

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

21



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1980

es decir, el *qué* del tiempo, se convierte en subsidiaria cuestión de esa otra en la que éste deviene término de una relación dual. Pues, como sucede con el espacio, parece no haber manera de atacarlo de frente, a él solo, prescindiendo de lo demás, sea real o posible. Tal vez se deba a la peculiarísima naturaleza de ambas entidades, que por su orgánica y estrechísima vinculación al mundo y al hombre (al sujeto y al objeto), no es posible aislarlos completamente, porque al ser nosotros mismos, de algún modo, tiempo y espacio, no cabe pensar en una absoluta *objetividad* de ambos componentes de toda realidad. De ahí probablemente la tendencia a relacionar el tiempo con la *eternidad*, pues esta última —dicho sea con gran reserva— viene a ser algo así como una especie de “espacialización” del tiempo, al reducirlo, como en efecto acontece, a ese “presente infinito” en que la misma consiste. De todos modos, sea como sea, la debatida cuestión del tiempo es parte esencialísima del proceso de pensamiento de la cultura occidental y, por esto mismo, en las páginas subsiguientes haremos una breve descripción de los más señalados ensayos de interpretación de esa gran antinomia —el *tiempo*— constructor y disolvente a la vez de toda existencia.

Hemos de advertir antes que nuestra exposición se hace al hilo de la filosofía, y de esta manera debe entenderse, pues la presunta “realidad” del tiempo ha sido indagada y sometida a prueba dentro del campo filosófico en una forma que no admite paralelo alguno con ninguna otra especulación, sea la ciencia, sea la teología o lo que sea. (La ciencia más bien ha contado con el tiempo, en una especie de virtual aceptación del mismo.) Por lo pronto, la Hélade dispuso de dos términos, diferentes en su acepción, a los efectos de nombrar al tiempo. Cuando el griego clásico habla de *αἰών* quiere dar a entender con esto la “época de la vida”, o la “duración de la vida” (en fin, la vida como destino individual). Mas, por otra parte, se valía de la palabra *χρόνος*, cuyo significado era el de “duración del tiempo”, o el “tiempo en todo su conjunto”, o, en resumen, el “tiempo infinito”. Por tanto, mientras *αἰών* remite al tiempo concreto, limitado y corpóreo de la vida, *χρόνος* expresa el tiempo en abstracto, en su infinita totalidad, sea cual sea. Ahora bien, *αἰών* significa algunas veces *eternidad*, tal como puede verse en Platón,² cuando nos dice que “[...] el tiempo [*χρόνος*] es la imagen móvil de la eternidad [*αἰών*]”. Ahora bien, el camino más seguro a seguir en la interpretación platónica del tiempo (esporádica y, por lo mismo, esquemática) es el del *devenir* (*γίνεσθαι*), o sea lo acontecible a la *cosa* en contraste con la inmutabilidad de la *idea*. Así, Platón³ pregunta: “[...] ¿Qué

² PLATÓN, *Timeo*, 37 D.

³ *Ibid.*, 27 E.

es lo que es siempre y jamás deviene [idea], y qué es lo que deviene y jamás es [cosa]? [...]” Y ello explica que se valga de las ideas de *movimiento* y *reposo* para explicar la intervención del movimiento en el Ser, a los cuales considera como “[...] géneros supremos del Ser [...]”.⁴ Devenir que a veces califica de “destrucción” (*φθορά*) contrapuesto, eso sí, a la génesis (*γένεσις*) o “construcción”. Ahora bien, el tiempo, inmerso en esa construcción y destrucción de las cosas, se da en dos formas distintas de devenir o movimiento (*κίνησις*), es decir, que tenemos, por un lado, la “alteración (*ἀλλοίωσις*), y, del otro, la “traslación” (*φορά*), todo lo cual podemos verlo en dos de los diálogos platónicos.⁵ O sea, en fin de cuentas, que el tiempo en la filosofía de Platón es preciso rastrearlo en esas concretas y particularizadas cuestiones del movimiento y el reposo, la generación y la destrucción, todas —como se acaba de exponer— subordinadas a la idea del devenir.

Aristóteles, en cambio, elabora la primera interpretación del tiempo de que se tiene noticia en la cultura occidental.⁶ Empieza trasladando en concepto de *edad* al de *edad del cielo entero* (o sea al de *eternidad*) y, en consecuencia, para él *αἰών* es el tiempo inmortal y divino, sin principio ni fin. Ahora bien, téngase en cuenta que el griego concibe el tiempo en función de la eternidad, porque, en gran parte, está subordinado al Ser. Pues en el tiempo se manifiestan las contradicciones de lo aparente que el Ser, en cambio, no posee. Mas debe tenerse en cuenta que la realidad de este último se ve unas veces como supratemporal y otras como intemporal. Por lo mismo, el tiempo, considerado como algo mudable, inconstante y transitorio, se ve desalojado de la filosofía. Mas cuando el pensamiento helénico busca otra orientación (o sea no racionalista), entonces se convierte en esencial motivo filosófico.

Para Aristóteles el tiempo no es copia, imagen o sombra de otra realidad. Lo concibe como la sucesión regular de días y noches, o sea en calidad de expresión del movimiento de la esfera y también como el movimiento de ésta; la cual, con el *lugar en general* (el puro espacio), engendra el *tiempo en general*. Ahora bien, el *movimiento circular* es la *medida de los movimientos*, y su temporalidad es la medida de todos los tiempos. Esto explica perfectamente que el Estagirita defina el tiempo diciendo que es “[...] el número del movimiento respecto a lo anterior y lo posterior [...]” (*ὁ χρόνος ἀριθμὸς ἐστὶ κινήσεως κατὰ τὸ πρόσπερον καὶ ὕστερον*).⁷ Finalmente, ve el

⁴ PLATÓN, *Sofista*, 247 E.

⁵ PLATÓN, *Teeteto*, 181 D.; *Parménides*, 138 B.

⁶ ARISTÓTELES, *Física*, IV, 10-14.

⁷ *Ibid.*, IV, 11, 220 A.

tiempo de dos maneras distintas, es decir, por una parte, como algo que emerge del movimiento del Universo; y, por otra, como el *ahora* (*νῦν*), o sea que tiempo e instante se implican mutuamente. Y el alma es la que "cuenta" el tiempo.

Cuando acudimos a la filosofía estoica vemos que el tema del tiempo, si se le extrae del estrecho marco del capítulo de la *Física*, a donde quedó relegado por los peripatéticos (salvo el caso de Estratón de Lampsaco), aparece como la clave mediante la cual se revela la coherencia del sistema originado en la *Stoa*. Pues, contra lo que se había pensado, lejos de ser el tiempo total y perennemente incorpóreo (carente de realidad), el atento examen a la doctrina estoica de las categorías permite descubrir algo así como un avance hacia lo concreto, es decir, hacia una determinación creciente. Progreso que también puede darse en lo incorpóreo, según se confirma en el análisis de la relación "vacío-lugar" que mantiene cierta analogía con la pareja "tiempo infinito" (pasado y futuro) "tiempo limitado" (presente): el *lugar* es la limitación, la indeterminación del vacío absolutamente indeterminado. El presente es la limitación del tiempo infinito como la única instancia temporal legítima. Física, lógica, ética se mueven en un presente temporal que conserva "[...] toda la consistencia que los antiguos [léase Platón y Aristóteles] habían atribuido a la eternidad".⁸ Y este autor acierta al llevar el examen del *tiempo físico* y el *tiempo vivido* al terreno de la compleja relación que, en virtud de la doctrina estoica del destino, se establece entre ambas disciplinas.

