

100
CF

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



DOS ACTITUDES FRENTE AL TIEMPO

Eugenio Pucciarelli

EL TIEMPO EN RICOEUR: ACONTECIMIENTO Y ESTRUCTURA

Néstor García Canclini

ENCARNACIÓN Y TIEMPO EN GABRIEL MARCEL

Mario A. Pressas

MERLEAU-PONTY Y EL PROBLEMA DEL TIEMPO

Roberto J. Walton

TIEMPO Y SUBJETIVIDAD EN SAEBRE

Nelly Schnaith

EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD EN LOUIS LAVELLE

María Teresa Bollini

DURACIÓN Y TIEMPO EN BERGSON

Aldo Horacio Cristiani

EL TIEMPO Y EL ESPACIO EN COSTA DE BEAUREGARD

Carlos A. Lungarzo

INSTANTE POÉTICO E INSTANTE METAFÍSICO

Gastón Bachelard

NOTAS Y RESEÑAS

Carmen Balzer, Marta López Gil, Victoria Juliá, María Mercedes Bergadá, Ada A. Pérez Wright, Elsa Tabernig, Stella Maris Vidal, Estela Dalton, Carlos A. Orlandi, H. Rodríguez Piñeiro, Jorge A. Boetti, María del C. Rivera, Alicia Páez, Jaime Barylko, Jorge L. Lovisolo, Rosa María Bavera, Elena O. Bellinotto, Irma Biojout de Azar.

AÑO X

• NUMERO 13

• ENERO - JUNIO 1970

DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCION

JULIO C. COLACILI DE MURO

Dirección postal:

Instituto de Filosofía

25 de Mayo 217 (2º piso)

Buenos Aires-Argentina

CUADERNOS DE FILOSOFIA

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

AÑO X • NUMERO 13 • ENERO - JUNIO 1970

© QUEDA HECHO EL DEPOSITO QUE PREVIENE LA LEY 11.720
COPYRIGHT BY UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

SUMARIO

EL TIEMPO EN LA FILOSOFIA FRANCESA DEL SIGLO XX

I. ARTICULOS

	Pág.
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Dos actitudes frente al tiempo</i> . . .	7
NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, <i>El tiempo en Ricoeur: acontecimiento y estructura</i>	49
MARIO A. PRESAS, <i>Eucaración y tiempo en Gabriel Marcel</i>	63
ROBERTO J. WALTON, <i>Merleau-Ponty y el problema del tiempo</i>	77
NELLY SCHNAITH, <i>Tiempo y subjetividad en Sartre</i>	99
MARÍA TERESA BOLLINI, <i>El tiempo y la eternidad en Louis Lavelle</i>	113
ALDO HORACIO CRISTIANI, <i>Duración y tiempo en Bergson</i>	121
CARLOS A. LUNGARZO, <i>El tiempo y el espacio en Costa de Beauregard</i>	137

II. TEXTO

GASTÓN BACHELARD, <i>Instante poético e instante metafísico</i>	149
---	-----

III. NOTAS Y RESEÑAS

CARMEN BALZER, <i>Teología del tiempo</i>	155
ROBERTO J. WALTON, <i>Temps et langage</i> , por André Jacob.	159
MARTA LÓPEZ GH., <i>Le temps et l'instant selon Aristote</i> , por Jacques Marcel Dubois.	161
VICTORIA JULIÁ, <i>Le système stoicien et l'idée de temps</i> , por Víctor Goldschmidt.	163
MARÍA MERCEDES BERGADÁ, <i>L'être et le temps chez Gregoire de Nysse</i> , por Jean Daniélou.	165
ADA A. PÉREZ WRIGHT, <i>La conscience de la durée et le concept du temps</i> , por Jean Theau.	172

ELSA TABERNIG, <i>Etudes sur le temps humain, IV: Mesure de l'instant</i> , por Georges Poulet.	173
— <i>Tiempo y novela</i> , por Jean Pouillon.	176
STELLA MARIS VIDAL, <i>Entretiens sur le temps</i> , por Jeanne Hersch & René Poirier.	179
ESTELA DALTON, <i>Le temps dans la vie psychologique</i> , por Eliane Amado Levi-Valensi.	181
— <i>L'Epistémologie du temps</i> , por Jean Piaget.	182
— <i>Perception et notion du temps</i> , por M. Bovet, P. Greco, S. Papert & G. Voyat.	184
CARLOS ALBERTO ORLANDI, <i>Le temps dans la vie morale</i> , por Eliane Amado Levi-Valensi.	186
CARLOS ALBERTO LUNGARZO, <i>Le second principe de la science du temps</i> , por O. Costa de Beauregard.	188
— <i>Le temps et la pensée physique contemporaine</i> , por J. L. Rigal y otros.	191
HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO, <i>Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl</i> , por Gerard Granel.	193
JORGE ALFREDO ROETTI, <i>Le problème du temps</i> , por Ferdinand Gonseth.	196
— <i>Lógica y conocimiento científico. Naturaleza y métodos de la epistemología</i> , por Jean Piaget y otros. ...	198
MARÍA DEL CARMEN RIVERA, <i>Bergson</i> , por Angel Vassallo.	202
ALICIA PÁEZ, <i>La voix et le phénomène</i> , por Jacques Derrida.	204
JAIMÉ BARYLKO, <i>La filosofía del valor</i> , por Raymond Ruyer.	207
JORGE L. LOVISOLO, <i>Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido</i> , por Claude Lévi-Straus.	209
ROSA MARÍA RAVERA, <i>La realidad figurativa</i> , por Pierre Francastel.	213
ELENA OFELIA BELLINOTTO, <i>Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne</i> , por Joseph Moreau.	217
— <i>Le lettere contro Pietro Abelardo</i> , por Bernardo di Chiaravalle.	220
IRMA BIOJOUT DE AZAR, <i>Le langage et la pensée</i> , por Noam Chomsky.	222
IV. INFORMACIONES	227
V. REVISTAS RECIBIDAS	237

DOS ACTITUDES FRENTE AL TIEMPO

Por *Eugenio Pucciarelli*

I

No hay experiencia más universal que la del tiempo. Si cedemos a los hábitos de la vida ordinaria y a las seducciones del lenguaje corriente no podemos dejar de señalar que la transformación que percibimos en el mundo exterior, el envejecimiento que nos sobreviene, la nostalgia que nos invade al evocar el pasado y la impaciencia que despierta el futuro son hechos que no podemos ignorar. Nos sentimos inmersos en una corriente que nos desborda y arrastra: impotentes para contener su flujo, la vemos irrumpir desde un futuro incierto, arrojarse sobre nosotros y proseguir su curso hacia un pasado que se aleja a nuestra espalda. En horas de felicidad quisiéramos detener para siempre el instante que huye, y hasta no vacilaríamos en repetir el pacto de Fausto y enajenar el bien más precioso para asegurarnos el goce indefinido de un momento de plenitud. Empresa utópica: el tiempo nos acosa, nos arrastra, no nos concede tregua, pasa por nosotros, nos fatiga, disipa nuestras alegrías y acaba por destruirnos. No nos permite saborear en el presente la delicia o el dolor del futuro; nos fija a una época, nos separa de nuestros antecesores, de nuestro propio pasado, de las consecuencias de nuestros proyectos. Se nos aparece como el hilo más recio que sostiene el tapiz de nuestra existencia y a la vez como la fuerza disolvente que acabará con ella. Permite construir, cicatriza heridas, pero también agrava las dolencias y es implacable en la destrucción. La imaginación popular, siempre propensa a excederse en sus apreciaciones, lo representa en la figura del monstruo que todo lo devora.

¿Habrá experiencia más familiar que ésta? Y, sin embargo, ninguna se opone más tenazmente a ser traducida a conceptos. Ya hace mil quinientos años había dejado perplejo a San Agustín, quien advirtió el abismo existente entre la experiencia del tiempo, a la que nadie se sustrae, y su traducción a términos racionales, a que todos aspiran. "¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero expli-

cárselo al que me lo pregunta, no lo sé".¹ Vivimos el tiempo, no podemos separarlo de nosotros, pero la empresa de atraparlo en una red conceptual y expresarlo mediante palabras parece superior a las fuerzas intelectuales del hombre. El misterio que ofende a la razón, al mostrar sus límites, es igualmente un estímulo que incita a franquearlos. No es, pues, extraño que cada generación repita, con renovado ardor, el esfuerzo por responder a la pregunta que provocara el desconcierto de San Agustín.

Las maneras de poner en términos de problema las experiencias del tiempo difieren entre sí, se oponen y, a veces, se excluyen con violencia. Esta variedad de planteos depende de los intereses espirituales del filósofo, del contexto —científico o religioso— en que aparece el enigma y del método preferido para su correcta solución. Las dificultades, que surgen con cada problema, no arredran a los espíritus temerarios. San Agustín, que las conocía por experiencia propia, no se detuvo ante las candentes cuestiones que se desprendían de la relación entre el tiempo y la eternidad y les buscó solución en el contexto de una creencia religiosa. Tampoco habían arredrado a filósofos anteriores que no se sentían inhibidos por compromisos confesionales. ¿Cómo echar en olvido el titánico esfuerzo de Aristóteles? La más escueta enumeración de los aspectos del problema revela que había logrado desplegar, de una vez para siempre, siete centurias antes que San Agustín, el apretado haz de dificultades que oculta la interrogación aparentemente inofensiva por la naturaleza del tiempo. ¿Es sustancia o accidente? ¿Un solo tiempo sirve de cauce único a los infinitos procesos que, de las maneras más imprevistas, se superponen, se suceden y se entrecruzan en la realidad o, por el contrario, cada proceso tiene su tiempo propio y fluye con ritmo diferente? ¿Es continuo o discontinuo? ¿Es homogéneo o variado? ¿Es mensurable o desafía todo intento de evaluación cuantitativa? ¿Es finito o infinito? ¿Es divisible o indivisible? Muchas de estas preguntas y otras más, que asaltan a todo aquel en quien el tiempo ha clavado su aguijón, han sido atentamente consideradas por Aristóteles, que en el siglo IV a. C. le consagró un tratado, base y punto de partida de toda investigación ulterior.²

Algunas de las hebras que Aristóteles utilizó en la confección de este suntuoso tapiz vuelven a encontrarse en la filosofía francesa del

¹ *Confesiones*, XI xiv 17.

² *Physica*, IV 10-14.

siglo XX. Y una actitud semejante a la suya, en la medida en que pone el acento sobre el problema de la naturaleza y las propiedades del tiempo y se esfuerza por atacarlo en forma resueltamente teórica, se renueva en algunos filósofos: Guyau y Bergson, desde el ángulo de la vida; Meyerson, Bachelard, Lecomte de Nouy y Costa de Beauregard, en el contexto de la ciencia; Hamelin, desde una dialéctica que invoca la exigencia de síntesis y parte de la noción de relación para elevarse a la de personalidad; Gaston Berger, en el plano de la conciencia y atendido al método fenomenológico; y también aplicando el mismo método en el dominio de la existencia, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Levinas y de Waelhens; finalmente, Jean Piaget y Paul Fraise en el dominio de la psicología. A pesar de sus diferencias, que son muy grandes, y de sus actitudes polémicas, que tienden a excluir las soluciones opuestas, todos coinciden en colocarse en una disposición impersonal, movidos sólo por el desinterés del saber, sin urgencias de índole moral o compromisos con creencias religiosas.

Otra manera de tomar contacto con el problema del tiempo es aquella que no inquiere tanto por su naturaleza, sino que orienta su atención hacia el rescate de la porción de eternidad que anhela nuestro ser más íntimo, y pugna por aferrarse a ella en un esfuerzo destinado a contener la erosión implacable del devenir. En esta actitud inciden motivos prácticos, a veces de subido valor religioso. Dentro de esta orientación, la filosofía deja de concebirse como ciencia independiente, como el sistema del saber teórico ajeno a las inquietudes de la vida personal. Lo urgente es adquirir conciencia de lo eterno, que se supone que existe en el hombre, ya sea como parte constitutiva suya o ya sea por participación en una realidad que lo trasciende y a la vez lo sostiene. Subestima, así, todo lo temporal, sujeto a irreparable caducidad, y concede primacía a lo eterno, sustraído al cambio, y pugna por participar en lo eterno con la mayor intensidad posible. La eternidad no es tema intelectual para investigadores preocupados por esclarecer la naturaleza del tiempo y conceptos afines; es una cuestión viviente, que afecta al núcleo más íntimo del hombre. No se trata tanto de elaborar conceptualmente la cuestión, sino también y de primordial manera de abordar la eternidad misma, como alma de todas las cuestiones, como eje de todas las conductas. Los antecedentes de esta actitud pueden rastrearse en Plotino y en San Agustín. En la filosofía francesa del siglo XX tiene calificados representantes: Louis Lavelle, Gabriel Marcel, Jean Guitton, Ferdinand Alquié, Jean Mouroux, Jacques Durandeaux.

En la filosofía francesa del siglo XX la exploración de la naturaleza del tiempo, conducida de manera objetiva y sin compromisos morales o confesionales, ha sido emprendida desde las posiciones más diversas: idealismo y realismo, dialéctica e intuición, síntesis y análisis. A los intentos de ofrecer ambiciosas explicaciones en el plano de la razón han seguido ensayos no menos modestos encaminados a describir la estructura y el contenido de una experiencia no perturbada por los prejuicios del observador. No será necesario agotar la serie de intentos realizados para señalar coincidencias en la actitud frente el tiempo y discrepancias en la manera de concebir su naturaleza y sus propiedades. Unos pocos ejemplos bastarán. Y si no faltan autores que desarrollan las tradiciones de la centuria anterior, también los hay que se esfuerzan por inaugurar nuevos modos de filosofar. OCTAVE HAMELIN se cuenta entre los primeros, mientras que entre los últimos se destacan Henri Bergson, Gastón Bachelard y Gastón Berger.

2.1 Hamelin inserta su explicación de la naturaleza del tiempo en el desarrollo de un sistema idealista, en el cual el movimiento dialéctico engendra las síntesis más ricas a partir de un primer concepto de generalidad absoluta. A esta solución lo había empujado su reflexión sobre las dificultades internas del sistema de Renouvier y su meditación sobre aspectos afines de las posiciones de Kant y de Hegel. Estaba convencido de que ningún empirismo logra satisfacer suficientemente las demandas de la razón: al comprobar la existencia de lo coexistente y lo sucesivo y no lograr una explicación adecuada, el empirismo resulta impotente para superar la vieja antítesis de lo uno y lo múltiple. La filosofía ha de descubrir el orden racional de los hechos, señalar las relaciones necesarias entre las cosas, a fin de satisfacer la exigencia sistemática del espíritu. El empirismo queda detenido en su camino al tropezar con hechos irreductibles al pensamiento, de los cuales ha de suspender toda construcción intelectual. Sólo el idealismo absoluto, que niega la dualidad sustancial de sujeto y objeto y rechaza la existencia de cosas en sí exteriores al pensamiento, está en condiciones de satisfacer la exigencia de inteligibilidad. La cosa —bloque inmóvil, concreto, aislado— a la que se aferraba el empirismo, se reduce, para el idealismo, a una función del pensamiento y acaba por articularse en el dinamismo de un sistema de relaciones, fuera del cual no se le reconoce existencia independiente.

Hamelin sigue las huellas de Renouvier, aunque se aparte en aspectos fundamentales que afectan a la orientación general del sistema. Se propone dar razón de toda realidad y, para ello, elabora una dialéctica sintética sobre la base de una doctrina de las categorías. No concibe a las categorías como meros conceptos, ni como condiciones *a priori* de la experiencia, ni como leyes de los fenómenos, sino como elementos de la representación. Le atribuye un dinamismo interno y considera que el ser se engendra gracias al juego dialéctico de las leyes del pensamiento. Asigna condición privilegiada a la idea de relación. Reacciona contra Kant, que consideraba la relación dentro de una tabla de categorías, después de las de cantidad y cualidad y antes de las de modalidad. Hamelin señala que los conceptos de relación, identidad y contrariedad están contenidos en todos los juicios, y que todas las otras categorías no son más que especificaciones de la relación. Confía también en arrojar decisiva claridad sobre el problema del tiempo al ponerlo en conexión con la idea de relación.³

Nunca se explica un hecho desde el hecho mismo. Y lo propio ocurre con el tiempo. Aunque la experiencia de la temporalidad sea inmediatamente vivida, el esfuerzo por tornarla inteligible se ha realizado desde ángulos diversos: la idea (Hamelin), la vida (Bergson), la ciencia (Bachelard), la conciencia (Berger), la existencia (Sartre), la subjetividad (Merleau-Ponty), la aspiración a la eternidad (Alquié, Guittou, Durandeaux). Se parte siempre desde lo que, sin violencias para la naturaleza del asunto, ha dado en llamarse 'el hecho primitivo', que en el caso de Hamelin es la oposición, es decir, la exclusión y a la vez la unión de los opuestos.

El hecho primitivo que ha de erigirse en punto de partida, se presenta, unas veces, como opaco para la razón, y en tal caso se proclama su índole irracional, o, por el contrario, resulta plenamente inteligible, y en este caso tiene el privilegio de coincidir con el dinamismo del pensamiento, que al desarrollar su propia actividad según ley immanente, despliega también todas las articulaciones de la realidad en la medida en que ésta ha sido íntegramente asimilada al pensamiento.

³ O. HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (2^a ed., Paris, Alcan, 1925), pp. 57-79, 251-252, 290-291 y 334-336. Los papeles de la contrariedad y de la contradicción en la dialéctica de este filósofo han sido expuestos con precisión en el estudio que le ha consagrado E. MOROT-SIN, "La contradicción chez Hamelin", *Les Etudes philosophiques* (Paris, P.U.F., 1957), año XII, n.º 2, pp. 195-206. Una exposición más completa de su pensamiento se hallará en la obra de ARTURO DEMECIUS, *La metafísica crítica di Oreste Hamelin* (Turin, Giappichelli, 1969).

Para Hamelin, el hecho primitivo es la oposición, es decir, la exclusión recíproca de tesis y antítesis. Los opuestos, que están dados a la vez y como parte de un conjunto, se hallan en una tensión que los lleva, al mismo tiempo, a separarse y a unirse: se funden, de esta manera, en una síntesis. Una misma ley, de enunciado muy simple, rige para el pensamiento y para las cosas: es la relación, que preside el dinamismo de la realidad, en virtud de la identidad, postulada por el idealismo, entre los órdenes lógico y ontológico.

La relación, que es de estructura dialéctica, comporta los momentos de la tesis, antítesis y síntesis. Todo habrá de considerarse desde su ángulo: el tiempo mismo se subordina a la idea de relación. En contraste con aquellos autores que ponen énfasis en la experiencia del tiempo, en las múltiples variedades de la vivencia temporal, Hamelin coloca el tiempo en el plano de la idea. Resulta, así, afectado por la idea de relación, y ésta, que significa la dependencia recíproca de los elementos que la integran, implica la correlación, la imposibilidad de ser lo uno sin ser de alguna manera también lo otro.

El segundo concepto vinculado al de relación es el de número, que a su vez comporta tres momentos: unidad, pluralidad, totalidad. De más está señalar que el tercero consiste en la síntesis de los dos anteriores. De la conexión de la relación y el número resulta el tiempo, que a su vez incluye tres aspectos: instante, intervalo y duración. El tiempo viene a ser el resultado de la síntesis de la relación, que liga las cosas entre sí, y del número que las aísla y distingue. Por lo tanto, el tiempo puede ser definido como algo que existe y se halla a la vez unido y disperso, o, también, como el conjunto de términos discretos y, sin embargo, no separados. Podría agregarse, además, para poner precisión en las definiciones anteriores, que el tiempo es la exteriorización recíproca de las partes de una cantidad con la continuidad que deriva de ella. Exterioridad recíproca alude a la separación de pasado, presente y futuro, cuyo destino es estar el uno fuera del otro; continuidad menciona el fluir sin tregua, el movimiento ininterrumpido, el constante deslizarse. Cada parte que, por causa del flujo, es rechazada por una nueva, envuelve la nada de las restantes.

Las partes que han quedado prisioneras en el seno de la nada no pueden salir de ella, y se conservan sólo en calidad de negaciones. Las partes se suceden en un orden simple y constituyen una serie única e irreversible. La noción de tiempo asume, de esta manera, el aspecto

de una cantidad continua, que se desarrolla en una serie irreversible, simple y única.

Lo mismo que el número, el tiempo se constituye por medio de la distinción, de la cual es signo el instante, concebido como mero límite. Pero expresa también el enlace entre las partes, que es la antítesis del instante, y que ordinariamente se llama intervalo o lapso. De la asociación de instantes e intervalos resulta la duración. No es posible representarse intelectualmente el tiempo sin que concurren estos tres momentos de su estructura: el instante, el intervalo y la duración.

La originalidad de la teoría de Hamelin consiste en sostener que la relación y el número son fundamento suficiente para pensar adecuadamente el tiempo, y que no hay que apelar a otros conceptos. Esta concepción separa la teoría de Hamelin de las anteriores. Sus antagonistas son figuras egregias de la filosofía de todas las épocas: contra Aristóteles, sostiene que el tiempo no es un accidente del movimiento; contra Leibniz, enseña que es anterior e irreductible a la cualidad; contra Newton, afirma que no es una entidad absoluta, sino algo relativo; contra Kant, niega que sea forma de la sensibilidad y no vacila en incorporarlo al entendimiento; contra Bergson, le asigna caracteres conceptuales, y entiende que la homogeneidad, la continuidad y la irreversibilidad pertenecen a esos caracteres. También contra Bergson, que pretende hacer valer la experiencia directa del tiempo como algo inmediatamente vivido, Hamelin sostiene que en sí mismo el tiempo es algo inaprehensible, que sólo es captado por intermedio del concepto, y que el concepto es su reflejo intelectual adecuado.

