El tiempo metafísico

JACOBO KOGAN

EL PROFESOR KOGAN se graduó de abogado en la Universidad de La Plata (1947). En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires dictó historia de la filosofía contemporánea y en la actualidad desempeña las cátedras de antropología filosófica y de estética. Ha concurrido con comunicaciones a diversos congresos de filosofía (Venecia, 1958; Bs. As., 1959; México, 1963; Mendoza, 1964). Ha dictado numerosas conferencias sobre temas de filosofía, entre ellas un ciclo de cuatro en la Sociedad Hebraica de Bs. As. sobre "Filosofía del arte" (1963). Colaborador de Cuadernos Americanos (México), Revista La Torre (Puerto Rico), Imago Mundi (Bs. As.), Revista de la Universidad de Bs. Aires y Revista de Filosofía editada por el Dep. de Filosofía de la Univ. Nac. de La Plata. Su obra más reciente es La estética de Kant, libro publicado por EUDEBA.

LA metafísica, en su sentido amplio, se pregunta en qué consiste la verdadera realidad; enfocando desde tal punto de vista el tema del tiempo, la indagación se propone esclarecer si el tiempo es una realidad y, en caso afirmativo, de qué tipo o especie. Al primero pronto la pregunta parece totalmente ociosa, pues no sólo nadie duda de la realidad del tiempo, sino que éste sirve generalmente para definir la realidad por antonomasia: lo real es precisamente lo que es temporal, tal objeto singular o tal individuo que está en un momento determinado del tiempo, a diferencia de los conceptos que designan clases o géneros, como la mesa en general o el hombre en general, o las entidades abstractas como los números o las figuras geométricas, que al no estar supeditados a ningún momento del tiempo, son idealidades. Sin embargo, si bien lo que está en el tiempo define lo real, el tiempo mismo no está a su vez en el tiempo, y es así como a pesar de todas las evidencias del sentido común, muchos filósofos han negado la realidad al tiempo; y en opinión de uno de los más emi-

mentales físicos actuales, Erwin Schrödinger, coautor con de Broglie de los principios de la mecánica ondulatoria, "la teoría de Einstein no ha desmentido las profundas intuiciones de Kant sobre la idealidad del espacio y del tiempo, sino que, por el contrario, dio gran paso hacia su perfeccionamiento".¹

Es que confundimos fácilmente la realidad del tiempo con la de los hechos que en él ocurren. Así lo primero en que pensamos cuando se hace referencia a la dimensión temporal, es en el movimiento de las agujas del reloj o el de los astros en el firmamento. Decimos así que el tiempo *avanza*, pero en rigor sólo avanzan el sol y las estrellas en su aparente marcha; decimos que el tiempo *corre*, pero sólo corren y se suceden los acontecimientos.

Por cierto que vivimos de alguna manera en el tiempo; pero ¿está éste en nosotros o fuera de nosotros?, ¿es una realidad independiente de nuestro existir o algo que nuestra existencia proyecta?; más aun, ¿es algo realmente experimentado o sólo un objeto creado por el pensamiento?

Consideremos en primer lugar algo que es bien patente: para que haya tiempo es preciso que estén reunidos el pasado, el presente y el porvenir, las tres dimensiones sin las cuales no hay proceso temporal propiamente dicho. Nos lo imaginamos como un fluir de un río que viene de su fuente originaria —el pasado— y se dirige a un punto situado en el porvenir; o bien nos sentimos avanzar al encuentro del futuro, el cual se va convirtiendo en presente y se aleja hacia el pasado. Como quiera que sea, lo que realmente vivimos es el presente, en tanto que el pasado ya no es más que una imagen o un recuerdo, y el futuro todavía no existe, sólo es proyecto o expectativa. ¿Y qué extensión tiene el presente que experimentamos sin asomo de duda, un día o sólo una hora, un minuto, un segundo? Ni siquiera esto, pues podemos dividir el segundo en partes más pequeñas acaso hasta el infinito, de modo que, bien mirado, el presente no posee en rigor ninguna extensión, sino que constituye solamente un límite imaginario en que el futuro pasa a ser pasado. Podría sostenerse, pues, de igual manera, que tampoco el presente *es* tiempo vivido, sino sólo una idea.

Todo esto parece ser puro sofisma, se dirá; el tiempo está ahí y en él transcurren nuestras vidas. Bien, pero esto no quita que pueda ser una ilusión, como se afirma en el pensamiento oriental, o que sea una forma de nuestro conocimiento, como sostiene Kant, o meramente un mito, tesis que ha defendido más recientemente el filósofo francés Gaston Berger.

¹ E. SCHRÖDINGER: *La mente y la materia*, p. 5.

El tiempo metafísico

Ni Platón ni Aristóteles atribuyeron al tiempo verdadera realidad. Para Platón, lo verdaderamente real es eterno e inmóvil, y eternidad es esencialmente presencia² actual, sin pasado ni futuro, pues la eternidad no "fue" ni "será" sino que invariablemente *es*, la "total y perfecta posesión simultánea de una vida inacabable" (Boecio). El tiempo surgió cuando el demiurgo, constructor del universo, "puso el sol, la luna y las otras cinco estrellas móviles como instrumentos del tiempo" y "para que existiese una medida precisa para la mutua relación de velocidad y de lentitud, encendió una luz, justamente la que ahora llamamos el sol. . . De este modo nacieron el día y la noche, el mes y el año"³.

Lo que hace el demiurgo de Platón no es crear el mundo de la nada, sino transformar el caos en un cosmos temporal, estableciendo el orden y la medida, y dando así al mundo una estructura astronómica. Pero el tiempo que produce el movimiento de los astros es para Platón "una imagen o copia de la eternidad" y una imagen es para él lo contrario del ser mismo: el tiempo móvil es una imitación del ser verdadero que es eterno e inmóvil.

