa encrucijada en que conciencia y cuerpo, vida anímica y vida biológica se encuentran y, en cierto modo, se entrelazan muy estrechamente en la actividad del hombre.

La temporalidad originaria está involucrada en la vivencia de nuestra actividad: se revela principalmente en la organización práctica de nuestros proyectos y en la serie articulada de sus ejecuciones. Ligada al devenir y a la vida podría ser definida como un 'ser-uno-fuera-del-otro' del ser en devenir. Antes que forma de intuición y, por consiguiente, previa a toda determinación conceptual, la temporalidad es forma de actividad. Constituye el supuesto inevitable de sensaciones y percepciones y, en tal carácter, es el a priori de toda experiencia. Sobre el fondo de instintos e impulsos, desencadenados en la acción o trabados en su movimiento, emerge la conciencia del tiempo. Si careciéramos de la aptitud para modificar espontáneamente nuestros estados anímicos y de transformar la pro-

pia personalidad en las experiencias del deber, del querer y del hacer, no tendríamos acceso al tiempo.

Presente, pasado y futuro constituyen la estructura de la temporalidad y son sus tres modalidades dadas originariamente: el primero, como el ámbito del obrar actual; el segundo, como el obstáculo contra el cual se estrella nuestra impotencia; el tercero, como un poder hacer aún, acompañado quizá de la melancólica seguridad de que cada acción realizada reduce el número de sus posibilidades. Esto no impide asignar al futuro el primado sobre las otras dos modalidades: es la grieta por donde fluye toda actividad.

Tiempo vacío y duración absoluta son, para Scheler, simples ficciones. El primero corresponde a la concepción de un medio homogéneo, infinito, indiferente, que no acelera ni retarda el ritmo de los procesos, y en el cual se desliza en un inmenso y unilineal cauce la totalidad del acaecer cósmico. La segunda, entendida como la resistencia que las cosas oponen al torrente impetuoso del tiempo y que las presenta como relativamente invariables, no es menos ficticia que el tiempo vacío. Cabe señalar que todo acaecer, con su contenido y duración, nos es dado en su integridad en un acto que no ocupa tiempo. La sucesión de los acaeceres no es un ingrediente de la temporalidad, ni tampoco puede atribuirse duración a las partes del tiempo. Duran y se suceden sólo los contenidos.

Scheler distingue un tiempo psíquico (del individuo), un tiempo social-histórico (de la comunidad), un tiempo vital (de los organismos vivos) y afirma la pluralidad de cada uno de estos tiempos en relación con la multiplicidad de individuos, comunidades y unidades vivientes. Señala también un tiempo físico, que resulta de la objetivación de la temporalidad vivida y que se representa como el medio en que ocurren los procesos naturales. Siguiendo el precedente de Bergson lo concibe como símbolo, utilizado para la comparación y la medida, construido con rasgos tomados al espacio y con propiedades que corresponden a las determinaciones de la serie de los números. La experiencia de la realidad del mundo exterior, tal como se nos brinda en la vivencia de la resistencia que las cosas oponen a nuestra voluntad, nos enseña a distinguir el tiempo de la percepción, el tiempo de la fantasía y el tiempo de los sueños, y a reconocerlos en sus expresiones literarias: historia, leyenda y mito.

La multiplicidad de tiempos —afirmada en el plano de la experiencia— no le impide a Scheler abandonarse a la hipótesis de un tiempo único, cuando se deja la perspectiva del individuo y se concibe la totalidad

del cosmos como una unidad que se despliega. En la metafísica del período final de Scheler se conjugan dos principios absolutos —impulso y espíritu— y la totalidad del cosmos se concibe como una sola vida, como una única historia irreversible. En el cuadro de esa metafísica cabría hablar de un tiempo único absoluto, que penetra todas las formas de la vida universal y sirve de cauce a todos los procesos. Pero esa idea sale del marco de la fenomenología y entra, con el riesgo inherente a toda hipótesis, en el dominio de la metafísica.

EXISTENCIA Y TIEMPO.