2.2 Esta concepción dialéctica niega el acceso directo al tiempo y proclama, en cambio, su resuelta intelectualización. Parece obvio señalar que una caracterización de esta índole, que puede tener visos de legitimidad dentro de una actitud idealista apoyada en el método dialéctico, no podía satisfacer a un filósofo como HENRI BERGSON para quien la dialéctica constituye un esfuerzo ilusorio para construir la realidad mediante abstracciones, que fracasan frente a la concreción y singularidad de lo real. En alguna ocasión Bergson ha formulado alusiones irónicas al empleo de la dialéctica a propósito de la determinación de la naturaleza del tiempo, y aunque no haya mencionado el nombre de Hamelin la referencia resultaba transparente para cualquiera de sus lectores. La desinteligencia entre ambos filósofos franceses es clara: Hamelin es un intelectualista, que no oculta su confianza en la capacidad

de la razón; Bergson es un vitalista que cede a la tentación de aceptar con júbilo lo irracional y que, en el fondo, asigna a la razón una función meramente pragmática al servicio de las necesidades vitales. No era posible una coincidencia: Hamelin coloca el tiempo en el reino de la idea y desconfía de toda posición empirista; para BERGSON tiempo y realidad son una sola cosa, y de ella tenemos experiencia directa en nosotros mismos.

Persuadido de que el hombre pertenece a la especie del 'homo faber' y no a la más presuntuosa del 'homo sapiens', Bergson considera que la genuina naturaleza del tiempo, lo mismo que la de la realidad, permanecen ocultas para nuestro saber. Hábitos prácticos inveterados han modelado la forma de la inteligencia y han limitado su acceso a un solo aspecto de lo real: aquel en que es posible la acción eficaz. El lenguaje se ha prestado después a consolidar esta propensión, y la visión de la materia y del espacio ha acabado por cerrar el acceso a la vida y al tiempo. Será menester despojarse de estos hábitos intelectuales, sacudir la tiranía del concepto y la seducción de la palabra a fin de reconquistar los datos inmediatos. La duración, hecho primitivo anterior a toda deformación, constituye ese dato inmediato afanosamente buscado.

Seducido por la novedad de este descubrimiento, Bergson proclama que tiempo y realidad son una sola cosa. Pero es menester distinguir un tiempo físico, abstracto, homogéneo y mensurable, con propiedades análogas a las del espacio, y un tiempo real, vivido y concreto, que no es abstracción ni concepto y que aflora en lo más profundo de nosotros, cuando nos desembarazamos de la carga de prejuicios que soporta el 'homo faber'. A ese tiempo vivido y, por lo mismo, real y concreto, Bergson lo llama duración.

La posibilidad de distinguir dos formas de multiplicidad, una numérica, que supone la recíproca exterioridad de sus partes, y otra cualitativa, que es fusión e interpenetración, permite separar con más nitidez los dos tiempos: el abstracto, que corresponde a la idea de multiplicidad numérica, y el concreto, que tiene su expresión adecuada en la multiplicidad cualitativa. Esta duplicidad se traduce también en la estructura de nuestra propia personalidad. A un yo superficial, en contacto con la materia y en relación con el prójimo por medio del lenguaje, se contrapone un yo profundo, íntimo, que es pura movilidad, cualidad, persistencia del pasado en el presente, espontaneidad, libertad. El primero, que no tiene existencia sustantiva, es sólo la proyección

del segundo en el espacio homogéneo. De la misma manera acontece con la relación entre los dos tiempos: el real y el ficticio, el vivido efectivamente y el representado por un signo en las fórmulas del físico.⁴

Rasgos de la duración, susceptibles de ser conocidos empíricamente, son la continuidad, prolongación viva del pasado en el presente; la fluencia, sucesión sin separación, sin hiatos o cortes que interrumpan su curso espontáneo; el constante deslizarse que impide asimilar el tiempo a una cosa estable y subraya en él el modo de la transición. La experiencia, a que apela constantemente Bergson para respaldar su teoría metafísica del tiempo, no puede ser más que psicológica. La duración, entendida como realidad, implica la presencia de un testigo: la conciencia. ¿Cómo concebir un vínculo entre el antes y el después sin acudir a la memoria? Pero derivar al terreno psicológico el planteo y la solución de los problemas metafísicos, en nombre de la evidencia irrecusable de la experiencia inmediata, es una pretensión que la mayoría de los filósofos se resiste a aceptar. ¿No se reclama, acaso, un fundamento metafísico para las teorías psicológicas?

Llevado por aquella preferencia, Bergson carga todo el peso de la realidad sobre el tiempo vivido, tomado en bloque, y sólo asigna un carácter ficticio al tiempo físico. Pero esto no le exime de la obligación de inquirir por la existencia de un tiempo real más allá del límite de la propia conciencia individual. Porque, aparte del fundamental problema de la naturaleza del tiempo, resuelto en términos de duración vivida, lo que no excluye asignarle los dos rasgos, sólo en apariencia contradictorios, de la persistencia y del cambio, preocupaban a Bergson las cuestiones de la unidad de la duración, considerada en la perspectiva del universo, y del origen de la noción vulgar del tiempo.

Si inicialmente había desechado la existencia de un tiempo cósmico impersonal y homogéneo, que consideraba como mero ídolo verbal incompatible con las enseñanzas de la experiencia, también había tomado partido por el pluralismo de la duración, tesis que no dejaba de provocar dificultades insalvables. Cuando las exigencias metafísicas de su propia filosofía lo incitaron a considerar la duración a la luz del universo se vio forzado a admitir la existencia de una pluralidad de ritmos diferen-

⁴ H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889, 25^a ed., Paris, Alcan, 1926), pp. 74-104, 125-169, 178-190; *Matière et mémoire* (1896, 24^a ed., Paris, Alcan, 1926), pp. 148-152, 161-168, 225-233, 247-249; *L'évolution créatrice* (1907, 41^a ed., Paris, Alcan, 1932), pp. 1-8, 17-24, 95-105, 323-337; *La pensée et le mouvant* (1931, 14^a ed., Paris, Alcan, 1932), pp. 10-24, 33-39, 163-199, 206-215, 227-255; *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932, 13^a ed., Paris, Alcan, 1933), pp. 116-121.

tes, más lentos o más rápidos, que señalarían los distintos grados de tensión y relajamiento de la duración y que permitirían fijar el lugar respectivo de los entes en una vasta escala jerárquica.

A fortalecer esa convicción no había sido ajena su interpretación de la teoría de la relatividad, que juzgaba compatible con sus ideas acerca de la duración.⁵ En la obra de Einstein se complacía en reconocer no sólo el advenimiento de una nueva física, sino maneras inéditas de pensar y la idea de que ciencia y filosofía, aunque diferentes, están llamadas a complementarse. No es el caso de seguir la argumentación referente a las paradojas de la teoría de la relatividad, sobre los tiempos múltiples que fluyen a velocidades diferentes, sobre las simultaneidades que se convierten en sucesiones, y las sucesiones que se truecan en simultaneidades cuando se varía de punto de vista. A esas tesis asignaba Bergson sólo un significado físico, pero las consideraba carentes de alcance filosófico cuando se intenta contrastarlas con los resultados que se desprenden de la experiencia vivida del tiempo. Juzgaba, por eso, como error erigir la física en filosofía. Pero la crítica de Einstein, sin que Bergson lo advirtiera expresamente, había socavado el carácter absoluto de la duración y tornado ilusoria la posibilidad de una convergencia de las duraciones vividas en la intimidad de cada conciencia individual en una duración única que permitiese dar una explicación unitaria de todo el universo.

En la explicación del origen de la noción vulgar del tiempo, Bergson parte de las mismas premisas que afirman el primado de la duración vivida, y señala que el tránsito de la segunda al primero se opera mediante un mecanismo que esconde un razonamiento por analogía. En virtud del vínculo existente entre la percepción y el mundo material exterior, propendemos a hacer corresponder a cada momento de nuestra vida consciente un momento de nuestro cuerpo y del mundo circundante. Gracias a ello nos sentimos estimulados a creer que la materia participa de la duración inherente a la conciencia. Sin advertirlo extendemos esta

⁵ La interpretación, que tenía por finalidad mostrar que la concepción bergsoniana de la duración no era incompatible con la teoría einsteiniana de la relatividad, ha sido expuesta en diferentes textos y, a veces, no sin acento polémico. H. BERGSON, *Durée et simultanéité* (1922, 5.ª ed., Paris, Alcan, 1929); "Remarques sur la théorie de la relativité", *Bull. de la Soc. franc. de Phil.* (Paris, juillet 1922), pp. 102-113; "Les temps fictifs et le temps réel", *Revue de Philosophie* (Paris, mai-juin 1924), pp. 241-260; "Réponse de M. H. Bergson", *Ibid.*, p. 440. Los textos que en su momento sirvieron de expresión a las discrepancias de la interpretación de la teoría de la relatividad desde el punto de vista de Bergson han sido vertidos al inglés y reunidos en un volumen: P. A. J. GUNTER (ed.), *Bergson and the Evolution of Physics* (Knoxville, Univ. of Tennessee Press, 1969).

duración a todos los procesos que acaecen en el mundo material. Y como éste es de índole espacial atribuimos al tiempo las propiedades del espacio: homogeneidad, continuidad, exterioridad recíproca de sus partes, mensurabilidad. Finalmente, arrastrados por la fuerza de la imagen que creamos, terminamos por suponer que nuestra propia duración se desenvuelve en el cauce de ese tiempo homogéneo. Hemos olvidado el carácter primario de la duración, su condición de dato inmediato de la experiencia consciente, su radical heterogeneidad respecto del espacio.

2.3 La duración, que para Bergson era un dato que tenía el carácter irrecusable de la inmediatez, no pasa de ser una peligrosa metáfora para su continuador y contradictor GASTON BACHELARD,⁶ quien sostiene, además, que esa figura del lenguaje de apariencia inocente alimenta la doble ilusión de la solidaridad y organización de los estados temporales, que está en la base de la noción de continuidad.

La misma continuidad, entendida por Bergson como sucesión, interpenetración y fusión de los momentos temporales, tampoco es un dato para Bachelard, sino el resultado de un razonamiento. No se excluye la existencia de una pluralidad de tipos de continuidad temporal, lo que incita a buscar en la noción de causalidad eficiente la raíz oculta del fenómeno de la continuidad. Bachelard no retrocede ante la afirmación del pluralismo temporal, a la manera como la física relativista admite la multiplicidad de los tiempos locales enlazados a sistemas físicos definidos.

Bastaría atenerse a unas pocas reglas metódicas, encaminadas a procurar un contacto directo con la experiencia, para asistir al desvanecimiento de muchos prejuicios. Ante todo a la regla que prohíbe invocar pruebas complejas, en que se confunden arbitrariamente niveles distintos de la experiencia —no pasar de lo psíquico a lo biológico y de éste a lo físico en procura de apoyos aparentes—. Luego a la regla que, corroborando la intención de la anterior, sugiere la necesidad de mantenerse en dominios bien circunscritos de hechos, evitando generalizaciones apresuradas.

Tomando estas precauciones no será difícil advertir que los hechos demuestran la existencia de la continuidad temporal: en cada nivel de la experiencia —y con mayor claridad allí donde ésta presenta grados

⁶ G. BACHELARD, *L'intuition de l'instant* (Paris, Stock, 1932); *La dialectique de la durée* (Paris, Boivin, 1936); "La continuité et la multiplicité temporelles", *Bull. Soc. Franc. Phil.* (Paris, 1937), année 37, n.º 2, pp. 53-81.

superiores de complejidad— se descubre que la intermitencia es la regla, que el ejercicio de toda función va seguido de pausas, a veces considerables, que parecen deponer en favor de la existencia de ritmos, y que éstos parecen ostentar una estructura dialéctica.

Sometiendo estas ideas a la prueba de los hechos en el dominio de los organismos vivientes, por ejemplo, se cae en la cuenta de que multiplicidad y discontinuidad temporales van de la mano. La primera resulta de la existencia de varios niveles en la jerarquía de las funciones; la segunda traduce el ejercicio de las funciones en cada nivel, que conjuga la actividad con la pausa. Hay, pues, muchas líneas temporales, y en todas aparecen hiatos, lagunas. Este parece ser el mensaje de la experiencia, cuando se la interroga sin preconceptos.

¿De dónde venía la unidad y continuidad que Bergson creía encontrar en los hechos mismos? Acaso no era más que el resultado de una construcción fundada en superposiciones temporales, en la sedimentación de tiempos elementales, en la regularidad estadística de los tiempos parciales, en la consolidación temporal de los instantes sucesivos. El lenguaje mismo, que Bergson había sometido a una crítica ejemplar por considerarlo fuente de todos los errores, acabó por traicionarlo. En las imágenes que construía, llevado por su afán de despertar en el lector el estado de alma adecuado para la visión correcta de los fenómenos que se proponía mostrar, se superponían series distintas de sucesos temporales, y lo que era lacunar en un nivel se colmaba con los elementos de otros niveles, engendrando de esta manera la doble ilusión de la unidad y la continuidad de la duración.

El dominio de la conciencia, que Bergson había explorado con tanta fecundidad, lo conducía a Bachelard a conclusiones opuestas que le permitían fundar su teoría de la dialéctica de la duración, en la cual se concedía el privilegio al instante, y el tiempo resultaba de la síntesis de instantes e intervalos. La conciencia está lejos de ostentar una sola dimensión: hay planos que se superponen, y en los más altos resalta más el carácter lacunar. Allí parece cumplirse un principio dialéctico que Bachelard enuncia en términos de paradoja: "la función se ejerce para dejar de ejercerse" o, con un ejemplo que torna más gráfica la situación, "el ser pensante toma conciencia de su libertad para abandonarse al automatismo". La conciencia surge súbitamente y súbitamente tiende a desvanecerse. La vida espiritual opera por *sístole* y *diástole*, trans-

corre en un tiempo discontinuo, con sucesos instantáneos que muestran una estructura rítmica.

Una regla metodológica acatada por los epistemólogos contemporáneos prohíbe expresar enunciados sobre hechos si no se explicitan previamente las experiencias que permiten aprehenderlos. Aplicada al dominio del tiempo invita a señalar el método que haga posible su observación. Pero no hay que descuidar tampoco la participación del observador en el fenómeno que intenta captar y describir. Todo lo que creemos saber a propósito del tiempo proviene de observaciones intermitentes, que aunque sean ordenadas y no se resistan a dejarse inscribir en una serie no exhiben, sin embargo, el carácter de la continuidad. Toda observación se hace en el instante, y éste carece de duración. El instante es el elemento privilegiado del tiempo.

Bachelard no sólo subraya la discontinuidad del tiempo, cuya realidad se condensa en el instante, sino también el carácter puntiforme de éste, al que niega toda duración. Estima que la idea de un tiempo único e indiviso, en cuyo fluir continuo nuestra existencia individual pasa por todas las peripecias de su vida, corresponde a un tipo de consideración que no contempla debidamente la diversidad temporal de cada uno de los procesos reales. Cada proceso temporal obedece a un ritmo particular, en el cual instantes e intervalos se organizan para engendrar la ilusión de una duración continua. El tiempo tiene una estructura granular, y la dualidad de instantes e intervalos domina todo el ámbito de la temporalidad. Esta idea del tiempo armoniza con las más recientes concepciones de la materia en el mundo físico.

El análisis general de la estructura del tiempo no impide explorar la esfera, al parecer más reducida, de los hechos intelectuales que jalonan la historia de la ciencia. También en este sector es posible reconocer una sugestiva dialéctica temporal, que si bien se revela en el comportamiento de los contenidos, no puede dejar de afectar a la dimensión temporal de las teorías. El movimiento dialéctico, que es dable reconocer en el proceso del desarrollo de la ciencia, ha sido explorado con sagacidad por Bachelard en algunos sectores de la historia de la física. Ello le ha permitido calificar de "recurrencias históricas" a ciertos fenómenos intelectuales que resultan del esfuerzo desarrollado por la mentalidad racionalista para reorganizar las viejas teorías de acuerdo con las más recientes experiencias de la física moderna. La objetividad del saber científico se logra paulatinamente por sucesivas síntesis que en el am-

bito de cada grupo de fenómenos, conjugan los frutos de la precisión experimental con la explicación teórica. Tal integración, que Bachelard califica de dialéctica, se advierte a través de la manera como los nuevos descubrimientos, que habían provocado la crisis de las teorías precedentes, no desdeñan elementos de aquellas teorías y permiten su incorporación a las nuevas síntesis. De esta manera, lo que parecía perimido, prisionero de una etapa histórica superada, se remoja en razón de la "recurrencia histórica", que invita a reinterpretar el pasado a la luz del más exigente y crítico presente. Esta consolidación retroactiva de ciertos conceptos por una especie de regreso del presente al pasado, exhibiría, desde otro ángulo, la condición dialéctica del tiempo en la esfera del saber científico.⁷

2.4 Las ideas que la meditación de *Siloë*, de Roupnel, había inspirado a Bachelard, sin excluir tampoco la influencia de la teoría de los *quanta*, eran sin duda seductoras y pronto habrían de conquistar adeptos. Pero no logran disipar todas las dificultades.

La noción de intervalo, cuya función no era otra que la de separar los instantes, encerraba una contradicción: vista a la luz de la duración, su magnitud parecía oscilar entre cero y el infinito. La organización de un tiempo a partir de instantes aislados e independientes, ¿no renovaba, acaso, las dificultades señaladas en las aporías de Zenón de Elea? Apriada en el instante aislado, la flecha no podía alcanzar el blanco hacia el que había sido disparada y quedaba definitivamente inmóvil en un punto de su trayectoria.

Distaba de ser clara, por otra parte, la relación entre la experiencia y su fundamento metafísico. La interpretación dialéctica, que organiza el devenir apelando a la síntesis de instantes e intervalos, ¿se mueve en el plano empírico o afecta igualmente al trasfondo metafísico? No bastaba afirmar la primacía del instante fundándose en la intermitencia de los procesos temporales, tal como los registra la percepción más atenta. ¿No se corría el riesgo de asignar un significado ontológico a lo que no tenía más alcance que el de una comprobación empírica? El ser ¿quedaba adscrito al instante o a la duración?

Al examinar el problema de la realidad —empírica o metafísica— del instante, en los términos un tanto indecisos en que lo había dejado

⁷ G. BACHELARD, *L'activité rationaliste de la Physique contemporaine* (Paris, P. U. F., 1951), pp. 21-49.

Bachelard, Louis Lavelle⁸ señaló algunas de las oscuridades de la teoría y, muy pronto, propuso su superación en una atrevida doctrina de la "dialéctica del eterno presente", en la cual desempeñaban papeles decisivos las nociones de instante y de eternidad. Pero las explicaciones de Lavelle, sobremanera interesantes, serán expuestas más adelante al tratar el § 3, ya que en ellas adquiere importancia central la cuestión de la participación en la eternidad.

De las dificultades para vincular el instante con la duración nacieron también las reflexiones de JEAN PUCELLE.⁹ Al inquirir por las relaciones entre el acto libre y las funciones de la razón, estimulado por preocupaciones que desembocan en la axiología, Pucelle tuvo que interesarse por el nexo entre el instante y la duración, y como se apoyaba sobre un contexto de ideas afín al de Lavelle, la pregunta comprometía también la cuestión de las relaciones entre el tiempo y la eternidad. No podía ser de otra manera desde que al asociar la eternidad con el instante surgía una nueva interrogación: ¿cómo llega a la duración, es decir, al tiempo que fluye en el ámbito de la experiencia, donde todo es voluble y efímero, la eternidad que el instante alberga en su seno?

La separación de los términos —instante y duración— parece agravar las dificultades del problema, cuando se los adscribe a planos distintos del ser, reservándose para el primero la calificación de metafísico, y de empírico o psicológico para el segundo. Situados en planos diferentes, heterogéneos en cuanto a su naturaleza, imponen a la filosofía la delicada averiguación de su misterioso vínculo. ¿No será caer en una solución verbal afirmar que el tiempo, concentrado en un punto en el instante, se dilata y se expande en el transcurso irrestañable de la duración?

La doctrina del "eterno presente", elaborada por Lavelle, es introducida por Pucelle como postulado inicial, a condición de distinguir el presente, que tiene siempre cierto espesor y es parte de la duración, del instante, que es inextenso e indivisible y que ha de ser concebido más allá de lo empírico. Sin apoyarse explícitamente en las experiencias de lo eterno en el tiempo, de las que ofrecen ejemplar testimonio figuras como Pascal y Spinoza, prefiere Pucelle apelar a otros recursos intelectuales. Y a la tesis que concibe el instante como límite indiferente entre el pasado y el futuro, susceptible de ser trazado a cualquier altura de la duración, opone el esfuerzo por deducir el tiempo a partir del instante,

⁸ L. LAVELLE, *Le moi et son destin* (Paris, Aubier, 1936), pp. 179-191.