Plotino, por su parte, adopta y rechaza a la vez las concepciones aristotélicas del tiempo, así como también la tesis platónica del tiempo entendido como "imagen móvil de la eternidad". En apretada síntesis vemos ahora lo que dice acerca del tiempo: a) No es, para él, una simple medida o número del movimiento, porque es independiente y subsiste frente a éste. b) Tampoco es una simple categoría de lo sensible contrapuesta a lo inteligible eterno, pues, aparte de su espacialización, tiene un carácter íntimo. c) No es medida del movimiento, pues el tiempo "[...] reposaba en el Ser [...]; guardaba su completa inmovilidad en el Ser [...]"⁹ El tiempo emerge de la inteligencia, y puesto que es "[...] prolongación progresiva de la vida del alma [...]",¹⁰ si bien puede admitirse que sea la "imagen móvil de lo eterno", no por esto es una entidad física distinta del alma, sino la imagen que comprende cualquier medida del movimiento.

⁸ GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, ed. "Vrin", París, 1969, p. 48.

⁹ PLOTINO, *Enéadas*, III, vii, 9.

¹⁰ *Ibid.*

La tradición judeo-cristiana del tiempo está contenida —como se sabe— en la Biblia, y es interesante anotar que el Libro Sagrado se abre y se cierra con sendas referencias a lo temporal. Así, el *Génesis*¹¹ nos dice: "En el principio creó Dios el cielo y la tierra [...]"; mientras el *Apocalipsis*¹² concluye con estas palabras: "Sí, vengo pronto". Ahora bien, en dicha tradición el tiempo no es una forma vacía, o sea pura sucesión de instantes yuxtapuestos. Por el contrario, él es la medida de la duración terrenal en dos formas distintas: a) *cósmica*, en la que lo central es la aparición del hombre en la Tierra; b) *histórica*, a base de generaciones en que la humanidad camina hacia un fin. Mas debe tenerse presente que Dios trasciende ambas duraciones, pues mientras el hombre vive en el tiempo, Dios mora en la eternidad. La palabra hebrea *ölam* sirve para designar la duración extrahumana. "Mil años es a tus ojos como el día de ayer, que ya pasó; como una vigilia de la noche".¹³ También: "Mis días son como la sombra que declina, pero tú, Yahveh, reinas eternamente".¹⁴

La experiencia humana reviste dos aspectos: uno, el del tiempo *cósmico*, o sea el que regula los ciclos de la Naturaleza; otro, el tiempo *histórico*, es decir, aquel cuyo desarrollo tiene lugar a lo largo de los acontecimientos. Mas Dios los orienta a ambos a un mismo fin. El tiempo cósmico (medida de todos los tiempos) es la sucesión de los días y las noches, así como el movimiento de los astros y la vuelta de las estaciones. Mientras que el histórico es aquel en el cual ningún acontecimiento se repite, sino que se acumula en la memoria, lo que determina el progreso. En esto se distinguen, de la manera de concebir el tiempo histórico, griegos y orientales, quienes, al asimilarlo al cósmico, hacen del "eterno retorno" la ley fundamental del tiempo. Concepción que influye a veces, en cierto modo, en la Sagrada Escritura, tal como, por ejemplo, aparece en el *Eclesiastés*:¹⁵ "Tiempo de dar a luz y tiempo de morir". Como también: "[...] lo que fue, será; lo que se ha hecho, se volverá a hacer".¹⁶ Finalmente, debemos referirnos a otro punto importante, o sea la *sacralización* del tiempo histórico. En las religiones paganas el tiempo histórico sólo es sacro cuando hay un suceso cualquiera relacionado con el quehacer de los dioses (como sucede con los ciclos de la Naturaleza), mientras que en la Biblia los acontecimientos de la historia sagrada responden siempre a la acción divina. No es, desde luego, la red de los factores

¹¹ *Génesis*, I, 1.

¹² *Apocalipsis*, XIII, 20.

¹³ *Ibid.*, XC, 4.

¹⁴ *Ibid.*, CII, 12 ss.

¹⁵ *Eclesiastés*, III, 1-8.

¹⁶ *Ibid.*, I, 9; III, 15.

históricos, sino la intención de Dios la que los orienta hacia un fin misterioso gracias al cual el tiempo, a la vez que alcanza su consumación, logra su plenitud.

San Agustín inicia una nueva época no sólo filosófica sino, además, entendida como “concepción del mundo”, o sea que a la cosmovisión pagana sucede la cristiana, cuyo inicio —para decirlo brevemente— arranca de la clara y aguda distinción entre tiempo y eternidad; pues el cristiano concibe el mundo y el hombre como procedentes de la Nada (*creatio ex nihilo*) por la libre voluntad divina. En consecuencia, Dios, por ser anterior a todo tiempo imaginable, es eterno; mientras que el hombre y el mundo son rigurosamente temporales. Por lo mismo, dícenos San Agustín, antes de que Dios crease los tiempos, no había ninguno de éstos. Él no puede preceder al tiempo con precedencia y duración medibles con tiempo. Dios no sólo hizo todos los tiempos, sino, aun más, es anterior a todos ellos. como “[...] tampoco es imaginable un tiempo en que pueda decirse que no había tiempo [...]”¹⁷ “Pero, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, ya lo sé para entenderlo; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo [...]”¹⁸

Ahora bien, sigue diciendo el Santo: “[...] si ninguna cosa pasara no hubiera tiempo pasado; si ninguna sobreviniera de nuevo, no habría tiempo futuro; y si ninguna cosa existiera, no habría tiempo presente”¹⁹. Pero el pasado ya no es y el futuro no existe todavía. En cuanto al presente, de serlo siempre, no sería presente sino *eternidad*. Luego el *ser* del presente consiste en dejar de ser. Mas si el futuro es previsible y el pasado recordable, ambos tienen que ser de algún modo. Hablando en propiedad, debe decirse más bien: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras, porque

[...] estas tres cosas presentes tienen algún ser en mi alma, y solamente las veo y percibo en ellas. Lo presente de las cosas pasadas es la actual memoria o recuerdo de ellas; lo presente de las cosas presentes es la actual consideración de alguna cosa presente; y lo presente de las futuras es la actual expectación de ellas.²⁰

Mas prosigue San Agustín preguntándose cuál es la medida que permite medir el tiempo, y descubre que no puede ser el “espacio” futuro, puesto

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro XI, cap. 13.

¹⁸ *Ibid.*, cap. XIV.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, cap. XX.

que aún no es. Tampoco el presente, pues éste deja de ser continuamente, por lo que carece de espacio; y ni siquiera el pasado, porque éste ya no existe. Entonces, ¿qué puede ser el tiempo? He aquí la respuesta del Santo:

*Oí decir a un hombre docto*²¹ *que el tiempo no era otra cosa que el movimiento del sol, de la luna y de los astros; pero de ningún modo me conformé con su sentir. Porque, a la verdad, ¿por qué no había de ser mejor el afirmar que el tiempo es el movimiento de todos los cuerpos? Acaso si el sol, la luna y las estrellas se pararan y la rueda de un alfarero se moviera, ¿no habría tiempo con que pudiésemos medir las vueltas que daba, y decir que tanto tardaba en una como en otras; o al contrario, si unas veces andaba más aprisa que otras, decir que unas vueltas duraban más y otras menos? [...]*²²

O sea que el tiempo mide el movimiento de los cuerpos y no al revés (como pensaban los antiguos); pues el tiempo no es el movimiento de los cuerpos (Aristóteles), porque hay gran diferencia entre el movimiento del cuerpo y aquello con que lo medimos, es decir, el *alma*. Pues si el futuro disminuye o se consume (cuando aún no es); si el pasado es creer en lo que ya no es, esto se debe a que en el alma hay tres operaciones, o sea que ella “espera, atiende y recuerda”, a fin de que “[...] aquello que *espera* pase por lo que *atiende*, y vaya a parar en lo que *recuerda* [...]”²³ Y añade:

*¿Quién hay que niegue que los futuros no existen todavía? Y, sin embargo, ya existe en el alma la expectación de los futuros. ¿Y quién hay que niegue que lo pasado ya no existe? Pero, no obstante, hay todavía en el alma la memoria de lo pasado. ¿Y quién hay que niegue que el tiempo presente carece de extensión o espacio, pues pasa en un punto? Y, no obstante, permanece y dura la atención por donde pase a un ser que no será. Luego no es largo el tiempo futuro que todavía no existe; sino que se dice largo el futuro que todavía no existe; sino que se dice largo el futuro porque es larga la expectación del futuro. No es largo el tiempo pasado porque éste ya no es; sino que lo que se llama largo en lo pasado no es otra cosa que una larga memoria de lo pasado.*²⁴

También en la Antigüedad cristiana, más o menos contemporánea de San Agustín, se encuentra Gregorio de Nisa (o Niseno), quien afirma que el

²¹ PLATÓN, *Timeo*, 17 E.

²² SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, Libro XI, cap. 23.

²³ *Ibid.*, cap. 28.

²⁴ *Ibid.*

desarrollo progresivo, mediante una ley inmanente, válida lo mismo en el caso de la totalidad del cosmos que en el de la constitución del hombre, se da siempre vinculado a la *realidad del tiempo*. La *akolouthía* (sucesión) y con ésta el *cambio* es la ley de creación que distingue a lo creado de su Creador.

La creación comporta una extensión espacial: la sucesión regular de los fenómenos que constituyen el tiempo está contenida en las edades, pero la Naturaleza anterior a las edades escapa a las oposiciones según el antes y el después. Así se expresa Gregorio, y añade lo siguiente:

[...] *Toda la creación, al producirse según una sucesión regular, está medida por la sucesión de las edades [...] Pero la Naturaleza que está por encima de la Creación, en tanto que separada de toda categoría espacial, escapa a toda sucesión temporal, y no conoce ni progresión ni creación a partir de ningún principio hasta ningún término a través de ninguna modificación relativa a un orden [...] La Naturaleza divina no está en el tiempo, pero es de ella que viene el tiempo.*²⁵

También, con respecto a la Historia, desempeña un papel importante la noción de *akolouthía*, pues, como dice el Niseno, ésta es la sucesión necesaria y progresiva de lo que se da en el tiempo, de modo que se aplica tanto al plano natural como al sobrenatural, siendo así que los distintos momentos o etapas de la Historia de la salvación están unidos entre sí, según un designio ordenado y progresivo.

Durante la Edad Media se advierte una constante relegación del tiempo "exterior" (físico), en contraste con el "interior" (metafísico), que, de alguna manera, subsiste, aunque en forma atenuada, pues, sin lugar a dudas, el *tiempo* no es una cuestión fundamental en el Medievo. Esto se debe quizá al prevailecimiento de la cuestión de la *Eternidad*, cuya implicación religiosa desde el punto de vista de la *salvación* y la vida de trasmundo tanto tiene que ver con la especulación filosófico-teológica de la Edad Media. Además, no se olvide la creciente influencia del pensamiento griego en la religión cristiana, sobre todo, su temática ontológico-metafísica que, con respecto al hombre de la Hélade, supone una *Eternidad* en la cual el tiempo es más bien accidental y, por lo mismo, imperfecto. De ahí que si bien se comienza fluctuando entre las respectivas ideas del tiempo "interior" y "exterior", la cuestión se decide a favor del "interior", o sea como instancia conducente, a través de la meditación y la penitencia, a la salvación. Y, desde el punto de

²⁵ NISENO, *Contra Eunomio*, I, 361-365.

vista del tiempo "exterior", se regresa más o menos a la idea aristotélica del tiempo como el movimiento de los cuerpos (*numerus motus secundum prius et posterius*).

Como es de esperar, Santo Tomás ve la cuestión del tiempo relacionada con la *Eternidad*. Así, se pregunta: a) ¿Cuál es la diferencia entre la eternidad y el tiempo? b) ¿Cuál es la diferencia entre *eviternidad* (aquello que, habiendo comenzado en el tiempo, no tendrá fin; como los ángeles, las almas racionales, el cielo empíreo) y el tiempo? c) ¿Solamente hay una *eviternidad*, así como hay un tiempo y una eternidad? Ahora bien, según Santo Tomás, la eternidad es *omnisimultánea* porque es necesario eliminar de su definición el tiempo (*ad removendum tempus*), lo cual permite distinguir rigurosamente la eternidad del tiempo, porque mientras la primera es simultánea y mide el ser permanente, el segundo es sucesivo y mide todo movimiento. La *eviternidad*, por su parte, es algo situado entre los extremos de la eternidad y el tiempo. De esta manera, mientras la eternidad es una completa inmovilidad y el tiempo una movilidad continua, la *eviternidad* es una inmovilidad esencial unida a una movilidad accidental. En consecuencia, la eternidad carece de *antes* y *después*; el tiempo los tiene; y la *eviternidad*, si bien no los tiene, puede, en cambio, conjugarlos. Así, mientras la eternidad coexiste con el tiempo, la *eviternidad* no puede hacerlo.²⁶

La Edad Moderna es rigurosamente *antitemporalista*, pues la *razón* (santo y seña de esta Edad) apenas tiene nada que ver con la Historia. Ésta, según el hombre moderno, obra siempre caprichosamente, mientras la *razón* lo hace en forma geométrica. Por eso, al hablar del trazado de las viejas ciudades europeas y de sus caprichosas edificaciones, dice Descartes que "[...] es más bien el azar, y no la voluntad de unos hombres provistos de razón, el que las ha dispuesto así [...]"²⁷ Tan enérgico es este modo de concebir la realidad (física y espiritual) que en el siglo XVIII, aun cuando reaparece cierto interés por la Historia (Bayle, Vico, Voltaire, Condorcet, Turgot), se sigue pensando en la *razón pura*, es decir, la razón naturalista o físico-matemática como el único instrumento posible para la interpretación histórica. Veamos, a este respecto, lo que dice Cassirer:

Desde un principio, la filosofía del siglo XVIII trata el problema de la Naturaleza y el problema histórico como una unidad que no permite su fragmentación arbitraria ni su disgregación en partes. Ensayo hacer frente a los dos con los mismos recursos intelectuales; pretende

²⁶ AQUINO, T. de, *Suma Teológica*, I, 10, i-vi.

²⁷ DESCARTES, R., *Discurso del método*, Parte II.

aplicar el mismo modo de plantear el problema y la misma metódica universal de la "razón" a la Naturaleza y a la Historia.²⁸

Como vemos, la disposición hacia la Historia y, por lo mismo, al tiempo en la cual se inserta, es aún de franco repudio a todo cuanto, de un modo u otro, tenga que ver con el *azar*, y, por lo mismo, Voltaire quiere conocer la Historia *racionalmente*, o sea como un filósofo, pasando por alto datos y hechos históricos. Por tanto, le escribe a Mme. du Chatelet: "Quisiera usted que los filósofos hubiesen escrito la historia antigua, porque desea leerla como filósofo [...]".²⁹ Es indispensable, si se desea dar con el principio de explicación histórica, basarse en la Naturaleza (lo físico), pues ésta provee constante afirmación de su invariabilidad sujeta a inexorables leyes (*Natura non facit saltus*), y así es como se piensa que debe entenderse la Historia. Oigamos de nuevo a Voltaire:

¿No vemos, en efecto, que todos los animales, como igualmente el resto de los seres, ejecutan invariablemente la ley dada a su especie por la Naturaleza? El pájaro hace su nido como los astros crean su curso, por un principio que jamás cambia. ¿Cómo sólo el hombre podría cambiarlo? [...] En general, el hombre ha sido siempre lo que es [...] En consecuencia, está probado que sólo la Naturaleza nos inspira ideas útiles que preceden a nuestras reflexiones. Y lo mismo sucede con la moral [...] Dios nos ha dado un principio de razón universal, como le ha dado plumas al pájaro y piel al oso.³⁰

Y agrega:

De todo esto resulta que todo cuanto tiende a la naturaleza humana íntimamente se refleja de un extremo al otro del universo; que todo lo que depende de la costumbre es diferente, y que sólo accidentalmente se le parece [...].³¹

En fin de cuentas, que el hombre tiene, también, una naturaleza invariable y, en consecuencia, es preciso descubrirla asimismo en lo histórico, que es lo accidental y desechable. Hay que eliminar lo histórico a fin de hallar, bajo es-

²⁸ CASSIRER, E., *Filosofía de la Ilustración*, ed. "Fondo de Cultura Económica", México, 1950, p. 193.