Aristóteles enfoca el tiempo de un modo más concreto, empezando por comprobar que es inseparable del movimiento, aunque no idéntico a él; pero que es un *tránsito* dentro del movimiento mismo, no ajeno a él; y lo define "como el número o la medida del movimiento, según lo anterior y lo posterior".

El tiempo no es el movimiento mismo, porque éste puede ser más rápido y más lento, en tanto que las ideas de rapidez y lentitud exigen ya previamente la idea del tiempo, por lo que éste es la *medida* del movimiento. Pero al agregar Aristóteles: "según lo anterior y lo posterior" vuelve a presuponer ya el tiempo, porque hablar de antes y de después es ya dar por sentado la extensión temporal. Y la definición de Aristóteles sólo nos dice lo que el tiempo *mide*, objetará Plotino, pero pasa por alto lo que el tiempo *es*.

Y en definitiva, el tiempo que mide el movimiento tampoco *es*, propiamente dicho, en Aristóteles: "su tiempo físico se dispersa en el no-ser"⁴; lo mismo que para Platón, sólo *es* para Aristóteles lo que se halla por

² H. CONRAD-MARTIUS: *El tiempo*, Madrid, 1958, p. 151.

³ *Tiempo*, 39 B-C.

⁴ JEAN GUITTON: *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Agustin*, París, 1959, p. 52.

encima del tiempo, en lo eterno e incorruptible que no envejece ni se marchita.⁵

Si el tiempo es una medida necesita para existir un alma que lo mida, cosa que tampoco dejó de ver Aristóteles. Pero Plotino va más allá, y rechazando la definición aristotélica según la cual el tiempo es la medida del movimiento, le concede plena realidad identificándolo con la vida del alma.

No es indispensable el movimiento, observa Plotino, para obtener la idea del tiempo. Percibimos el tiempo tanto cuando un cuerpo se mueve, como cuando está quieto, medimos la duración de los ruidos, y también la duración del silencio.⁶

¿Y qué es lo que medimos: el pasado que ya no es, el futuro que todavía no existe o el presente que carece de extensión? Medimos espacios de tiempo como si éste fuera equiparable a una cosa espacial y hablamos de un pasado largo y otro corto como si al mentar un hecho ocurrido hace un siglo tuviéramos *experiencia* de una duración mayor que cuando nos referimos a un suceso del año anterior.

Supongamos que el sol y los astros dejaran de moverse, o nosotros dejáramos de percibir su curso, ¿quedaría abolido el tiempo? Por cierto que no, pues podría ser que girara todo el universo y nosotros con él sin darnos cuenta de ello: el cielo dejaría de servir de punto de referencia, pero el tiempo seguiría corriendo. No necesitamos, por lo demás, del sol para medirlo: basta observar el giro de una rueda y no sólo obtendremos la medida de un transcurso, sino de un transcurso mayor o menor según que nos fijemos en el círculo mayor de la rueda o en la mitad de uno de sus rayos. Y en los intervalos en que la rueda estuviera detenida podríamos registrar lapsos iguales o mayores que el de sus movimientos. Y a todo esto el tiempo seguiría su curso ya fuese que la rueda girara o estuviera inmóvil. No se diga tampoco que el movimiento es el que produce el tiempo, porque en tal caso solo sería real el movimiento y el tiempo pura ficción.

Pero planteemos la pregunta siguiente: si desapareciese la humanidad, seguiría existiendo el tiempo o no? Sin duda que sí, se contestará, pues los sucesos físicos y biológicos continuarían desarrollándose lo mismo que antes. Sin embargo, sin una conciencia del tiempo ¿quedaría aún algo más que puros hechos no enlazados en una lógica continuidad temporal?

⁵ JEAN WAHL: *Défense et Élargissement de la Philosophie*, Les Cours de la Sorbonne.

⁶ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, L. XI, Cap. XXVII.

Y más aún: ¿es concebible una sucesión de hechos sin presuponer la idea del tiempo en que se han de suceder?

Los dos pensadores antiguos que dedicaron especial atención al problema del tiempo, Plotino y San Agustín, arriban a la misma conclusión de que el tiempo sólo es concebible a partir de un alma: ya sea un alma universal, como para el primero, o individual, humana, para el segundo.

El tiempo sólo existe en el presente, señala San Agustín, pues cuando hablamos del pasado y del futuro, lo hacemos en el presente también, y sería más propio hablar de un presente-pasado, un presente-presente y un presente-futuro. Y ¿de qué modo medimos los tiempos que ya no son y aquellos que no son todavía? No en su realidad fluyente, sino en el recuerdo y la esperanza, esto es, en el alma; en la anticipación de un lapso futuro y en la rememoración de una duración pasada. "Luego no es largo el tiempo futuro, que todavía no existe, sino que se dice largo el futuro porque es la *expectación* del futuro. Ni es largo el tiempo pasado, porque éste ya no es, sino que lo que se llama largo en lo ya pasado, no es otra cosa que una larga *memoria* de lo pasado"⁷.

El tiempo no es, pues, sino la vida del alma y lo medimos con proyecciones del alma hacia el pretérito y lo venidero, según San Agustín. Y en la filosofía contemporánea ha sido Bergson quien ha renovado, con un sesgo original, esta doctrina que identifica el tiempo verdadero con la realidad de la vida y reduce el tiempo objetivo que miden los relojes a una mera ficción del intelecto.

Según los conocidos análisis de Bergson, el gran error no sólo del sentido común, sino también de los filósofos, ha consistido en concebir el tiempo según la imagen de una línea espacial uniforme, como una dimensión longitudinal en que transcurren los sucesos. Ahora bien, observando con atención el fluir de nuestra vida interior, advertiremos fácilmente que la sucesión que experimentamos de nuestros estados de conciencia forma una acumulación constante y progresiva de sentimientos, ideas, voliciones, los que no se suman simplemente los unos a los otros como los puntos iguales de una línea, sino que se funden y se interpenetran en un complejo unitario que va enriqueciéndose cada vez en contenido y cambia con cada nuevo suceso experimentado. El tiempo visto como una línea aparece cuando *pensamos* el movimiento y las transformaciones como algo ajeno a nuestra vida, cuando mediante un ejercicio de abstracción los confundimos con las cosas objetivas que son exteriores las unas a las otras en el espacio.

