

una coordinación de movimientos con sus velocidades<sup>262</sup>, de tal modo que en la construcción del tiempo en cuanto esquema o estructura mental la velocidad desempeña un papel esencial. Ordenar los acontecimientos según su sucesión temporal, establecer la igualdad de dos duraciones sincrónicas, añadir una duración a otra y la suma de ambas a una tercera, dividir la duración en unidades de tiempo susceptibles de ser repetidas y aplicadas a cualquier intervalo temporal: todo eso forma el objeto de un aprendizaje que ocupa todo el período infantil<sup>263</sup>. Piaget se opone al trascendentalismo kantiano en el sentido de que, para él, el tiempo, conjunto coherente de operaciones que consiste en coordinar los movimientos dotados de velocidad, ya los de los objetos exteriores ya los de los estados internos del propio sujeto, no es innato: es una estructura que no precede a toda experiencia. Pero tampoco es abstracto como un concepto. Se elabora paso a paso, a partir de la organización temporal sensorio-motriz, al principio de forma paralela a la adquisición del lenguaje y, después, aprovechando el dominio de las nociones temporales<sup>264</sup>.

Hasta los seis años, los niños tienen lo que Piaget denomina "intuición de la velocidad", pero no pueden concebir la sucesión. En este estadio de desarrollo (estadio 1) no consiguen relacionar el "hacia atrás" con el "hacia delante", conceptos que, para Piaget, son el origen del "antes" y el "después"; posteriormente pueden diseñar las fases de un proceso, pero no establecer la sucesión, en un segundo momento, de sus propios diseños. Durante el primer estadio del pensamiento temporal el tiempo es local: varía de un movimiento a otro y se confunde con el orden espacial propio de cada desplazamiento en el sentido positivo del recorrido. También, por local, es un tiempo heterogéneo, egocéntrico e irreversible: el orden temporal y el espacial, indiferenciados, se someten ambos a las limitaciones de la perspectiva inmediata.

Entre los seis y los ocho años (estadio 2) los niños desarrollan los conceptos de sucesión y simultaneidad: los objetos pueden recorrer contemporáneamente espacios distintos. A esta edad adquieren las ideas de antes y después, de simultaneidad, sucesión y duración.

Después de los ocho años, los niños alcanzan el estadio 3, el período crítico para la comprensión del tiempo y su medición. El tiempo, aún cualitativo, se vuelve operatorio: homogéneo, es decir, común a todos los fenómenos, y continuo. Relacionando entre sí sucesión y duración, el niño adquiere la capacidad conceptual de recorrer el tiempo hacia atrás. La

262. Cf. J. PIAGET, *Le Développement de la Notion de Temps chez l'Enfant* (París, 1973, 2.ª ed.), p. 2.

263. Cf. Id., pp. 7-8.

264. Cf. Id., p. 35.

adquisición de la reversibilidad permite al sujeto volver sobre el curso de la acción, lo que lleva a sustituir el punto de vista egocéntrico por la reciprocidad de los puntos de vista, de ahí el desarrollo de la sincronización y la coordinación de las duraciones propias de los momentos de velocidades distintas. Con la reversibilidad aparece, según Piaget, la memoria y su derivado, la identidad.

Adquirida la reversibilidad se hace posible la constitución de la idea de la velocidad uniforme y la de la velocidad del flujo de la duración. Aun cuando el isocronismo de los movimientos sucesivos de la velocidad de un solo móvil se admita ya en el estadio 2, lo que hace posible la transformación de las unidades del espacio recorrido a velocidad constante en unidades temporales, al permitir la sincronización de diversos movimientos, es la reversibilidad, la cual culmina la construcción de un tiempo que deja de ser cualitativo para convertirse en cuantitativo o métrico.

Se puede, pues, concluir la generalidad de las operaciones que caracterizan el tiempo bajo todas sus formas y el parentesco fundamental del tiempo psicológico y el físico: ambos son coordinaciones de movimientos de diferentes velocidades, ya se trate de recorridos por el espacio exterior o de acciones en parte internas (...). Por lo demás, eso cae de su peso, puesto que tienen el mismo origen, derivando uno y otro del tiempo práctico o sensoriomotor, que a su vez se apoya en las relaciones entre los objetos y en la acción propia. A medida que el universo exterior y el mundo interior se diferencian, también se diferencian a su vez, mas apoyándose uno en otro, en una interacción continua y necesaria<sup>265</sup>.

265. Id., p. 296.

## CAPÍTULO VII

### Concepto fenomenológico o kairológico

Eso [la música] constituye un cambio que nos regocija, que llena algunas horas de una manera muy conveniente; las distribuye y las llena, una a una, de tal manera que se recuerda de ellas algo, mientras que aquí ordinariamente se pierden espantosamente los días y las semanas. Mire, una obra de concierto sin pretensiones dura unos siete minutos, ¿no es verdad?, y esos minutos constituyen algo en sí, tienen un principio, un fin, se destacan y están, en cierto modo, garantizados de no deshacerse imperceptiblemente en el ritmo monótono del tiempo. Además, esas mismas obras están divididas, en ellas mismas, por tiempos y por medidas, de manera que siempre se produce algo y cada instante tiene un cierto sentido al cual uno puede referirse, mientras que en otros casos...

¿Bravo! –exclamó Settembrini–. ¡Bravo, teniente! Usted define maravillosamente un aspecto incontestablemente moral de la música, a saber: que ella presta al transcurso del tiempo, midiéndolo de un modo particularmente vivo, una realidad, un sentido y un valor. La música despierta el tiempo, nos despierta al disfrute más refinado del tiempo...

TH. MANN, *La Montaña Mágica*, p. 119.

El *καίρός* es el tiempo significativo, significado, constituido por episodios con principio y fin, el tiempo de la acción humana, el tiempo vivido, en suma, el tiempo de Agustín, Kierkegaard, Bergson, Husserl y Levinas, entre otros. El tiempo así concebido es un fenómeno que pertenece a la conciencia, la cual estaría en el origen del tiempo real hasta tal punto que el tiempo físico sería una idealización de los contenidos de conciencia<sup>266</sup>. El concepto fenomenológico apela no a un tiempo-medida, al modo del

266. M. J. Rizzo habla de "real time" opuesto a "clock time". Cf. M. J. Rizzo, *Real Time and Relative Indeterminacy in Economic Theory*; en P. J. N. BAERT (ed.), *o.c.*, pp. 174-178.

cronológico, sino a un tiempo que mide, un tiempo de conciencia o duración que es interior y cuyas características son la inconmensurabilidad o no numerabilidad (a diferencia del tiempo cronológico o tiempo-medida, podría hablarse de *estimabilidad*), la cualidad, la vivencia concreta, la irreversibilidad, la sucesividad, la intensidad, la heterogeneidad (constituida por la existencia de instantes privilegiados en un doble sentido: por una parte el presente como punto-fuente y, por otra, los instantes "densos" de la corriente de conciencia), la irregularidad, la discontinuidad y sobre todo la reflexión<sup>267</sup>. Este tiempo de conciencia está en la base de nuestro sentido de identidad personal y de nuestra convicción de que el futuro es abierto.