²⁹ VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, Introducción, I.

³⁰ *Ibid.*, VII.

³¹ *Ibid.*, XCVII.

to, la Naturaleza dotada de leyes inmutables que permiten conocerla sin lugar a error, lo cual no sucede con la Historia. Tal cosa piensan y creen los hombres del XVII y el XVIII, de manera que todo acontecer *temporal*, como el de la Historia, debe reducirse a esquemas lógicos en los cuales encajan las leyes del mundo físico.

El siglo XIX presencia la aparición de nuevos supuestos desde los que se examina la Historia, uno de los cuales (Hegel) prosigue insistiendo en la indudable *racionalidad* de lo histórico, en tanto que otro (Dilthey) proclama la imposibilidad de semejante pretensión y acepta la *irracionalidad* de todo acontecer temporal como sucede con la Historia. Veamos lo que, taxativamente, expone Hegel sobre la "lógicidad" de la Historia:

A la filosofía se le reprocha, en primer lugar, de que va a la historia con ciertos pensamientos y que considera a ésta según esos pensamientos. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo, y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un supuesto con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto.³²

Y agrega —para demostrar que la Historia universal está regida por una razón universal y divina, del mismo modo que sucede con la Naturaleza—; "[...] La historia universal es el desenvolvimiento de la explicación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como Naturaleza".³³ La Historia es, pues, para Hegel "evolución" (*Entwicklung*), es decir, que ella no es sino el despliegue de lo ya implícito en la Idea. Mas como se trata de una razón ajena a la historia misma y a la cual se le aplica desde fuera de ella, Hegel, que cree saber ya que la razón es la cosa (el hecho concreto del acontecer histórico), se queda sin las cosas, donde hay que descubrir la razón *interna* (no exterior a ellas) que las rige. Esto último lo hace Dilthey, y si consigue hacerlo es porque, con su filosofía, se restablece la *temporalidad* en el mundo de la conciencia y de la Historia.

Dilthey sitúa la *vida* y con ésta el *tiempo* en el centro mismo de su filosofía. A veces —injustificadamente— se le ha reprochado que no dejó un *sistema*, que es lo mejor que pudo sucederle, pues la "sistematización" en la filosofía nos deja fuera de la realidad. Por eso, cuando dice lo siguiente: "La idea fundamental de mi filosofía es el pensamiento de que hasta el presente no se ha

³² HEGEL, J. G. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, I, parágs. 6, 7.

³³ *Ibid.*, parág. 122.

colocado ni una sola vez como fundamento del filosofar a la plena y mutilada experiencia, de que ni una sola vez se ha fundado en la total y plenaria realidad", ³⁴ está diciendo la verdad, porque, por primera vez, se hace el intento de *ver* la realidad de lo *temporal-histórico* desde dentro de sí mismo. En consecuencia, Dilthey practica una verdadera *fenomenología* a este respecto, y de ahí que diga esto otro:

*Cuando en el lugar de la razón general de Hegel aparece la vida en su totalidad, y en ella la vivencia, el comprender, el nexo histórico de la vida, la potencia de lo irracional, surge el problema de cómo sea posible la ciencia de la Historia. Para Hegel no existía este problema [...] Ahora se trata, al revés, de reconocer como verdadero fundamento del saber histórico el dato de las manifestaciones históricas de la vida y encontrar un método para resolver el problema de cómo sea posible un saber universalmente válido sobre la base de este dato.*³⁵

Y añade:

*En la comprensión de un producto histórico, como expresión de algo interno, tenemos algo que no es una identidad lógica, sino la circunstancia única de una mismidad en individuos diferentes. Estos individuos no se entienden por su igualdad, sólo los conceptos son iguales entre sí y pueden, por tanto, intercambiarse [...].*³⁶

Por el camino que recorre Dilthey, instalando el tiempo, como *acontecer* en que consiste la vida humana, en el centro mismo de su filosofía, discurre, cada vez con mayor brío, la idea de la temporalidad entendida como factor de primerísima magnitud para el conocimiento y la acción. Pero antes es necesario recoger algunos cabos sueltos con respecto al pensamiento racionalista de los siglos XVII y XVIII. La tendencia prevaleciente es la del tiempo concebido como algo que existe en sí y absolutamente (v.gr., Newton), o como "una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones", es decir, una "forma pura de la intuición sensible" (Kant). Y es claro que se advierte la diferencia entre una y otra idea del tiempo, pues mientras el físico inglés lo concibe como realidad sensible, el filósofo alemán lo ve en la forma de una "realidad trascendental". Pero, en ambos casos, hay una *racio-*

³⁴ DILTHEY, W., *Gesammelte Schriften*, "B. G. Teubner-Verlag", Leipzig und Berlin, Band VIII (1924), p. 175.

³⁵ *Ibid.*, Band V (1929), pp. 151-52.

³⁶ *Ibid.*, Band VII (1927), p. 259.

nalización del tiempo, con lo que éste adquiere una "objetividad" desconocida hasta entonces, haciéndose apto para una ciencia rigurosa de lo fenoménico, puesto que, entonces, el tiempo se convierte (Kant) en la "condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general". De aquí la consecuencia de la inevitable "espacialización" del tiempo, según la ofrece Kant al decir lo siguiente:

*La naturaleza infinita del Tiempo significa que toda cantidad determinada de Tiempo es solamente posible por las limitaciones de un único Tiempo que le sirve de fundamento. Por tanto, la representación primitiva del Tiempo debe ser dada como ilimitada [...].*³⁷

En síntesis, Kant postula lo siguiente sobre el tiempo: a) Que éste no es autosubsistente, ni tampoco una determinación objetiva de las cosas. b) Que es la "forma del sentido interno", o sea de "la intuición de nosotros mismos y de nuestros estados interiores", y, además, "determina la relación de las representaciones en nuestros estados internos". c) Que él es "la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general". Así, pues, el tiempo (como el espacio) carece de realidad en sí y por sí, quedando reducido a la condición de "forma de la sensibilidad".

En la filosofía de Hegel hay algo que parece decisivo —aunque, en el fondo, no lo sea— y es que el sistema del Universo, entendido rigurosamente como totalidad, es un hecho tan definitivo que sería ocioso tratar de explicarlo. Puesto que lleva consigo todo momento posible, *el tiempo es algo de lo cual se puede prescindir sin escrúpulo alguno*. Pues el carácter dialéctico del devenir dista mucho de suponer una ordenación temporal; por tanto, debe aceptarse que, en su sistema, no cabe la menor conciliación del tiempo con la dialéctica de donde surge y en que descansa todo ese sistema. Sin embargo, a pesar de que, casi con abrumadora evidencia, lo temporal nada tiene que hacer aquí, momentos hay en los cuales el pensador alemán ha de vérselas con dicha cuestión. Lo que pasa es que, con frecuencia, la manera simbólica —a veces cargada de solemnidad— que adopta Hegel para describir las cosas influye decisivamente en la tendencia a creer en el *atemporalismo* de su filosofía, v.gr., al definir la Lógica como "[...] la exposición de Dios antes de la creación de la Naturaleza y de todo espíritu finito [...]."³⁸

³⁷ KANT, E., *Kritik der reinen Vernunft*, fünfte Auflage von Karl Vorländer, Leipzig, "Verlag du Dueschen", 1906, 2a. parte, cap. II, secc. 2a., 15.