⁷ *Op. cit.*, Cap. XXVIII.

Bergson llama *duración* a este tiempo acumulativo interior y considera que este tiempo vivido es lo verdaderamente real, siendo en cambio el tiempo físico y objetivo una ficción de la inteligencia práctica, porque la materia divisible y homogénea que le sirve de pauta tampoco de hecho es una realidad, sino una construcción mental.

Ni la vida ni el movimiento, ni el tiempo de la duración, son divisibles tal como lo son las líneas matemáticas, los cuerpos extensos en el espacio y el tiempo objetivo de los relojes. Sólo es uniformemente divisible el espacio, y es la asimilación del tiempo al espacio lo que nos lo hace imaginar como una extensión unidimensional, como una línea. Pero el tiempo vivido, la duración, no es una *cantidad* mensurable de instantes homogéneo, sino algo *cualitativo*, pura intensidad irreductible a números, donde jamás se encuentran partes separables e iguales entre sí, ni una continuidad uniforme.⁸

El tiempo objetivo es un símbolo que utilizamos para las necesidades de la acción, cuando del conjunto fluir de la vida aislamos aspectos o zonas en que necesitamos obrar prácticamente, y los concebimos como algo idéntico y permanente. Pero lo que verdaderamente existe es el movimiento y no la quietud, "el movimiento es la realidad misma y lo que llamamos inmovilidad es un cierto estado de cosas análogo al que se produce cuando dos trenes marchan con la misma velocidad, en el mismo sentido, sobre dos vías paralelas: cada uno de los trenes es entonces inmóvil para los viajeros que están sentados en el otro. . . Ya se trate de dentro o de fuera, de nosotros o de las cosas, la realidad es la movilidad misma"⁹.

El movimiento es tan poco divisible y mensurable como la vida; lo que ocurre es que se hacen las mediciones sobre el espacio que recorre un objeto y la asimilación de la trayectoria al movimiento mismo es lo que ha dado lugar a las paradojas de Zenón: es que espacio y movimiento son cosas muy distintas, homogéneo y uniformemente divisible el primero, unitario e indivisible el segundo.

"La *duración real* es lo que se ha llamado siempre el *tiempo*, pero el tiempo percibido como indivisible"¹⁰.

El tiempo es, como la vida y el movimiento, irreductible a una línea e inasimilable a una extensión divisible. Pero ¿no podemos acaso divi-

⁸ BERGSON: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*.

⁹ BERGSON: *La pensée et le mouvant*, p. 167.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 170.

El tiempo metafísico

dir el tiempo en un antes y un después, en pasado y futuro? También esto es un artificio, responde Bergson; la verdadera realidad, la duración, es “un presente perpetuo, si bien esta perpetuidad nada tiene de común con la inmutabilidad, ni esta indivisibilidad con la instantaneidad. Se trata de un presente que dura”¹¹.

De este “presente perpetuo”, que incluye todo nuestro pasado, sólo tenemos experiencia cuando no recortamos en la plenitud de la duración acumulada en el momento actual una zona de particular interés práctico: porque en este último caso, al atender exclusivamente a los requerimientos del momento, dejamos caer en el pasado todo lo demás; en cambio, “una atención a la vida que fuese suficientemente poderosa y suficientemente desligada de todo interés práctico, abarcaría en el presente indiviso la historia pasada entera de la persona”.

La duración como puro presente no es así una negación del pasado, nuestro que se halla incluido en el presente cuando éste es vivido en su plenitud. Hay que señalar sin embargo que de todos modos es una anulación del pasado *como pasado*, y en esto radica la insuficiencia de la tesis bergsoniana, pues la integración del pasado en el presente que postula no da cuenta de lo que es el tiempo, el que deja de ser tal cuando no abarca las dimensiones de pasado, presente y futuro no confundidos, esto es, en su extensión real. Además, los conceptos de duración y de tiempo no son asimilables: hay cosas que se transforman sin durar y cosas que duran sin cambiar, ocurriendo lo uno y lo otro en el tiempo. Por ejemplo: los ininterrumpidos cambios de color de una luz y la resonancia de una nota musical durante un lapso más o menos prolongado, respectivamente.

Hemos visto que sólo experimentamos como realidad vivida el presente, en tanto que el pasado sólo lo podemos pensar como recuerdo y el futuro sólo imaginar como posible. No habría inconveniente de atribuir realidad también al pasado si pudiéramos tener la certeza que lo pensado es también verdadero, que el pensamiento posee también segura objetividad. Así, Leibniz estimaba que si bien el tiempo no es una realidad absoluta como lo creía Newton, que no es una sustancia como las mónadas, es sin embargo una *relación* objetivamente real por hallarse fundada en una idea del intelecto divino, que era un *phaenomenon Dei*¹².

¹¹ *Ibid.*

¹² GOTTFRIED MARTIN: *Kant, Ontología y Epistemología*, Córdoba, 1961, p. 16.

La relación que es el tiempo es para él no una pura abstracción conceptual, como en el idealismo subjetivo de Berkeley, sino una "verdad eterna"¹³.

El tiempo es una relación que no derivamos de la observación de los hechos que nos hace conocer la experiencia sensible, que es particular y contingente, sino que surge del ejercicio de la razón y nos da a conocer lo universal y necesario. De este modo, el tiempo, aunque sólo pensado en cuanto a su pasado y su futuro, no deja de corresponder a una realidad verdadera en sus tres dimensiones, porque es pensado mediante una razón absoluta.