El cambio vivido es irreversible e inconmensurable, por lo que cabe decir que las duraciones de la conciencia son cualitativas: colmada de acciones, o mejor, de vivencias, la duración es corta; vacía de las mismas, larga, y su naturaleza es tal que la duración es *estimada* y no numerable. Pero no por ello se puede prescindir de los conceptos que ordenan la sucesión, esto es, el presente, el pasado y el futuro, anotando que estos dos últimos no existen sino en el presente, el cual se halla ligado a los otros dos aspectos del tiempo, de manera que cada instante contiene dentro de sí el precipitado del pasado y los gérmenes del futuro o, como dijo Leibniz: "el presente está cargado de todo el pasado y henchido de todo el futuro"<sup>268</sup>.

Tan sólo con el *ahora* comienza la experiencia del tiempo. Y ésta no se despliega como temporal sino con la experiencia que Plotino llamaba *διάστασις*, y Agustín *distentio* del alma, y que consiste en la escisión, que es la distancia por la que cada nuevo presente, al sobrevenir, aleja de sí el presente reciente, el cual, a su vez, se hunde en el pasado, aunque permanezca retenido por el nuevo presente, que de él se distingue. Sin esta *διάστασις*, o distensión del alma, lo temporal no sería vivido, pues nada sería anterior, posterior, o simultáneo a la nada. Y no se daría lo que, ya en el primer momento, permite comenzar el análisis, a saber, los *sucesos presentes*; ni tampoco lo que después permite continuar el mismo análisis, a saber, una conciencia real que formula enunciados presentes en relación a los cuales otros sucesos son contemporáneos<sup>269</sup>.

El tiempo, cabe decir, es la relación del alma o de la conciencia a sí: ella recuerda y espera, sufre en el devenir, pues deja constantemente de ser. Poetas románticos como Novalis y Hölderlin y pensadores teósofos como von Baader y Schelling han definido a su manera el concepto de tiempo

267. Cf. J. C. REIS, o.c., 230.

268. Citado por J. PORÉE, "Souffrance et Temps. Esquisse Phénoménologique" en *Revue Philosophique de Louvain* XCV (1997) 109.

269. Cf. P. RICOEUR, *Introducción* a P. RICOEUR, P. TOYNBEE y otros, o.c., p. 13.

orgánico frente a la concepción del tiempo de la física newtoniana y de la filosofía kantiana. Especialmente desde Bergson, nuestro siglo ha concedido un valor nuevo a este punto de vista. Por él se distingue la verdadera experiencia del tiempo del concepto de tiempo propio de las ciencias naturales. Para ser auténtico, el tiempo de los románticos debe ser interior y asumido, pero sin aislarse en la pura contemplación. Por el contrario, los románticos conciben la exteriorización material del tiempo, su inserción en las instituciones y en las prácticas, como un resultado forzoso del tiempo íntimo. Éste no podría existir sin su exteriorización, pero él es siempre el modelo y el principio de toda medida. El tiempo, fundamentalmente individual, *ligado al yo*, se halla en la base de esta concepción<sup>270</sup>.

## 1. SAN AGUSTÍN

Cabe rastrear, ya entre los sofistas, una reducción del tiempo a una categoría mental, concretamente en Antifonte, quien según Aecio habría definido el tiempo así: νόημα ἢ μέτρον τὸν χρόνον, οὐχ ὑπόστασιν (el tiempo es pensamiento o medida y no sustancia)<sup>271</sup>. Pero más allá de consideraciones aisladas, debemos remontarnos hasta Aristóteles, quien, al menos teóricamente, abrió la senda de la consideración del tiempo fenomenológico. En efecto, el punto de arranque de su reflexión sobre el tiempo es la realidad del movimiento. El movimiento, para Aristóteles, es un ser esencialmente sucesivo, no está fijo en las cosas, sino que continuamente pasa de la potencia al acto: tan sólo es actual el indivisible que delimita el antes y el después. La consideración del movimiento en su totalidad sólo ocurre en la inteligencia que delimita las diversas partes. Igual ocurre con el tiempo: sólo es actual el *nunc*, el *vñv* indivisible que separa el antes y el después del movimiento, y sólo el alma puede recomponerlo en su totalidad.

Pudiera pensarse que, para Aristóteles, el movimiento al que se vincula la existencia del tiempo no es tanto el físico, que se produce en el espacio, sino el mismo fluir de los estados de conciencia, es decir, lo que Agustín llama la *distentio animi* y Bergson la "duración". Eso lo avala la afirmación de Aristóteles:

Y puesto que cuando no distinguimos ningún cambio y el alma parece permanecer (φαίνεται) [mostrarse, brillar, aparecer, he aquí el método fenomenológico] en un único momento indiferenciado, no pensamos que haya

270. Cf. S. KARSZ, *El Tiempo y su Secreto en América Latina*, en P. RICOEUR, A. TOYNBEE y otros, o.c., p.190.

271. AÉT I 22, 6 = D.-K. 87 B 9.

transcurrido tiempo, y puesto que cuando lo percibimos y distinguimos decimos que el tiempo ha transcurrido, es evidente entonces que no hay tiempo sin movimiento ni cambio. Luego es evidente que el tiempo no es un movimiento, pero no hay tiempo sin movimiento<sup>272</sup>.

Y lo ratifica:

Percibimos el tiempo junto con el movimiento, pues cuando estamos en la oscuridad y no experimentamos ninguna modificación corporal, si hay alguna modificación en el alma nos parece al punto que junto con el movimiento ha transcurrido también algún tiempo; y cuando algún tiempo ha transcurrido, nos parece también que ha habido simultáneamente algún movimiento<sup>273</sup>.

El movimiento y el tiempo tienen fuera de la inteligencia un cierto ser, y la posible objeción de que el tiempo no es nada por estar formado por partes inexistentes tiene como respuesta la distinción siguiente: como ser perfecto no tiene existencia fuera del alma, pero tiene un cierto ser como el mismo movimiento<sup>274</sup>.