³⁸ HEGEL, J. G. F., *Wissenschaft der Logik*, ed. al cuidado de Lasson, "Felix Meiner-Verlag", Leipzig, 1951, tomo I, p. 31.

Vamos a compararlo ahora brevemente con Kant, tocantes a sus respectivas ideas del tiempo. De sobra sabemos que el autor de las *Críticas* niega que el tiempo tenga un origen empírico y una existencia independiente del sujeto, pues no es sino forma pura de la sensibilidad, con el carácter de una intuición pura que posee las notas de unicidad, unidimensionalidad e infinitud. Pero como —según Kant— no hay realidad alguna extratemporal, el tiempo, en consecuencia, tiene realidad empírica e idealidad trascendental. Hegel, en cambio, sitúa el tiempo en el ámbito del Ser y llega al extremo de admitir todas aquellas contradicciones rechazadas por Kant. Pues ocurre lo siguiente: así como a Kant le parece admisible, y por lo tanto, válida la idea de un tiempo vacío, Hegel asevera que “[...] no es el tiempo donde nace y muere todo; el tiempo es el *devenir* el nacer y perecer [...], es Cronos, productor de todo y devorador de sus propios productos”.³⁹

Mas debe tenerse en cuenta que la idea del tiempo en Hegel aparece formulada de distinta manera, según la época de que se trate. La *Lógica* de Jena (1803) presenta al tiempo como una *totalidad dinámica* desde el punto de vista de sus relaciones con el movimiento y el espacio. Y con esta dialéctica primera de su filosofía (contraposición de finito e infinito) ya está prefigurando esa otra dialéctica de su sistema del *instante* y el *tiempo*. Más tarde, en sus elaboraciones de madurez (*Enciclopedia*, 1817), tanto el tiempo como el espacio son formas abstractas, simples posibilidades. Pero, a diferencia del espacio, el tiempo “[...] es el ser que, mientras es, no es; y mientras no es, es [...]”.⁴⁰ El tiempo es, pues, el devenir más concreto posible, alfa y omega de todas las cosas. Además, según nuestro filósofo, mientras el espacio es el tiempo negado, el tiempo es el espacio desarrollado, es decir, negado y suspendido.

Finalmente, diremos algo acerca del *tiempo histórico* en el sistema hegeliano. Dicho tiempo es finito y la historia, con su curso temporal, avanza a través de oposiciones, pues el devenir es la esencia del ser:

El tiempo es el devenir intuido, el concepto puro, lo simple, la armonía basada en lo absolutamente contrapuesto [...]. No como si el tiempo fuera y no fuese, sino en el sentido de que el tiempo es el no-ser inmediatamente en el ser y el ser inmediatamente en el no-ser [...]. En el tiempo no es lo pasado ni lo futuro, sino solamente el ahora: esto es, precisa-

³⁹ HEGEL, J. G. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*, 6a. ed., “Felix Meiner-Verlag”, Hamburgo, 1959, p. 210.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 257.

*mente para no ser como algo pasado; y dicho no-ser se trueca también en ser, en cuanto futuro.*⁴¹

La Historia, llamada por Hegel “exégesis del espíritu en el tiempo”, muestra lo eterno como aquello dotado de un desarrollo temporal. En la Historia el Espíritu alcanza su propia plenitud, al liberarse del pasado mediante su reconstrucción a través del pensamiento. Pero la eternidad no es un momento del tiempo, ni tampoco aparece, siguiendo un orden cronológico, después de éste, porque la eternidad no es la suma de los momentos del tiempo, aunque tampoco se desvincula de él, pues ambos lo están por una relación dialéctica: la eternidad sólo puede ser la negación del tiempo, su más definida antítesis.

Pasamos ahora al filósofo francés Henri Bergson, quien concibe el tiempo como *duración*, y ésta, a su vez, en calidad de *vida*. Ahora bien, la susodicha duración es todo lo contrario del tiempo espacializado, siendo este último el resultado de concebirlo del mismo modo que el espacio. Mas el tiempo *real* es heterogéneo y continuo, y constituye la duración, la cual jamás se puede aprehender con la inteligencia, sino con la *intuición*:

*La duración pura es la forma que adopta la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se abandona al vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores. No hay necesidad para esto de absorberse necesariamente en la sensación o en la idea que pasa, porque, entonces, por el contrario, cesaría de durar. Tampoco hay necesidad de olvidar los estados anteriores: basta que al acordarse de estos estados no se los yuxtaponga al estado actual como un punto a otro punto, sino que los organice con él, como ocurre cuando recordamos fundidas, por decirlo así, las notas de una melodía.*⁴²

La duración no es, pues, solamente *duración en la conciencia*, sino que pertenece a la realidad, de la cual es su dimensión ontológica fundamental. En consecuencia, el tiempo *real* (el tiempo ontológico en que se desenvuelven las cosas), lejos de ser —como quiere Kant— una pura forma de intuición que pone el sujeto y al cual es relativa, consiste en algo referido a la realidad en sí

⁴¹ HEGEL, J. G. F., *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, “H. Glockner-Verlag”, Stuttgart, 1965, Band XVIII, p. 355.

⁴² BERGSON, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ed. “Félix Alcan”, París, 1926, p. 76.

misma. Por tanto, el tiempo real, que es la duración, es la dimensión ontológica básica de la realidad.

A quien fuere incapaz de darse a sí mismo la intuición de su ser, prolongándose en la duración, nadie ni nada podría dársela, ni los conceptos ni las imágenes. La única función del filósofo debe ser la de provocar un cierto trabajo que los hábitos intelectuales, útiles para la vida, tienden a perturbar en la mayor parte de los hombres. La imagen tiene, al menos, esta ventaja, que nos mantiene en lo concreto. Ninguna imagen podrá sustituir la intuición [...].⁴³

El pasado coexiste con el presente, pues ambos son lo mismo, porque *ser* no es, sin más, ser actual. Como dice Deleuze, el pasado es en sí porque “[...] la idea de la contemporaneidad del presente y del pasado tiene una última consecuencia. No solamente el pasado coexiste con el presente, sino que [como pasado] se conserva en sí mientras que el presente pasa, resulta que es el pasado entero *todo* nuestro pasado, el que coexiste en cada presente”.⁴⁴

Con referencia al tiempo, otro gran filósofo francés, Gabriel Marcel, considera que no hay un pasado inmutable, porque éste convertiría la sucesión vivida en simultaneidad; mas esto último destruiría el carácter y el peculiar sentido de la sucesión. En la experiencia concreta se desvanece gran parte de lo vivido. Disipación pura que permite construir realmente al ser humano. Y, en verdad —prosigue nuestro filósofo—, se recuerda tan solo aquello que no se recuerda, es decir, lo que se ofrece de modo fulgurante, pues el pasado carece rigurosamente de una forma precisa de exposición: hacerlo, sería *cosificar* lo recordado. Y puntualiza de este modo:

Cuanto más in concreto se piensa el pasado, tanto menos sentido tiene declararlo inmutable. Independientemente del acto presente y de la interpretación recreadora existe un cierto esquema de acontecimientos que no es más que una simple abstracción. Profundización del pasado, lectura del pasado. Interpretación del mundo en función de las técnicas, a la luz de las técnicas. El mundo legible, descifrable.⁴⁵

Desde que somos en el mundo ya no es posible evadirse de la temporalidad y de su más seguro porvenir: la muerte. Mas nuestra idea de *finitud* viene de

⁴³ BERGSON, H., *La pensée et le mouvant, Introduction a la métaphysique, op. cit.*, p. 615.