También para Kant el tiempo es una relación, pero la doctrina kantiana efectúa aquí lo mismo que en toda la filosofía, un giro radical. El tiempo ya no es nada real que podamos conocer mediante una razón divina, sino una *forma* por medio de la cual ejercemos el conocimiento de las cosas sensibles. El tiempo no es una relación enlazadora situada fuera de nosotros, en un intelecto absoluto, sino que emerge de nuestra facultad humana de conocer, es una proyección de nuestra mente terrena, una intuición ordenadora de la experiencia, y, lo que es quizá más notable que todo, pertenece a la esfera de la imaginación.

No se trata ciertamente de una imaginación caprichosa sujeta al arbitrio de cada cual: el tiempo es algo "objetivo" y resulta tan inmodificable como las leyes más rigurosas del mundo externo; sin embargo, no lo descubrimos como un objeto de la experiencia, sino como aquello que da unidad a la experiencia y constituye la condición de posibilidad de ella. El tiempo es uno, no se compone de las partes o fragmentos que sirven para nuestros intereses o cálculos, no nos es dado a los sentidos, sino que *lo intuimos como una totalidad*, y esta totalidad es una forma sin la cual no son concebibles la sucesión y el cambio, tanto en el mundo externo como en el interior de nuestra conciencia. Podemos imaginar el tiempo sin cambios, pero no cambios sin el tiempo que les sirve de marco; los sucesos y las mudanzas ocurren *en el tiempo*, dentro de la forma intuitiva que proyecta, a modo de línea recta imaginaria, la mente humana, y cuyos límites se prolongan perdiéndose en la infinitud del pasado y del porvenir.

El tiempo no es así para Kant ni una realidad, ni un pensamiento, sino una forma de la intuición que brinda la dimensión unitaria para todos los cambios que acaecen en el universo exterior y en la conciencia interior del hombre. Es una forma *ideal*, porque no consiste en un lazo de unión

¹³ E. CASSIRER: *El problema del conocimiento*, T. II, págs. 203 y 204.

El tiempo metafísico

real entre los hechos; pero se trata de una idealidad *trascendental*, esto es, referida al conocimiento humano, un conocimiento que es *a priori*, porque no deriva *a posteriori* de la experiencia, pues en tal caso sería contingente y relativo, sino que es aquello *que hace posible* la experiencia como tal del hombre en su universalidad y necesidad indiscutibles.

El tiempo no es según Kant una realidad ni tampoco un concepto de la realidad; porque un concepto es un término genérico que incluye una pluralidad de individuos, mientras que el tiempo es una unidad indivisible; y las unidades, como los individuos, a diferencia de las clases o los géneros, sólo se aprehenden mediante un acto de intuición único e integral. El tiempo es, pues, una forma *intuitiva* que pertenece a la imaginación *trascendental*, por ser condición de posibilidad del conocimiento de toda sucesión y todo cambio *pensables* en el presente, el pasado y el futuro, de toda experiencia externa e interna concebibles.

Un pensador francés de principios de este siglo intentó superar las doctrinas sobre el tiempo de Kant y de Bergson en cuanto ambas coinciden en sostener que el tiempo no puede pensarse, sino que sólo es intuitible. Nos referimos a Octavio Hamelin, cuya obra principal, *Ensayo sobre los elementos principales de la representación*, fue publicada en 1907. Hamelin sostiene que el tiempo, lo mismo que cualquier otra cosa que pretendemos conocer, debe poder ser objeto de la inteligencia, sólo que hay que tener en cuenta que la actividad adecuada de la inteligencia no se logra sólo manejando abstracciones genéricas, sino pensando por medio de contraposiciones dialécticas y síntesis de los contrastes.

Toda la realidad es un sistema de relaciones y pensar significa primordialmente enlazar ideas contrapuestas, siendo la reflexión un análisis de un complejo de contrastes. Se cree erróneamente que lo primero que conocemos son las cosas entre las que luego establecemos relaciones mediante el pensar; pero no hay cosas aisladas fuera de su relación con otras y en el pensamiento la vinculación misma es anterior a los objetos vinculados.

Pensar es descubrir relaciones y la primera relación es la de la contraposición: así como carece de sentido hablar de la derecha sin pensar a la vez en su contraria, la izquierda, y lo que está arriba supone lo que está abajo, tampoco significa nada el movimiento sin su idea correlativa

de reposo, ni hay vida sin muerte. La inteligibilidad surge así no solamente de los opuestos, sino de su síntesis.

"Tesis, antítesis, síntesis es la ley más simple de las cosas"¹⁴. Esta ley es la Relación y el primer acto del pensamiento es el que enlaza la Relación misma con lo que es contrario a toda relación, esto es, las partes no relacionadas de una Relación entre partes. Relación es nexo, unión de elementos separados: lo contrapuesto de la unión son los elementos o las partes que en vez de enlazarse se excluyen. Pero lo que define todo elemento separado es el Número. Entre la Relación como tesis y el Número como antítesis busquemos la síntesis que comprenda a ambos y hallaremos que es el Tiempo.

El tiempo es una cantidad (no una cualidad indivisible e inmensurable como pensaba Bergson) en que la continuidad se halla enlazada a la exterioridad relativa de las partes. El tiempo es una unidad continua, pero podemos pensarlo como compuesto de partes conexas que forman una serie irreversible: la exclusión de las partes sólo la podemos concebir en su vinculación mutua, vinculación que a su vez se opera entre instantes que se suceden, lo cual, permite su numeración. Los instantes son las partes vinculadas y su vínculo constituye un *lapso*; de la unión o síntesis de los instantes y de los lapsos se forma la *Duración*.