¿Existiría o no el tiempo si no existiese el alma? Porque si no pudiese haber alguien que numere tampoco podría haber algo que fuese numerado, y en consecuencia no podría existir ningún número, pues un número es o lo numerado o lo numerable. Pero si nada que no sea el alma o la inteligencia del alma puede numerar por naturaleza, resulta imposible la existencia del tiempo sin la existencia del alma, a menos que sea aquello que cuando existe el tiempo existe (ὁ ποτε ὄν), como sería el caso si existiera el movimiento sin que exista el alma; habría entonces un antes y un después en el movimiento, y el tiempo sería éstos en tanto que numerables<sup>275</sup>.

Ello ha llevado a algunos comentaristas modernos de Aristóteles, como J. Moreau, a afirmar que el tiempo aristotélico no sería sino la "dimensión inherente a la representación intelectual del movimiento"<sup>276</sup>. Este último, al nivel de los sentidos, no siendo sino un dato primitivo sin sucesión ni medida, sólo puede ser conocido intelectualmente mediante esa sucesión y esa medida que justamente constituyen el tiempo. Esta interpretación

272. ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 11, 218b 29-219a 2.

273. Id., IV, 11, 219a 3-8.

274. Sobre este punto, véase cf. F. INCIARTE, "Aristotle and the Reality of Time" en *Acta Philosophica* IV (1995) 189-203.

275. ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 14, 223a 22-29.

276. J. MOREAU, "Le Temps selon Aristote" en *Revue Philosophique de Louvain* 46 (1948) 245.

idealista, inaugurada por Plotino, es sostenida también por Buhle, Prantl, Hamelin, L. Ruggiu y E. Berti<sup>277</sup>. Frente a ella está la interpretación realista, sostenida por Tomás de Aquino y tomistas como Festugière, Dubois, Conen, además de por Trendelenburg, Zeller, Carteron, Barreau, Rudolph, según la cual el tiempo necesita del alma sólo para ser numerado de hecho, pero en cuanto numerable en potencia existe independientemente del alma.

Tomás de Aquino, a pesar de centrar su reflexión fundamentalmente en el concepto cósmico de tiempo, recogiendo, siquiera levemente, las aportaciones agustinianas que ahora veremos, indaga también el papel del alma en la formación del tiempo. En su opinión, en ausencia del alma, el tiempo, al igual que el movimiento, sólo tiene un ser imperfecto: fluye conjuntamente con el movimiento, cuyo número es conforme a lo anterior-posterior, pero al no estar fijada referencia alguna que permita distinguir el antes del después, es un tiempo confuso, indeterminado, puramente cósmico<sup>278</sup>. Wieland propone una solución de compromiso, según la cual el alma es más bien una condición necesaria mas no suficiente para que exista en el mundo algo como el tiempo: el tiempo no existe por o en el alma, sino únicamente no sin la actividad del alma<sup>279</sup>.

El tiempo, pues, hasta cierto punto, no existiría sin el alma<sup>280</sup>. Forzando el argumento, podría decirse que el tiempo, en cierto modo, es una

277. E. Berti llega a afirmar que "questa osservazione dimostra che il movimento a cui Aristotele collega l'esistenza del tempo non è soltanto il movimento fisico, che si produce nello spazio, come spesso si crede. Ma è lo stesso fluire degli stati di coscienza, cioè quella che Agostino chiamerà la *distentio animi* e Bergson la *'durata'*". E. BERTI, *Il Tempo in Aristotele*, en G. CASERTANO (ed.), *o.c.*, p. 26. En rigor, podría proponerse una interpretación muy literal del texto aristotélico, haciendo decir a Aristóteles que no hay tiempo "decible" sin cambio percibido, puesto que el tiempo no se percibe en sí mismo, sino que es percibido por el alma junto con el movimiento. Si transcurre el tiempo o no más allá de la percepción psíquica es algo que no se puede decir.

278. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In IV Phys.*, L. XXIII, 5.

279. Cf. W. WIELAND, *Die aristotelische Physik* (Göttingen, 1962), p. 334.

280. De hecho Aristóteles mismo desmiente la interpretación idealista al decir que el tiempo está simultáneamente en todas partes (πανταχού) (ARISTÓTELES, *Phys.*, IV, 12, 220b 5-6; 14, 223b 10-11), de modo que no está sólo en el alma. Esto no significa, sin embargo, que el aspecto del tiempo independiente del alma sea simplemente el movimiento, como sostendrán los intérpretes que podríamos denominar ultrarrealistas. La expresión ὁ ποτε ὄν contenida en el texto arriba citado no indica simplemente el movimiento del cuerpo movido, sino que indica lo que es el tiempo en un momento cualquiera, es decir, el tiempo cuando no es numerado por el alma. Esto podría ser el instante, es decir, el ahora, el cual, tomado en sí, no es todavía numerado, porque el número mínimo, para Aristóteles, es el dos (Id., IV, 12, 220a 27). Sería el instante el único tiempo que puede existir sin alma, porque aún no está numerado: eso es lo que existe simultáneamente en todo lugar, siempre idéntico, y es lo que, dividiendo el tiempo, permite al alma numerarlo. El instante es la solución de la aporía de la relación entre tiempo y alma, porque no siendo un tiempo, no es numerable, y por eso no necesita del alma, pero a la vez es lo que vuelve numerable el tiempo por parte

creación del alma<sup>281</sup>. Quien desarrollará esta genial intuición será San Agustín, el cual, además de dar origen a una teología de la historia, fundada en la concepción lineal, abierta y teleológica del tiempo (entendido como lo hace el concepto histórico), oriunda del judaísmo y elaborada por el cristianismo, se adentra en el tiempo de la interioridad, el tiempo del alma, constituido por la *distentio animi*<sup>282</sup>, que es real en cuanto que es experimentado por un sujeto. Agustín participa de la opinión de Plotino, maestro del neoplatonismo, quien, había concebido el tiempo, como hemos visto, como un principio natural, una cierta expansión de la vida del Alma.

El tratado del tiempo del libro XI de las *Confesiones* trata de responder a la cuestión *quid facebat Deus, antequam faceret coelum et terram?* Ésta es, para Agustín, una cuestión mal planteada, porque supone que existía tiempo antes de la creación, cuando de hecho el tiempo es una creatura como las demás.

Si antes del cielo y la tierra no existía el tiempo, ¿por qué se pregunta que hacías entonces? No había entonces donde no había tiempo<sup>283</sup>.