La existencia ha sido utilizada como marco interpretativo para poner en claro la noción de tiempo. Esto no debe inducir a creer que el concepto de existencia no arrastre consigo grandes dificultades. Bastaría poner atención en el hecho de que la existencia como tal, en su singularidad y concreción, ha desafiado los intentos más atrevidos del análisis conceptual y, para muchos investigadores, es, por así decirlo, un límite infranqueable para la filosofía, hasta el punto que existencia y filosofía suelen presentarse como antípodas que excluyen toda posible síntesis. A pesar de este desafío, desde los días de Kierkegaard, pero especialmente en nuestra época, se han multiplicado los ensayos para someter al análisis el hecho arisco de la existencia. Y, en lo que concierne al tiempo, se ha desembocado en dos extremos: por un lado, en una experiencia, no susceptible de ser universalizada ni comunicada, que consiste en un contacto con lo eterno dentro del instante, y, por otro, en una ontología que cree haber descubierto en la temporalidad el sentido del ser de la existencia, el horizonte mismo del ser. En uno y otro caso, el hombre se aprehende a sí mismo como historia y bajo la forma de la temporalidad. Tiempo y existencia resultan solidarios, ya sea bajo la forma del encuentro de la eternidad y el instante, ya sea bajo la forma de la fugacidad e irreparable finitud de la existencia concreta. A esta investigación han concurrido los esfuerzos de Martin Heidegger, Karl Jaspers, Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty, que han consagrado lúcidos análisis al hecho de la temporalidad en el marco de sendas filosofías de la existencia.

Las investigaciones de MARTIN HEIDEGGER¹⁷ acerca del tiempo se cuentan entre las más originales de la filosofía actual. Su punto de partida ha sido una idea aparentemente trivial que resulta de emplear el tiempo

como criterio ontológico para la separación de distintos tipos de entes: los temporales —procesos naturales o históricos—, los intemporales —relaciones espaciales o numéricas— y los eternos, que pueden suponerse supratemporales. La pregunta por la legitimidad de esta ingenua función ontológica, atribuida al tiempo, empujó a Heidegger en una investigación a fondo sobre la índole de la temporalidad de la existencia humana.

El interés de Heidegger es ontológico y su planteo del problema del tiempo aparece indisolublemente ligado a la cuestión del ser. La pregunta por el sentido del ser en general invita a interrogar a un ente privilegiado —el existente humano singular y concreto—, que inquiere por el ser de los entes y por su propio ser. Un análisis de este ente, conducido por el método fenomenológico, permite poner al desnudo sus estructuras esenciales. Allí aparece, justamente, la temporalidad.

Desde la temporalidad del existente humano —concebido como un drama que se desarrolla por el tiempo—, el análisis desciende hasta la concepción vulgar del tiempo, que no es más que la proyección pública del tiempo original y que, de ordinario, se presenta como flujo irreversible, exterior a las cosas, en que transcurren los procesos naturales. Entre ambos extremos corresponde analizar la temporalidad concebida como el sentido de la cura, su triple unidad extática, su relación con los existenciaros, la constitución fundamental de la historicidad y el origen de la historiografía, así como el reflejo de la temporalidad y de la historia sobre el mundo. Como el interés es ontológico, el ser acaba por perfilarse en el tiempo.

El análisis ha de partir del existente humano, que es siempre en algún modo de ser: o es dueño de sí mismo o es uno como los demás, anónimo y sin relieve personal. Propiedad e impropiedad son los dos modos posibles y opuestos de ser, aunque en la vida diaria se da la indiferencia entre ambos extremos, que Heidegger llama cotidianidad. Su examen permite descubrir el modo fundamental del existente humano, que es caracterizado como ser-en-el-mundo. El análisis de esta estructura básica revela dos implicaciones: la cura y el estado de abierto. Al estudio de la cura ha de prestarse atención. Ella consiste en una totalidad —entre el nacimiento y la muerte— del conjunto de las estructuras que lo constituyen esencialmente. A la cura es inherente un saber hacer que es un ingrediente del hacer mismo. Se caracteriza también como un poder ser total, que anticipa lo que habrá de ser. Sólo la temporalidad permite comprender esta totalidad estructural articulada del ser del existente humano, que Heidegger denomina cura.