⁴⁴ DELEUZE, G., *Le Bergsonisme*, ed. “P.F.U.”, París, 1966, p. 44.

⁴⁵ MARCEL, G., *Etre et avoir*, ed. “Gallimard”, París, 1935, pp. 186-187.

que nos aplicamos a nosotros mismos los esquemas temporales, corrientes, adecuados a las cosas. Pero el hombre pertenece a otra dimensión denominable supratemporal. “[...] El inmenso servicio que debiera ofrecernos la filosofía sería despertarnos, desde este lado de la muerte, a esa realidad que nos envuelve seguramente por todas partes, pero ante la cual, por nuestra condición de seres libres, tenemos el tremendo poder de rehusarnos sistemáticamente [...]”.⁴⁶ Y agrega Marcel a este respecto:

El tiempo —tal como ocurre en toda improvisación— es la forma en que estamos sometidos a prueba en cuanto existencias. Desde este punto de vista, la única manera de trascender el tiempo no consiste en elevarse a la idea vacía de un totum simul —vacía justamente porque es exterior a mí—; sino, por el contrario, en participar, de un modo cada vez más efectivo, en la intención creadora que anima el conjunto. En otros términos, trascender el tiempo significa elevarse a planos en que la sucesión aparece como cada vez menos dada, en los cuales deviene cada vez más inadecuada e inaplicable la representación cinematográfica de los acontecimientos.⁴⁷

La vida humana es, en cierto modo, una posibilidad de imposibilidades, y contra esto nos propone Marcel una extraña fórmula: “el tiempo como forma de nuestra prueba”. Si se deja llevar por el tiempo, el hombre es efímero pasar entre dos Nadas; mas puede recobrase a sí mismo, en sí mismo, cual el *homo viator* (el hombre transeúnte) que alcanza a defenderse de la continua erosión de lo temporal. Pues la muerte es la prueba decisiva a que nos somete el tiempo, porque “[...] el problema de la muerte coincide con el problema del tiempo en lo más agudo, en lo más paradójico de sí mismo”.⁴⁸ Muerte que pone a prueba la presencia del *tú*, el cual no es jamás, para *mí*, un dato de conocimiento, sino una comunicación, que sólo puede evocarse o invocarse. Claro es que el *tú* es dable como objeto (cosa), pero, en ese caso, es la desnaturalización y la negación del otro *tú* al cual estamos ligados auténticamente (cuando tal cosa ocurre) por la *fidelidad*, y, en consecuencia, concluye Marcel: “Reflexioné esta tarde [...] que la única victoria posible sobre el tiempo participa [...] de la fidelidad (frase de Nietzsche tan profunda): el hombre es el único ser que hace promesas”.⁴⁹

⁴⁶ MARCEL, G., *El misterio del Ser*, trad. de E. M. Valentié, ed.

⁴⁷ MARCEL, G., *Etre et avoir, op. cit.*, pp. 21-22.

⁴⁸ MARCEL, G., *Présence et Immortalité*, ed. “Gallimard”, París, 1959, p. 58.

⁴⁹ MARCEL, G., *Etre et avoir, op. cit.*, p. 16.

Fidelidad que —si es de veras— es *testimonio*, o sea la inalterable conservación de aquello que se da en la presencia-comunicación, y que se mueve por sobre lo que Marcel denomina “tiempo-abismo”, porque pone siempre en peligro mi porvenir. El acto del testimonio —prosigue diciendo— “[...] es un modo de trascender el tiempo en razón misma de lo que hay para nosotros de absolutamente real”.⁵⁰

Ahora bien, ¿en qué consiste la *esencia* del hombre, dentro del contexto del tiempo que salva o aniquila, según la circunstancia? Marcel cree —sólo ésto— que en la esencia de lo ontológico se halla el *no-poder ser*, a menos que se le aprehenda antestiguándolo.⁵¹ Porque el hombre es más que nada *esperanza*, o sea la condición de posibilidad tanto del testimonio como de la fidelidad. Según él, *esperar* es resuelta negación a hacer una “lista” de probabilidades, porque la realidad es inagotable. Con lo que el tiempo se despoja de esa condición limitadora y fatal, capaz de proveer un *tiempo abierto* opuesto a ese otro *tiempo cerrado* del alma contraída.⁵²

Tócale el turno ahora a otra gran figura de la filosofía francesa contemporánea, o sea a Maurice Merleau-Ponty, quien se ocupa también extensa y minuciosamente de la cuestión del tiempo. “El problema [nos dice] es ahora explicitar este tiempo en estados nacientes y en vías de aparecer, siempre sobrentendido por la noción de tiempo, y que no es un objeto de nuestro saber, sino una dimensión de nuestro ser.”⁵³ Es indiscutible, al leer lo precedente, que el autor ha conseguido establecer una breve y precisa diferencia entre la “idea” del tiempo y la “realidad” del mismo. Ahora bien, ¿dónde podemos localizar dicha realidad? Según Merleau-Ponty, el tiempo surge en un “campo de presencia” abierto al mundo que contiene al hombre, como tampoco es sustento del ser en el mundo. No está en las cosas, ni tampoco en los estados de conciencia o en las relaciones ideales propias del yo puro: es “[...] la experiencia originaria en que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta, y en una evidencia última [...]”.⁵⁴ Siguiendo más o menos a Husserl nos dice Merleau-Ponty que toda percepción contiene un campo de presencias constituidas por un doble horizonte de pasado y futuro; mas no se trata de tres perspectivas captadas en actos separados: lo ya sucedido obra sobre la percepción actual y ésta anticipa, *inten-*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁵¹ *Ibid.*, p. 143.

⁵² MARCEL, G., *El misterio del Ser*, op. cit., p. 336.

⁵³ MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la Perception* ed., “Gallimard”, París, 1945, p. 475.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 476.

cionalmente, la manera de ser del futuro. “El tiempo no transcurre en forma lineal pasando por momentos sucesivos, sino que consiste en una red de intencionalidades por la que el advenimiento de un momento nuevo transforma todos los demás momentos [...]”.⁵⁵ Y añade:

*El presente tiene en sus manos el pasado inmediato, sin ponerlo como objeto, y como éste retiene de la misma manera el pasado inmediato que lo ha precedido, el tiempo transcurrido es retomado y aprehendido en su totalidad en el presente. Lo mismo sucede con el porvenir inminente que también tiene su horizonte de inminencia.*⁵⁶

Ahora bien, Merleau-Ponty entiende —conforme con Husserl— que el presente es la *dimensión privilegiada* debido a que es “el punto de vista sobre el tiempo”.⁵⁷ Y como éste tiene un carácter *extático* (como ya había dicho Heidegger), cada instante es la suma total del tiempo. Debido a que es *éxtasis*, el presente hace que el tiempo no sea ni “interior” ni “exterior”, sino que nosotros mismos somos “el surgimiento del tiempo”.⁵⁸

La auténtica experiencia del tiempo no requiere que se denuncie su *espacialización*, siempre que por espacio no se entienda un “espacio objetivo” (al cual se opone el tiempo), sino esa “primordial espacialidad” a la que se abre nuestro cuerpo como ser en el mundo. Por otra parte, al reflexionar sobre las relaciones del tiempo con el cuerpo y el mundo, se advierte que si bien el cuerpo es sostén del tiempo, éste, por su parte, permite la comprensión del cuerpo, al facilitar la unión de cuerpo y alma, es decir, la transformación de la capa biológica del hombre y de la existencia en *existencia personal*. Además, con la ayuda del tiempo se puede resolver la grave cuestión de la *intersubjetividad*, indicando el modo de alcanzar el conocimiento del *otro* haciendo ver cómo el presente contrae el tiempo transcurrido y el tiempo futuro, no obstante poseerlos sólo en “intención” y no en sí mismos.⁵⁹