Agustín de Hipona depende en gran medida de la corriente neoplatónica y considera el tiempo como una imagen de la eternidad creada por Dios en el alma humana, cuya definición no puede ser en modo alguno el *numerus motus* de Aristóteles, aunque nos sirvamos del movimiento para medirlo. Tal tiempo ciertamente existe, pero no es el tiempo del alma. Éste es más difícil de retratar. Es conocido el célebre texto de Agustín donde expresa su perplejidad por no poder explicar a quien le pregunta qué es el tiempo, a pesar de saber perfectamente qué es cuando se oye el

del alma, dividiéndolo en partes y salvaguardando su continuidad. Cf. E. BERTI, *Il Tempo in Aristotele*, pp. 31-32.

281. Merece citarse a este respecto el opúsculo de Aristóteles *Acerca de la Memoria y la Reminiscencia*, donde se enlaza la reminiscencia con la actividad intelectual, silogística, que posee un tiempo propio, el tiempo de las facultades humanas, reducible, en último término, al fenomenológico, aunque en nuestras conversaciones con E. Chávarri hemos considerado la posibilidad de que se trate de un concepto nuevo, lo que ofrece interesantes pistas para una nueva investigación.

282. La palabra *distentio* a veces es traducida por extensión, dilatación. *Distendo* es diferente de *extendo*. Este término significa sólo estirarse, extenderse. *Distendo*, por contra, significa hincharse, crecer, violentar por distensión y distraer o dejar perplejo. La diferencia entre distensión y extensión puede ser sólo connotativa, pero es significativo que Agustín elija el término más negativo al definir la naturaleza del tiempo, correlato de la eternidad divina. Sin duda, el uso que Agustín hace de *distentio* implica que la existencia temporal es imperfecta.

283. "*Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc facebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus*". SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 13,15.

término o cuando se lo usa<sup>284</sup>. Si nadie me pregunta qué es el tiempo, lo sé; en cuanto quiero explicárselo, no lo sé. Pero si sé, dirá Agustín, que si nada pasase, no habría tiempo pasado, y que si nada sucediese, no habría tiempo futuro, y si nada existiese, no habría tiempo presente; pero pasado y futuro, ¿cómo pueden ser, pues el pasado ya no es y el futuro todavía no es? Por su parte, el presente no es siempre presente, sino que se hace pasado, ya que, si no, sería eternidad<sup>285</sup>.

Agustín, siguiendo a Plotino, rechaza la idea de que el tiempo pudiera ser el movimiento de los cuerpos celestes o de cualquier cuerpo material. El tiempo es aquello por lo cual el movimiento es medido, por lo que el movimiento mismo no podría ser tiempo. El tiempo debe ser una extensión de algo mensurable en el presente. Es, de hecho, una distensión del alma (*distentio animi*)<sup>286</sup>, por lo que no basta el movimiento para originarlo, puesto que, como afirma Gilson a este respecto, para Agustín, antes de que hubiera una conciencia humana para recibir el futuro y el pasado en su atención presente, las palabras 'antes' y 'después' no tenían significado alguno<sup>287</sup>.

Agustín concibe el tiempo como indivisible en partes nulas: el presente vuela tan rápido del futuro al pasado que ni un momento siquiera se detiene, porque el presente no tiene espacio alguno<sup>288</sup>, como tampoco lo tienen el pasado y el futuro, puesto que las cosas pasadas y futuras no son sino presentes<sup>289</sup>. La posibilidad de fundar la realidad del tiempo sobre

284. "*Quid est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Intelligimus (...) cum id loquimur, intelligimus etiam cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio, si quarenti explicare velim nescio*". Id., XI, 14,17.

285. "*Fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas*". Cf. Ib.

286. Cf. Id., XI, 26, 33.

287. Cf. L. E. M. LYNCH, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, NY, Random House, 1960, p.195, citado por K. A. ROGERS, o.c. 215.

288. "*Praesens autem nullum habet spatium*". SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 15, 20.

289. "*Si enim sunt futura et praeterita, volo scire ubi sunt. Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia*". Id., XI, 18, 23. El futuro y el pasado existen no como futuro y pasado, sino como presentes tanto en sí como en lo que respecta a Dios. En *De diversis quaestionibus*, XVII, dice: "*Omne praeteritum iam non est, omne futurum nondum est; omne igitur et praeteritum et futurum deest. Apud deum autem nihil deest, nec praeteritum igitur nec futurum, sed omne praesens est apud deum*". Desde el punto de vista de Dios todo el tiempo existe "simultáneamente" en la eternidad. En consecuencia, Agustín describe la vida de Dios como un "presente" que no cambia. No nos resistimos a establecer una comparación entre esta doctrina y el parágrafo 6.4311 del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein: "Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita (*nicht unendliche Zeildauer*), sino intemporalidad (*Unzeitlichkeit*), entonces vive eternamente quien vive en el presente".

creación del alma<sup>281</sup>. Quien desarrollará esta genial intuición será San Agustín, el cual, además de dar origen a una teología de la historia, fundada en la concepción lineal, abierta y teleológica del tiempo (entendido como lo hace el concepto histórico), oriunda del judaísmo y elaborada por el cristianismo, se adentra en el tiempo de la interioridad, el tiempo del alma, constituido por la *distentio animi*<sup>282</sup>, que es real en cuanto que es experimentado por un sujeto. Agustín participa de la opinión de Plotino, maestro del neoplatonismo, quien, había concebido el tiempo, como hemos visto, como un principio natural, una cierta expansión de la vida del Alma.

El tratado del tiempo del libro XI de las *Confesiones* trata de responder a la cuestión *quid facebat Deus, antequam faceret coelum et terram?* Ésta es, para Agustín, una cuestión mal planteada, porque supone que existía tiempo antes de la creación, cuando de hecho el tiempo es una creatura como las demás.

Si antes del cielo y la tierra no existía el tiempo, ¿por qué se pregunta que hacías entonces? No había entonces donde no había tiempo<sup>283</sup>.

Agustín de Hipona depende en gran medida de la corriente neoplatónica y considera el tiempo como una imagen de la eternidad creada por Dios en el alma humana, cuya definición no puede ser en modo alguno el *numerus motus* de Aristóteles, aunque nos sirvamos del movimiento para medirlo. Tal tiempo ciertamente existe, pero no es el tiempo del alma. Éste es más difícil de retratar. Es conocido el célebre texto de Agustín donde expresa su perplejidad por no poder explicar a quien le pregunta qué es el tiempo, a pesar de saber perfectamente qué es cuando se oye el

del alma, dividiéndolo en partes y salvaguardando su continuidad. Cf. E. BERTI, *Il Tempo in Aristotele*, pp. 31-32.