El sentido de la cura, es decir, el fondo sobre el cual resulta comprensible la existencia humana, es la temporalidad, y ésta se despliega en el advenir, el sido y el presentar —los tres éxtasis temporales, que es menester distinguir del futuro, el pasado y el presente, las tres dimensiones temporales que corresponden a entes que no participan de la forma de ser del existente humano. Mientras el hombre es, a la vez, su advenir, su sido y su presentar, en los restantes entes el futuro no es aún y el pasado ya no es; sólo el fugitivo presente es propiamente. En el hombre, la temporalidad involucra los tres éxtasis, en virtud de la estructura de la cura que abraza existencia, facticidad y caída: que es un anticiparse a sí mismo, un ser ya de antemano como ser junto a los entes que se le contraponen.

La temporalidad no es un ente ni consiste en un objeto que pueda ser aprehendido como algo dado y que consienta un registro de sus cualidades también dadas. Más bien ha de decirse que la temporalidad se temporacia: es la movilidad de la existencia que se despliega, desarrolla una historia, asume un aspecto fenoménico, y lo hace de varios modos a tono con los modos del existente humano: propiedad, impropiedad, cotidianidad. Exhibe, a la vez, una estructura extática: se vuelca fuera de sí, se desgrana en sus tres éxtasis —advenir, sido y presentar—, que no han de interpretarse como tres momentos sucesivos o tres elementos yuxtapuestos, sino como una peculiar triplicidad que no quiebra la unidad del fenómeno. En el modo de la propiedad prevalece el advenir. Finalmente, la temporalidad se revela como finitud: el hombre es, en virtud de su íntima constitución, un ser relativamente al fin. La muerte no es un episodio final, referido a un futuro próximo o distante, sino un rasgo cualitativo permanente.

El estado de abierto se manifiesta en tres existenciaros —el encontrarse, el comprender y el habla— que tienen sus modos —propio e impropio— de temporaciarse. El comprender lo hace desde el advenir, el encontrarse desde el sido, el habla desde el presentar.

La temporalidad es la condición de la historicidad. Ésta se pone de manifiesto cuando se atiende a la totalidad en el sentido de la continuidad longitudinal: en la existencia auténtica, aunque no sea más que una conquista precaria siempre amenazada, el hombre se ve a sí mismo como totalidad entre su nacimiento y su muerte, bien que estos dos términos no designan límites exteriores de la unidad que se despliega y que, al hacerlo, constituye una historia. El hombre lleva sobre sí el peso de su pasado y se dirige al porvenir, acepta su finitud, anticipa su muerte, tiene un destino. Al desplegarse en el tiempo empírico, la existencia engendra

una exterioridad estratificada: el existente se gesta históricamente y, con la unificación de los momentos de su existencia, adquiere el rasgo inconfundible que lo lleva a ser él mismo, en su personalidad única, incanjeable, distinta de toda otra. Y aunque se sienta heredero de una tradición y advierta que las posibilidades ofrecidas a cada individuo se repiten, no copia servilmente acciones ajenas, sino que proyecta en su propia existencia un acto suyo, para el cual le han servido de modelo ejemplos recibidos. Al asumir su pasado, repite recreando. Y así como la temporalidad imprime su sello sobre el mundo y los entes intramundanos, también lo hace la historicidad: los objetos se vinculan con el devenir histórico del existente, y el hombre mismo, en el modo de la existencia inauténtica, caracterizada por la avidez de novedades y afectada por el olvido, deja de presentarse a sí mismo como creador de historia y acaba por percibirse como una cosa al lado de las otras; su rasgo más original se desvanece y recae en un modo impropio de comprensión de sí mismo.

La capacidad para comprender la historia proviene de que el mismo hombre la hace al desplegar posibilidades que lo constituyen esencialmente. La historicidad de la existencia humana es la raíz de la ciencia histórica, la historiografía. En ella se trata de aprehender la extensión temporal exponiendo las posibilidades auténticas de las existencias anteriores. Los llamados hechos, que el historiador somete al relato, no son otra cosa que las posibilidades elegidas.