⁹ J. PUCELLE, *Le Temps* (Paris, P. U. F., 1955), pp. 41-56 y 86-105; *Le contrepoint du Temps* (Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1967), pp. 40-79.

sin olvidar, por supuesto, la distancia que separa los planos metafísico y psicológico. Persuadido, por otra parte, de que la suma aritmética de instantes sin espesor temporal no podrá engendrar jamás una duración efectiva, prefiere desarrollar la teoría del instante pulsátil, generador de tiempo, cuyas raíces cree encontrar en Aristóteles,¹⁰ pero cuyo fundamento metafísico no habría aparecido hasta Descartes.¹¹

Una lectura atenta del texto aristotélico en que se examinan las aporías del instante, especialmente las que conciernen a su divisibilidad, permite advertir su condición de lugar de pasaje —ya que se lo imagina como límite entre pasado y futuro—, que asegura la continuidad real del devenir, y acaso sugiere la posibilidad de interpretarlo como propulsor del tiempo, aunque la falta de referencias claras a la noción de creación impide extraer de esta idea toda la riqueza de consecuencias que parece contener. La perspectiva cambia cuando la atención se desplaza hacia Descartes para apoyarse en su teoría de la discontinuidad del tiempo. Visto desde el hombre, atendiendo al desarrollo empírico de los fenómenos, el instante cartesiano es nada, apenas un punto delgado impotente para prolongar su existencia más allá del estrechísimo momento en que parecen confinarlo el pasado que tiene a su espalda y el futuro que se abre ante él. Pero en relación con Dios no es otra cosa que el acto creador absoluto e indivisible. La duración cartesiana admite, pues, dos perspectivas: en el nivel de la experiencia humana aparece como continua, concreta, sin lagunas, y se presenta como un rasgo inseparable de la realidad, pero desde lo absoluto, sustraído a la mirada del hombre, es discontinua y, como tal, supone la teoría de la creación continua. El acto creador evita que el universo desaparezca en el seno de la nada.

La experiencia no depone en favor de esta teoría. El saber empí-

¹⁰ *Phys.* IV 10, 218a-b, 219b-220a, VI 1, 232a, VI 3, 233b-234a. Sobre las dificultades de este punto remito a los esclarecedores análisis de JOSEPH MOREAU, *L'espace et le temps selon Aristote* (Padova, Ed. Antenore, 1965), pp. 89-100 y 132-157; JACQUES MARCEL DUBOIS, *Le temps et l'instant selon Aristote* (Paris, Desclée de Brouwer, 1967), esp. pp. 174-197; HENRÍ BARREAU, "L'instant et le temps selon Aristote", *Rev. Phil. de Louvain* (Louvain, 1968), vol. 66, pp. 213-238.

¹¹ *Princ. phil.* I, s 57; *Entretien avec Barman*, en *Oeuvres*, ed. Adam et Tannery (Paris, 1891-1912), t. V, p. 148. Cf. las apreciaciones opuestas de JEAN WAHL, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* (Paris, Alcan 1920) y MARTIAL GUENOUX, *Descartes selon l'ordre des raisons* (Paris, Aubier, 1953), t. I, pp. 272-285. Señala lúcidamente éste último que "el acto único de la creación, con la libertad indivisible que comporta, está presente en cada instante de la creación como renovación incesante de la promoción de la existencia fuera de la nada (...) a partir de la potencia divina y no a partir de la existencia creada dada previamente." *Op. cit.*, p. 285.

rico, lacunar, contingente, no proporciona pruebas suficientemente sólidas para avalar afirmaciones tan delicadas como la determinación de todo lo que acaece en el plano metafísico y su reflejo en el orden empírico. Pero el hombre está dotado de razón, y ésta, como facultad de conocer, opera de acuerdo con reglas que ordenan su actividad, la ponen a cubierto de las fluctuaciones de la experiencia y le permiten salvar las lagunas que aparecen en el mundo de los fenómenos. Esta reflexión incitó a Pucelle a devolver a la especulación el crédito que la crítica negativa del empirismo le había arrebatado y, a la vez, a inspirarse en la concepción cartesiana de la relación entre el instante y la duración, que, de paso, tenía la ventaja de valerse de la distinción de los planos metafísico, accesible sólo a la razón, y empírico, transitado por los sentidos, para dar más coherencia y respaldo a la solución de la dificultad. De esta manera podía rehusarse a seguir el camino de Bergson, que aspiraba a alcanzar lo absoluto partiendo de la experiencia psicológica, que aunque ensanchada y liberada de las deformaciones que en ella introducen la actitud pragmática y su aliado, el lenguaje, parecía menos expuesta a la crítica del empirismo. Siguiendo, pues, la inspiración cartesiana, Pucelle concilia el instante y la duración, afirmando la unidad y unicidad del primero en el plano metafísico, sustraído a la percepción sensible, y la pluralidad de los momentos de la segunda, que transcurre en el campo de la experiencia. Asimilado al acto creador, absoluto e indivisible, el instante sostiene la duración entera en su fluir, que es aparentemente continuo cuando se lo contempla en su vertiente empírica, pero que es inconsistente y discontinuo y, por lo tanto, necesitado de apoyo, cuando se lo considera desde la perspectiva metafísica de lo absoluto.

El tiempo no tiene una existencia primitiva, sino derivada: un acto eterno, omnipresente, es su fuente de origen. La relación entre el instante y la duración no es horizontal, sino vertical y desciende desde lo alto. La eternidad, por lo tanto, no ha de imaginarse ni antes ni después del tiempo; es inmanente a cada uno de sus momentos y en el instante tiene lugar su encuentro con el tiempo. El eterno presente, antes aludido, no se confunde con la repetición (Kierkegaard) ni con el eterno retorno (Nietzsche), sino que ha de entenderse como manifestación de un acto creador que hace que todos los momentos del tiempo sean un eco de la eternidad.

La duración, aunque monótona porque no tiene más que una sola dimensión y carece de ramificaciones, no impide reconocer la existencia

de diversas series de relaciones que muestran la trama del tiempo. Cabe distinguir, entre ellas, el orden que resulta de la sucesión de los términos que se colocan antes y después; el ritmo, que puede definirse como un orden de acentos que confiere desigual énfasis a cada uno de los momentos; la vección u orientación, que introduce el elemento extraño de la irreversibilidad. Independientemente de su contenido, la duración obedece a una orientación: es prospectiva, pero no es caótica. Toda acción, y señaladamente la acción que brota de la decisión libre, implica un antes y un después, prescribe un lugar determinado a cada uno de los pasos que habrá que recorrer para alcanzar el término final. Ninguno de estos rasgos suprime el carácter derivado del tiempo y su esencial dependencia del instante.

2.5 Las teorías de Lavelle y de Pucelle, en su afán de restaurar la unidad que el análisis ha contribuido a fraccionar, trascendían la experiencia, apelaban a construcciones racionales y se fundaban en certezas de segundo grado. ¿Cómo aceptar ese tipo de soluciones? El afán por descubrir el fundamento último y absoluto de todo saber no abandona nunca a los filósofos, y las sucesivas descalificaciones de la metafísica, que han contenido el esfuerzo de una generación, no han inhibido a la siguiente. Kant denunció los sofismas que invalidan los razonamientos dialécticos y la ilusión transcendental que vicia todo el contenido de la metafísica. Bergson mostró la inoperancia del trabajo dedicado a reconstruir la realidad con esquemas intelectuales que carecen de la movilidad inherente a todo lo temporal y oscurecen y deforman aquello que se esfuerzan por tornar inteligible. No bastaron estas impugnaciones para que el impulso metafísico volviera por sus fueros e intentara nuevas construcciones. Por otra parte, las soluciones que preferían seguir los senderos estrechos pero más seguros de la experiencia, no podían eludir su contaminación con teorías científicas justificadas en dominios afines. Se imponía revisar las conclusiones de Lavelle y sus discípulos, por una parte, y de Bachelard, por otra. Era preciso volver a los hechos sin anteponer esquemas preconcebidos.

La base que prestaba apoyo a las tesis de Bachelard no podía ser otra que la experiencia, rectamente interpretada a partir de las reglas metódicas que él mismo había aceptado, fiel a las intenciones de la epistemología contemporánea. Pero sobre ella incidían también las sugestiones de la ciencia de la época: ¿cómo negar la solidaridad de la concepción del tiempo —que asocia instante, punto espacial y materia y constituye

con ellos un tipo de unidad inescable— con la manera propia de pensar a que nos tiene acostumbrados la teoría de la relatividad? ¿Cómo no reconocer la afinidad con la teoría de los quanta, expresamente invocada a propósito del fenómeno de la discontinuidad temporal? No hay duda que, sin mengua del valor de la experiencia, aludida una y otra vez, Bachelard no ha dejado de inspirarse en las aportaciones más audaces de la ciencia contemporánea —física, biología, psicología— para afianzar la idea de un tiempo concebido en términos de pura vibración. ¿No sería posible, sin embargo, eludir la seducción de la ciencia, por lo demás muy fuerte dado su prestigio, siguiendo otros itinerarios? Ese parece haber sido el propósito de GASTON BERGER¹² al decidirse a aprovechar las ventajas que en punto a neutralidad parece brindar el método fenomenológico, y emplearlo para esclarecer la naturaleza y las propiedades del tiempo.

El nuevo método, elaborado por Husserl, no quiere perder el contacto con los hechos y aspira a cederles a ellos la palabra procurando poner énfasis en el aspecto universal de los mismos, a fin de alcanzar una descripción con validez universal. Invita, para eso, a practicar una triple reducción: histórica, eidética y transcendental. La primera obliga a prescindir de todas las teorías acumuladas en el curso de la tradición, que en el fondo obran como otros tantos velos que oscurecen la realidad que se aspira a contemplar sin preconceptos. La segunda prescribe poner entre paréntesis todas las particularidades contingentes de los hechos, incluida la misma existencia, para no tomar en cuenta más que la esencia. La última invita a retroceder desde los fenómenos hasta los actos de la conciencia en los cuales éstos aparecen. Sin subestimar el papel de la reducción eidética, Berger pone el acento principalmente en la reducción transcendental.

El tiempo no es, por de pronto, un objeto o entidad que, al amparo de una experiencia privilegiada, se coloque dócilmente ante la mirada de un observador dispuesto a registrar sus secretos. Sólo el fenómeno del cambio sugiere la idea del tiempo. No se aprehende, pues, el tiempo, sino el proceso que es de índole temporal. Pero el tiempo está siempre confundido de tal manera con los contenidos del proceso que no resulta

¹² G. BERGER, *Phénoménologie du temps et prospective* (Paris, P. U. F., 1964), pp. 113-211, 218-237, 270-275. Esta publicación póstuma reúne un conjunto de investigaciones realizadas entre los años 1949 y 1959. Las que revisten mayor importancia —"Approche phénoménologique du problème du temps" y "Recherches phénoménologiques sur le temps"— han sido escritas en 1950.

fácil reprimir el movimiento que nos lleva a atribuir al primero los rasgos que individualizan al último.

La experiencia que más nos aproxima al tiempo es la del nacimiento y de la muerte, y el enlace entre ambos extremos es lo que llamamos devenir, y, según opinión de Berger, lo que suministra la noción más adecuada del tiempo, desde que muestra el fenómeno del tránsito, el pasaje de un estado a otro, el constante deslizarse de lo real. Pero no revela ningún tiempo vacío: todo presente está grávido de presencias: movimientos, tensiones, sentimientos que pueden desarrollarse en direcciones diferentes. El devenir aparece en la experiencia en la forma de un presente inestable, sujeto al cambio, y nunca muestra el instante inextenso, puntual, sin duración. Este resulta, más bien, de una construcción que se realiza sobre el tiempo representado abstractamente como continuidad de momentos cuando se traza una línea divisoria ideal que separa un pasado que ha dejado de ser y un futuro que aún no es. No hay experiencia del instante, sino del presente y éste exhibe siempre cierto espesor, muestra una duración.

Husserl, que le había precedido en la aplicación del método fenomenológico en este dominio, excluía de su exploración el tiempo cósmico u objetivo, ya que, al desconectarse del mundo exterior, la conciencia quedaba encerrada dentro de su propia esfera. Se limitaba a estudiar el tiempo interno en la doble vertiente de nósis y nóema, en su modo de darse y en su estructura propia. Repartía, pues, su investigación en los dos sectores, que por otra parte se corresponden, de la conciencia de la temporalidad y la temporalidad de la conciencia. Como resultado estaba en condiciones de afirmar que el tiempo se deja aprehender como un presente que se abre hacia el pasado y hacia el futuro. No cabe admitir su construcción a partir de instantes puntuales e inextensos, ya que el ahora, que se desplaza en el presente, se prolonga hacia un pasado inmediato —retención— y hacia un breve futuro —protención—. En el presente se nos dan, junto con la impresión original, un fragmento de pasado, condenado a desaparecer muy pronto de la conciencia, y un fragmento más corto de futuro, que también habrá de desplazarse hacia el pasado.

Si coincide con Husserl al admitir un presente pleno, caracterizado por cierta duración, Berger disiente en la manera de concebir la retención, que se le aparece como un desvanecimiento de los contenidos de la conciencia, y en negar que el fenómeno del devenir encierra la menor porción de futuro. Sólo mi espera, que es un estado psicológico presente, me incita

a aceptar el anuncio de un futuro inminente. En la apreciación de la diferencia entre retención y recuerdo, Berger coincide con Husserl en cuanto admite que la primera es un aspecto del presente, en tanto que el último resulta de la evocación del pasado por la memoria.

La descripción fenomenológica del devenir contrasta con la representación vulgar del tiempo, según la cual éste no es más que una pseudo realidad constituida por una serie de instantes que se desvanecen y en que los rasgos temporales se confunden con los contenidos que se suceden. Al proyectar en el tiempo su nostalgia y su esperanza, el hombre acaba por atribuir consistencia al pasado y al futuro y los imagina como la prolongación del presente hacia sus dos polos. Construye, de esta manera, una serie cuyos momentos se yuxtaponen a lo largo de una línea abierta por ambos extremos. Esta creación, estimulada por deseos y temores, nada tiene de común con la experiencia del tiempo tal como se revela gracias al método fenomenológico.

Los análisis de Berger se cierran con consideraciones a propósito de la distinción de un tiempo existencial, un tiempo operatorio y un tiempo pensado. El primero, en conexión con la idea de posibilidad, está íntimamente vinculado a la vida personal y no sería más que la expresión a través de estados como el temor y el ensueño, de la finitud humana. El segundo, presente en todas las actividades que el hombre realiza, se exterioriza en la forma de un orden y exhibe, incluso, una magnitud: es el tiempo de los proyectos vinculado a las tareas que han de cumplirse. El último corresponde a la conciencia que reflexiona y está en conexión con lo que la fenomenología llama la constitución de los diferentes tiempos: físico, biológico, histórico, etc. Estas consideraciones no exceden el marco impuesto por la metodología aceptada por Gaston Berger.

2.6 Las cautelas metódicas de Husserl, que habían inspirado las investigaciones de Gaston Berger en el terreno del tiempo, fueron superadas por la filosofía que le sucedió y que franqueó el acceso a otros conceptos, de innegable raigambre metafísica, que, a su vez, habían de permitir nuevos enfoques del problema del tiempo. Aludo a los conceptos de diferencia y de repetición, tal como aparecen, no sin precedentes en filosofías anteriores, en las obras de Heidegger.

El concepto de repetición, que para Kierkegaard tenía alcance de categoría religiosa, en tanto que hacer de la libertad orientada hacia el futuro, ha sido retomado por Heidegger quien lo entiende como réplica que el existente humano, enfrentado con un porvenir finito, hace a su

propio pasado, en cuanto implica el regreso a posibilidades sidas que fundan una tradición. La noción de diferencia, tan importante en la filosofía de Aristóteles y al examen de cuyas especies contribuyó en forma decisiva Porfirio, adquiere también en Heidegger un matiz especial en relación con el ser y el ente y la cuestión de la diferencia ontológica. El relieve que ambas nociones han adquirido en la filosofía contemporánea explica los esfuerzos para consagrarles análisis pormenorizados, entre los cuales se destaca la obra de GILLES DELEUZE, en la que no se desdeñan las implicaciones de esos dos temas en campos tan heterogéneos como ontología, matemática, física, biología, psicoanálisis y literatura, adecuados para mostrar instructivas ilustraciones de los mismos. En el marco de esta filosofía, empeñada en lograr nuevos medios de expresión y en cuyo centro aparecen las nociones de diferencia y de repetición, Deleuze acomete el examen del problema del tiempo.¹³

El tiempo no es una entidad dada a un sujeto cognoscente, dispuesto a aprehenderla y describirla con instrumentos intelectuales ya poseídos. Más bien, el tiempo parece ser fruto de varias síntesis que se superponen en el espíritu del sujeto, lo cual incita a aclarar en primer término las cuestiones relativas a su constitución. Persuadido de que la mera sucesión de instantes no bastaría para conferirle existencia, ya que lo que en ella se hace también se deshace, Deleuze apela a una explicación basada en la noción de síntesis, que al apoyarse en la repetición de los instantes retiene y a la vez anticipa. De esa manera se constituye el presente viviente. del que pasado y futuro son dimensiones y no simples series independientes de instantes.

Las síntesis del tiempo se escalonan en tres niveles, de los cuales el siguiente presupone el anterior y se apoya sobre él. Aunque se mencionan el hábito, la memoria y el entendimiento como factores decisivos de la síntesis, pasiva en el primer caso y activas en los restantes, y aunque todos corresponden al dominio de la psicología, no ha de ocultarse el carácter transcendental de las síntesis.

¹³ G. DELEUZE, *Différence et répétition* (Paris, P. U. F., 1968), esp. pp. 96-168, 290-292 y 376-379. En obras anteriores había emprendido análisis semejantes a propósito de la síntesis del tiempo en Hume y la doctrina del eterno retorno en Nietzsche. Cf. *Empirisme et subjectivité* (Paris, P. U. F., 1953), pp. 101-106; *Nietzsche et la philosophie* (Paris, P. U. F., 1962), pp. 53-55 y 77-82. A propósito de Proust había explorado la pluralidad de tiempos y el papel de la memoria como instrumento de investigación. Cf. *Marcel Proust et les signes* (Paris, P. U. F., 1964), pp. 14-21 y 77-79. También ha consagrado una obra a Bergson en la cual examina, a la luz de la noción de diferencia, las conexiones entre los tres conceptos fundamentales de duración, memoria e impulso vital. Cf. *Le Bergsonisme* (Paris, P. U. F., 1966), pp. 29-40, 45-57, 71-87 y 119.

La primera, considerada originaria, corresponde al hábito que, al contraer instantes que se suceden en un lapso limitado y breve pero de cierto espesor, constituye el presente. Tal síntesis es pasiva y comporta una paradoja: constituye el tiempo, pero nada puede evitar que el presente se deslice en el tiempo constituido.

La segunda síntesis, que aunque derivada es activa, corresponde a la memoria: se apoya en el hábito y constituye el fundamento del tiempo, el pasado, la serie continua de los presentes que pasan, sin perder del todo su condición de presentes, pero adquiriendo a la vez la de pasado. En la terminología de Husserl, adecuada para hacer más precisa esta descripción del proceso, habría que adscribir la retención al hábito que mantiene los instantes sucesivos en un presente actual no exento de cierto espesor, que no es otro que el del pasado inmediato que sigue siendo parte del presente actual, lo cual no impide que, gracias a la espera, el presente se mantenga abierto también hacia el futuro. Habría que atribuir la reproducción a la memoria, que actualiza el pasado como pasado en un presente dado. El antiguo presente, que comparece en el presente actual como una dimensión más de éste, no puede impedir que éste a su vez se represente a sí mismo como presente actual. La síntesis activa, más compleja que la anterior, muestra la correlación de dos aspectos no del todo simétricos: reproducción y reflexión o, con otros términos, rememoración y reconocimiento.

La tercera síntesis constituye el futuro, y de esta manera se integran las tres dimensiones del tiempo, sin necesidad de apelar a otro recurso que la repetición. Sólo en la tercera síntesis, que habría que calificar de estática, se constituye propiamente el tiempo como forma pura y vacía. Resulta claro caracterizarlo apelando a nociones como forma, orden, conjunto y serie, adecuadas para su correcta descripción. Como forma pura, liberada de todo contenido empírico, el tiempo sirve de carril a procesos cualesquiera. Su orden consiste en la distribución meramente formal de dos segmentos desiguales —un pasado, más o menos dilatado, y un futuro, más breve—, separados por una cesura —el presente—. El antes y el después señalan la dirección de este orden, que se presenta como rasgo formal fijo de todos los cambios y que en sí mismo permanece inalterado. Como conjunto, que reúne las dos porciones desiguales de pasado y futuro separadas por la cesura, el tiempo se presta igualmente para dar acogida a todos los procesos destinados a colmar con contenidos diversos su forma pura. También la noción de serie, que dispone la sucesión según el antes y el después, conviene al tiempo como forma indepen-

dientemente de los acontecimientos destinados a volcarse en su cauce. Presente, pasado y futuro ilustran la repetición en el nivel de cada una de las síntesis. Todo es repetición en el tiempo, pero la repetición es también una condición de la acción, aunque los mismos hechos e iguales agentes no vuelvan a comparecer otra vez en la realidad.