281. Merece citarse a este respecto el opúsculo de Aristóteles *Acerca de la Memoria y la Reminiscencia*, donde se enlaza la reminiscencia con la actividad intelectual, silogística, que posee un tiempo propio, el tiempo de las facultades humanas, reducible, en último término, al fenomenológico, aunque en nuestras conversaciones con E. Chávarri hemos considerado la posibilidad de que se trate de un concepto nuevo, lo que ofrece interesantes pistas para una nueva investigación.

282. La palabra *distentio* a veces es traducida por extensión, dilatación. *Distendo* es diferente de *extendo*. Este término significa sólo estirarse, extenderse. *Distendo*, por contra, significa hincharse, crecer, violentar por distensión y distraer o dejar perplejo. La diferencia entre distensión y extensión puede ser sólo connotativa, pero es significativo que Agustín elija el término más negativo al definir la naturaleza del tiempo, correlato de la eternidad divina. Sin duda, el uso que Agustín hace de *distentio* implica que la existencia temporal es imperfecta.

283. "*Si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc facebas? Non enim erat tunc, ubi non erat tempus*". SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 13,15.

término o cuando se lo usa<sup>284</sup>. Si nadie me pregunta qué es el tiempo, lo sé; en cuanto quiero explicárselo, no lo sé. Pero sí sé, dirá Agustín, que si nada pasase, no habría tiempo pasado, y que si nada sucediese, no habría tiempo futuro, y si nada existiese, no habría tiempo presente; pero pasado y futuro, ¿cómo pueden ser, pues el pasado ya no es y el futuro todavía no es? Por su parte, el presente no es siempre presente, sino que se hace pasado, ya que, si no, sería eternidad<sup>285</sup>.

Agustín, siguiendo a Plotino, rechaza la idea de que el tiempo pudiera ser el movimiento de los cuerpos celestes o de cualquier cuerpo material. El tiempo es aquello por lo cual el movimiento es medido, por lo que el movimiento mismo no podría ser tiempo. El tiempo debe ser una extensión de algo mensurable en el presente. Es, de hecho, una distensión del alma (*distentio animi*)<sup>286</sup>, por lo que no basta el movimiento para originarlo, puesto que, como afirma Gilson a este respecto, para Agustín, antes de que hubiera una conciencia humana para recibir el futuro y el pasado en su atención presente, las palabras 'antes' y 'después' no tenían significado alguno<sup>287</sup>.

Agustín concibe el tiempo como indivisible en partes nulas: el presente vuela tan rápido del futuro al pasado que ni un momento siquiera se detiene, porque el presente no tiene espacio alguno<sup>288</sup>, como tampoco lo tienen el pasado y el futuro, puesto que las cosas pasadas y futuras no son sino presentes<sup>289</sup>. La posibilidad de fundar la realidad del tiempo sobre

284. "*Quid est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Intelligimus (...) cum id loquimur, intelligimus etiam cum alio loquente id audimus. Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio, si quaerenti explicare velim nescio*". Id., XI, 14,17.

285. "*Fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas*". Cf. Ib.

286. Cf. Id., XI, 26, 33.

287. Cf. L. E. M. LYNCH, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, NY, Random House, 1960, p.195, citado por K. A. ROGERS, o.c. 215.

288. "*Praesens autem nullum habet spatium*". SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 15, 20.

289. "*Si enim sunt futura et praeterita, volo scire ubi sunt. Quod si nondum valeo, scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia*". Id., XI, 18, 23. El futuro y el pasado existen no como futuro y pasado, sino como presentes tanto en sí como en lo que respecta a Dios. En *De diversis quaestionibus*, XVII, dice: "*Omne praeteritum iam non est, omne futurum nondum est; omne igitur et praeteritum et futurum deest. Apud deum autem nihil deest, nec praeteritum igitur nec futurum, sed omne praesens est apud deum*". Desde el punto de vista de Dios todo el tiempo existe "simultáneamente" en la eternidad. En consecuencia, Agustín describe la vida de Dios como un "presente" que no cambia. No nos resistimos a establecer una comparación entre esta doctrina y el parágrafo 6.4311 del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein: "Si por eternidad se entiende, no una duración temporal infinita (*nicht unendliche Zeitdauer*), sino intemporalidad (*Unzeitlichkeit*), entonces vive eternamente quien vive en el presente".

la de la presencia, apenas entrevista, conduce al fracaso: el tiempo, evanescente y fugaz, bascula hacia el no-ser. A ello se opone Agustín, igual que arremete contra la postura contraria, que dota al tiempo de plenitud de ser, identificándolo con la eternidad. Al no ser, entonces, ni ser ni no-ser, el tiempo posee un estatuto intermedio y ambiguo. El presente es idéntico a un instante, indivisible y sin extensión<sup>290</sup>. Pasado y futuro están presentes en el alma: las cosas pasadas están en mi memoria; las futuras en nuestra premeditación. El tiempo se siente cuando está fluyendo en el alma.

La afección que en ti (alma mía) producen las cosas que pasan y que permanece cuando han pasado es lo que yo mido como presente, no las cosas que han pasado para causarlas. Cuando mido el tiempo mido esa sensación. Luego o esta sensación es el tiempo o yo no puedo medir el tiempo<sup>291</sup>.

Por tanto, lo propio sería decir que los tiempos son tres: *praesens de praeteritis*, *praesens de praesentibus*, *praesens de futuris*, porque esas son las tres cosas que existen en el alma: el presente de lo pasado, la memoria (*memoria*); el presente de lo presente, la visión (*contuitus*); y el presente de lo futuro, la expectación (*expectatio*)<sup>292</sup>. Todo el tiempo agustiniano es

290. Cf. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 15, 20.

291. "In te (...) tempora metior. Affectionem, quam res praeteriunt in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior". Id., XI, 17, 36.