La noción del tiempo surge así de la actividad misma de pensar y el tiempo mismo resulta ser una noción o un pensamiento. Hamelin estima que Kant estaba errado al sostener que es una intuición y no un concepto. Kant, dice, "no ha probado que la intuición, o la representación de lo singular, sea absolutamente heterogéneo al concepto". Lo que ocurre es, continúa, que Kant tiene una concepción incompleta del tiempo: sólo toma en consideración las partes o lapsos y no los instantes; pero no hay lapsos sin instantes, no hay cantidad temporal sin relaciones de situación *en cuanto al antes y al después*. Los conceptos de anterioridad y de posterioridad, del presente, del futuro y de lo simultáneo constituyen otras tantas nociones particulares que caen bajo la extensión de la idea del tiempo. Asimismo, Kant cree que "el todo es siempre anterior a las partes, por lo cual el tiempo, que es un todo, posee prioridad cognoscitiva. Pero la verdad es que el todo y las partes son dados de una sola vez en oposición inescindible, porque si es imposible representarse una parte última del tiempo

¹⁴ O. HAMELIN: *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, París, 1952, p. 2.

El tiempo metafísico

separadamente, tampoco es posible representarse una duración total sin considerarla compuesta por una reunión de partes”¹⁵.

En cuanto a la teoría de Bergson en la cual el tiempo verdadero, la duración, sólo es intuible porque es pura cualidad, pasa por alto la nota esencial del tiempo que es su extensión al pasado y al futuro, reduciéndolo al presente eterno de los teólogos¹⁶. El pasado se funde, se inserta según Bergson en el presente, todo está concentrado en el momento actual, por lo que la duración no es sino simultaneidad, la eliminación de lo sucesivo, de la cantidad y el número suprime a la vez el antes y el después, así como los instantes se suceden, sin los cuales no hay tiempo. Si admitimos la sucesión como nota esencial del tiempo, es necesario admitir de inmediato partes que se excluyen mutuamente y que sólo se integran en una síntesis enlazadora, constituyendo conjuntamente el fluir temporal, que es cuantitativo y no cualitativo, porque las partes son homogéneas y computables, que no es objeto de la intuición sino del concepto o del pensamiento.

Dentro de la filosofía actual, los elementos más valiosos para una metafísica del tiempo nos los proporciona la corriente fenomenológica. La fenomenología husserliana se propone acceder a la experiencia de la realidad en su inmediatez vivida, pero aprehenderla no en un sentimiento oscuro o una intuición inefable, sino que, por el contrario, entiende lo vivido como lo consciente e inteligible, y su esfuerzo por esclarecer las estructuras (esencias) originarias e insoslayables del pensamiento en que toda realidad vivida se transforma en conocimiento. Es así un empirismo radical, porque parte de la experiencia inmediata; un positivismo consecuente, porque elimina toda teoría previa en el punto de partida; y un racionalismo integral, porque se emplea en traer todo lo vivido a la luz clara de la conciencia reflexiva.

Con el fin de enfocar la vida de la inteligencia misma y poner de manifiesto las estructuras esenciales del pensar, la fenomenología se vuelve a las operaciones de la conciencia, suspendiendo el juicio, poniendo provisionalmente entre paréntesis el mundo y las cosas. Por ello, al tomar por tema la naturaleza del tiempo, tiene que empezar por separar todo lo que con el tiempo confundimos y que no pertenece propiamente a su esencia.

En primer lugar, abandonando el supuesto de que el tiempo es una realidad o una idealidad *dentro de la cual* ocurren los hechos, lo reducimos a la experiencia vivida o a la conciencia del tiempo, a lo que enten-

¹⁵ *Op. cit.*, p. 55.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 49.

demos por tiempo esencialmente cuando de él hablamos; ponemos entre paréntesis no sólo el mundo exterior, sino también la vida interior en tanto que hecho psicológico: porque también nuestros sentimientos y pensamientos transcurren en un tiempo ya presupuesto como una dimensión preexistente a la conciencia, y lo que importa averiguar es precisamente cómo se forma en nosotros, es decir, en nuestra inteligencia, la idea del tiempo, cómo surge la comprensión del tiempo desde nuestro vivir concreto, y no cómo nuestra vida concreta se sitúa en un tiempo ya dado de antemano, con lo cual sólo se pasa por alto y se elude el problema.

Tomemos un objeto puramente temporal, como una melodía y sus tonos sucesivos, eliminando así ya del tiempo la relación con el espacio exterior, y circunscribiéndolos al tiempo vivido. La melodía no es algo que se extiende en el espacio; tampoco es una cosa dentro del tiempo físico: nosotros percibimos las notas sucesivamente, retenemos en la mente las que transcurren y estamos a la expectativa de las que están por llegar; la melodía es *construida* por la conciencia que atiende y percibe el tema musical. Pensamos que la serie de sonidos se sucede en el tiempo exterior porque es un fenómeno físico, pero sin negar este supuesto, debemos aquí, según el enfoque fenomenológico, ponerlo entre paréntesis, ya que procede de una teoría de la física, y no de la experiencia inmediata: ésta sólo nos ofrece sonidos organizados en una melodía que atraviesa el presente percibido para perderse en el pasado del recuerdo, y la extensión de los sonidos, su duración con la sucesión de las notas en la melodía, forman un conjunto estructurado por la acción unificadora de la conciencia.

Pero el sonido que dura y la melodía que se desarrolla no son aún, evidentemente, el *tiempo mismo*, sino algo que ocurre *en* el tiempo. Si alguien pensase que al fin y al cabo el tiempo no es sino el desarrollo de la melodía, que por lo tanto se reduce al movimiento de los sonidos, podría señalársele que nuestra vida anímica transcurre a veces independientemente de la percepción de ningún objeto exterior, como cuando sólo vivimos la sucesión de sentimientos o ideas, y que el transcurrir de la melodía no es por tanto el del tiempo mismo vivido como un antes y un después, un ahora o luego, como simultaneidad o sucesión de actos psíquicos. Efectivamente, no sólo se suceden las notas de la melodía, también transcurre el tiempo en que se desarrolla la vida de la conciencia.