De los precedentes análisis de Deleuze se desprenden algunas consecuencias. El tiempo es, ante todo, resultado de una constitución y, por lo tanto, subjetivo. El presente sobre el cual carga de manera exclusiva el peso de su realidad, es el instante puntual, sino que exhibe cierto espesor, que varía según los individuos y, acaso, según las especies vivientes. ¿Qué extensión tiene el lapso del presente? ¿Podría imaginárselo coextensivo a la totalidad del despliegue temporal? En ese caso no sería distinto de la eternidad, pero su realización parece imposible, al menos en las condiciones que son propias de una conciencia humana. Si se admite que distintos presentes tienen duraciones distintas, nada impide pensar que dos presentes sucesivos de corta duración puedan ser contemporáneos de un tercero más dilatado. Otras consecuencias, anticipadas ya por Bergson en *Materia y memoria* (1896), son expuestas por Deleuze en forma de paradojas: contemporaneidad, coexistencia, preexistencia y niveles, y afectan a la relación del pasado con el presente. Según la primera, en virtud de que todo presente pasa de manera inexorable, el pasado resulta ser contemporáneo del presente que él mismo ha sido. De acuerdo con la segunda, la totalidad del pasado coexiste con los nuevos presentes, en relación con los cuales es pasado. La tercera establece que el pasado en general preexiste al presente que pasa. La cuarta, ilustrada por Bergson con la imagen del cono, muestra infinidad de grados de contracción y relajamiento del pasado situados en diferentes niveles, y quiere ver en el presente el grado más contraído del pasado.

Todo lo anterior permite entender que no haya incompatibilidad entre la sucesión de los distintos presentes con la coexistencia de los niveles del pasado. Y esto, a su vez, tiene proyecciones importantes sobre el problema del destino, que ya no cabe imaginar como un rígido determinismo entre sucesivos presentes, sino, más bien, como el resultado de acciones a distancia y enlaces inesperados entre niveles distintos del pasado. De donde resulta que se aclara la relación entre el carácter empírico del hombre, que se muestra en las relaciones de sucesión y de simultaneidad entre presentes, y el carácter inteligible o noumenal, que resulta de la coexistencia virtual entre niveles distintos del pasado. La repetición

compromete la participación de esos niveles coexistentes, y no es de ninguna manera la reiteración de elementos meramente sucesivos y colocados en el mismo plano. Ella es la condición histórica bajo la cual es efectivamente producida toda novedad que acaece en el tiempo, e impone en todos los casos su estructura triádica que consta del antes, la cesura y el después.

El tiempo subjetivo, constituido a través de la triple síntesis del hábito, la memoria y el entendimiento, exhibe una estructura regular que impone a todos los procesos que transcurren en su ámbito.

En un texto filosófico, que su autor califica de "ensayo de novela lógica y psicoanalítica", se propone examinar las conexiones entre sentido y sinsentido y desplegar la teoría correspondiente como una serie de paradojas. En tal contexto vuelve a surgir el problema del tiempo, en conexión con los productos de una fantasía al servicio de la construcción de ficciones literarias y aun de hipótesis filosóficas.¹⁴

Allí opone dos lecturas del tiempo. Para la primera sólo existe el presente, siendo pasado y futuro simples dimensiones suyas, entendidas como partes de un presente más grande. Con tal motivo alude a Boecio que, siguiendo inspiraciones del estoicismo, indicaba que el presente divino comprende futuro y pasado, y mide la actividad del período cósmico, en que todo es simultáneo. Para la segunda lectura sólo subsisten pasado y futuro, en tanto que el presente, subdividido al infinito en cada instante, pierde toda consistencia y espesor. Ilimitado por ambos extremos, el tiempo se extiende en línea recta: es una forma pura vacía, ajena a todo contenido. El presente, que en la primera lectura comprendía en sí todo tiempo, y cuya infinitud no excluía la limitación, en la segunda, carente de dimensiones, es apenas una apariencia. En ambos casos se trata del tiempo cósmico.

¹⁴ G. DELEUZE, *Logique du sens* (Paris, Les Editions de Minuit, 1969), pp. 77-80, 190-197 y 317-321. La mención de las vivencias del tiempo incita a prestar atención también a los casos anormales, como, por ejemplo, las intoxicaciones. El endurecimiento del presente, tal como ocurre en el alcoholista, hace que el sujeto viva dos momentos a la vez: el pasado, retenido a distancia, comparece en un presente rígido, tetanizado, que lo envuelve como en una incolora y anodina caja de cristal, que no permite revivirlo en su plenitud y gozarlo, y que acaba por precipitar su fuga. Se asiste a un proceso de deformación del tiempo, que tiene rasgos distintos según se considere la intoxicación ya constituida o se padece de la forma aguda del deseo de alcohol. En el primer caso resulta perturbado el pasado; en el segundo, el futuro. *Ibid.*, pp. 184-186.

De la actitud teórica, que se manifiesta a través de las variantes señaladas, es posible pasar a la consideración práctica, inspirada en intereses religiosos y morales. La posición frente al tiempo asume otro cariz: ya no preocupa tanto saber qué es en sí mismo el tiempo como averiguar en qué medida podemos aclarar nuestra participación en la eternidad. Surgen, pues, dos interrogantes. El primero concierne a la naturaleza de la eternidad. ¿Hemos de concebirla como la suma aritmética de todos los momentos de un tiempo que no se interrumpe y no acabará jamás, o como una relación abstracta e inmutable que no puede ser afectada por el curso irrestañable de la sucesión, o como un eterno presente que, más allá del tiempo, contiene en potencia toda la extensión de la duración? El segundo inquiere por la existencia de la eternidad: ¿dónde hemos de encontrarla: dentro del tiempo, oculta en los pliegues de cada instante, al final de su curso o por encima de su recorrido?

Al ponerse énfasis en el vínculo entre el tiempo y la eternidad, el interés se desplaza visiblemente hacia la eternidad. En esta línea de pensamiento están incluidos, entre otros, los esfuerzos de Louis Lavelle, Ferdinand Alquié, Jules Chaix-Ruy, Jean Guilton y Jacques Durandeaux.

3.1 Tiempo y eternidad, por heterogéneos que se los piense, alcanzan un equilibrio en la interpretación metafísica que LOUIS LAVELLE propuso bajo el título seductor de 'dialéctica del eterno presente'. Las nociones de instante, tiempo y eternidad se articulan entre sí en una teoría de la 'participación', inspirada en la convicción de la 'presencia' del ser para nosotros.¹⁴

Sin necesidad de exponer los pormenores de esa metafísica, cuya complejidad no conspira sin embargo contra la pureza clásica de sus líneas, será suficiente señalar que se apoya sobre una experiencia del ser que se da en el emocionante descubrimiento del yo para sí mismo y del ser para el yo. La concurrencia simultánea de ambos términos, explicable

¹⁴ Abundan los textos en que se expone con reiteración esta teoría. Cf. LOUIS LAVELLE, *Du temps et de l'éternité* (Paris, Aubier, 1955); *De l'être* (Id., 1952), pp. 248-281; *De l'acte* (Id., 1946), pp. 250-268; *De l'âme humaine* (Id., 1951), pp. 164-187; *De l'indivisibilité spirituelle* (Id., 1955), pp. 137-151; *La présence totale* (Id., 1934), pp. 164-179 y 224-287; *La conscience de soi* (Paris, Grasset, 1933), pp. 224-255; *Les puissances du moi* (Paris, Flammarion, 1948), pp. 7-35; *Traité des valeurs* (Paris, P. U. F., 1951), tomo I, pp. 379-409.

por la correlación que constituyen, ocurre en una experiencia que nadie puede eludir y que no sería impropio calificar de metafísica en razón de su carácter primitivo y permanente.

Para la metafísica, que Lavelle concibe como un saber acerca de la 'intimidad espiritual', el ser, que es acto puro y en el que participan todos los entes, se revela como uno, unívoco e infinito, en contraste con el mundo de los fenómenos sometidos a la pluralidad y al cambio y condenados a irremediable finitud.

La participación, que permite fundar la existencia de todo ente como arraigado en el ser, es inseparable de la noción de intervalo, la cual, a su vez, encuentra en el tiempo uno de los vehículos de su realización. El intervalo nos separa de los objetivos perseguidos en la acción, nos mantiene a distancia del ser total, permite que surjan las contraposiciones de sujeto y objeto, de ser y fenómeno, de presencia y ausencia. Y aunque se logre franquear la separación por la memoria o la previsión, el intervalo no deja de ser por eso menos efectivo. A la luz del intervalo, el tiempo se presenta como un vacío que debe ser colmado, como la inevitable separación entre momentos alejados entre sí.

No todo es negativo en el tiempo: como medio de la participación organiza nuestra vida según un orden sucesivo, que permite a la conciencia realizar paulatinamente un progreso espiritual. Si impide coincidir plenamente con el ser e incluso con nuestro propio ser, en la medida en que éste requiere el tiempo para su realización, no es un obstáculo para que nos comprometamos en un futuro que no está en nuestro albedrío determinar. Gracias al tiempo, sean cuales fueren las limitaciones que provienen de las condiciones exteriores en que ha de cumplirse la acción, es posible convertir la posibilidad en realidad.

La distinción de pasado, presente y futuro, que habitualmente suelen colocarse a lo largo de una misma línea como fases de una sucesión, no le impide a Lavelle afirmar el primado absoluto del presente. No sólo el pasado y el futuro no son nada, separados del presente, sino que nuestra propia vida, aunque no cubra nunca toda su extensión, no puede franquear jamás las rígidas fronteras del presente. La evasión del presente, si ello fuera posible, equivaldría a trasponer los límites del ser. Sólo el ser, que es la presencia misma, es también la eternidad concreta.

El privilegio otorgado al presente no es arbitrario: se apoya en razones gnoseológicas, entre las cuales no es la menor el hecho de que el presente acompaña siempre a toda experiencia del tiempo. El presente no sólo

es vivido en manera directa, sino que involucra todas las formas de la presencia. Se distingue del futuro y del pasado, que no sólo están forzados a pasar por él, sino que sólo tienen existencia dentro del presente mismo. Y si desde cierto ángulo —el que corresponde a la representación vulgar del tiempo— pudo considerárselo, no sin grave equívoco, como una fase del tiempo, desde otro, más correcto, es menester concebir al tiempo como contenido en el presente. En el presente se encuentra instalada la totalidad del ser y nuestra vida misma está constreñida a circular dentro de su ámbito y sin posibilidad de eludirlo. Del presente hay que partir para pensar el tiempo. Se vive, pues, en el presente y sólo de manera secundaria y gracias a la reflexión es posible trabar contacto con el tiempo. El presente es una cumbre cuyas dos vertientes descienden hacia el pasado y hacia el futuro.

No han de confundirse el presente y el instante. Ambos comparten un rasgo negativo común: no son partes del tiempo. El presente es el medio en que el tiempo se despliega; el instante es el acto que origina ese despliegue. Los fenómenos aparecen y desaparecen en un presente evanescente entre el presente de lo posible (futuro) y el presente del recuerdo (pasado). El instante es el punto de encuentro de pasado y futuro, cuya separación es condición de toda existencia finita y de la acción misma que la produce y le confiere espesor temporal. El instante asegura el acceso a la eternidad.

Dos series de conceptos, que corresponden a los dos planos en que tiene lugar el examen del problema, se desplazan a lo largo de toda la explicación ofrecida por Lavelle. En la primera aparecen los conceptos de eternidad, ser, acto, instante, esencia y participación, que mientan siempre una misma unidad fundamental; en la segunda, bajo el signo de la pluralidad, se asocian los conceptos de tiempo, fenómeno, sucesión, fases (pasado-presente-futuro), existencia y, nuevamente, participación. Una relación vertical vincula cada uno de los términos de una serie con el correspondiente de la otra. Esto explica que la eternidad, en sí misma una, resuene en cada uno de los momentos del tiempo; que el ser, también uno, se manifieste en la multiplicidad de los fenómenos; que el acto, como fuente de la participación, sostenga, desde el instante que no cambia, la serie de los hechos que se disocian en el presente en un pasado que ya no es y un futuro que no es aún; que la existencia, que necesita contar con el tiempo para desenvolverse, conduzca a la esencia; y que, gracias a la participación, se despeje el camino que desemboca en la eternidad.

De estos vínculos deriva la solidaridad de eternidad y tiempo, hasta tal punto que ha de concebirse a la primera como contemporánea de todos los momentos del segundo. Pero de esta premisa resulta que sería errado identificar la eternidad con el pasado o con el futuro, en nombre de la inmutabilidad del primero o de la infinita fecundidad del segundo. En ambos, a lo largo de todo su despliegue, se repite el eco de la eternidad. Igualmente erróneo sería separarla del presente, ignorando la afinidad existente entre el ser, la presencia y la eternidad. Sería echar en olvido la preeminencia del presente, del que pasado y futuro derivan por disyunción y acreditan ser simples modos distintos de la presencia.

La vida concreta de cada individuo transcurre en un tiempo, cada uno de cuyos momentos es un reflejo de la eternidad. Pero sería equivocado pensar que la eternidad, donde no hay pasaje temporal, implica una supresión del pasado o del futuro, o de ambos a la vez y, por lo tanto, la anulación de la obra del tiempo. La eternidad no puede ser más que la abolición de la fenomenicidad, y, con ella, de la operación en virtud de la cual el futuro se convierte en pasado, pero sin destruir los resultados acumulados en el infatigable curso del tiempo. Tal situación ocurre con la muerte, que al aparejar consigo la pérdida del cuerpo, permite la actualización del individuo como ser espiritual. Por ella pasado y futuro se reúnen y reciben una nueva significación: la existencia temporal ha cristalizado en esencia. Los accidentes de la vida temporal dejan de ser el velo que oculta la esencia. Sucesión, duración, eternidad son los jalones del itinerario que ha de recorrerse para alcanzar la plenitud espiritual.

No es difícil advertir, más allá de la compleja y elegante construcción teórica de Lavelle, el latido de creencias religiosas, que en última instancia y sin que el pensador apele expresamente a ellas, explican la dirección de sus movimientos y el sentido de sus resultados.

3.2 Las fuentes afectivas y racionales del deseo de eternidad preocuparon a FERDINAND ALQUIÉ, que le consagró una breve y sustanciosa investigación. Aunque se proponía averiguar las vías subjetivas que conducen a la eternidad y ponía especial énfasis en este propósito, su obra acaba por proclamar, en nombre de las exigencias de la acción, la aceptación del tiempo y la renuncia a la eternidad.¹⁶

Su estudio no comporta, como era de esperar, una metafísica de la eternidad, hasta el punto que el contenido de este concepto queda inde-

¹⁶ FERDINAND ALQUIÉ, *Le désir d'éternité* (1943, 2ª. ed., Paris, P. U. F., 1947).

terminado y sólo se aclara por vía de ejemplos. Una mirada a la historia de la filosofía le habría proporcionado muchas precisiones. Plotino,¹⁷ por ejemplo, podría haberle suministrado indicaciones, no superadas aún, decisivas para un esclarecimiento feliz de la noción: "Eternidad es una vida que persiste en su identidad, siempre presente para sí misma en su totalidad, que no es primero esto, luego aquello, sino todo a la vez, que no es una cosa y luego otra, sino que es una perfección indivisible." La compara con "un punto en que convergen todas las líneas, sin que éstas se prolonguen jamás hacia afuera; un punto que persiste idéntico a sí mismo, que no experimenta ninguna modificación, que está siempre en el presente, sin pasado ni futuro, que es lo que es y lo es siempre." De ella no puede decirse "que era ni que será" porque "no hay para la eternidad porvenir que no sea ya presente." Y con palabras que han logrado fortuna más tarde, Plotino la describe como "una vida presente, toda íntegra a la vez, plena e indivisible en todo sentido", anticipando, de esta manera, la feliz definición de Boecio: "interminabilis vita tota simul et perfecta possessio."

Menos preocupado por definir el concepto de eternidad que por ilustrar su significado apelando a ejemplos. Aquíé menciona las leyes científicas, el sujeto trascendental y Dios. La nota común que parecen ostentar esas tres nociones es la constancia, la permanencia, la invariabilidad, la fijeza, en una palabra, un tipo de cualidad que desafía la erosión del tiempo. Los ejemplos señalados por Aquíé, por lo demás muy heterogéneos, son discutibles. ¿Cómo atribuir el predicado de eternidad a una ley física, que es un enunciado al que se llega con el método inductivo? Y en cuanto al sujeto trascendental, ¿qué decir después de la última interpretación de Husserl, que adjudica la noción de hábito, fundado en la temporalidad, y, por ende, carácter histórico, al sujeto trascendental? Y en lo que concierne a la concepción de Dios, aparte de los predicados de orden axiológico que es forzoso atribuirle, no puede negarse tampoco que ideas muy recientes propenden a quitarle la inmutabilidad tradicional y a representarlo en términos de actividad. Scheler ha esbozado la concepción de un Dios *in-fieri* en el seno de la humanidad, un Dios que se hace a sí mismo en el hombre. Eternidad, para Aquíé, es sinónimo de intemporalidad y, por consiguiente, arrastra las notas de estar sustraído al cambio y ser constante.

Alquíé recuerda que sentimos en nosotros la exigencia de eternidad

¹⁷ *Enneada* III, c. 7, § 3.

y que esta exigencia es signo de una presencia o es fruto de la insatisfacción ante toda presencia. La conciencia se percata a la vez de lo presente y de lo ausente. De lo primero a través de la percepción que muestra aquello que se nos contrapone a cada instante; de lo segundo a través de la expectativa, la nostalgia y el ensueño. Todo parece indicar que la conciencia desborda la existencia actual, trasciende la naturaleza entera, que hay una ausencia esencial que jamás será dato y que no es otra cosa que la eternidad. La eternidad no nos es dada; es simplemente la conciencia de una ausencia. Pero la conciencia de esta ausencia implica un rechazo del tiempo.

El rechazo del tiempo se alimenta en dos fuentes: una afectiva y otra intelectual. Nuestra afectividad reacciona ante la posible agresión del tiempo: el fluir incesante, con los cambios que arrastra, muestra la fugacidad de todas las cosas y nuestra propia finitud temporal, siempre amenazada por la muerte. La experiencia de la inestabilidad, con la incertidumbre, el riesgo y la amenaza que conlleva, nos incita a negar el tiempo en la dimensión del futuro. Queremos sustraernos al riesgo del futuro, a la presión incómoda del presente, y buscamos abrigo en el pasado.

El pasado no esconde amenazas: es el lugar del reposo donde se dan la mano la tranquilidad y la alegría; es apaciguador y sereno; ofrece una imagen estable, puede ser tema de conocimiento y de ciencia; contiene nuestra vida vivida, nuestra historia, nuestras riquezas. Al ponernos de espaldas al futuro, nos aferramos a un momento del pasado e intentamos realizar la empresa utópica de instalarnos en él. Cedemos a una ilusión: creemos alcanzar la eternidad mediante la inmovilización del presente. Pero una eternidad que consiste en un momento inmóvil del pasado es una ficción, porque ese momento es apenas un fragmento del tiempo y excluye la totalidad de los restantes fragmentos. La vida que es acción invita a negar este sucedáneo de eternidad, porque la acción es un movimiento lanzado hacia el futuro.

También hay un rechazo intelectual del tiempo. El pensamiento indaga lo permanente a través del cambio —la sustancia, la ley, la forma, el género, la especie—, lo que tiene figura constante y no padece deterioro a causa del fluir temporal. Es cierto que, a veces, se aferra a un sucedáneo de lo permanente, como, por ejemplo, el tiempo rítmico o el perpetuo retorno. En este caso, el tiempo imita lo permanente valiéndose de la repetición indefinidamente reiterada.

La búsqueda de la eternidad, en el plano de la inteligencia, que lleva al rechazo y al olvido del tiempo, acaba por confinarnos en un orden in-

temporal, que si bien constituye la estructura oculta del devenir, no deja de ser una falsa eternidad reducida a una figura abstracta. Frente a ella todo cambio se trueca en apariencia, los momentos del tiempo se identifican y no hay razón para distinguir el pasado del futuro y ambos del presente. La victoria de la inteligencia acarrea la negación del tiempo, pero la eternidad que nos brinda está lejos de satisfacer nuestro anhelo más profundo.

La realidad del tiempo se impone: el universo se modifica, la naturaleza evoluciona, la humanidad tiene una historia, la experiencia cotidiana produce la impresión de una fuga de todas las cosas, la vida interior acusa un perpetuo movimiento. Cada instante es único y nos enseña que nuestros estados huyen sin posible retorno, que el devenir es creador. Si la aventura temporal es una realidad, ¿no será un sueño la eternidad?

Los dos rechazos del tiempo —el afectivo y el intelectual— parecen conducir a dos falsas eternidades: un fragmento de pasado definitivamente rígido y una entidad intemporal abstracta. Ni una ni otra complacen el anhelo de eternidad que experimenta el hombre.

Se impone, pues, renunciar a la eternidad y aceptar el tiempo. El hombre no es una naturaleza contemplativa; es un ser activo condenado a tomar decisiones y a ejecutarlas. La acción exige el tiempo en las dimensiones del futuro y del presente, y también del pasado, en la medida en que éste suministra las condiciones que hacen posible su eficacia por el conocimiento de las leyes que rigen el curso de los hechos. La vida, a su vez, sólo es posible a condición de aceptar la muerte, y por lo tanto toda empresa humana tiene que desarrollarse dentro de un marco temporal finito y siempre acosada por circunstancias.

En Aquí el tiempo triunfa sobre la eternidad, gracias al primado de la acción que, a su vez, impone una prioridad del futuro. Aceptar el tiempo es confundirse con él, participar de sus innovaciones, recrear constantemente el propio yo por la influencia inmediata de la voluntad.