292. Cf. Id., XI, 20, 26. Véase cuán deudora de Agustín es la concepción de J.G. Droysen: "Nuestro yo, que capta y refigura el mundo de los fenómenos distribuido según el espacio y el tiempo, ve espacialmente la naturaleza en una extensión desmesurada en torno a él; temporalmente, le pertenece sólo el instante, vive sólo en el instante, teniendo tras de sí el vacío sin fin de lo que es pasado, delante de sí el vacío sin fin de lo que será". Pero "este vacío tras de sí el yo se lo recobra con la representación de lo que fue, con recuerdos en los que para él el pasado no ha decaído; y el vacío ante sí lo llena con la esperanza y los proyectos, con las representaciones de lo que quiere realizar con su voluntad, y que espera ver realizado por otros" (J. G. DROYSEN, *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, hrsg. von R. Hübner, Darmstadt, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, 1972, p. 19, citado por G. CACCIATORE y G. CANTILLO, *La Concezione del Tempo Storico nello Historismus*, en G. CASERTANO (ed.), *o.c.*, p. 96. Lo mismo puede decirse de W. Dilthey: "Todo lo que existe para nosotros existe sólo como tal si dado en el presente. También si una vivencia (*Erlebnis*) es pasada, existe para nosotros sólo en cuanto dada en una vivencia presente" (W. DILTHEY, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften*, hrsg. von H. Johach und F. Rodi, Göttingen, 1982, vol VII, p. 230). Y continúa diciendo: "el presente es la plenitud real de un momento de tiempo, es la vivencia (*Erlebnis*), en antítesis al recuerdo o a las representaciones del futuro que surgen del deseo, en la espera, en la esperanza, en el temor, en el volver. Esta plenitud real, que constituye el presente, subsiste siempre, mientras de continuo cambia lo que forma el contenido de la vivencia. Las representaciones en las que poseemos el pasado y el futuro, existen sólo para el que vive en el presente" (Id., p. 193). El análisis diltheyano confirma que el tiempo de la vida humana e histórica no es el mero sucederse de instantes, de

un ir y venir dentro del campo semántico formado por el juego de los *praeterire*, *advenire*, *esse*, el juego de los *expecto*, *attendo*, *memini* y, por fin, el juego del *praesens* y de la *aeternitas*; este último, un juego que se juega entre Dios y el alma. El tiempo agustiniano se daría en el sentimiento del pasar, pues medimos el propio pasar del sentimiento en la memoria: es sentimiento de una fluencia y memoria de ella. Ser-en-el-tiempo no sólo es ser objeto de la intuición *hic et nunc*; es también haberlo sido o tenerlo que ser. Es dejar huella en el alma, que es lugar del tiempo.

El concepto de tiempo que Agustín maneja se aleja sustancialmente, pues, del "tiempo cronológico-matemático" para convertirlo en un "tiempo almal" y en un "tiempo de la memoria del alma". El tiempo agustiniano, como el aristotélico, habla de número y de medida<sup>293</sup>, pero, a diferencia de él, está también íntimamente ligado a la memoria, memoria de un alma: en el fugaz presente temporal medimos el tiempo al recordar el pasado y anticipar el futuro. Medimos el tiempo, pero no el futuro, que aún no es, ni el pasado, que ya no es, ni el presente, que no tiene extensión. Sólo se puede medir algo que persiste en la memoria. Así, la medida del tiempo se hace en el espíritu, donde se miden las impresiones que dejan las cosas que están pasando y que permanecen presentes, aunque esas cosas mismas se hundan en el pasado, comparando una duración percibida con una duración esperada, patrón que el alma misma, en cada caso, define. De este modo, el paso del tiempo se identifica con la actividad del espíritu, que espera, aprehende y recuerda, y que, al cambiar un objeto esperado en actualmente aprehendido, en principio, y conservado en la memoria, después, confiere una realidad al futuro, al pasado y al presente<sup>294</sup>.

Esta forma de tiempo del alma se dilata hasta englobar la historia universal<sup>295</sup>, como aplicación de la analogía entre la humanidad y el indi-

puntos-ahora homogéneos e indiferentes, sino la conexión de presentes que encierran en sí "la representación del pasado en la memoria y la representación del futuro en la fantasía": "así el presente está lleno de pasado y lleva en sí el futuro" y "este es el sentido del término 'desarrollo' en las ciencias del espíritu" (Id. 287-288; citado por G. CACCIATORE y G. CANTILLO, *o.c.*, pp. 98-100).

293. Lo que medimos es el tiempo en algún espacio (*quid autem metimur nisi tempus in aliquo spatio*). Pero este tiempo no es el tiempo "cronológico", sino que es una cierta extensión. Ningún cuerpo se mueve si no es en el tiempo, pero, el tiempo no es el mismo movimiento (*non est tempus corporis motus*). Cf. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 14, 31). Una cosa es el movimiento del cuerpo y otra aquello con lo que medimos su duración (Cf. Id., XI, 21-24). Por tanto, hablamos ya no de un tiempo-medida, como el cronológico, sino de un tiempo que mide.

294. La concepción agustiniana bordeó sospechosamente la heterodoxia, si nos atenemos a la formulación de una de las tesis condenadas en 1277 por el Obispo de París Etienne Tempier: *Quod aevum et tempus nihil sunt in re sed solum apprehensione*.

295. Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XI, 28, 38.

viduo. La humanidad, pues, aparece dotada de un espíritu que espera, aprehende y recuerda, papel que asume la ciudad de Dios, la Iglesia, a la que se reveló en las escrituras el saber sobre el pasado y el futuro y que es, por consiguiente, la memoria de la humanidad y portadora de su esperanza. Junto a la ciudad de Dios, una, universal, que se despliega en la invariancia, se desarrolla la ciudad terrestre, múltiple, llena de individuos carnales y organismos profanos, como los Estados, en una cadena de ciclos. La primera corresponde al tiempo que mide; la segunda, a los movimientos que se miden y que, en consecuencia, se hallan subordinados al tiempo.

Por eso el tiempo agustiniano está radicalmente abierto a la historia. Desde ahora, la historia individual y colectiva ocupa el mismo centro de lo que es el horizonte de nuestras posibilidades reflexivas sobre el tiempo.

## 2. HUSSERL Y MERLEAU-PONTY

Agustín dejó pendiente el problema inverso al que evocamos al hablar de la fragmentación del tiempo en tres dimensiones constitutivas: el de la unidad de estas tres dimensiones. En las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, Husserl aborda este problema y lo reformula como el de la *continuidad* del flujo temporal.

Un análisis fenomenológico de la conciencia del tiempo –no del tiempo mismo– significa, para Husserl, suspender toda tesis que “ponga” un tiempo objetivo, especialmente un tiempo del mundo, de las cosas y de la naturaleza en el sentido de las ciencias naturales. No se trata, pues, de indagar el tiempo psicológico, sino el tiempo tal como aparece a la conciencia, “el tiempo inmanente del curso de la conciencia”. De ahí que sea comprensible la importancia que Husserl concede a San Agustín y que el análisis fenomenológico, distinto de una variante de la introspección, no describa lo vivido tal cual se da, sino que consista en extraer los caracteres esenciales de la conciencia del tiempo y en enunciar las leyes a priori que la rigen<sup>296</sup>. El único tiempo objetivo infinito, en el que toda cosa y todo acontecimiento, los cuerpos con sus propiedades físicas, las almas con sus estados psíquicos, ocupan su sitio temporal determinado, determinable gracias al cronómetro<sup>297</sup>, debe tener como condición de posibilidad el tiempo preobjetivado y constituirse en y a partir de este último<sup>298</sup>.