No quedaría completo el cuadro trazado por Heidegger si no se explicase el origen de la concepción vulgar del tiempo, con sus caracteres de fluencia incoercible, irreversibilidad, nivelación, etc. Para ello es menester remontarse al tiempo de la cura y recordar que todo plan remite al luego, al antes, al ahora. De ahí que este tiempo exhiba los caracteres de fechable, distendido, público, mundano. Las funciones que el hombre realiza a diario, en un orden impuesto por la índole de las necesidades humanas y del carácter de las tareas mismas, obliga, por razones más utilitarias que teóricas, a fechar el tiempo. La distinción, variable en amplitud, de un estar a la expectativa de lo que se espera y se hace, se origina también de la fechabilidad. La publicidad proviene de la relación de uno con los demás, que ha de regirse por el tiempo de que se dispone y que se encuentra ya encasillado en cómodos períodos que regulan las actividades humanas. Y la mundanidad, relacionada con la fechabilidad, proviene de la interpretación que se da al tiempo en función de las actividades que han de realizarse. Del tiempo que ostenta estos caracteres sale, por desarrollo, la noción vulgar del tiempo: el tiempo de los ahora, su suce-

derse en un curso prospectivo. La noción vulgar encubre los cuatro caracteres mencionados, nivela el tiempo y lo presenta como continuo, infinito, irreversible, fugitivo. Eso ocurre porque se ha obnubilado la visión de la existencia propia y con ella se han entregado al olvido la finitud y la muerte, lo mismo que el carácter existencial de la temporalidad.

En la obra de KARL JASPERS¹⁸ la temporalidad se revela a través de la historicidad de la existencia. Esta no es un objeto contrapuesto a un sujeto espectador y, por eso, el pensamiento no puede aprehenderla intelectualmente en su realidad. No es una entidad accesible a la razón y dócil al análisis conceptual. La existencia trasciende todo cuadro lógico. La filosofía que, por su propia índole, aspira a superar la oposición de sujeto y objeto y que, por su vocación de saber total, nada excluye de sus intereses, aspira a aclarar la existencia y lo hace cuando ésta irrumpe en el mundo, en las situaciones límites, en la conciencia histórica, en la libertad, en la comunicación. Con ayuda de categorías intenta realizar esa descripción y, en trance de hacerlo, descubre, entre otros rasgos de la existencia, su radical historicidad.

Al percatarse de su historicidad el existente advierte que está temporalmente vinculado a una sucesión y tiene conciencia que las situaciones en que se halla y por las cuales atraviesa son únicas e irrepetibles. La existencia empírica, insegura y siempre amenazada, se extiende en la duración temporal. El pasado muestra su realidad, el futuro comunica tensión a su esfuerzo. Desde el punto de vista empírico surjo y desaparezco en el tiempo, me identifico con la existencia temporal, que no puedo dejar de interpretar como manifestación de mí mismo, pero a la vez me sé no temporal. Esta extraña dualidad —soy en el tiempo y no soy temporal— se aclara en la historicidad, aunque tenga visos de contradicción. La sospecha de que mi existencia empírica es la expresión en el tiempo de mi mismidad intemporal contribuye a atenuar la paradoja que resulta de tener que aceptar dos afirmaciones que se excluyen. También mi libertad, que no puedo demostrar ni refutar, se me aparece a través de la dualidad de arbitrio y necesidad y va unida al sentimiento de culpa. Pero el dualismo de los opuestos, en este caso como en el otro, sólo existe para el pensamiento que, en su afán de aclarar, divide y separa ajustándose al principio de la exclusión de los contrarios como norma negativa de la verdad. En la conciencia existencial se desvanece la oposición y la unidad, que no puede pensarse abstractamente, se realiza.

Jaspers concibe la historicidad como conjunción del tiempo y la eternidad. Existir es ahondamiento del instante, impleción temporal del

El tiempo en la filosofía actual

presente que, al recoger en sí al pasado y al futuro, no se desvía hacia ninguno de ambos extremos, porque el presente no es mero tránsito hacia el porvenir ni simple conservación y repetición del pretérito. El instante, como identidad de lo temporal y lo intemporal, es el ahondamiento del momento actual como presente eterno: lo temporal es manifestación de lo eterno y lo eterno está enlazado al momento que fluye. Como aspecto de lo temporal, el instante es fugitivo, evanescente, manifestación histórica de la existencia, parte integrante de una continuidad. La existencia no está acabada en el instante; se realiza en el curso del tiempo, en la serie histórica. El tiempo es una de sus dimensiones.