Con el fin de enfocar como objeto no el tono o la melodía, sino el tiempo de la duración del uno y del desarrollo de la otra, veamos qué ocurre en nuestra conciencia cuando decimos que el tono *dura*. Oigo la nota "do" prolongándose, digamos, durante diez segundos. La nota es siempre

El tiempo metafísico

la misma en todo el lapso, es un "do" y decimos que dura precisamente porque es una extensión en el tiempo de la nota que conserva su identidad invariable a través del lapso que transcurre; y cuando esta nota es sustituida por otra decimos que las notas *se suceden*, que llenan el tiempo del ahora, del antes y del después con sonidos diferentes.

Prestando atención a la nota en su prolongación, se me descubre lo que es verdaderamente una duración como un transcurrir del tiempo y no alguna cualidad de la nota: ésta es tiempo igual a sí misma, en tanto que los segundos corren, se suceden; durante el lapso de los diez segundos en que la nota "do" permanece, yo percibo el curso del tiempo que pasa del instante primero, que es el primer *ahora*, al instante segundo, que es un segundo ahora mientras que el primero pasa a ser un antes, y el instante tercero es el que ha de venir *después*. En la duración de la nota idéntica yo percibo el correr del tiempo segundo tras segundo, mientras que los ahora se suceden en el presente convirtiéndose en pasado, y en tanto que sigo escuchando la misma nota, me hallo a la expectativa del instante futuro que se va aproximando a percepción actual. Mientras que la nota no ha experimentado ningún cambio, yo he tenido la experiencia de la duración, del tiempo transcurrido.

En el momento de percibir sólo hay un ahora; pero aunque el antes ya es pasado y el después aún es futuro, yo aprehendo *simultáneamente* el ahora, el antes y el después, y de lo contrario no percibiría ni tiempo ni duración, sino una serie de sonidos puntuales y discretos, sucesivos ahora sin conexión entre sí, y es el enlace del antes, el ahora y el después que forman una continua unidad que constituye el tiempo.

¿Cómo se efectúa este enlace? No por medio del pensamiento, porque los actos del pensar sólo se dan en el presente y se suceden en una serie discreta, a través de instantes puntuales y separados: cada acto de pensamiento es independiente de los demás, no se funde con otros. Tampoco por medio de la percepción, porque también ésta sólo aprehende el ahora, en tanto que el antes y el después no son percibidos sino recordados o imaginados. Husserl descubre aquí un modo de aprehender que no es ni percepción, ni recuerdo, ni imagen, ni puro acto de la inteligencia, sino todos estos fenómenos a la vez y ninguno de ellos en particular. Se trata de una *intencionalidad* (acto de conciencia) *peculiar*: una intuición que no es imagen recordada, una anticipación que no es un pensamiento de lo posible.

Los enlaces se llaman en Husserl *retención* y *protención*: durante los diez segundos que escucho la nota "do" el primer segundo no es meramente sustituido por el siguiente para hundirse en la memoria —pues en

tal caso no habría *duración* de la nota— sino que es *retenido* por la conciencia cuando aparece el segundo que sigue; y al escuchar me hallo en la expectativa *protencional* de que la nota continúe todavía en el instante venidero, pienso ya en el después que va a suceder al ahora percibido; el pasado y el futuro inmediatos se presentan así en una aprehensión simultánea de su continuidad, y el tiempo aparece no como una sucesión de horas separados, sino que el ahora, el antes y el después coexisten en una visión conjunta, en que la percepción del ahora se dilata en una intuición de lo recién sido, la retención, y en lo que ya está viniendo, protención.

Husserl distingue claramente la retención del recuerdo, y la protención de la referencia intencional a un suceso del porvenir. El recuerdo vuelve a traer a la consideración del presente un hecho ya caído en olvido, mientras que en la retención lo percibido no ha perdido aún actualidad, aunque ya no es percibido, sino conservado por medio de una intuición (como dice a veces Husserl) —o por el concepto (como afirma en otras)—; se trata de una intuición *primaria* y de un recuerdo *primario*.

Mientras que el recuerdo propiamente dicho (secundario) de un suceso olvidado no guarda continuidad con el presente, sino que requiere un nuevo acto de la inteligencia para ser *actualizado*, la retención mantiene la continuidad con el ahora presente, y la protención afirma ya un ahora inminente. Y como las retenciones son a su vez retenidas por las intuiciones siguientes de igual modo a como los ahora que pasan son retenidos por los ahora que llegan, se establece una cadena de retenciones sin solución de continuidad, y así también las protenciones convertidas en ahora percibidos preanuncian otros ahora con sus protenciones futuras, constituyéndose de esta manera la ininterrumpida fluencia de los ahora constantemente transformados en “antes” y prefigurados en “después”, y el tiempo aparece como una corriente continua.

El tiempo es así una realidad actualmente vivida por la conciencia, un “presente viviente”. Éste es el tiempo *inmanente* a la conciencia, pero el tiempo trascendente a la conciencia, el tiempo cósmico, no puede ser otra cosa que una derivación de aquél, porque el tiempo inmanente se constituye *a priori*, esto es, no surge de la experiencia externa sino que es la condición previa de toda experiencia del tiempo en general y sin la cual ningún tiempo es inteligible, es el dato inmediato de un saber no psicológico —pues en tal caso sería meramente subjetivo y relativo—, sino lógico y trascendental; nace de la actividad cognoscitiva de la conciencia como principio de toda comprensión objetiva. Pensar que el tiempo existe como una cosa real o como una idea de que se dispone antes de la actividad organizadora del