Con referencia al tiempo y a la *eternidad* Merleau-Ponty cree que ésta es incapaz de contener a aquél, porque la eternidad, concebida como “presente de todas las existencias”, alude sólo a la existencia humana temporal. Para que se pueda hablar de *eternidad* es menester que lo sucedido haya sido en el

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 489.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 84.

tiempo. La temporalidad⁶⁰ es un "espesor" simultáneamente reunido y disperso que: a) se ofrece como un "ser de latencia"; b) es un "ser de profundidades"; c) es la "presencia de cierta ausencia".⁶¹ Al apropiarse de *todo* el tiempo, el presente establece lo que Merleau-Ponty llama "identidad sin superposición" entre el polo de lo envolvente (tiempo) y el polo de lo envuelto (cuerpo).⁶² De ahí se sigue que jamás —como esquema filosófico— puede captarse totalmente el tiempo, intelectualizándolo, porque, en rigor de verdad, es sólo la "[...] experiencia simultánea de lo captante y lo captado en todos los órdenes [...]"⁶³

Según Merleau-Ponty, la filosofía no es un examen de hechos consumados; su misión es instalarse en el presente del fluir temporal, y, lejos de ser conocimiento de tal o cual sector del saber en general, es empresa que consiste en descubrir las fuentes del saber. La filosofía —prosigue diciendo— se esfuma allí donde comienza el mundo de lo constituido y su tema de la *espontaneidad*, que halla su "fundamento y medida" en el tiempo. Y, por tanto:

*En el plan del ser jamás se comprenderá que el sujeto sea a la vez naturante y naturado, infinito y finito. Pero si reencontramos el tiempo bajo el sujeto y si la paradoja del tiempo se relaciona con las del cuerpo, el mundo, la cosa y el otro, comprendemos que, más allá, no hay nada que comprender.*⁶⁴

Para entender la interpretación hecha por Sartre del problema del tiempo es necesario tener en cuenta todo el proceso de esa *subjetividad* que arranca de Descartes y llega hasta nuestros días. Hume, por ejemplo, es un caso destacado: según este pensador, la estructura del espíritu está dada por el tiempo; pues lejos de tener una organización, el espíritu es mero fluir de impresiones e imágenes sensibles; sucesión que, gracias al *hábito*, construye el sujeto cognoscente. Kant, por su parte, considera el tiempo como forma intuitiva de la subjetividad trascendental. Para Hegel el espíritu es sustancia vuelta sujeto y el tiempo su manifestación exterior. O sea que éste es el camino que ha de recorrer la razón a fin de crearse a sí misma a través de la apropiación del mundo. En cuanto a Husserl, el tiempo es la forma en que se unifica la corriente de las vivencias en torno a una sucesión siempre renovada de "aho-

⁶⁰ MERLEAU-PONTY, M., *Le Visible et l'Invisible*, ed. "Gallimard", París, 1964, p. 176.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 178-179.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p. 319.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 419.

ras" alojados en el pasado y tendientes al futuro. ¿Y en Sartre? Pues bien, su ontología condiciona tanto el sentido como la significación del tiempo, cuya elucidación debe efectuarse mediante sus conceptos de *Ser* y *Nada*. Ahora bien, según Sartre, la nada es la más pura forma de la conciencia, y esto es así porque la conciencia, en sí misma, carece de contenido, pues éste viene dado en cada caso por el objeto trascendente hacia el que la misma tiende. Y como fuera del acto de "poner el mundo" frente a sí, su ser se agota en esta pura posición del mundo, la única conciencia que tiene de sí es la de su objeto en tanto que lo pone, tal "conciencia de conciencia" está muy lejos de ser una "conciencia reflexiva". Sartre dice que "[...] el ser de la conciencia es el *cogito* pre-reflexivo anterior a todo conocimiento que la conciencia pueda alcanzar de sí misma por reflexión [...]"⁶⁵ En consecuencia, el acto de conciencia sólo es dable como "conciencia inmediata" —es decir, no reflexiva— de sí misma. El ser de la conciencia no coincide consigo mismo (como sucede con el ser de un objeto material), sino que es una *dualidad*, pero evanescente tan pronto como se trata de captarla. Por eso, la conciencia de algo es conciencia de sí, de manera que ella, que lo es siempre de otra cosa, conserva, empero, en la unidad de dicha relación, una relación consigo misma. He ahí por qué —según Sartre— el *para sí* es el modo de ser peculiar de la conciencia; mientras el ente —carente de esa dualidad— al ser absolutamente idéntico consigo mismo, es *en sí*.

Ahora bien, aun cuando la conciencia se muestra como *nada* (negación del ser), desde esta negación originaria determina la positividad del ser. Por eso, *L'être et le néant* es precisamente un profundo y dilatado estudio sobre la *Nada*, es decir (conforme con Sartre), sobre la conciencia. Y el tiempo es una de las formas en que se efectúa el no-ser de la conciencia, porque en él, al escapar a la identidad consigo misma, se aleja de sí, trascendiendo hacia el pasado y hacia el futuro. La crítica sartriana de la idea del tiempo como sucesión de "ahoras", independientes entre sí, deja ver que las dimensiones temporales no son aislables una de otra y, sin embargo, son susceptibles de una vinculación exterior a las mismas. Dicha relación, dice, es interna y originaria; y para que suceda esto es imprescindible negarle al presente, pasado y futuro los caracteres del *en-sí*, admitiéndolos, en cambio, como modalidades del *para-sí*. En tal caso —asevera Sartre— yo no tengo un pasado, sino que *soy mi pasado*. Mas cabe preguntar cómo son mis vivencias pasadas, y lo cierto es que toda vivencia presente es el resultado de una continua reflexión recíproca de la conciencia en la vivencia. Mientras que el pasado es una de las formas en que la conciencia trasciende de sí misma de-

⁶⁵ SARTRE, J. P., *L'être et le néant*, ed. "NRF", París, 1943, p. 19.

bido a su constitutiva inadecuación. El presente y el futuro son modos de distancia de la conciencia respecto de sí misma.

Considerada como estructura orgánica la dialéctica del tiempo no permite imaginar una separación de sus distintos momentos. Contemplado desde un punto de vista estático, el tiempo es continuidad irreversible cuyos términos finales son el *antes* y el *después*, temporalmente unificados, y al temporalizar su propio ser, completa cada uno su ser fuera de sí en el otro, introduciendo el no-ser. Mas debe tenerse presente que el tiempo no es independiente de la conciencia y anterior a ella: el tiempo es la manera de ser propia de ésta. En consecuencia, el tiempo es forma de la conciencia, porque ésta sólo existe en forma temporal. El fundamento de donde proviene el tiempo es la subjetividad y de ella sale el tiempo del mundo, tiempo objetivo y universal. Por eso la realidad del tiempo es una y la misma con la realidad y la conciencia; de manera que el tiempo de ésta es la forma fundamental del tiempo en general.