El tiempo es contemplado nuevamente desde el ángulo de la existencia en la filosofía de JEAN PAUL SARTRE¹⁹. Los resultados de los análisis que le brinda la ontología fenomenológica, entre los cuales se destacan, por un lado, las distinciones de en-sí (mundo) y del para-sí (conciencia), y, por otro, las del no-ser, la nada y la libertad, lo mismo que las experiencias fundamentales del tedio, la náusea y la angustia, concurren a matizar la teoría acerca de la naturaleza del tiempo.

Una indicación metodológica aconseja comenzar por una descripción provisional del significado de las partes del tiempo —que Sartre llama dimensiones temporales— a fin de alcanzar luego la visión global de la temporalidad y poder considerar cada aspecto parcial sobre el fondo de la totalidad. Los momentos —pasado, presente, futuro—, en que normalmente se acostumbra a separar el tiempo, no son datos aislados que podrían componer un todo aditivo, una serie horizontal de ahora, sino aspectos de la estructura organizada de la temporalidad. El examen del pasado, entendido por lo común como lo que ya no es, compromete a Sartre en sendas críticas a Descartes, a propósito de la noción de instante, a Bergson, con referencia a la idea de duración, y a Husserl, en lo que atañe al significado de la retención. La experiencia fenomenológica muestra que la realidad humana es su pasado, fundado, sin duda, en el presente: maciza plenitud de ser que cada uno deja a su retaguardia, sin desprenderse de su peso, en-sí que cada uno ha sobrepasado, facticidad y contingencia, cuyo significado puede alterarse aunque su contenido permanezca contante. En contraste con el pasado, que es en-sí, el presente es para-sí: es una presencia ante el ser, que no se reduce a una relación externa de contigüidad, sino que ha de entenderse como una conexión interior, como una estructura que se constituye a partir de la cosa y como negación de la misma. Incorrecto sería caracterizarlo como instante: más bien habría que hacerlo a partir de la índole ontológica del para-sí, que es

huida del ser copresente y del ser que era hacia el ser que será. Remite, pues, al futuro. Cada existente se proyecta hacia el futuro a fin de coincidir con lo que le falta y llegar a ser lo que es. El futuro resulta del inacabamiento esencial del para-sí. No es un dato ni un ahora que aún no es: es lo que cada uno habrá de ser como pudiendo no serlo. Es un proyecto, de hecho irrealizable, hacia el en-sí.

A la descripción fenomenológica de las dimensiones temporales, Sartre hace seguir la ontología de la temporalidad, que comprende una estática y una dinámica. Desde el punto de vista de la primera, la temporalidad se distingue del tiempo cósmico; tampoco es la ley que rige el desarrollo de los procesos naturales ni resulta de la yuxtaposición externa de momentos destinados a sucederse. La temporalidad se caracteriza como una infraestructura del para-sí. El para-sí se temporaliza existiendo y la temporalidad se manifiesta como una fuerza disolvente en el ámbito de una actividad unificadora, como una sucesión desintegrante. Cada una de las dimensiones temporales del para-sí es una manera de ser lo que es trascendiendo una negación. El para-sí es diaspórico y sólo llega a ser lo que es extáticamente. Cada una de las dimensiones temporales es una manera de proyectarse hacia el en-sí: hacia el pasado, como irremediable factividad; hacia el futuro, como carencia y totalidad inacabada que se vive en el esfuerzo de ser a distancia lo que no se puede ser en el momento actual; hacia el presente, como presencia ante el ser. En estas tres dimensiones temporales, que se dan a la vez, se dispersa el para-sí: la forma diaspórica de la temporalidad es la expresión de la condición esencial de este ente.

La dinámica de la temporalidad invita a examinar el problema de la duración, que, a su vez, suscita la antinomia del cambio y la permanencia. Las tesis de Berkeley, Leibniz y Kant, que afirman la permanencia como condición del cambio y que, al hacerlo, comprometen la realidad del tiempo, son explícitamente invalidadas por Sartre. El tiempo no es el medio indiferente y dócil en que se desliza mi existencia. Seré, soy, fui son las tres dimensiones permanentes de mi ser, que se me revelan en la operación activa de existir. Sólo la solidaridad de pasado y presente crea la permanencia al articularse como unidad cuyos momentos se niegan: afirmo el pasado como mío y, a la vez, lo rechazo como distinto de mi presente; no soy mi pasado, lo era. Únicamente en el momento de la muerte me identificaré con mi pasado, al quedar cerrado sobre mí mismo, como un en-sí, sin posible negación interna. El pasado me habrá convertido en cosa; habré cesado de ser existencia humana. La realidad humana es cam-

bio absoluto, reducción reiterada del presente al pasado, transformación interna, modificación global que la afecta en su integridad. La temporalidad es el fundamento de ese cambio.