3.3 Muy distinta es la posición de JEAN GUITTON en el examen del problema de las relaciones entre el tiempo y la eternidad. Después de aclarar que no habrá de referirse a la duración ni al tiempo físico, que años antes Bergson había contrapuesto en una antítesis que se ha incorporado a la historia de la filosofía, Guitton advierte que alude al tiempo cotidiano, el tiempo de la vida humana, que fluye al nivel normal de la acción de todos los días, y que el hombre vive en medio de inquietudes y esperanzas. ¿Qué relación guarda este tiempo con la eternidad? ¿Encontraremos,

acaso, la eternidad en el fondo del presente o esperamos descubrirla más allá del tiempo, cuando la vida individual haya cerrado su ciclo?¹⁸

Con más claridad que Alquié, opone Guitton el tiempo como fluencia accidental, forma de la existencia sensible y espiritual, y la eternidad como presencia íntegra, dada siempre entera para sí misma.

Si en la vida humana aparecen dos elementos: uno, al parecer efímero, que es pura movilidad, y otro, al parecer constante, que es intemporal, será lícito preguntar por la posible conjunción de ambos elementos. Guitton sugiere la existencia de dos soluciones, que, con lenguaje muy expresivo, denomina "contaminación" y "disociación." La primera funde lo eterno y lo temporal y lo hace de diferentes maneras: unas veces eterniza el porvenir al imaginar que, una vez alcanzados nuestros deseos, el tiempo habrá de detenerse; otras veces congela un momento del pasado; finalmente, concibe un presente entregado al frenesí del goce. En los tres casos la eternidad es sinónimo de perfección: el mañana, el hoy o el ayer se representan en la imagen del siempre. Las tres variantes de la solución implican el mismo error y nos dejan insatisfechos. La contaminación es una pendiente que se desliza hacia el panteísmo, y éste arrastra consigo enormes dificultades.

La disociación, por su parte, se esfuerza por aislar en la vida presente el elemento eterno y preservarlo de toda confusión. En su afán de garantizar su pureza abandona a su suerte efímera al elemento vital. De esta manera, al postergar lo temporal en provecho de lo eterno, acaba por deformar la estructura del tiempo humano.

Ni una ni otra son soluciones aceptables. Guitton señala un tercer camino: la eternidad no está alojada dentro del tiempo humano; aceptarlo sería exponerse a caer en un contrasentido. Más bien ha de concebirse que la eternidad trasciende al tiempo, y que ha de encontrarse al final del recorrido, cuando la vida humana haya cerrado su ciclo. El tiempo aparece, a la luz de esta interpretación, como un instrumento de prueba, una vía de acceso, un entrenamiento para la eternidad. Es el escenario en que tiene lugar una preparación: en su fluir hay algo que se conserva y que, acaso, se incrementa. Hay, por de pronto, una realidad que fluye sin perder por eso su identidad. El desarrollo temporal es un proceso de configuración laboriosa y precaria, un trabajo de la persona

¹⁸ JEAN GUITTON. *Justification du temps* (1942, 3ª ed., Paris, P. U. F., 1966); *L'existence temporelle* (Paris, Aubier, 1949), pp. 121-124, 175-178 y 185-190. Como una introducción histórica al tema puede considerarse esclarecedor su libro *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (Paris, Boivin, 1933, 2ª ed. Vrin, 1959).

sobre sí misma que lleva a la posesión cada vez más segura de sí misma. El tiempo, como ámbito de este crecimiento espiritual, es necesario para el desarrollo de la persona espiritual eterna.

En el tiempo, el fluir es accidental; el conservar resulta esencial. Desde el punto de vista de la persona se impone salvaguardar lo que ha sido en lo que es para alcanzar lo que será: lo eterno. Es misión del tiempo preparar, para cada ser consciente, órganos de visión y de vida, que no pueden utilizarse en la vida presente, pero que entrarán en acción tan pronto como se despeje una esfera propia. Historia y recuerdo, prueba y mérito, constituyen la materia de estos órganos espirituales de eternidad, que no tienen uso en la vida terrena. Sin la subsistencia de la conciencia, sin la persistencia de lo que ha sido en el tiempo, el ser finito no podría gozar de la presencia de lo infinito sin ser absorbido por ella.

Con palabras que revelan la inspiración religiosa que las sostiene, Guittou enseña que la maduración temporal prosigue hasta el momento en que el espíritu se separa del cuerpo viviente y del cuerpo social —doble materia a través de la cual ha tomado conciencia de sí mismo en el cosmos.

3.4 La exploración de todos los campos de la experiencia, al amparo de la neutralidad del método fenomenológico y con el propósito de esclarecer el lugar del hombre en el universo, no impide reconocer el afán práctico que animaba las investigaciones de JULES CHAIX-RUY acerca de la temporalidad. La angustia ante el problema del mal, que incita a explorar sus consecuencias temporales, desemboca en una dialéctica ascendente que promete la conquista de la plenitud espiritual. Sólo ésta sería capaz de brindar el sosiego que reclama una conciencia atormentada por experiencias existenciales negativas: angustia, náusea, culpa, abandono, desesperación...¹⁹

¿Qué itinerario conduce a esta meta? Frente al tiempo son siempre posibles dos actitudes: entregarse a su viva corriente sin oponer resistencias, padecer su agresión y aceptar la fragmentación que nos impone, o, por el contrario, sobreponerse a su erosión y, por un esfuerzo del espíritu, instalarse ya en esta vida en un ámbito nuevo, sustraído a su acción disolvente. El programa esbozado por Chaix-Ruy impone la exigencia de

¹⁹ JULES CHAIX-RUY, *Les dimensions de l'être et du temps* (Paris-Lyon, E. Vite, 1953); "Temps et temporalité", *Actes Congr. int. Phil.* (Louvain, Nauwelaerts, 1953), pp. 137-144; "La perception du temps chez saint Augustin", *Cahiers de la Nouvelle Journée* (Paris, Bloud & Gay, 1930), n.º 17, pp. 73-93. Cf. ANDRÉ A. DEVAUX, "Être et temporalité selon Chaix-Ruy", *Les Etudes philosophiques* (Paris, 1953), vol. VIII, n.º 4, pp. 406-413.

escapar al tiempo que disocia y dispersa a fin de afianzar la unidad interior de la persona, que sólo se logra gracias a la participación en la eternidad.

La posibilidad de alcanzar esta meta está contenida en el hecho de la existencia de diversos niveles de temporalidad, y aunque en cada uno de ellos hay un intervalo entre la existencia sujeta al devenir y el ser anclado en la unidad e identidad, la distancia que separa ambos extremos se reduce a medida que se asciende en la serie de los niveles. El más bajo y, por lo mismo, precario y desgarrado, altera y dispersa a la existencia personal, la condena a la finitud y la cierra definitivamente en la muerte. El más alto, que es la autoconciencia y la posesión de sí mismo, consiste en el despliegue de una actividad creadora orientada hacia lo bello, lo verdadero y lo bueno. Allí el ser está presente en mayor medida que en los restantes y confiere a la persona una densidad y una profundidad que proviene de más lejos: el tiempo real se abre sobre la eternidad. El tiempo verdadero no es la sucesión incierta y vacilante que avanza hacia un futuro imprevisible, sino un tiempo pleno henchido por la eternidad. En él el presente deja de ser un tránsito, el pasado ya no es un fantasma que se desvanece y el porvenir no es una indecisa y descolorida posibilidad. La conquista de ese tiempo verdadero, su posesión y su disfrute, obligan a realizar una serie de purificaciones y a imponer en la vida el señorío de la razón.

Esta posibilidad está asegurada por dos razones: primero, porque los niveles de temporalidad en que transcurre nuestra vida corresponden a otros tantos grados de realidad accesibles al pensamiento; y segundo, porque el intervalo que separa lo temporal de lo eterno puede atenuarse en la medida en que los actos libres otorgan unidad a los momentos de la duración, siempre propensos a dispersarse, y contribuyen, así, a consolidar nuestro carácter inteligible, más allá de las representaciones múltiples que los demás y nosotros mismos tenemos de nuestra apariencia existencial.

Estos supuestos, lo mismo que los enumerados en el párrafo anterior, que ninguna experiencia podría corroborar plenamente —aunque, al pasar, se invoquen estados vividos por Pascal y Spinoza—, muestran con claridad que, en el caso de Chaix-Ruy, el moralista gravitaba sobre el metafísico y que, en última instancia, las convicciones religiosas del hombre que respiraba la atmósfera del cristianismo, determinaban la orientación fundamental de su búsqueda e imponían como resultado una solución que estaba dada de antemano. Los motivos prácticos, vinculados

a la unidad de la persona y a su destino moral, empujaban toda la construcción teórica que esbozaba la posibilidad y la realidad de una inserción de lo eterno en el tiempo.

3.5 Por una vía parecida y con más decisión parece haberse interesado JACQUES DURANDEAUX, quien comienza analizando de manera muy pormenorizada todas las significaciones atribuidas a la palabra "eternidad." De ese análisis desprende su propia posición. Sin ánimo de recorrer su itinerario en forma completa conviene registrar las significaciones sobresalientes.

1. Lo eterno trasciende lo temporal; está por encima del mundo. El tiempo es apenas un reflejo pálido de la eternidad. Negando los caracteres del tiempo —movilidad, fluencia, exterioridad recíproca de sus momentos— se reconquista la eternidad. Platón representa ejemplarmente esta posición.

2. Eternidad equivale a sinfinitud temporal, sinónimo de un tiempo lineal, interminable, infinito, en trance de prolongarse constantemente sin pausas y sin límite final.

3. Tiempo y eternidad se reconcilian en el tema del eterno retorno. El tiempo es cíclico, los procesos se suceden infinitas veces en el mismo orden repitiendo idéntico ciclo.

4. Tiempo y eternidad se dan juntos, a la vez. La eternidad es una transfiguración del tiempo y se divisa en la transparencia de un tiempo plenamente asumido. El tiempo se descubre a través de un enfoque de la realidad que nos permite conferirle un sentido.

A la luz de esta interpretación, que es la de Durandeaux, lo temporal no pasa, no se esfuma para dejar débiles y percederos rastros, condenados ellos mismos también a pasar. Sólo cambia de rostro. No se trata, pues, de rechazar lo temporal ni de decretar su caducidad para alcanzar lo eterno, sino de verlo de otra manera y a una luz distinta. Porque eternidad y tiempo, lejos de excluirse, se implican recíprocamente: cada uno de los términos facilita la intelección del otro.

La eternidad aparece en el corazón de la vida cotidiana como aquello que confiere significación a cada cosa, a cada vida, a cada suceso. La eternidad otorga significación al tiempo y éste a la eternidad. La vida cotidiana, ámbito de la revelación del tiempo y de la eternidad, nos pone frente a este doble aspecto de la existencia.²⁰

²⁰ J. DURANDEAUX, *L'éternité dans la vie quotidienne* (Paris: Desclée de Brouwer, 1964).

Quedan contrapuestas —a través de la exposición de las ideas de algunas figuras de la filosofía francesa del siglo XX, que, por cierto, no agotan el elenco de las que han prestado preferente atención al tema— las dos líneas de pensamiento en torno al tiempo: la que, colocada en actitud objetiva, indaga su naturaleza y se preocupa por esclarecer su estructura y sus manifestaciones, y la que, estimulada por intereses religiosos y morales, persigue la aclaración de la participación del hombre, en tanto que persona concreta, en la eternidad. Traducen dos actitudes —teórica y práctica— en función, quizá, de dos tipos humanos distintos pero capaces de entregarse con igual pasión a la investigación filosófica. Una vez más, la filosofía pone al descubierto la dimensión personal que atraviesa toda su construcción sistemática y también su propio repertorio de preguntas. Esto explica que en unos hombres prevalezca el afán de saber, sostenido por una voluntad que no desfallece ante ninguna seducción ajena al interés mismo de la verdad, y otros, en cambio, experimenten la urgencia de salvación y, en consecuencia, supediten sus afanes teóricos al imperio de su necesidad.

4.1 La divergencia de intereses no impide reconocer la existencia de algunas notas comunes. Todos parecen compartir —en forma más acentuada cuanto mayor es la preferencia por los datos de la experiencia— la convicción de que, en sí mismo, el tiempo es inasible e impensable, y que la reflexión que se le consagra con el afán de hacerlo inteligible acaba por conceptualizarlo y arrebatárle lo que tiene de original: en lugar de la temporalidad vivida, sin cesar fluyente, nos queda en las manos un montón de escombros, sedimento inmóvil de un devenir ya agotado, o, en el mejor de los casos, un continente neutro que apenas podría concebirse más que como la dimensión formal de los procesos obligados a deslizarse por su interior.²¹

Desde que no es posible visualizar directamente al tiempo —aun suponiendo que se trata de una entidad huidiza que muda constantemente de figura y de color, o de una cualidad voluble que sella el destino

²¹ Aparte de Bergson, que a lo largo de toda su obra ha puesto especial énfasis en esta situación, cabe recordar que el hecho ha sido señalado con relieve por VLADIMIR JANKELEVITCH, *Philosophie première* (Paris, P. U. F., 1951), pp. 210-241; *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien* (Ibid., 1957), pp. 68-73 y 103-138; *Le pur et l'impur* (Paris, Flammarion, 1960), pp. 22, 27 y 66-68.

de lo real convirtiendo a las cosas en procesos, o de una relación que liga estados que no pueden darse juntos a la vez— sólo cabe referirse a él desde las múltiples experiencias de la temporalidad. Y con excepción de los que se colocan en el terreno de la idea, los demás están contestes en atribuir al tiempo los rasgos que se desprenden de las respectivas experiencias de la temporalidad. Pero tales experiencias, lejos de estar incontaminadas por ideas, presentan una pluralidad de rostros que parecen estar condicionados por la orientación filosófica de cada autor —idealismo, realismo, vitalismo, espiritualismo, fenomenología, existencialismo...—, lo cual le confiere matices múltiples e irreductibles a un denominador común. Por esta vía no puede dejar de atribuirse al tiempo los caracteres de los procesos en los cuales se manifiesta, y su idea se carga con predicados procedentes de los distintos dominios de la experiencia —vida, existencia, psique, espíritu, conciencia, razón, sentimiento, voluntad...—. De ahí la heterogeneidad de las imágenes del tiempo.

La dificultad para alcanzar un resultado unívoco parece provenir de la imposibilidad de establecer un acuerdo acerca de lo que ha dado en llamarse, en unos casos, el hecho primitivo, y, en otros, la idea-clave de un sistema, determinantes, ambos, para la delimitación del campo de la experiencia y el encuadramiento conceptual de la teoría. Idea de relación (Hamelin), duración vivida (Bergson), instante (Bachelard), experiencia del cambio (Berger), instante pulsátil (Pucelle), repetición (Deleuze), participación (Lavelle), deseo de eternidad (Alquié), vida cotidiana (Guilton), niveles de temporalidad y grados de realidad (Chaix-Ruy) han sido invocados como punto de partida para todo ulterior análisis del tiempo o como eje de la organización sistemática de los materiales ofrecidos por la experiencia y la reflexión.

No sólo las divergencias en la determinación del hecho originario o de la idea-eje del sistema conspiran contra la posibilidad de forjar una imagen universalmente válida del tiempo. También las discrepancias en el terreno metodológico contribuyen a ahondar tales divergencias. Menos que en ningún otro dominio, en filosofía no hay un método único de investigación y de prueba. En este campo, lo mismo que en otros, el método está siempre asociado a la manera como de antemano se propende a concebir la índole de los respectivos objetos que han de estudiarse, y aunque los preceptos metódicos no sean rígidos y reclamen ajustes, que obviamente sólo pueden realizarse durante el trabajo vivo de la investigación, tampoco esta posibilidad conduce por sí sola a una conver-

gencia de los distintos métodos aplicados al mismo territorio de problemas. El método ha de ser dialéctico. síntesis de conceptos, proclaman, desde ángulos muy distintos, Hamelin y Lavelle; ha de ser, más bien, intuitivo. coincidencia con la realidad inmediatamente vivida, exige Bergson; ha de ser análisis racional de la experiencia, que no desdeñe las enseñanzas de la ciencia y las ventajas de la interpretación dialéctica, sugiere Bachelard; ha de ser reducción e intuición eidética, agrega Berger, etc. Los contrastes entre las posiciones, tanto en lo concerniente a la selección del hecho primitivo y de la idea-eje del sistema como del método, retrotraen la consideración del tiempo a discusiones más amplias que comprometen la concepción de la realidad y la idea misma de filosofía, así como la práctica efectiva del quehacer filosófico. El problema del tiempo no puede considerarse aisladamente: es forzoso abordarlo en el marco más amplio de un sistema filosófico en que todos los problemas revelan ser solidarios.

La coincidencia de los resultados, si se lograra alcanzar esa meta, ¿bastaría para inclinar nuestra confianza hacia ellos? Parece que no hay seguridad de pisar un terreno firme ni siquiera donde el acuerdo revela ser completo: tal es el caso del *fluir temporal*. Desde las orientaciones filosóficas más distintas se conviene en aceptar que el tiempo fluye, y la imaginación del pueblo forja los temores más grandes cada vez que tropieza con esta propiedad temporal. Pero son ya muchos los que han alzado su voz para impugnar la validez de esta presunta verdad y señalar que hemos sido atrapados por una metáfora. Fácil es advertir, como enseña Arthur N. Prior,²² que todo *fluir* ocurre *en un tiempo* e, igualmente, requiere cierto tiempo para *fluir*. Si el tiempo, que es el cauce en que todo fluye, fluyera a su vez, necesitaría otro medio que, por fuerza, tendría que ser también de índole temporal. ¿Habría sentido en afirmar que el tiempo se desliza en un 'supra-tiempo'? Toda fluencia, por otra parte,

²² A. N. PRIOR, *Papers on Time and Tense* (Oxford, Clarendon Press, 1968), pp. 1-14. Contra el absurdo del movimiento o cambio atribuido al tiempo, a propósito de la dirección que se le asigna, se ha pronunciado también MAX BLACK, *Models and Metaphors* (Ithaca, N. Y., Cornell Univ. Press, 1962), pp. 182-193. Sobre el carácter contradictorio del tiempo concebido como sustancia que fluye, se ha expresado MORRIS LAZEROWITZ, "Time and temporal Terminology", en *Philosophy and Illusion* (London: G. Allen & Unwin, 1968), pp. 147-148. Recientemente se ha denunciado el paralogsimo implícito en la imagen heraclítica del *fluir*, que disimula la genuina esencia del tiempo, en la medida en que supone la existencia de una entidad, el tiempo, cuyo presente es ambiguo —sempiterno y efímero, inmutable y cambiante—. El primer carácter proviene de la confusión de una noción lógica con una realidad ontológica, en tanto que el segundo tiene su raíz en la manera de tratar al tiempo como espacio. Cf. NICOLÁS GRIMALDI, *Le désir et le temps* (Paris, P. U. F., 1971), pp. 238-244.

puede acelerarse o retardarse: supone, pues, cierta velocidad, que sólo puede ser evaluada cuantitativamente con auxilio de unidades de medida que obligan a recurrir al tiempo. Desde estas consideraciones, que parecen inexcusables, ¿tendría sentido inquirir por la velocidad del flujo del tiempo? Y si no fluyera a ninguna velocidad, ¿podría hablarse todavía de fluencia?

Más firme, en cambio, parece ser la conclusión negativa que rechaza toda asimilación del tiempo con cosa, sustancia, entidad, es decir, algo que pueda ser contemplado desde afuera y apresado intelectualmente en las categorías del entendimiento. Esta negación deja abierta la pregunta acerca del ser del tiempo. Hasta ahora ha resultado imposible separar el tiempo de los procesos en los cuales se manifiesta, aun en el caso de que, por hipótesis, el tiempo fuera indiferente respecto de la índole y estructura de los procesos mismos. Una confianza extrema en la capacidad de la razón llevaría a intentar la solución del problema apelando al concurso de definiciones nominales. ¿Qué experiencia corroboraría después esos resultados?

4.2 No es pródigo en conclusiones más optimistas el balance de los resultados reunidos en la segunda línea de pensadores, aquellos para quienes más importante que el tiempo es la cuestión de nuestro destino moral, que se procura asegurar apelando a una participación en la eternidad. El peso de la argumentación, en todos ellos, recae sobre la vida personal y sus exigencias éticas y religiosas. Se trata siempre, con los recursos del análisis reflexivo y de la dialéctica especulativa, de poner en claro nuestro acceso a la eternidad —en esta vida o más allá de sus límites— a fin de no frustrar nuestro destino.

No hay nada más oscuro, sin embargo, que la noción de eternidad. Los esfuerzos por definirla pueden arrojar alguna luz, pero no lograrían instaurar su realidad, y las experiencias que se invocan no bastan para acallar las dudas del escéptico más moderado. Incluso para quienes reconocen que la temporalidad es la dimensión esencial de la vida humana y del universo y no pueden dejar de tomar en cuenta su contraste con la idea de eternidad, surgen dificultades insalvables. En primer término se advierte que la noción de eternidad oscila entre los dos polos de lo infratemporal y lo supratemporal, con la tendencia a situarse sobre todo en el segundo. Se mueve, pues, entre un valor negativo y el rechazo del tiempo. Definirla como negación del tiempo o como intemporalidad

equivale a sustraerle toda eficacia. Así lo ha señalado Gabriel Marcel.²³ A eso hay que añadir, en segundo término, que aún no se han explorado debidamente las conexiones entre la eternidad y los valores, tarea que es inexcusable porque en toda referencia a la eternidad se alude a su perfección, a su plenitud, que se pone en contraste con la esencial imperfección del tiempo. Nada parece avanzarse si se aspira a caracterizarla no tanto como negación del tiempo, sino como rechazo de lo que hay en el tiempo de negativo (Lavelle). Cabría agregar, en tercer término y sobre la base del análisis realizado en las páginas anteriores, que no hay acuerdo en la manera de establecer su vínculo con el tiempo, ya sea al final del recorrido, como si el tiempo pudiera extenuarse y cesar de fluir, o en cada uno de sus momentos, lo que expone a quebrar la unidad de lo eterno como consecuencia de su contaminación con cada uno de los múltiples momentos del tiempo.