296. Cf. E. HUSSERL, *o.c.*, § 1. Los análisis de Husserl están sobre todo en § 30-32, § 43 y supl. X.

297. Cf. *Id.*, § 1.

298. Cf. *Id.*, § 2.

El tiempo preobjetivado es un “flujo de las modificaciones del pasado” y un “chorro continuo de un ahora”<sup>299</sup>, un flujo de vivencias donde se suceden las impresiones originarias, cada cual con su horizonte de pretensiones vacías, con las retenciones que arrastran, que continuamente se difuminan, perdiendo su cualidad de recuerdos primarios; donde aparecen también recuerdos de recuerdos, reproducciones de percepciones antiguas y esperas abiertas hacia las percepciones futuras. Husserl piensa la constitución del tiempo objetivo en y a partir del tiempo fenomenológico, preobjetivado, como una especie de génesis lógica, intemporal, fundada en leyes *a priori* de la esencia del tiempo.

La comprensión husserliana del tiempo como auto-modificación de la subjetividad viviente encuentra su precedente en el pensamiento de Kant, quien habló por primera vez del tiempo como una autoafección (*Selbstaffektion*):

El tiempo en el que situamos dichas representaciones –tiempo que, a su vez, precede a la conciencia de las mismas en la experiencia y les sirve de base en cuanto condición formal de nuestro modo de situarlas en el psiquismo– contiene ya relaciones de sucesión, de simultaneidad y de aquello que coexiste con lo sucesivo (lo permanente). Ahora bien, lo que puede preceder, como representación, a todo acto de pensar algo es una intuición, y si ésta no contiene más que relaciones, es la forma de la intuición, forma que, al no representar más que lo puesto, en el psiquismo, no puede ser otra cosa que la manera según la cual el psiquismo es afectado por su propia actividad, es decir, por el acto de poner su representación y, consiguientemente, por sí mismo (*durch sich selbst*). Esto es, se trata de un sentido que, por su forma, es interno<sup>300</sup>.

En otros términos, el tiempo es el poder ordenativo puro de las representaciones, antes e independientemente de cualquier representación determinada de cualquier cosa. Como tal, es decir, pura forma y representación de puras relaciones, no puede evidentemente ser modificado por materia alguna, sino sólo por su misma actividad.

El hilo conductor del análisis husserliano es la distinción entre dos sentidos del “pasado”: uno es objeto del *recuerdo*; puede ser desprendido del presente y caracterizado, como lo es para Agustín, como lo que “no es más”; el otro sentido es el que Husserl introduce para dar cuenta del carácter duradero de una vida de conciencia, que se mantiene unitaria en la multiplicidad de actos intencionales con los cuales no se confunde, pero

299. *Id.*, § 33.

300. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, B 67-68.



en los cuales se realiza, por medio de la noción de una intencionalidad no objetivante, no sintética, pre-fenomenal, que denomina *retención*. En ella se origina nuestra conciencia del pasado –como la del futuro en la *protención*–, pues se trata de una fusión del pasado inmediato y el ahora actualmente experimentado en un continuo que teje una compleja red de intencionalidades y que vendría a constituir, tomado en su fluencia misma, la condición última de la aparición de todo objeto. A la esencia de la intuición del tiempo pertenece ser en todo punto de su duración conciencia del ahora-pasado y no mera conciencia del instante presente. El tiempo es estructuralmente co-presentación del presente y del ahora pasado y, por eso, en todos sus elementos, duración y continuidad<sup>301</sup>.

La intencionalidad específica de la retención ni es un objeto ni una experiencia en cuanto tal, sino una fase o estructura de todo experimentar, y a la vez dicha intencionalidad ofrece la condición de la aparición de la conciencia misma, ya que ésta se autoconstituye como corriente o flujo. Por ello, el tiempo de emergencia de la vida de conciencia no puede ser descrito directamente, de tal modo que, a pesar de la pretensión primera de aprehenderlo en su manifestación misma, la fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente acaba por conducirnos a la paradójica situación de buscar su último fundamento en lo que ya no es un mero fenómeno.

Además, la corriente del tiempo, que en cuanto vida de conciencia se autoconstituye, escapa al tiempo por cuanto “temporaliza”: gracias a ella, la realidad nos aparece en una sucesión temporal. Es más, gracias a ella, las cosas nos significan algo. De este modo, la temporalidad es reconocida por Husserl como la condición última de la aparición de todo significado. Sin este juego de retenciones y protenciones no podríamos simplemente seguir hablando. Husserl refiere unas y otras a una “impresión originaria”<sup>302</sup> que él designa como el “punto fuente del presente”, pero que no existe él mismo, tal como una onda de choque infinitamente reflejada, más que a través de sus prolongaciones retencionales y protencionales, a las que, por eso, se las puede llamar también los *horizontes* del presente. Abiertas hacia atrás y hacia delante de ellas mismas, constituyen para cada conciencia la reserva inagotable de su sentido.

La noción de impresión sugiere la idea de un suceso en el que el eco es inmediata e indefinidamente multiplicado hacia atrás y hacia delante de un punto-fuente. Retención y protención no son, hablando propiamente, operaciones determinadas de un espíritu o de una conciencia. De la

síntesis que ellas realizan nosotros somos a la vez el agente y el producto. Por eso es necesario hablar como de una síntesis pasiva que da origen al tiempo.

Sobre la senda de Husserl, Merleau-Ponty se propone en su análisis del tiempo reconducir la subjetividad y la temporalidad a un mismo tema. La subjetividad es temporal no por estar en el tiempo, sino porque el tiempo es su misma forma, por eso hay que entender el tiempo como sujeto y el sujeto como tiempo<sup>303</sup>.