La exposición de los análisis de Sartre pecaría de incompleta si de la temporalidad original, tal como es vivida en la conciencia no tética de duración, no se descendiera a la temporalidad psíquica, que aparece a la reflexión cuando, por ejemplo, me aprehendo a mí mismo como unidad de sucesión. Este tránsito conduce a plantear el problema de la reflexión y, con él, el del alcance y valor de la intuición inmanente: ¿Cómo aprehender el pasado y el futuro mediante una intuición que se realiza en el presente, momento privilegiado que se acompaña de certeza? La reflexión es concebida como una modificación estructural interna del para-sí: consiste en una doble tentativa de objetivación e interiorización. No es plenamente conocimiento; no entrega su contenido como algo dado, sino que lo ofrece en un marco que lo trasciende, como algo que hemos sido y que llegaremos a ser. Pasado y porvenir desbordan a la reflexión, que extiende su certeza hasta alcanzar a uno y otro; el primero, como lo que colma el presente en forma no temática; el segundo, como el haz de posibilidades que apunta más allá del momento actual. La temporalidad psíquica es derivada: se presenta como duración, sucesión de unidades temporales organizadas, que surgen en la trama de un continuo, reemplazándose unas a otras. Se constituye en la reflexión y puede ser objeto de consideración científica. Frente a la temporalidad original, el hecho psíquico es una sombra de ser: es la proyección en el en-sí de la unidad ontológica y extática del para-sí.

¿Qué ocurre con el tiempo cósmico? Sólo con relación al para-sí puede hablarse de tiempo en el en-sí. El mundo no es temporal; sólo aparece en la temporalidad del para-sí, que es como un órgano visual que proyecta su propia forma sobre el objeto visto. El tiempo resbala sobre la superficie de los objetos, sin imprimirles ninguna modificación. No hay tiempo en el en-sí, y si la opinión más difundida se empeña en atribuir tiempo a las cosas, como el medio en el cual acontecen los cambios, lo hace desde la perspectiva del para-sí, que en su modo irreflexionado cree descubrir el tiempo en las cosas y atribuye carácter objetivo a la temporalidad cósmica, sin advertir que se trata del reflejo de su propia temporalidad. El para-sí temporaliza al en-sí que devela.

El tiempo cósmico aparece constituido por instantes homogéneos, ligados entre sí por relaciones de exterioridad. Todo lo que aparece se devela como estando en el presente. El pasado es apenas un rastro fugitivo

que tiende a borrarse; el futuro es el avance gradual de un proceso en marcha. La división del tiempo supone la exterioridad de sus momentos. El futuro es un cuadro abstracto de horas indiferentes, que aún no son; se revela en relación con el futuro del para-sí; es la posibilidad ulterior de presencia con lo real que ahora acosa al para-sí. La aprehensión del tiempo objetivo es práctica: surge en relación con mi actividad y sus lapsos incluyen la trayectoria de mis acciones. El tiempo cósmico es un mero fantasma.