Nos resta por ver a otro gran filósofo francés, Louis Lavelle, cuyas especulaciones sobre el tiempo están decisivamente relacionadas con la *eternidad*. Según afirma, una y otro cobran sentido en función del hombre, pues son copartícipes entre sí. Ahora bien, la realización a que aspira el hombre supone un camino y, en consecuencia, una distancia, que es precisamente el tiempo. Este tránsito es la existencia (temporal) y debe rematar en la esencia (eterna). Conquistar dicha esencia es participar libremente en el *Ser*, en el cual alcanzamos "nuestro puesto eterno".⁶⁶

Comparemos al hombre con Dios: éste sólo tiene esencia, que en Él es "[...] la existencia de la esencia, o la esencia tomada en su actualidad y no ya en su posibilidad [...]"⁶⁷ Pero Dios pone en el hombre la posibilidad de buscar la coincidencia consigo mismo, y en esto consiste su esencia. Ahora bien, el *acto de participación* supone un intervalo entre la nada y la esencia que le es propia, porque se trata de una nada relativa, que permite pasar de una forma de existencia a otra (de la esencia posible a la esencia efectuada). El tiempo es el intervalo entre el Ser Absoluto (Dios) y el ser humano que puede participar de Él, y, "[...] entonces, se puede decir que el tiempo es el intervalo que separa esta finitud de esta infinitud y que los une [...]"⁶⁸ El tiempo es quien separa al hombre de aquello que ha sido, de modo que el pasado es siempre la distancia entre lo sido y lo que llegamos a ser. Y es jus-

⁶⁶ LAVELLE, L., *De l'acte*, ed. "Aubier", París, 1946, p. 95.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 92.

⁶⁸ LAVELLE, L., *Du temps et de l'éternité*, ed. "Aubier", París, 1953, p. 19.

tamente el pensamiento de este intervalo el que descubre el *sentimiento del tiempo* y, en consecuencia, "[...] el tiempo nace de una no-coincidencia de mí con el presente de un objeto, es decir, con un aspecto del ser del que estoy separado [...]" Cuando se realiza esta coincidencia, cuando tiene lugar la percepción, no hay más tiempo [...]"⁶⁹

Tres son las formas de existencia, según Lavelle: pasado, porvenir, instante. El *pasado* constituye nuestro presente espiritual; el *porvenir*, siendo como es pura posibilidad, no es distinto del presente eterno dable en todo momento al hombre como participación; el *instante* (del acto) o sea la participación en el instante de Dios. La vida temporal es el medio de obtener la vida eterna, y, desde luego, es una opción dada al hombre, quien puede escoger entre una y otra. Mas tiempo y eternidad no se contradicen el uno al otro, sino que el lugar de su convergencia es el hombre. La vida humana es una propuesta hecha a la libertad, y la respuesta es la actualización de una esencia posible. Pero si se olvida que el tiempo es el que facilita la conversión de la posibilidad en actualidad, entonces se le reduce al orden de la sucesión fenoménica, o sea al *tiempo del devenir sensible*, cuya esencia es perecedera.

En conclusión, no es posible separar los aspectos del tiempo unos de otros, porque constituyen el acceso desde el devenir hasta la eternidad. El tiempo —dice Lavelle— es un instrumento creado por el acto mismo mediante el cual me creo, que es, en sí, una apertura a la eternidad que, mediante la libertad, le confiere inmortalidad al hombre, la cual —prosigue diciendo— "[...] testimonia la presencia de un acto espiritual que, para ser, necesita encarnarse en el devenir, pero de modo tal que domine a todo el devenir, sin que este devenir mismo jamás sea capaz de someterlo o hacerlo sucumbir [...]"⁷⁰ De manera que el tiempo, al ser la vía de acceso a la eternidad, se halla presente en ésta, porque "[...] somos una libertad que eternamente quiere la vida que se hizo y que jamás ha acabado de agotar [...]"⁷¹

La elaboración más profunda del tiempo, hecha hasta el presente en la cultura occidental, es, sin lugar a dudas, la llevada a cabo por Martín Heidegger en *Ser y Tiempo*. Pues "[...] aquello desde lo cual el 'ser ahí' en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice 'ser' es el *tiempo*. Este tiene que sacarse a la luz y concebirse como el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser [...]"⁷² Como

⁶⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁷⁰ LAVELLE, L., *De l'âme humaine*, ed. "Aubier", París, 1951, p. 503.

⁷¹ LAVELLE, L., *Du temps et de l'éternité*, *op. cit.*, p. 437.

⁷² HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Neomarius Verlag, Tübingen, 1949, Introducción, cap. II, parág. 5.

puede advertirse desde el comienzo, el gran metafísico alemán considera indispensable, a los efectos de la exégesis del *Ser*, relacionarlo con el *Tiempo*, porque, según dice, la Existencia humana depende de la temporalidad, de manera que el *existir* supone una unidad basada en dicha temporalidad, la cual fundamenta igualmente la "facticidad" (porque, al fin y al cabo, el hombre es un *hecho*), como también así la "caída" (estamos yacientes o "tirados" en el mundo). Vese, pues, que para Heidegger tanto el *Ser* como la *Existencia* se refieren primordialmente al hombre. Tampoco la temporalidad, alojada en el tiempo, va creando el pasado, el presente y el futuro. Pues la temporalidad no es un ente. Y si no lo es, entonces, ¿qué es? Heidegger responde de esta manera: "[...] La temporalidad es el original 'fuera de sí y en para sí mismo'. Llamamos, por ende, a los caracterizados fenómenos del advenir, el sido y el presente, los 'éxtasis' de la personalidad [...]"⁷³ Según Heidegger, el futuro es la manifestación por excelencia de la temporalidad original y propia. Ahora bien, no debe preguntarse por el modo en que se convierte el tiempo infinito en ese otro llamado por Heidegger "temporalidad finita, original", sino, al contrario, "[...] cómo surge de la temporalidad propia y finita la impropia [...]"⁷⁴ Y cómo es posible que ésta convierta el tiempo finito en otro infinito.

Ahora bien, el *Dasein* (el "ser ahí" o existencia humana) es, esencial y primordialmente, *temporalidad*, y este *Dasein* se revela a sí mismo como cotidianidad, historicidad o intratemporalidad. Cuando se expone dicha temporalidad se hacen patentes las complicaciones de una ontología original del "ser ahí". Pues dicha temporalidad —en cuanto lo es esencialmente—, constituye el fundamento de la historicidad de la Existencia (humana), que, al ser Existencia temporal, es *histórica*, o sea el único modo de existencia para ella. Cuando se considera la historicidad de la Existencia (humana), ésta nos revela no sólo el ser de la Existencia como "cuidado" (*Sorge*), sino también el ser de este último como "temporalidad". "El análisis de la historicidad del 'ser ahí' trata de mostrar que este ente no es temporal por 'estar dentro de la historia', sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser."⁷⁵ Como la Existencia es indudablemente un "estar a la muerte", ella se integra paulatinamente en lo que ha sido realmente en un futuro hacia el cual se proyecta y desde el que retorna. La temporalidad agota la totalidad del ser de la Existencia, y, en cuanto fundamento de su ser, el descubrimiento del "ser hacia", el cual, a la vez,

⁷³ *Ibid.*, Primera parte, Segunda sección, cap. III, parág. 65.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, parág. 72.

constituye un regreso resignado. La temporalidad se da sólo en sus *éxtasis* (presente, pasado, futuro). Ahora bien, ni siquiera la temporalidad originaria es infinita y absoluta, por lo que, en conclusión, al descubrir la temporalidad originaria es posible, entonces, y sólo entonces, interpretar la Existencia desde el horizonte de esa temporalidad como paso previo para una exégesis del *Ser* en cuanto tal.

En resumen, debe decirse que la filosofía de Heidegger es la culminación del *temporalismo* en el mundo contemporáneo, al hacer de la temporalidad el sentido de la preocupación en que consiste la Existencia; pues dicha temporalidad es la "unidad originaria de la estructura del cuidado". Además, la temporalidad de la Existencia es esencialmente finita por estar, en sí y por sí, abocada a la muerte. En consecuencia, el Existencialismo de Heidegger remata en un absolutismo de la Existencia que llega al extremo de negar la esencia trascendente del tiempo.