A estas dificultades se agregan otras. La noción misma se enturbia cuando se considera su vinculación concreta con la existencia también concreta del hombre en el seno de la comunidad. Así, por ejemplo, Maurice Nédoncelle aboga por la existencia de dos eternidades, una immanente y otra trascendente, a propósito de la génesis recíproca de las conciencias, tal como se realiza en la experiencia intersubjetiva del amor.²⁴ Tampoco contribuye a aclarar las cosas la idea expuesta por Emanuel Levinas, que con ocasión del examen de las dos tesis de la infinitud y la discontinuidad del tiempo, sugiere la idea de un tiempo mesiánico en que lo perpetuo se convierte en eterno, a la vez que deja en suspenso la pregunta acerca de si se trata de una nueva estructura del tiempo o de su transmutación en su contrario.²⁵

Alegar que la incidencia de las preocupaciones religiosas y morales perturba el examen objetivo del problema del tiempo y contribuye a distorsionar sus resultados, conduciría a excluir de la investigación dos importantes campos de la experiencia humana. ¿Acaso no se ha intentado explorar, con visible preocupación por la objetividad, el tiempo en ambos dominios?²⁶ Sería imprudente asignar privilegio a un campo de la expe-

²³ G. MARCEL, *Journal métaphysique* (1927, 6^a ed., Paris, Gallimard, 1935), pp. 150-151.

²⁴ M. NEDONCELLE, "La genèse réciproque des consciences et l'éternité", en *Explorations personalistes* (Paris, Aubier, 1970), pp. 85-89.

²⁵ E. LEVINAS, *Totalité et infini* (1961, 2^a ed. La Haye, M. Nijhoff, 1965), p. 261.

²⁶ E. AMADO LEVY-VALENSI, *Le temps dans la vie morale* (Paris, Vrin, 1964). JEAN MOUROUX, *Le mystère du temps. Approche théologique* (Paris, Aubier, 1962).

riencia —vital, existencial, histórica— en detrimento de otros —físico, biológico, etc.—. La filosofía, fiel a su vocación de totalidad, no puede renunciar a abreviar en todas las fuentes.

No se descarta, pues, que las investigaciones en los dominios de lo psíquico³⁷ y lo social,³⁸ realizadas con el auxilio de las técnicas más refinadas, aunque presupongan posturas filosóficas no siempre confesadas y hasta no suficientemente exploradas por los propios investigadores del respectivo dominio, alleguen resultados del más alto interés para la filosofía. Las discrepancias no han de arredrar a los auténticos buscadores de la verdad.

Algún saldo positivo se recoge de los exámenes precedentes. Las divergencias de los resultados —cuya raíz puede rastrearse en la diversidad de las directivas metodológicas, en la heterogeneidad de los hechos explorados y de las orientaciones generales de los sistemas filosóficos— no disminuyen el valor de las aportaciones positivas. Las divergencias, lejos de reducir los términos de los problemas, mantienen su apertura y acrecientan su interés teórico. Sin contar con que, en muchos casos, la disonancia de las imágenes puede ser aparente y desvanecerse después de exámenes más profundos. Nada impediría que, por ejemplo, con criterio perspectivista, se intentara integrar los resultados, en la medida en que se revelaran compatibles en el cuadro de un sistema más amplio. Y aunque no todo pueda ser acogido en la imagen resultante, no es imposible que el fruto justificara la ingente masa de esfuerzos volcados en esa tarea.

³⁷ PAUL FRAISSE, *Psychologie du temps* (Paris, P. U. F. 1957). JEAN PIAGET, *Le développement de la notion de temps chez l'enfant* (Paris, P. U. F., 1946). JEAN PIAGET et autres, *L'Épistémologie du temps* (Ibid., 1966). M. BOVER et autres, *Perception et notion de temps* (Ibid., 1967).

³⁸ GEORGES GURVITCH, *La multiplicité de temps sociaux* (Paris, Centre de documentation universitaire, 1961).

EL TIEMPO EN RICOEUR: ACONTECIMIENTO Y ESTRUCTURA

Por Néstor García Canclini

EL problema del tiempo se halla en el centro de la filosofía de Ricoeur. Esta afirmación podría sorprender a quien sólo recorriera los índices de sus obras: ni en los tres tomos de la *Philosophie de la volonté*, ni en *De l'interprétation* —sus textos principales— se encuentra una consideración específica de ese tema. Es cierto que *Histoire et vérité* reúne varios artículos sobre problemas básicos de la filosofía de la historia, y que en algunos otros trabajos, ocasionales y breves, se dispersan reflexiones y referencias al problema del tiempo; pero ese tratamiento lateral pareciera demostrar justamente que no es uno de sus intereses fundamentales.

Sin embargo, lo que demuestra esa meditación ocasional y fragmentaria es el tipo de aproximación que según Ricoeur el tema requiere. Ese estilo filosófico revela ya la concepción del tiempo que el autor sustenta. Es necesario un enfoque múltiple y oblicuo para aprehender una realidad en movimiento, su discontinuidad, sus ambigüedades. Precisamente a causa del tiempo, de sus cambios, y de la acción variable que el sujeto opera en su transcurso, lo real se resiste al sistema y al enfrentamiento directo de la razón. No es casual que las dos principales oportunidades en que surge la cuestión del tiempo en las obras mayores de Ricoeur sean el análisis de los mitos del comienzo y del fin, en *La symbolique du mal*, y el estudio de la arqueología y la teleología del sujeto, y su relación con el discurso simbólico, en *De l'interprétation*. El tiempo no se da a conocer en forma abierta; únicamente accedemos a él por la mediación de los símbolos.

Es significativo que desde el comienzo hayamos tenido que escribir casi todas las palabras claves de Ricoeur: *sujeto, ambigüedad, mito, símbolo, razón*. El tiempo es como un tema espejo que muestra las preocupaciones capitales del pensamiento ricoeuriano. Así como exige un camino indirecto para llegar a él, conduce indirectamente a los problemas principales de Ricoeur. Podemos decir que, sin ser un tema

central, está en el centro de su filosofía. Por eso nos permitirá introducirnos en el núcleo de su problemática, y a la vez en el sentido y el método de un pensamiento que gusta moverse por alusiones y sugerencias, que —sin descuidar el rigor filosófico— se concibe a sí mismo como una Poética¹.

Subjetividad y objetividad

La obra de Ricoeur, nutrida entre otros por Kant, Husserl y el personalismo, supo desde el comienzo que el problema del sujeto era uno de los que más merecían su atención, y que las demás cuestiones que motivan a toda gran filosofía —el sentido, la realidad o idealidad del mundo exterior, la verdad, etc.— se plantean necesariamente en relación con él. Especialmente en nuestra época, en que las ciencias del hombre cuestionan desde una objetividad radical el valor del conocimiento filosófico, la determinación del *status* del sujeto se ha vuelto el problema crítico. ¿Hay un *cogito* que constituye el mundo, que genera el sistema, o el sujeto es una ilusión, el hombre es sólo un producto del sistema?

Ricoeur ha centrado en esta pregunta su diálogo permanente con las ciencias del hombre: en particular con la historia, la antropología, el psicoanálisis y la lingüística. Y en todos los casos, la tensión entre subjetividad y objetividad va asociada a la tensión entre acontecimiento y estructura. El primer texto en que encontramos desarrollado este tema, *Objectivité et subjectivité en histoire*², fechado en 1952, hace patente que el problema del sujeto es el problema del tiempo, y a la inversa. La constitución de una "subjetividad verdadera"... "lo que llamaremos toma de conciencia"... "pasa por una cierta meditación sobre la historia", y es esta toma de conciencia, esta "reflexión" que sin cesar nos asegura que el *objeto* de la historia es el *sujeto* humano mismo"³.

Hay un primer nivel de objetividad, similar al de las ciencias fácticas, que el historiador debe respetar para que su trabajo alcance legitimidad científica. Sin objetividad no hay ciencia histórica. Pero la mera objetividad tampoco es suficiente. La subjetividad del historiador

¹ *Méthodes et tâches d'une phénoménologie de la volonté*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Bruges-Paris, 1952), p. 140.

² *Histoire et vérité* (Paris, Éditions du Seuil, 1964), 2ª ed., pp. 23-44.

³ *Idem*, pp. 36 y 44.

debe intervenir —mediante juicios de importancia y esquemas interpretativos— para seleccionar los acontecimientos y los factores; es necesaria también para imaginar y comprender las instituciones, los costumbres, las significaciones de hechos de los que el investigador se halla separado por una distancia que de otro modo no puede vencer; finalmente, “lo que la historia quiere explicar y comprender en última instancia son los hombres” y el historiador no puede olvidar que él también lo es: por eso “la historia está animada tanto por una voluntad de *encuentro* como por una voluntad de *explicación*”... “La historia es una de las maneras en que los hombres ‘repiten’ su pertenencia a la misma humanidad”⁴. La objetividad de la ciencia histórica es por tanto una “objetividad incompleta”⁵, que para constituirse como conocimiento integral requiere una participación del sujeto cognoscente distinta de otras ciencias.

Esto conduce a la necesidad de distinguir entre una buena y una mala subjetividad. Para lograr una subjetividad científica, debe diferenciarse entre el “yo de la investigación” y el “yo patético”. Este último debe ser puesto entre paréntesis mediante una reducción fenomenológica. “No hay historia —dice Ricoeur— sin una *εροχή* de la subjetividad cotidiana, sin la institución de este yo de la investigación del cual la historia obtiene su hermoso nombre. Porque la *ισοπρία* es precisamente esta ‘disponibilidad’, esta ‘sumisión a lo inesperado’, esta ‘apertura al otro’, donde la mala subjetividad es superada”⁶.

Pero el problema de la subjetividad no termina en la depuración del yo del historiador. Es propio del hombre, tanto como buscar el conocimiento, reflexionar sobre el sentido que el mismo tiene para él. Y corresponde al acto filosófico hacer surgir al hombre como conciencia, buscar la subjetividad más alta: aquella por la cual comprendemos la significación de nuestra presencia en el mundo. El filósofo se resiste a concebir la historia sólo como un conjunto de fuerzas, de instituciones, una estructura despersonalizada que se explica por una lógica abstracta. La función de la filosofía es diferenciar la *objetividad* necesaria para el conocimiento científico del *objetivismo* que ignora al hombre y los valores que éste descubre en las diversas culturas.

Sólo evitando el objetivismo podemos comprender íntegramente el

⁴ *Idem*, pp. 31-32.

⁵ *Idem*, p. 29.

⁶ *Idem*, p. 34.

significado de la historia. Este significado es constituido por el sistema, por los condicionamientos que el hombre experimenta, pero también por lo que el hombre hace con ellos. Si al estudiar una época suprimimos uno de los dos elementos, obtendremos una verdad a medias. Porque no sólo sufrimos el tiempo; también hacemos con él un cuadro, una filosofía, una obra. Y por mucho que el contexto influya sobre lo que producimos, nunca lo explicará en forma plena. "Se puede demostrar legítimamente, por ejemplo, que la burguesía francesa, en su fase ascendente, tenía necesidad de algo semejante al cartesianismo. Pero un racionalismo distinto también podría haber cumplido esa función"⁷. Hay un margen de *indeterminación* en el sentido de lo histórico en la medida en que la causalidad del sistema se mezcla con la libertad de los sujetos. Este carácter híbrido del tiempo histórico obliga a emplear un método dual para comprenderlo, un método en el que lo objetivo y lo subjetivo sean considerados. Debemos abarcar a la vez la "vía larga" de las instituciones, las estructuras, y la "vía corta" del sujeto, de las relaciones de persona a persona, de la singularidad de la creación, todo aquello que cada hombre elabora en los intersticios del sistema, independientemente de cualquier "criterio inmanente a la historia"⁸.

Esta doble aproximación a los aspectos objetivos y subjetivos del tiempo histórico encuentra un equivalente en el estudio del tiempo psíquico. Al plantear, en su libro sobre Freud⁹, el problema epistemológico del psicoanálisis, Ricoeur sostiene que éste "tiene más relación con las disciplinas históricas que buscan comprender las razones de las acciones humanas que con la psicología del comportamiento"¹⁰. El conductismo niega validez científica al psicoanálisis por no satisfacer los criterios de explicación causal, universalizables y verificables empíricamente como en las ciencias de la naturaleza. Ricoeur entiende que esta crítica desconoce la peculiaridad de la vida psíquica, del sentido que en ella posee lo temporal. Los procesos psíquicos exigen por igual un estudio de las *causas*, o sea de las relaciones entre hechos observables, y de los *motivos*, las "razones para". "Es la distinción que Brentano, Dilthey, Husserl tuvieron en mente cuando opusieron la comprensión de lo psíquico o de lo histórico y la explicación de la na-

⁷ *Idem*, p. 72.

⁸ *Idem*, pp. 106-110.

⁹ *De l'interprétation. Essai sur Freud* (Paris, Editions du Seuil, 1965).

¹⁰ *Idem*, pp. 353-354.

turalidad; esta vez el motivo está del lado de *lo histórico, comprendido como región del ser* distinta de la 'región' Naturaleza, pudiendo lo histórico mismo ser considerado según la generalidad o la singularidad de las secuencias temporales"¹¹.

Acontecimiento y estructura

Existen, por tanto, dos lecturas posibles de los hechos humanos: una que busca la lógica del sistema o la estructura, otra que procura descubrir el sentido a partir de los acontecimientos. La primera trata de captar objetivamente la regularidad causal de los hechos, y en el estructuralismo —como veremos en seguida— subestima la dimensión temporal implícita en la causalidad y explora sólo las leyes que rigen sincrónicamente la interacción entre los fenómenos. La segunda lectura, la que sigue la línea de los acontecimientos, es más sensible a las motivaciones que a las causas, más que explicar le importa comprender; sobre todo, le interesa rescatar al sujeto, recuperar lo singular que no es absorbido ni explicado por el sistema.

Si bien Ricoeur insiste una y otra vez sobre la necesidad de las dos perspectivas y ha dedicado muchas páginas a elaborar su interrelación, desde sus primeros trabajos manifiesta un interés preferente por la segunda. En ningún lugar explicita las razones de tal predilección, pero encontramos suficientes alusiones que permiten suponerlo. Ante todo, es evidente a lo largo de su obra que él asocia la filosofía con la autoconciencia que constituye al sujeto¹². Como el sujeto es el que genera los acontecimientos, y como aun cuando sean fenómenos colectivos son manifestaciones de una singularidad, es razonable que el filósofo se concentre en ellos.

Por otra parte, para Ricoeur el acontecimiento es un acceso privilegiado a lo esencial, porque en él se ofrece, concentradamente, la totalidad del tiempo. Es probable que hayan sido sus estudios sobre los mitos los que le mostraron los acontecimientos como presentes absolutos grávidos de pasado y de futuro. Además, ha aplicado esta idea para resolver el conflicto entre la pluralidad de las filosofías y la unidad de la verdad: una filosofía "no es un momento de la historia, sino

¹¹ *Idem*, p. 355.

¹² De ahí la ubicación que él mismo se asigna en la "filosofía reflexiva", en una tradición jalonada por Sócrates, Descartes, Kant y Husserl: *Histoire et vérité*, p. 35.

que se puede decir que toda la historia está en ella. En ella se contrae la historia anterior, concentrada en sus fuentes; en ella también se anuncia todo desarrollo futuro"¹³.

Pero la motivación más importante creemos hallarla en el carácter móvil del acontecimiento, en que se presenta como un acceso más viable al sentido último de la realidad que la solidez de las estructuras. Hay pocos indicios para confirmar esta intuición en los primeros escritos, pero las evidencias crecen desde que encara su diálogo con el estructuralismo. La subordinación de la diacronía a la sincronía en esta corriente no deja dudas de que un análisis estructural, que se propone explicar lógicamente la realidad, tiende a acentuar lo estático en detrimento de lo dinámico. La reivindicación de la historia frente al estructuralismo, tal como la formula Ricoeur, parte de una revalidación del acontecimiento y es homóloga a su defensa de la filosofía frente al cuestionamiento de las ciencias del hombre.

Como se sabe, la preocupación dominante de Lévi-Strauss no es investigar la génesis y la evolución de los hechos, sino los ordenamientos sistemáticos en un momento congelado. El acceso a la comprensión de una sociedad se da sincrónica y no diacrónicamente, en el eje de las coexistencias y no en el de las sucesiones. Lo diacrónico sólo presenta algún interés cuando resulta significante en relación con la sincronía. Por lo demás, sólo en conexión con ésta es significativa, pues no existe un tiempo independiente de la estructura, que no sea "recuperado" por ella. *El pensamiento salvaje* subraya que "la gran lección del totemismo es que la forma de la estructura puede a veces sobrevivir cuando la estructura misma sucumbe al acontecimiento"¹⁴.

Ricoeur acepta la metodología estructural como la aproximación científica más rigurosa a las sociedades humanas. Pero rechaza la generalización filosófica de conclusiones obtenidas mediante el estudio exclusivo de las culturas arcaicas. No puede afirmarse una subordinación universal del acontecimiento a la estructura, del tiempo a la lógica de los sistemas sincrónicos, a partir de un material etnográfico tomado de sociedades donde la temporalidad es "fría", como la llama el mismo Lévi-Strauss¹⁵. Ricoeur explica que el análisis del pensamiento semítico, prehelénico e indoeuropeo, al que él se dedicó exten-

¹³ *Idem*, p. 68.

¹⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje* (México, FCE, 1964), p. 337.

¹⁵ *Idem*, p. 339.

samente en *La symbolique du mal*, ofrece un *corpus* divergente, en el cual la historia juega un papel decisivo. Para comprender al pueblo hebreo, por ejemplo, no son tan determinantes las nomenclaturas, ni las clasificaciones, sino los "acontecimientos fundadores" (la liberación del yugo egipcio, el paso por el Mar Rojo, la revelación del Sinaí, el acceso a la tierra prometida, etc.). Aquí se puede hablar en tres sentidos de un primado de la historia: primero, el sentido fundador de los acontecimientos operados por Jehová en relación con Israel; segundo, el trabajo de ordenamiento teológico de estos acontecimientos, que constituye una tradición; por último, la historicidad de la hermenéutica, la reinterpretación por cada generación del origen de las tradiciones. Fue mediante estas tres historicidades, esta interpretación histórica de su historia, como Israel encontró una y otra vez su identidad como pueblo y el sentido de sus actos ¹⁶.

En un texto posterior ¹⁷, Ricoeur fortaleció esta argumentación histórico-etnográfica atacando el problema en el modelo lingüístico que ha inspirado al estructuralismo antropológico. Allí puso de manifiesto que el tipo de inteligibilidad que se expresa en los estructuralismos triunfa cuando se puede trabajar sobre un *corpus* ya constituido, cerrado, que excluye los actos, operaciones y procesos que conforman el discurso. La dimensión temporal es omitida tanto al descuidar lo referente a la diacronía, o sea el cambio y pasaje de un estado del sistema a otro, como la generación y la intención primera del lenguaje, *el deseo de decir* algo. De este modo se eliminan aspectos fundamentales, sin los cuales no hay lenguaje. Estas limitaciones de la lingüística estructural, sostiene Ricoeur, obligan a cuestionar los supuestos que las originaron: que el lenguaje es un objeto para una ciencia empírica y una entidad autónoma de dependencias internas (Hjelmslev). "Para nosotros, que hablamos, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación"... "Hablar es el acto por el cual el locutor supera la clausura del universo de los signos, en la intención de decir alguna cosa sobre alguna cosa a alguien" ¹⁸. Con el fin de rescatar lo que el modelo estructural excluye, Ricoeur adhiere a la gramática generativa propuesta por Chomsky y a la teoría de los sistemas morfológicos de Gustave Guillaume. En una aguda aproximación del lingüista norte-

¹⁶ *Estructura y hermenéutica*, en RICOEUR Y OTROS: Claude Lévi-Strauss, *Problemas del estructuralismo* (Córdoba, EUDECOR), pp. 130-133.

¹⁷ *La structure, le mot, l'événement*, en *Esprit*, mai 1967.

¹⁸ *Idem*, p. 807.

americano al francés, revalida el aspecto creador del lenguaje, encontrando que lo esencial de éste no es ser producto, sino producción, generación. Reemplazando el concepto de *inventario estructurado* por el de *operación estructurante*, elabora —en el nivel de una filosofía del lenguaje— una relación nueva, de carácter no antinómico, entre estructura y acontecimiento, regla e invención, obligación y elección.

Luego traslada la cuestión al nivel semántico, y muestra, en una reflexión sobre la palabra, que ésta funciona como intercambiador entre el sistema y el acto, la estructura y el acontecimiento. Para ello recurre a su relación con la frase. "La frase, como lo hemos visto, es un acontecimiento: en este sentido, su actualidad es transitoria, pasajera, evanescente. Pero la palabra sobrevive a la frase. Como entidad desplazable, sobrevive a la instancia transitoria del discurso y se mantiene disponible para nuevos usos. Así, cargada de un nuevo valor de uso —por pequeño que sea—, retorna al sistema. Y, al volver al sistema, le da una historia."¹⁹ Un proceso semejante se advierte en el fenómeno de la polisemia, que se vuelve incomprensible si no introducimos esta dialéctica del signo y de su uso, si no tomamos en cuenta la historia del uso, el carácter acumulativo que adquiere la palabra al enriquecerse con nuevas dimensiones de sentido. Este proceso acumulativo, metafórico, se proyecta sobre el sistema transformándolo.