Para Merleau-Ponty el tiempo no es un “dato de la conciencia” como tal, sino que la conciencia despliega y constituye el tiempo. Por la idealidad del tiempo deja aquélla de estar encerrada en el presente<sup>304</sup>, porque el tiempo es la misma forma de manifestación de la subjetividad y, por tanto, ser realidad temporal es ser sujeto. Es preciso, pues, considerar una conciencia capaz de poner el tiempo al ponerse a sí misma, de modo que la realidad del tiempo, al ser condición de posibilidad de la aparición de todo ente en el mundo, se constituye en fundamento de la objetividad, pues no hay acontecer posible si la realidad no consiste en apertura continua a la existencia, esto es, en tiempo. En su *Fenomenología de la Percepción* Merleau-Ponty retoma la concepción de Husserl, según la cual la conciencia vive el tiempo como una duración dentro de un horizonte variable, fundada en el presente. Ciertamente

ninguna de las dimensiones del tiempo puede deducirse de las demás. Pero el presente (en sentido lato, con sus horizontes de pasado y de futuro originarios) tiene, no obstante, un privilegio, porque es la zona en la que el ser y la conciencia coinciden<sup>305</sup>.

Desde ahí, cada presente crea sus futuros y sus pasados, por medio de una operación de apertura. Cada nuevo presente, como ya afirmaba Agustín, es el paso de un futuro al presente y del viejo presente al pasado, en un despliegue manifestado como un movimiento único. El tiempo es experimentable porque el presente se vive como continuo, pero al mismo tiempo, como contrapuesto a un pasado y a un futuro, sin lo que sólo habría una contemporaneidad indistinta. Si refutamos la noción ordinaria de tiempo como sucesión de horas y la idea de un sujeto atemporal, de una conciencia tética, simple espectadora del discurrir de las cosas, descubrimos la experiencia originaria del tiempo, la temporalidad vivida por el sujeto en el interior del propio “campo de presencia”. En el “campo de presen-

301. E. HUSSERL, *o.c.*, § 12.

302. Cf. *Id.*, § 11, 13, 31, 42 y supl. I y II.

303. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la Percepción* (Barcelona, 1975), p. 430.

304. Cf. *Id.*, p. 422.

305. *Id.*, p. 431.

cia" de cada observador, en cada instante están presentes un pasado en forma de memoria y un futuro en forma de intencionalidad que orientan al sujeto en su actividad presente, puesto que el tiempo no es una línea, sino una red de intencionalidades<sup>306</sup>. El propio campo perceptivo, con sus horizontes espaciales, hace que cada individuo esté presente a su mundo circunstante en un instante del mundo y con ello está presente a su presente, a todo el pasado que lo ha precedido y a un futuro. Eso implica que la dialéctica propia del fenómeno perceptivo es comprensible sólo como temporalidad: una temporalidad que nace de la propia relación con las cosas. El tiempo, lejos de ser un objeto de nuestro saber, es la dimensión constitutiva de nuestro ser.

No son los sucesos los que constituyen el pasado o el futuro, sino la intencionalidad de la conciencia, que arrastra con ella un horizonte de proyecciones. Cada instante que transcurre, la red entera de las intencionalidades es modificada por el nuevo presente que, desde sí, proyecta una nueva disposición de los acontecimientos. La trama del tiempo, de este modo, es una urdimbre constantemente cambiante en razón de que el sujeto reinterpreta la realidad temporal desde su campo de presencia. Por eso puede decirse que le es esencial al tiempo el que se haga, el no estar nunca definitivamente constituido, porque, de ser así, sería una continua "presencia" indiferenciada y, en este sentido, atemporal. Este es el significado de la "intencionalidad operante" que Merleau-Ponty recupera de Husserl; es éste el proceder incoativo del tiempo. Se trata de un proceder del tiempo que no se pone, sino que se hace y se rehace en un recíproco incorporarse de los horizontes<sup>307</sup>.

Asumida esta perspectiva fenomenológico-existencial puede comprenderse el hecho de que el campo de atención individual puede concentrarse en el pasado, en el recordar, o en el futuro, en el proyectar, según las circunstancias. Así el pasado y el futuro vienen a ser especificaciones del presente y permiten construir el presente activo u horizonte de la actividad del individuo.

### 3. BERGSON

El tiempo está en el centro de la especulación filosófica de H. Bergson, quien ha sido llamado "el filósofo de la temporalidad". Bergson, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, se opone al positivis-

306. Cf. Id., p. 425.

307. Cf. D. CALABRÒ, *Tempo Vissuto e Temporalità Originaria in M. Merleau-Ponty*, en G. CASERTANO (ed.), o.c., p. 265.

mo, de raigambre newtoniana, cuyo tiempo –al cual, desde otros puntos de vista, se habían enfrentado sus coetáneos Mach y Poincaré–, considera "espacializado", mera sucesión analítica de instantes idénticos en un orden rectilíneo (medir el tiempo significa entonces controlar que el movimiento de un objeto en un espacio determinado coincida con el movimiento de las agujas del reloj en dicho espacio) y en un orden reversible (podemos dar marcha atrás y repetir infinitas veces el experimento). Para la mecánica, asimismo, cada momento es externo a otro e igual a otro. Estos rasgos del tiempo de la mecánica no logran dar cuenta de lo que es el tiempo de la experiencia concreta. Para Bergson, al tiempo puramente cuantitativo no le corresponde ningún dato, es un puro artefacto:

El tiempo, concebido bajo la forma de un medio indefinido y homogéneo, no es sino el fantasma del espacio que obsesiona a la conciencia reflexiva<sup>308</sup>.

Bergson, al rechazar la idea de tiempo homogéneo, parece retroceder hasta Plotino y San Agustín, pudiendo interpretarse su postura como una protesta de lo orgánico contra el tiempo mecánico y artificial, que no tiene en cuenta, en su uniforme recorrido, la variabilidad de los estados psíquicos de los individuos, a los que se les impone desde el exterior como una fuerza que los coacciona a conformarse con él.

Si la espacialidad, que Bergson asimila a la cantidad, es el rasgo característico de las cosas, la duración –asimilada a la cualidad–, es lo característico de la conciencia. El tiempo es duración (*durée*), flujo ininterrumpido en el que los momentos sucesivos se compenetran unos con otros. La duración es

la forma que toma 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 (...), como sucede cuando recordamos, fundidas, por así decir, en una sola, las notas de una melodía<sup>309</sup>.

Para la conciencia, ser es durar, conservando la diversidad interna a semejanza de un ser viviente. Así organizada, la duración es contraria a toda espacialidad, pues esta última es portadora de aislamiento, de yuxtaposición, de cantidad. La pura duración podría no ser más que una sucesión de cambios cualitativos, que se funden, se penetran, sin con-

308. H. BERGSON, *Essai sur les Données Immediates de la Conscience* (Paris, 1948), p. 74.

309. Id., pp. 74-75.