intelecto es una ingenuidad; el tiempo es constituido por el esfuerzo de la conciencia para pensar la experiencia vivida, es una trama formada por el fluir de la vida. Fuera de la conciencia sólo puede haber, como ya había observado Bergson, una sucesión de "ahoras", en la naturaleza sólo puede haber un antes o un después, no un antes y un después enlazados. Merleau-Ponty lo ha expresado también de un modo muy ilustrativo: "Se dice que el tiempo transcurre o fluye. Se habla del curso del tiempo. El agua que veo pasar se ha preparado, hace algunos días, en la montaña, cuando se ha fundido el glaciar; ahora pasa delante de mí y corre hacia el mar, en el que se ha de verter. El presente es la consecuencia del pasado y el porvenir la consecuencia del presente. Esta célebre metáfora es en realidad muy confusa. Porque *considerando las cosas tal como son*, la fusión de las nieves y lo que de ellas resulta no son acontecimientos sucesivos, o más bien la noción misma de acontecimiento no tiene lugar en el mundo sucesivo. Cuando digo que anteayer el glaciar produjo el agua que pasa ahora, presupongo un testigo situado en cierto lugar en el mundo y comparo las visiones sucesivas: ha asistido allí a la fusión de las nieves y ha seguido al agua en su curso, o bien, desde la orilla del río él ve pasar después de dos días de espera los trozos de madera que él mismo había arrojado en la fuente. Los "acontecimientos" son recortados por un observador finito en la totalidad espacio-temporal del mundo objetivo. Pero si considero el mundo mismo, no hay más que un solo ser indivisible y que no cambia. El cambio supone cierto sitio en que me coloco y desde el cual veo desfilar las cosas; no hay acontecimientos sin alguien a quien le ocurren y cuya perspectiva finita funda su individualidad. El tiempo supone una visión sobre el tiempo"¹⁷.

El tiempo es pleno con sus tres dimensiones: el pasado, el presente y el futuro. Ahora bien, sólo hay un futuro para una conciencia que se proyecta extáticamente fuera de sí, en las tres dimensiones (que por esto se llama también *éxtasis*), y en su movimiento hacia la realización de las posibilidades de la existencia define el futuro, que resulta ser por ello la dimensión preeminente desde el punto de vista de la realidad humana. Esta idea de la prioridad del porvenir, desarrollada sobre todo por Heidegger, se encuentra ya prefigurada enteramente en la filosofía de Husserl¹⁸.

Es que el tiempo vivido no es solamente objeto de contemplación, sino primordialmente surge como movimiento y acción de un ser consciente en la tendencia de realizarse a sí mismo, hacia la concretización de sus

¹⁷ M. PONTY: *Phénoménologie de la Perception*, pág. 470.

¹⁸ GERD BRAND: *Welt, Ich und Zeit*, parágrafo 24.

aspiraciones: el futuro nace así del presente vivido como anticipación de la existencia emergente de un pre-ser ya sido. Proyectándome hacia la realización de mis posibilidades a partir de lo que ya he sido, establezco simultáneamente el nexo entre el pasado, el presente y el futuro en un solo acto de resolución que mi conciencia abarca de una sola vez como una extensión triádica, un salir de mí mismo tridimensional, triple éxtasis, síntesis intuitiva (pasiva) de un tiempo único, dilatado y continuo.

Gaston Berger¹⁹ ha sostenido que la teoría de Husserl es inexacta y que el tiempo, lejos de ser una experiencia vivida, no es sino una ilusión, un mito. Fenomenológicamente, objeto Berger, sólo tenemos experiencia de un puro presente, aunque no de un ahora puntual, que no es sino una abstracción (cosa que no ignoraba Husserl), sino de un ahora denso (*épais*); una metáfora de que se ve en la necesidad de servirse la filosofía; y lo que Husserl llama "retención" no es realmente un modo de mantener en continuidad viva el fluir del tiempo, sino que, por el contrario, consiste en la percepción del sucesivo desaparecer de los instantes, es una experiencia del morir constante de los ahora vividos, es decir, una desgranación y no una integración de la continuidad temporal. Tomando el ejemplo más simple, el tic-tac de un reloj, advertiremos que la intuición fenomenológica no nos da ninguna serie continuada de sonidos, sino más bien el rítmico perecer del fenómeno: el presente lleno va sumergiéndose sin cesar en la nada del pasado, la presunta retención no constituye una continuidad realizada, sino la experiencia de una nadificación del presente vivido; el tiempo no forma una unidad en la intuición, sino que es producto de una construcción mental que no está abonada por ninguna vivencia fenomenológica. La sustancia de una melodía no está hecha, según Berger, de tiempo, sino de imaginación, y la imaginación es para él, y en esto concuerda con Husserl, algo enteramente irreal, pertenece a la memoria o a la fantasía, sólo existe en la mente.

El punto central de esta crítica a Husserl consiste, por tanto, en la observación sin duda penetrante de que la "retención" que éste entiende como una conservación de un momento que pasa en la vivencia real, es por el contrario una experiencia de la desaparición del instante presente que muere en el pasado; y como éste ya no pertenece a la vivencia real, sino a la irrealidad de la imaginación, el tiempo no sería por ello más que un engendro mental, una ilusión colectiva, un mito.²⁰

¹⁹ G. BERGER: *Phénoménologie du Temps et Prospective*, París, 1964.

²⁰ *Op. cit.*, p. 140.

El tiempo metafísico

Creemos que todo está en una equivocación que cometen ambos, Husserl y Berger, que consiste en considerar a la imaginación como una forma de representación de lo irreal, cuando es lo cierto que, como lo han mostrado algunos autores ingleses, y especialmente R. G. Collingwood²¹, la imaginación es la base y el primer punto de apoyo de toda conciencia, tanto en la aprehensión de la realidad como de la ilusión, del presente, como del pasado y el futuro.