Así se vuelve evidente que lo diacrónico posee suficiente autonomía como para ser agente modificador de la sincronía. Es preciso, entonces, replantear —en las ciencias del hombre y en la filosofía— todas las relaciones entre lo temporal y lo espacial, entre lo abierto y lo cerrado, entre el acontecimiento y la estructura, concibiéndolas como una interacción constante y ya no más en términos de subordinación.

Tiempo y verdad

Hemos visto que el acontecimiento se opone a dos tipos de estructura: a la estructura sincrónica, atemporal, pero también a una estructura diacrónica. Esta segunda oposición divide nuestro estudio del tiempo en dos vertientes. Por una parte, si buscamos una estructura lógica, tendemos a leer la historia como desarrollo extensivo del sentido. En cambio, si valoramos más los acontecimientos, nuestra percepción será la de una irradiación de sentido a partir de una multiplicidad de

¹⁹ *Idem*, p. 817.

focos organizadores. "Este desdoblamiento afecta no sólo nuestra representación del tiempo, cuya estructura se revela antinómica en el nivel de la toma de conciencia filosófica de la historia, sino la de la verdad." ²⁰

En efecto, según la dimensión del tiempo que acentuamos será nuestra concepción de lo real y del método —más aún, de la disciplina— que debemos privilegiar. En forma un poco esquemática podemos afirmar que la búsqueda de una explicación estructural y objetiva es lo propio de la ciencia, en tanto la filosofía se ocupa preferentemente de descubrir el advenimiento de un sentido a través del aparente desorden de los acontecimientos y la multiplicidad de los sujetos. También es posible decir —siempre en líneas gruesas— que el conocimiento científico está decidido a obtener una visión de la totalidad, mientras el saber filosófico —por su atención a la libertad del sujeto— concibe la aventura humana como algo abierto, imprevisible más allá de las leyes que captan parcialmente su desenvolvimiento.

Sin embargo, advierte Ricoeur, no debemos imaginar los acontecimientos como el reino de lo irracional y arbitrario. "Los nudos de la historia que son los acontecimientos no son de ningún modo focos de irracionalidad, sino centros organizadores, y, en este sentido, centros de significación." ²¹ En el devenir de los acontecimientos vemos a la historia entrelazada con la razón, y el filósofo quiere leerla guiándose por ambos hilos. "Del lado de la razón: el filósofo supone que la razón desarrolla una historia" . . . "del lado de la historia: el filósofo supone que la historia recibe su calificación propiamente humana por una cierta emergencia y promoción de valores que el filósofo puede retomar y comprender como un desarrollo de la conciencia. Tal es la doble suposición del filósofo: es un doble crédito que el filósofo hace, por una parte, a la historicidad de la razón y por otra, a la significación de la historia." ²²

Pero si bien la búsqueda de racionalidad abarca la totalidad de la historia, no hay un sistema omnicomprensivo de la historia. Esta es la ilusión que tienta a todo proyecto de establecer una lógica, una estructura de lo histórico. Pero también existe el riesgo opuesto: sobrevalorar tanto lo singular que el posible sentido de la historia se disuelva en una multiplicidad de hechos inconexos. "El sistema es el fin de la historia porque ella se anula en la Lógica; la singularidad también es el fin de

²⁰ *Histoire et vérité*, p. 42.

²¹ *Idem*, p. 42.

²² *Idem*, p. 37.

la historia, puesto que toda historia se niega en ella." "La historia vivida, la historia hecha, es todo lo que pasa más acá de esta descomposición y de esta supresión. Más acá de esta descomposición, la historia es esencialmente equívoca, en el sentido en que es virtualmente acontecimiento y virtualmente estructura. La historia es realmente el reino de lo inexacto." ²³

En el contexto de la obra total de Ricoeur esto tiene varias implicaciones. En primer lugar, significa que no hay un sentido absoluto del tiempo, ni algo así como una historia universal. "Si ella existiera, sería el sistema y no ya la historia. Es por esto que la idea de una historia universal no puede ser más que una tarea, una idea de la razón." ²⁴ O sea que no hay una historia, pero sí una especie de deber de buscarla. Una exigencia ética, antropológica, impulsada por la conciencia de que la humanidad es una ²⁵; una exigencia epistemológica, por la convicción de que la verdad es una. Como leemos en un brillante artículo de Ricoeur sobre *Husserl et le sens de l'histoire*: "La paradoja de la noción de historia es que, por una parte, se vuelve incomprendible si no es una única historia, unificada por un sentido, pero que, por otra parte, pierde su historicidad misma si no es una aventura imprevisible. En un sentido, no habría más filosofía de la historia; en otro, no habría más historia." ²⁶

El hombre es esta tensión entre la unidad de lo realizado y la dispersión de lo que engendra, entre la seguridad de un sentido y la incertidumbre de la creación. Necesita mantener esa tensión para seguir siendo humano. La idea de una historia universal tiende a debilitar esta dialéctica, cuando no a perder el sentido de lo abierto, y suele caer en un optimismo que olvida todo lo que puede ser tragedia y ambigüedad. Las "ideas" de la historia subrayan más o menos la noción de *progreso*, y disimulan el *drama* originado por la presencia del mal. Si hablamos únicamente de progreso hacemos una "historia abstracta, en la que sólo son consideradas las obras de los hombres y la acumulación de sus huellas". Pasamos a una "historia concreta" cuando tomamos en cuenta los acontecimientos, la ambigüedad de la libertad humana y la consiguiente

²³ *Idem*, pp. 79-80.

²⁴ *Idem*, p. 80.

²⁵ P. MASSÉ y P. RICOEUR: *Prospective et planification*, Cahiers de Villemétrie, N° 44, juillet-août 1964, p. 32.

²⁶ *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54^e Année, N° 3-4, juillet-octobre 1949, p. 310.

posibilidad de una existencia culpable²⁷. (Hacemos notar que, a diferencia de los textos de filosofía política, en el trabajo en que desarrolla este tema —*Le christianisme et le sens de l'histoire*— Ricoeur establece una distinción tajante, que consideramos injustificada, entre la historia que llama "abstracta" y que nombra precisamente la acumulación de lo producido por el hombre mediante algo tan concreto como su trabajo y las herramientas usadas en él²⁸, y, por otra parte, la historia "concreta" que abarca exclusivamente los aspectos existenciales de nuestra humanidad. Esta idealización no concuerda, por lo demás, con otros textos donde ha dado múltiples elementos para superar la antinomia idealismo-materialismo, y ha criticado enfáticamente la desencarnación de las formas idealistas del cristianismo).²⁹

Por último, debemos decir que esta negación de un sentido absoluto de la historia, el hecho de concebirla como una combinación de continuidades y discontinuidades, acontecimiento y estructura, subjetividad y objetividad, es un modo más que tiene la obra de Ricoeur de declarar la finitud del hombre, reconocer una trascendencia de la que éste no dispone y en la cual reside el sentido oculto del tiempo y de todas las cosas que lo habitan. En la confianza en la trascendencia, en una especie de "coraje de creer en una significación profunda de la historia"³⁰, se apoya la *esperanza*, que para Ricoeur es la única posibilidad de evitar la desesperación de la ambigüedad. "Es exactamente aquí que el cristianismo se separa del existencialismo. Para el existencialismo esta ambigüedad es la última palabra; para el cristianismo, la ambigüedad es verdadera, es vivida, pero es la anteuúltima palabra."³⁰

Debemos aclarar que, si bien Ricoeur se confiesa cristiano y eran necesarias algunas referencias al pensamiento expuesto en esa parte de

²⁷ *Histoire et vérité*, pp. 81-82 y 87-93.

²⁸ *Idem*, p. 82.

²⁹ Véase, por ejemplo, *Tâches de l'éducateur politique*, en *Esprit*, N° 7-8, juillet-août 1965, pp. 92-93: "...no pueden sobrevivir más que las espiritualidades que dan cuenta de la responsabilidad del hombre, que dan un sentido a la existencia material, al mundo técnico, y de una forma general a la historia. Deberán morir las espiritualidades de evasión, las espiritualidades dualistas. En este sentido, el cristianismo debe ir hasta el fin de la crisis que resolverá la opción entre sus dos orientaciones, la que lo lleva hacia el platonismo y la experiencia contemplativa, y hacia decir a Nietzsche que era sólo un platonismo para el pueblo, y la que lo lleva hacia la historia, la encarnación y la realización de la fraternidad entre los hombres".

³⁰ *Histoire et vérité*, p. 96.

su obra para completar el tema, ha sido muy cauteloso con la autonomía de su reflexión filosófica y la ha deslindado netamente de los supuestos religiosos. Sus escritos estrictamente filosóficos se han cuidado de especular sobre la trascendencia o hacerle cumplir una función alienante. La libertad del hombre —como afirma en la *Conclusión* del primer tomo de la *Philosophie de la volonté*— debe ser “solamente humana”; lo que ocurre es que “no acaba de comprenderse sino en relación con algunos conceptos-límites, comprendidos ellos mismos como vacíos, como ideas kantianas, reguladoras y no constitutivas”³¹. La trascendencia importa como horizonte, es el reconocimiento de los límites del hombre, sin lo cual su reflexión se volvería dogmatismo, y de la dimensión de misterio de la realidad, sin lo cual caeríamos en las fantasías de omnipotencia. En última instancia, la ontología y la antropología de Ricoeur se expresan como una ética, un llamado “contra los fanatismos teóricos y prácticos”, en favor de la investigación, de una existencia y una historia abiertas, de un pluralismo creador. Ricoeur escribió una vez que su obra principal, la *Philosophie de la volonté*, podría haberse titulado *Grandeza y límite de una visión ética del mundo*, y, efectivamente, toda su reflexión sobre el tiempo está situada en el marco de una búsqueda de lo humano en la historia contemporánea.

Filosofía de los límites y límites de la filosofía. Es a causa de la finitud del hombre y de su pensamiento que necesitamos hablar de existencia y razón, de particular y universal, de sujeto y objeto, de acontecimiento y estructura. Es a causa de lo que se nos oculta en lo real, de la complejidad y ambigüedad con que se nos muestra, que debemos recurrir a caminos múltiples y oblicuos. Una filosofía consciente de los límites del hombre debe ser una filosofía elíptica.

Esta concepción del tiempo, su relación con una delimitación crítica a la vez de la conciencia y de la objetividad científica, el énfasis sobre la ambigüedad de lo real y el rechazo de los absolutos, la forma de radicalizar la reflexión y encarnarla en la existencia, el equilibrio para situar la libertad en una realidad que la trasciende sin reducir su penetración crítica y su capacidad creadora, nos hacen pensar en Merleau-Ponty. No se trata, por cierto, de imaginar canales de influencia que

³¹ *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire* (Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1983), p. 455.

siempre son, ante las grandes obras, explicaciones perezosas de convergencias más hondas. Preferimos recordar simplemente las frases finales de *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*: "La vida personal, la expresión, el conocimiento y la historia avanzan oblicuamente, y no directamente, hacia fines o hacia conceptos. Lo que se busca demasiado deliberadamente no se consigue, y las ideas, los valores, no le faltan, por el contrario, a quien ha sabido en su vida meditativa liberar su espontánea fuente."²²

²² *Signos* (Barcelona, Seix Barral, 1964), p. 98.

ENCARNACION Y TIEMPO EN GABRIEL MARCEL

Por Mario A. Presas

UNA filosofía concreta, tal como la concibe Gabriel Marcel, sólo puede constituirse sobre un punto de apoyo en sí mismo "opaco", es decir, no enteramente comprensible en términos intelectuales. Ello se debe al hecho de que la experiencia-axial sobre la cual gira el pensar no es separable del ser mismo del que piensa. En tal sentido, pues, el filósofo no puede actuar como si dicha experiencia no lo afectara; por el contrario: debe inventar un nuevo modo de acercamiento a esa realidad en apariencia indescifrable.

El *cogito*, o cualquier otro tipo de consideración objetivista de la conciencia, supone, en cambio, una especie de integridad previa del yo; esto es, admite *a priori* una suerte de proscenio teóricamente reservado al *ego*. En esta actitud, empero, el *cogito*, el pensar en general, sólo logra captar esencias universales y necesarias; la existencia, lo temporal, lo concreto, se le escapan inevitablemente.

El dato inicial del que parte Marcel —si es que puede llamarse "dato"— está constituido por la *encarnación*; vale decir, la experiencia de mí mismo en cuanto me aparezo como indisolublemente ligado a un cuerpo, a *mi cuerpo*. En rigor, la encarnación no es un *hecho*, sino, antes bien, la condición de posibilidad de todo hecho¹. En el mismo sentido, mi cuerpo, en cuanto tal, en cuanto mío, jamás deviene un dato, algo dado para mí; pues sólo puedo distinguirme de él convirtiéndolo en algo exterior a mí, en objeto, y dejando de tratarlo, entonces, como el mediador absoluto de todas mis posibles experiencias². En torno de semejante núcleo, traducible tal vez en la fórmula "yo vivencio" —"ieh erleben"³— gira, pues, la filosofía de Marcel. Ella se organiza, por tanto, gracias a una cierta apuesta por la existencia, por lo concreto. Con otras palabras: el filosofar concreto se edifica sobre el libre reconocimiento de

¹ Cfr. MARCEL: *Être et Avoir* (Paris, 1935), p. 12 (en adelante citaremos EA).

² Cfr. *op. cit.*, pp. 14-15.

³ Cfr. MARCEL: *Du Refus à l'Invocation* (Paris, 1940), p. 26 (citaremos BI).

mi situación fundamental, de esa situación que no solamente es algo mío, sino que me constituye como este yo determinado ⁴. En tal sentido, la libertad está en juego desde el momento en que empezamos a pensar concretamente. Más aún: Marcel estima que la metafísica —como se aclarará luego— no es otra cosa que una lógica de la libertad; y el progreso filosófico, a su vez, no se mide según el saber acumulado, sino que se realiza en la marcha misma del pensar pensante. En efecto, por y en el proceso creador del pensar, un sujeto que en primer lugar se capta como mera libertad de indiferencia, como mero poder de asentimiento o de negación, logra encarnarse y constituirse realmente, confiéndose a sí mismo un contenido en el seno del cual se descubre y se reconoce ⁵.

Al atenerse a lo "cotidiano" —pues de tal modo podríamos denominar esa fidelidad de Marcel a la experiencia concreta—, el filósofo no se encierra, sin embargo, en un plano de simples contingencias. Por el contrario, su misión consiste en restituir la densidad de un sentido a la experiencia humana, aun a la aparentemente más trivial; esto es, con palabras de Marcel, reconquistar el *peso ontológico* de la vida humana, su raigambre en el ser. Pues, como anota nuestro autor, "lo cotidiano puro y simple ignora la metafísica; lo cotidiano desvalorizado la niega; pero lo cotidiano regenerado o consagrado la afirma" ⁶.

La encarnación, al situarme en el mundo, me hace inevitablemente participe de una serie de circunstancias en apariencia accidentales. Pero tales datos circunstanciales —entre los que se encontraría *mi* cuerpo— cumplen funciones constitutivas de mi mismidad, de mi ser propio y personal ⁷. La reflexión, por tanto, se propone la difícil tarea de poner al descubierto lo no-contingente de esos datos empíricos, según se expresaba Marcel en su primer *Journal*; esto es, debe acceder a lo metafísico embozado tras la superficie de lo cotidiano.

Sin embargo, nos sentimos fuertemente tentados a representarnos nuestro yo como una entidad ya constituida y captable por sí misma, que accidentalmente "ocupa" tal situación pero que bien podría ocupar otra, y que, accidentalmente también, reviste tales o cuales caracteres exteriores. Dicha tentación corre pareja con la tendencia inconsciente a la desencarnación, facilitada por nuestra extraña capacidad de des-

⁴ RI, p. 39.

⁵ Cfr. RI, p. 40.

⁶ *Présence et Immortalité* (Paris, 1959), p. 101 (citaremos PI).

⁷ Cfr. *El misterio del ser*, Trad. de M. E. VALENTIÉ (Bs. As., Sudamericana, 1953), pp. 128 y ss. (citaremos MS). Véase además: RI, pp. 33-35.

prendernos idealmente de nuestro cuerpo. Frente a ello, la reflexión filosófica se esfuerza por restaurar la unidad primordiana, la participación en el mundo. Marcel denomina a esta reflexión —que es el órgano de la metafísica— “reflexión segunda”, por cuanto se ejerce sobre una reflexión inicial con el objeto de retrotraerla a sus supuestos ontológicos. En el caso particular que nos ocupa, la reflexión elevada a la segunda potencia me lleva a reconocer que el yo concebido como entidad separada, ese yo respecto del cual mi cuerpo sería algo adventicio, no puede pensarse ni como aparte, ni como en relación, ni como idéntico con “eso” de lo que pretendo separarlo⁶.

A partir de tal reconocimiento, comprendemos que el dato inicial del pensar concreto, tan pronto como el pensamiento discursivo —la reflexión “primera”— se aplica a reducirlo, a problematizarlo, da lugar a antinomias insolubles⁷.

Ahora bien, la filosofía, según lo que hemos dicho, no sólo es subsidiaria de la experiencia, es decir, de la vida, sino que es la vida misma en cuanto cambia de actitud. Hablamos de “cambio” en relación a la conducta “normal” del hombre, que regularmente consiste en un dejarse vivir a la deriva. Filosofar, por el contrario, es siempre y en todo caso retorno y recuperación. Retorno, en primer lugar, a la originaria participación en el mundo por la vía de la recuperación del contenido metafísico de la experiencia concreta. De tal modo la actitud del filósofo se aproxima a la de Proust: también éste buscaba la identidad del ser a través de los mil recodos de la memoria.

De lo dicho se desprende que frente a mi vida en general puedo asumir dos actitudes diversas. En efecto, mi vida —como todo dato radical— se me aparece como imbuida de una fundamental ambigüedad. En ciertas situaciones me inclino a tratarla como una serie de momentos que llenan un intervalo entre dos límites insoslayables... o como una suerte de lotería de la que ya se han jugado determinados sorteos. En otras ocasiones, empero, siento la vida como algo susceptible de ser sacrificado en holocausto de realidades superiores que le conceden sentido y significación.

La actitud propia del primer caso supone un retirarse de la vida para verificarla, para establecer una especie de crónica. Con ello, dice Marcel, mi vida se “cadaveriza”, justamente porque la vida se retira

⁶ Cfr. RI., pp. 33-35.

⁷ Cfr. RI., p. 35.

de esa vida¹⁰. En el segundo caso, mi vida se re-integra de un modo efectivo; y al hacerlo me encuentro comprometido en algo, en dirección hacia algo —aun cuando no pueda responder, por el momento, ni en qué ni hacia dónde—.

Por oposición a la vacuidad de la actitud anterior, esta reintegración implica plenitud, es decir, una dimensión personal tan insustituible que bien podemos calificarla de incomparable. Tal vez semejante actitud, en que la vida afecta el carácter de un trabajo creador, no sea separable de cierto sentido sacral¹¹.

Al retirarme de la vida, me convierto en un espectador desinteresado y precisamente por ello mi consideración cosifica lo viviente. Esta actitud, que Marcel llama "espectacular", se relaciona íntimamente con la tendencia objetivante del pensamiento, la cual, desde un punto de vista histórico, se encarna ejemplarmente en Descartes y en la filosofía del *cogito*. En efecto, al establecer la certeza del *cogito* como primera verdad, se pierde, por una parte, la concreción del sujeto, o sea, su existir. El sujeto en general, por lo demás, se entroniza como legislador absoluto de un mundo que ya no es sino la materia indeterminada que el espíritu debe configurar geoméricamente. Por tal razón afirma Ortega que, a partir de Descartes, el hombre moderno se quedó sin mundo, o, para decirlo con Heidegger, por primera vez en la historia, el hombre se hizo una "imagen" del mundo¹².

Ahora bien, la preocupación de Marcel por restablecer la identidad dispersa en los instantes —implícita en su concepción de la filosofía entendida como recuperación—, junto con su crítica a la idea de un sujeto puro y descarnado del pensar, nos enfrenta por primera vez al problema del tiempo. Pero de los tres éxtasis del tiempo (Heidegger), parece ser el pasado el que más obsesiona a Marcel. Tal vez porque su preocupación se orienta más al misterio de los que ya no son, que al de mi no ser más, siendo este último, por el contrario, el que preferentemente ocupa a los demás pensadores agrupados bajo el rubro de "existencialistas".

Según vimos, Marcel opina que el hábito "espectacular" está tan arraigado en nuestras conciencias que nos lleva a la representación de un yo ya constituido de antemano; sucede entonces como si la expe-

¹⁰ Cfr. PI., pp. 36 y ss.

¹¹ Cfr. PI., p. 37.