NOTAS

- ¹ Física IV 10-14, 218a-224a; Metafísica V 13, 1020a 32, XII 6,2,1071b 2.
- ² *Timeo* 37d: "...su autor se preocupó por forjar cierta imitación móvil de la eternidad y, al organizar el cielo, hizo, de la eternidad inmóvil y una, esta imagen que progresa según la ley de los números, esta cosa que llamamos tiempo."
- ³ J. SIVADJIAN: *Le Temps*, Hermann & Cie, París, 1918, vols. I-II. J. J. C. SMART (compilador), *Problems of Space and Time*, Macmillan, New York, 1964.
- ⁴ S. ALEXANDER: *Space, Time and Deity*, The Humanities Press, New York, 1950, tomo I, págs. 35-64, 120-133, 140-143, 168-174, tomo II, pág. 47-48.
- ⁵ A. N. WHITEHEAD: *The Concept of Nature*, 4ª reimp., Cambridge Univ. Press, 1955, págs. 49-73; *Process and Reality*, The Humanities Press, New York, reimp. 1955, págs. 184-196, 255-259, 317-231; *Adventures of Ideas*, Macmillan, New York, 1933, páginas 246-257.
- ⁶ HENRYK MEHLBERG: *Essai sur la théorie causale du Temps*, "Studia Philosophica", Leopoli, 1935, vol. I, págs. 119-260.
- ⁷ H. REICHENBACH: *The Philosophy of Space and Time*, Dover Publ., New York, 1958, § 16-23, 43, 45.
- ⁸ H. REICHENBACH: *The Rise of Scientific Philosophy*, Univ. of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1959, págs. 144-156; *El sentido del tiempo*, trad. A. S. Liberman, Universidad Nacional Autónoma, México, 1960, § 1-6, 30.
- ⁹ R. CARNAP: *Einführung in die symbolische Logik*, Springer, Viena, 1954, § 48-51, págs. 169-183.
- ¹⁰ B. RUSSELL: *Méthode scientifique en Philosophie*, trad. fr. de Ph. Devaux, Vrin, París, 1929, págs. 94-105; *Misticismo y Lógica*, trad. esp. de I. Rovira, Paidós, Buenos Aires, 1951, págs. 31-36; "On Order in Time" en el vol. *Logic and Knowledge*, G. Allen & Unwin, Londres, 1956, págs. 347-363; *Análisis de la materia*, trad. esp. de E. Mellado, Revista de Occidente, Madrid, 1930, págs. 152-254.
- ¹¹ H. BERGSON: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 25 ed., Alcan, París, 1926, págs. 74-106, 124-169; *Matière et Mémoire*, 24 ed., Alcan, París, 1928, páginas 143-151, 161-169, 225-233; *Durée et Simultanéité*, 5ª ed., Alcan, París, 1929, págs. 54-90, 91-165; *La pensée et le mouvant*, 4ª ed., Alcan, París, 1934, págs. 7-39, 226-238.
- ¹² G. BACHELARD: *La dialectique de la durée*, Boivin, París, 1936; *L'intuition de l'instant*, Stock, París, 1932.
- ¹³ G. SIMMEL: *Intuición de la vida*, trad. esp. de J. Rovira, Nova, Buenos Aires, 1950, págs. 9-32; "El problema del tiempo histórico" en el vol. *Problemas de filosofía de la historia*, trad. esp. de Elsa Tabernig, Nova, Buenos Aires, 1950, págs. 193-208.

El tiempo en la filosofía actual

¹⁴ F. BRENTANO: *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. de M. de Gandillac, Aubier, París, 1944, págs. 426-434. F. COSTA: *La théorie du Temps chez Brentano*, 'Revue de Métaphysique et de Morale', París, 1962, n° 4, págs. 450-474.

¹⁵ E. HUSSERL: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. esp. de O. E. Langfelder, Nova, Buenos Aires, 1959; *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, trad. esp. de J. Gaos, F. C. E., México, 1949, § 81-83; *Meditaciones cartesianas*, trad. esp. J. Gaos, El Colegio de México, 1942, § 37-39; *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 1954, § 64. G. BRAND: *Welt, Ich und Zeit*, Nijhoff, Den Haag, 1955.

¹⁶ M. SCHELER: *Idealismo-realismo*, trad. esp. de A. Schroeder de Castelli, Nova, Buenos Aires, 1962, pág. 74; "La teoría de los tres objetos", trad. esp. de Ilse Brugger, en el vol. *La esencia de la filosofía*, Nova, Buenos Aires, 1958, pág. 201.

¹⁷ M. HEIDEGGER: *El Ser y el Tiempo*, trad. esp. de José Gaos, F. C. E., México, 1951, sec. II, cap. I-VI, págs. 265-502.

¹⁸ K. JASPERS: *Filosofía*, trad. esp. de F. Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1958-59, tomo I, págs. 525-557.

¹⁹ J. P. SARTRE: *L'être et le néant*, N. R. F., París, 1949, págs. 150-218, 255-268.