Imaginación no es solamente ficción ni tampoco sólo reproducción en la memoria de lo anteriormente percibido; no es meramente producción de objetos nuevos con elementos tomados de los conocidos, ni pura creación en la fantasía de cosas nunca percibidas. La imaginación acompaña constantemente la función de la inteligencia y constituye una condición *sine qua non* del conocimiento de la realidad percibida misma. El dato de los sentidos, tal color o tal sonido que aprehendemos, son ya imagen simbólica antes de pasar a ser conceptos, como el color blanco o la nota "do", y con estas imágenes comienza la inteligibilidad de la sensación subjetiva. Es lo que Whitehead llama "inmediatez presentacional", a diferencia de la inmediatez directa de la impresión del color o del sonido sentidos por "eficacia causal": ésta es algo meramente subjetivo, aun inconsciente, en tanto que el color o el sonido del objeto es ya algo comprendido como símbolo de lo meramente vivido, pertenece ya a la conciencia y sin embargo no es sino imagen; la inmediatez de la impresión pertenece al fluir incontenible de la vida psíquica, mientras que el color es ya algo fijo y por ello puede ser atendido y convertido en objeto de conocimiento, pero como imagen antes de pasar a ser concepto. La imaginación funda así también el conocimiento *perceptivo* de la realidad y constituye una toma de conciencia primordial.

El puro fluir de lo vivido sólo pasa a ser consciente cuando la atención detiene en una imagen estable la continuidad inasible del proceso psíquico, y sólo a partir de ahí, estableciendo relaciones entre imágenes, es como empieza a funcionar la inteligencia abstractiva. Y lo que la atención al fluir vivencial no puede fijar en una imagen estática, como el color o el sonido, lo configura, según ha mostrado Kant²², en un esquema dinámico, o una metáfora, y es así como la realidad de la vida es imaginada

²¹ R. G. COLLINGWOOD: *The principles of art*, London, 1938.

²² KANT: *Crítica de la Razón Pura*, T. I, Parte 2, Libro 2, Cap. I; *Crítica del Juicio*, Parte I, Parágrafo 59.

como un "fluir", la conciencia como una "corriente psíquica", y de un modo similar el tiempo en que la vida y la conciencia transcurren.

La imaginación opera ya, pues, en la percepción; no tenemos conciencia directa de la sensación sino a través de un símbolo visual o auditivo, ni de nuestros sentimientos sino a través de un esquema imaginario; y si bien es cierto que la imagen mediante la cual percibo la sensación presente no es igual a aquella por medio de la cual la reproduzco en el recuerdo, la diferencia ya no es esencial, como pensaba Husserl, sino de grado, de mayor o menor intensidad o claridad, como desde puntos de vista diferentes habían advertido Leibniz y Hume, y el que sea una diferencia sólo de grado esclarece enormemente el problema de la continuidad del tiempo, pues éste queda reducido al enlace entre distintos tipos de imágenes, en vez de situarse en los distintos planos de lo *real* percibido y lo *irreal* fantaseado.

El planteo del mismo Husserl se robustece a la luz de esta interpretación. El tiempo objetivo trascendente, cósmico e impersonal, un hecho ocurrido tal hora de tal día del calendario, o el instante del calendario en que ocurrió el hecho, es pura referencia intelectual que prescinde de la vivencia real del tiempo. El tiempo inmanente a la conciencia, que Husserl estima asimismo objetivo, permite situar el hecho en un momento de *mi* pasado, en un antes y un después dentro de una serie de sucesos encañados a partir de mi presente y que forman el orden procesual de mi existencia. Este tiempo inmanente es tan poco arbitrario o caprichoso como aquél, pues registra la serie real de los acontecimientos, sólo que en vez de aparecer en una línea exterior, parte del presente vivido y se extiende lateralmente hacia el pretérito ya cumplido y el futuro al que se dirige el movimiento de mi vida. Puedo, ciertamente, recogerme y situar en una objetividad exterior también mi existencia actual, pero el retroceso no tiene fin y por lo mismo no nos lleva a ninguna parte, no nos arranca nunca, en definitiva, del presente viviente, punto de partida y de referencia ineludible de la concepción del tiempo real experimentado.

Las ideas de Husserl sobre la retención y la protención, integradas así a lo imaginario de la percepción, y considerada la imaginación como la operatividad misma de la conciencia constituyente de todo sentido, quedan entonces salvadas de la vaguedad y las contradicciones que presentaban: Husserl se veía en la necesidad de designar la retención y la protención como recuerdo primario e intencionalidad primaria, no siendo ellas sin embargo ni actos de rememoración ni actos intencionales propiamente dichos, porque ni lo retenido ni lo protenciado son enfocados temáticamente, ya que en

El tiempo metafísico

tal caso se convertirían en pasado y futuro plenos, sino que son *intuidos sin imagen y pensados sin concepto*. Estas incongruencias quedan enteramente superadas al concebir la conciencia actuando en calidad de imaginación también cuando percibe, y el alejamiento del presente resulta así sólo una dilatación de la conciencia acompañada siempre por la actividad imaginativa.

Es necesario destacar aún que el tiempo humano no es solamente contemplación pasiva de un proceso natural, sino que implica sobre todo la acción deliberada y la voluntad que persigue fines; no es un mero transcurrir, sino también una creación de nuevas forma de vida, por lo que el tiempo vivido en la imaginación se transforma en la historia "como hazaña de la libertad", y el problema del Tiempo metafísico pasa a ser el de la Metafísica de la Historia, con lo cual transcendemos ya los límites fijados a esta exposición ²³.

A la pregunta de si el tiempo es una realidad podemos contestar, pues, que es tan real como nuestra vida; pero sin perder de vista que la vida humana es una realidad consciente, esto es, vivida y comprendida por la imaginación antes de ser pensada por el intelecto; y, a la vez, que la imaginación de donde emerge y en la que se afirma la conciencia no es la representación de lo irreal, sino la luz en la cual se nos revela como realidad nuestra existencia. El tiempo es así la imagen de nuestra existencia en tanto que realidad dinámica, procesual, continua e incesantemente creadora de formas que se suceden las unas a las otras, constituyendo así el antes y el después desde el centro unificador del siempre renovado ahora.

²³ Por razones similares, prescindimos del papel esencial que desempeña el tiempo en la ontología de Heidegger.