¹² Cfr. *Die Zeit des Weltbildes*, en: *Holwege* (Frankfurt/ M., 1957³), pp. 60 y ss.

riencia, la vida, tan sólo proveyera de material informe, de la "afección" de los sentidos. En tal perspectiva, la historia personal concreta se transforma en una caricatura, en una imagen mecánica. En efecto, dentro de dicha concepción impera la representación de un pasado que se acumula y se fija de una vez por todas en ese yo constituido. Esta idea de un pasado-depósito implica, en verdad, el dato inicial por el que me separo del mundo, tal como me distancio de un objeto para apreciarlo¹³. Así nos formamos la idea de un pasado inmutable e íntegro, del que podrían extraerse los datos pertinentes para escribir una crónica exhaustiva. Sin embargo, tal visión propia de archivistas y bibliotecarios, dice Marcel, no se armoniza con nuestra experiencia más íntima. En primer lugar, la representación de un pasado íntegramente depositado en el yo convierte la sucesión vivida en simultaneidad; pero justamente la sucesión, tal como se realiza en una existencia, no puede ser simultaneizada sin destruir su carácter y su peculiar sentido. Por otra parte, la idea de depósito supone la existencia de una diferencia entre el continente y el contenido, cosa no sostenible en este caso¹⁴.

En contra de lo que supone la mencionada tesis, Marcel considera que la experiencia concreta muestra que gran parte de lo vivido, por así decirlo, se desvanece, no se almacena en su totalidad. Y es quizá ese carácter de lo no totalizable, esa disipación pura —agrega— una de las condiciones de edificación real de un ser.

El pasado, por tanto, se me ofrece enmarcado dentro de un insuperable conflicto: por una parte es retención —de lo contrario no habría pasado en el sentido de lo conservado de alguna suerte en la memoria—. Pero tal retención, por otra parte, no es total ni inmutable: mil aspectos de lo vivido se desvanecen sin dejar rastros. Hay que admitir, pues, que la vida comporta lo insignificante; y puede ser que esta admisión nos libere de la obsesionante imagen de la vida como un fluir que se nos escurre inexorablemente. Poseemos, sin embargo, la singular facultad de detener lo insignificante, de darle consistencia y valor, y, por lo mismo, de trasmutarlo.

Por cierto, podemos crisparnos sobre el pasado, haciendo el desperado intento de conservar lo no conservable; así lograremos, a lo sumo, una conserva del pasado, dice Marcel —tal como hablamos de "frutas en conserva"—, pues dicha retención no nos dará la vida pasada

¹³ Cfr. EA., p. 23; PI., pp. 44 y ss.

¹⁴ Cfr. PI., p. 44.

en su realidad viviente, sino una mortificación. Un claro ejemplo de semejante conducta se expresa por boca de Henri, en *Le Monde Cassé*, quien luego de verse obligado a narrar repetidas veces su experiencia, acaba por decir: "Os diría que he hecho ya once veces este relato. El ha devorado por entero mis recuerdos; lo sé de memoria, pero he olvidado todo lo que he visto".

En cambio, si asumimos el recuerdo como cierta vida, habría que decir, paradójicamente, que yo recuerdo tan sólo lo que no recuerdo; y tal supervivencia real no sería captable más que de un modo fulgurante, evanescente, escapando a todo *cliché*¹⁵.

En tal sentido, el recuerdo, en cuanto manera de revivir realmente experiencias anteriores, constituye una experiencia de segundo grado. Pero justamente por ello es posible —y casi inevitable— que el presente contagie al pasado¹⁶.

Con esto rozamos una de las ideas centrales de Marcel respecto del pasado, que deseamos aclarar algo más aún. Como toda realidad viviente, el pasado no encuentra, ni puede por esencia encontrar, una adecuada técnica de exposición; pues toda técnica supone la cosificación de su objeto. O, dicho de otro modo, la realidad no es aprehendida como cosa sino en la medida en que está expuesta a las técnicas. El pasado, por el contrario, sólo puede ser aceptado como una suerte de *cifra*, en el sentido de Jaspers. No otra cosa expresa Marcel en las siguientes anotaciones de *Être et avoir*:

"Cuanto más *in concreto* se piensa el pasado, tanto menos sentido tiene declararlo inmutable. Independiente 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"¹⁷.

Resumiendo, podríamos decir que nuestro pasado es inmutable en lo que respecta a ciertos datos objetivos, verificables, fechables, mencionables; nada puede alterar el hecho de que yo haya nacido tal mes, de tal año, etc. Pero, por otra parte, si bien esa especie de materialidad de lo pretérito es invariable, no es menos cierto que lo vivido toma una coloración y un sentido diferentes según las perspectivas en que lo con-

¹⁵ Cfr. PI., p. 51.

¹⁶ Cfr. MARCEL: *El hombre problemático*, Trad. de M. E. VALENTIÉ (Bs. As., Sudamericana, 1956), p. 40.

¹⁷ EA., pp. 186-187.

sideremos; y estas perspectivas varían justamente en función de nuestra acción, es decir, de nuestro presente ¹⁹.

Podría objetarse que tal interpretación recreadora del pasado no es sino una reconstrucción arbitraria. Tal reparo, empero, permanece prisionero, según Marcel, de la representación de un pasado como algo existente en sí. Habría que preguntar, agrega el filósofo, si no es propio de una experiencia en curso —tal como es, sin duda, nuestro vivir—, el presentar una inconsistencia fundamental: nuestra experiencia no es en sí ni para sí, sino que por anticipado está supeditada al acto del espíritu que no solamente la homologará, sino que permitirá comprenderla y ordenarla ²⁰.

Por cierto, muchas veces sentimos el peso del pasado como un fardo agobiante de fatalidad; y eso tanto más cuanto más lo inmovilizamos, pues entonces adquiere el terrible poder de la mirada de Medusa. Nosotros, empero, no vivimos, en sentido estricto, más que cuando negamos activamente ese fatalismo: en los momentos de plenitud, nuestro pasado se transforma en un llamado al que nuestra libertad responde; y el llamado nos restituye a nosotros mismos. Nuestra respuesta, en verdad, debe ser al mismo tiempo libre y consciente del posible rechazo, de la constante acechanza de la defecación. Pero justamente la respuesta es libre en la medida en que es liberadora ²⁰.

Existe, pues, una cierta tensión recíproca entre el pasado y el modo de atención que sobre él se concentra. También Sartre, señala Marcel, ha mostrado muy bien —en *Les mains sales*— la imposibilidad de reconocerse en mi acto una vez cumplido. Tal imposibilidad atañe al hecho, entre otras cosas, de que cuando hablo de mi vida pasada aún estoy comprometido en ella; es decir, al hecho de que mi vida no es mi pasado, ni es independiente de cierto interés por la vida ²¹.

Depende de mi libertad, por tanto, contraerme sobre lo irreparable y encerrarme así en mí mismo, haciéndome indisponible; o, por el contrario, abrirme en un acto de fe a la vida misma.

Ahora bien, si considero mi vida como una colección de experiencias almacenables, también el porvenir se verá afectado por tal posición. En efecto, viviré la impaciencia y la desesperación del tiempo

¹⁹ Cfr. MARCEL: *Regard en arrière*; en: GILSON y otros: *Existentialisme Chrétien* (Paris, 1947), p. 293 (cit. EC.); cfr. además: EA., p. 104.

¹⁹ Cfr. EC., p. 291.

²⁰ Cfr. RI., pp. 73-75.

²¹ Cfr. MS., pp. 150-152.

que siempre me falta para agregar tales o cuales cosas a mi repertorio...²². Ese estado de ánimo, esa toma de posición ante la vida se expresa en las siguientes notas de Marcel, escritas, según reza el epígrafe, en "un domingo triste". "El tiempo como abierto sobre la muerte— sobre mi muerte— sobre mi perdición. El tiempo-abismo; vértigo en presencia de ese tiempo en cuyo fondo está mi muerte y que me aspira"²³.

La actitud mencionada es frecuente en nuestra época, que se presenta la vida como un manojo de funciones. Es evidente que en tal mundo, "centrado sobre la idea de función", uno debería acabar "normalmente" como aquel vecino de Malte Laurids Brigge, el cual, según Rilke, comenzó por querer ahorrar las horas, los minutos, los segundos —ya que "el tiempo es oro"—; y terminó enloquecido por el vértigo del tiempo real que pasaba como una ráfaga de viento por su rostro²⁴.

Por cierto, desde que somos en el mundo no podemos evadirnos de la temporalidad y de su más seguro porvenir: la muerte. Pero se trata, tal vez, de lograr una conversión interior que ilumine con nueva luz nuestra radical finitud, que nos haga leer positivamente la cifra de la muerte. En tal sentido, quizás reconozcamos que los esquemas temporales corrientes no son aplicables sino a las cosas inertes, y a nosotros mismos sólo en la medida en que nos dejemos asimilar a las cosas. Pero en cuanto resistimos a esa tentación objetivante, escribe Marcel, "debemos reconocer que pertenecemos a una dimensión que puede y debe llamarse supratemporal". "Hay una cosa que he descubierto desde la muerte de mis padres —confiesa un personaje de *El emisario*—, y es que lo que llamamos sobrevivir, en realidad, es *sub-vivir*". Y comenta el autor: "El inmenso servicio que debiera poder nos ofrecer 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. Todo nos muestra con creciente claridad que nos está dado cimentar la prisión en que elegimos vivir"²⁵.

La conversión a que nos invita Marcel consiste, simplemente, en

²² Cfr. *EL*, p. 98.

²³ *EA.*, p. 117 (anotación del 22 de marzo de 1931).

²⁴ RAINER MARIA RILKE: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge* (Munich, 1962), pp. 110 y ss.

²⁵ Cfr. *MÉ.*, pp. 356-357.

el reconocimiento de una realidad que escapa a la dimensión objetiva o problemática del pensamiento racional; a esta realidad, que Marcel denomina "metaproblemática" o "misterio", se accede mediante la ya mencionada segunda reflexión y el recogimiento.

Un ejemplo nos permitirá comprender más claramente la nueva dimensión (ontológica) en que retomamos el "problema" del tiempo. Por un lado, podemos representarnos la vida como una pura receptividad, como algo totalmente pasivo. En tal caso, me concibo como aprehendiendo en actos sucesivos, algo que, en cierto modo, está dado a la vez. Es decir, como si mi vida fuera una lectura gradual de un texto ya establecido al cual poco a poco voy conociendo. Pero tal imagen, según Marcel, no corresponde a la vida en cuanto vivida. Más acertado sería compararla con la experiencia de una improvisación musical. Supongamos que asisto a dicho ejercicio musical. Puede suceder que sus fases me parezcan discontinuas; pero también es posible que reconozca su unidad profunda. En tal caso, mi reconocimiento implica ya una participación, un compromiso activo en la intención creadora que guía la música. Esta, empero, por el hecho mismo de ser una improvisación, no puede serme dada en su totalidad y de antemano como algo fuera de mí, como un objeto²⁶. Sobre la base de este ejemplo, Marcel "realiza" —como él dice— lo siguiente: El tiempo (a la manera del devenir de la 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 acontecimientos²⁷.

Frente al tiempo-abismo, devorador de mis posibilidades, y en cuyo fondo acecha la posibilidad más cierta de mi imposibilidad, Marcel nos propone la desconcertante fórmula: "el tiempo como forma de nuestra prueba (*épreuve*)". Esto significa: *librado al tiempo*, el hombre no es más que un fugaz tránsito entre dos nada. Recuperado

²⁶ Cfr. EA., pp. 17-20.

²⁷ Cfr. EA., pp. 21-22.

en su ser, sin embargo, el hombre se aprehende como *homo viator* y como responsable, en alguna manera, de mantener en su ser lo que el tiempo sin cesar deshace. Mientras que, por el contrario, el tiempo-abismo es la forma de la tentación²⁸, pues parece invitarnos a apresurar la definitiva renuncia, a apurar de una vez la retardada agonía que es nuestro ser para la muerte. En tal sentido, el "suicidio —escribe Marcel— es posible y en alguna medida es la tentación-tipo, la traición-tipo, y todas las otras tentaciones, todas las otras traiciones, se pueden reducir a él"²⁹.

Ahora bien, la prueba a que me somete el tiempo —y la prueba definitiva que es la muerte— no cobran su pleno sentido si no me afectan en la dimensión de la intersubjetividad. Marcel critica a Jaspers y a Heidegger, en este respecto, por cuanto ambos filósofos no se han preocupado seriamente de indagar cómo la muerte del ser amado puede afectar metafísicamente a aquel a quien tal muerte devasta³⁰. "El problema de la muerte —escribe Marcel— no se afirma en su realidad más que para el ser amado". ... "Pero el problema de la muerte —agrega— coincide con el problema del tiempo en lo más agudo, en lo más paradójico del mismo"³¹.

La muerte, en efecto, pone a prueba la presencia del tú³². Ahora bien, el otro, dado en la comunicación como presencia, deja de ser algo exterior a mí; no es un objeto, es decir, algo que no me tiene en cuenta: tú y yo *somos* nosotros. Hay que preguntarse, pues, cómo la muerte —la ausencia aparentemente definitiva del tú— puede modificar la realidad ontológica del *nosotros*.

Tengamos en cuenta, en primer lugar, que el acto por el que nos orientamos a la presencia, a la comunicación, es esencialmente diferente de aquel por el que aprehendemos un objeto. Este último es susceptible de ser reducido en cierto modo a una técnica, ejecutable por cualquiera en mi lugar, siempre que llene ciertas condiciones. La comunicación, en cambio, escapa al control racional; por ello dice Marcel que la presencia sólo puede evocarse o invocarse, y que la esencia de la invocación es mágica³³. El tú, por otra parte, no se me ofrece siempre

²⁸ Cfr. EA., p. 30.

²⁹ Cfr. RI., pp. 224-225.

³⁰ Cfr. PI., p. 58.

³¹ Cfr. RI., pp. 198-199.

³² *Position et approches concrètes du Mystère ontologique* (Paris y Lovaina, Vrin-Nauwelaerts, 1949), p. 79 (citaremos: PA.).

³³ Cfr. MS., p. 186.

e ininterrumpidamente como tal, como presencia. La reflexión discierne en la experiencia de la comunicación un indefectible, al mismo tiempo que reconoce el carácter inevitablemente intermitente de esa manifestación³⁴. El otro, en síntesis, se me da alternativamente como tú (presencia) y como cosa (objeto). En cuanto objeto es una desnaturalización y una negación del ser del otro. En cuanto presencia, por el contrario, atañe a lo ontológico, al ser del tú, y a mi ser, en la medida en que él me hace ingresar en la dimensión del nosotros. La presencia, pues, puede ocultarse, pero no destruirse o extinguirse como se extingue una llama o se deshace una nube, porque la destrucción no puede afectar a lo ontológico.

Marcel atribuye al amor —único acto al que se abre la presencia— un carácter profético. Uno de sus personajes lo expresa al exclamar: “Amar a un ser es decirle: ¡Tú no morirás!” Podría decirse, acota Marcel comentando ese pasaje, que dicha seguridad profética implica la afirmación: “Hay en tí, puesto que te amo, puesto que te afirmo como ser, algo que me permite franquear el abismo de eso que llamo indistintamente *la muerte*... Mi afirmación, desde el momento en que es amor, se niega a sí misma en favor de lo que es afirmado, de lo que es proclamado en su valor sustancial”³⁵.

El “problema” de la muerte adquiere así una profundidad insospechada: ya no es vista como simple aniquilación o “puesta fuera de funcionamiento” de esta suerte de maquinaria llamada cuerpo humano, sino que consiste en la prueba a que está indefectiblemente sometida nuestra adhesión al ser. Depende nuevamente de nuestra libertad el apostar por el ser o por la nada. La única garantía que poseemos nos la otorga la experiencia de la presencia; ésta es, quizás, la sola posibilidad a nuestro alcance para trascender la muerte, es decir, su contrapeso ontológico³⁶. En tal sentido, la comunicación no es esencialmente distinta del uso de nuestra libertad, en cuanto ésta deviene adhesión, o, lo que viene a decir lo mismo, amor³⁷.

Hemos visto, sin embargo, que la comunicación es intermitente, siendo la muerte, al parecer, la interrupción definitiva de la posibilidad de una presencia real del otro. ¿Cómo puede sostenerse aún contra

³⁴ Cfr. PL., p. 153; RI., p. 53; MS., p. 188.

³⁵ MS., p. 251.

³⁶ PL., p. 97; RI., p. 187.

³⁷ RI., p. 187.

la muerte la promesa de inmortalidad implícita en el amor? Según Marcel, es la fidelidad el único recurso de que disponemos para triunfar hasta sobre la ausencia y, consecuentemente, para superar el tiempo (en el sentido de una *Überwindung* y no de una mera *Aufhebung*)³⁸. Leemos al respecto en *Ser y Tener*: "Reflexioné esta tarde . . . que la única victoria posible sobre el tiempo particeipa . . . de la fidelidad (frase de Nietzsche tan profunda: el hombre es el único ser que hace promesas)"³⁹.

Por cierto, no debemos entender la fidelidad en un sentido superficial y corriente, que a veces recubre justamente lo contrario de lo que Marcel entiende por ella, esto es, la concentración triste y desesperada sobre un recuerdo mortificado o la adhesión formal regida por prejuicios morales o sociales. La fidelidad, tal como la interpreta Marcel, es, antes bien, el acto más positivo de nuestra vida espiritual; implica, en primer lugar, el reconocimiento efectivo de un cierto permanente ontológico, de la firmeza del ser. Es un reconocimiento semejante al simbolizado en el reconocimiento de Cristo por los peregrinos de Emaús o al de Ulises por Eumeo⁴⁰.

Lo permanente, reconocido y activamente testimoniado en la fidelidad, por su parte, no es ni puede ser algo inerte o formal, o ideal; se trata de un permanente ontológico "que dura, y por relación al cual nosotros duramos; o sea, un permanente que implica y exige una historia"⁴¹. En tal sentido, la fidelidad involucra también, dialécticamente, la abierta posibilidad de su contrario, esto es, de la traición, de la defeción. Dentro de este contexto, el testimonio, entendido como fiel perpetuación de lo reconocido, se mueve en otro ámbito, más allá del tiempo-abismo, si bien está expuesto siempre al vértigo. Se mueve por encima del tiempo-abismo porque compromete esencialmente mi porvenir; pero no a la manera de un cálculo de mis probabilidades, sino, precisamente, dentro de una fundamental ignorancia de lo que vendrá. Así, pues, el acto testimonial —dice Marcel— es "un modo de trascender el tiempo en razón misma de lo que hay para nosotros de absolutamente real". La vida sin compromiso, por el contrario, una

³⁸ Cfr. EI., p. 199.

³⁹ Cfr. EA., p. 16.

⁴⁰ Cfr. EA., pp. 138-140.

⁴¹ Cfr. EA., p. 138; pp. 173 y ss.

vida "al contado", sin crédito, sería un mero "soñar la vida"; sería "la vida menos la realidad"⁴².

La noción del testimonio, por lo demás, permite reconocer ahora a la memoria, no como una simple "facultad" más, sino justamente como un "índice ontológico", como "un aspecto esencial de la afirmación ontológica"⁴³.

Si persiguiéramos estas afirmaciones de Marcel —cosa que no podemos hacer en este momento— llegaríamos a preguntarnos, por una parte, si la esencia del hombre no consistirá en ser una naturaleza capaz de acoger en el instante la recuperación y el sostenimiento del pasado y la anticipación del porvenir, pues no otra cosa es su capacidad de dar testimonio⁴⁴. Parejamente, habría que indagar, además, si no pertenecerá a la esencia de lo que es ontológico, el no poder ser aprehendido de otro modo que por medio de la atestiguación⁴⁵.

Toda esta problemática podría resumirse también en otra idea central que caracteriza la filosofía de Marcel: es decir, en la esperanza. En efecto, bien vista, la esperanza constituye la condición de posibilidad del testimonio y de la fidelidad; pues esperar —tal como lo entiende Marcel— significa una especie de rechazo radical a inventariar las probabilidades; con otras palabras, implica el postulado de que la realidad rebasa infinitamente todo número y todo cálculo⁴⁶. Con tal acto, pues, el tiempo pierde su carácter limitativo y fatal; la esperanza parece ser una suerte de aflojamiento, dice Marcel, afirma un *tiempo abierto* en oposición al tiempo cerrado del alma contraída⁴⁷.

Por cierto, la reflexión que hemos emprendido, guiados por Marcel, nos conduce a un punto en que quizás nos evadimos de la filosofía estricta y rozamos los linderos de lo poético. Pero, tal vez, esta evasión no sea infecunda, aun para la misma filosofía, tan necesitada a veces de un soplo vivificante. Tal vez, en efecto, la trasgresión de límites de que hablamos no sea sino el acceso a la fuente común de que se nutren el pensador que dice el ser y el poeta que nombre lo sagrado, según la frase de Heidegger⁴⁸.

⁴² Cfr. EA., p. 65.

⁴³ Cfr. EA., p. 144.

⁴⁴ Cfr. EA., pp. 140 y 175.

⁴⁵ Cfr. EA., p. 143.

⁴⁶ Cfr. EA., pp. 115-116.

⁴⁷ Cfr. MS., p. 336.

⁴⁸ "Der Denker sagt das Sein, Der Dichter nennt das Heilige". *Was ist Metaphysik? - Nachwort* (Frankfurt/M., 8ª edic., 1960), p. 51.

Y es precisamente en la palabra de un poeta, Rainer Maria Rilke, a quien el mismo Marcel celebra como "testigo de lo espiritual", donde encontramos la fórmula mágica que parece una resonancia de las ideas del filósofo acerca de la esperanza y del tiempo abierto. La esperanza, en efecto, cumple en nosotros el perentorio deseo de la tierra de que nos habla el poeta en la novena *Elegía del Duino*. Ese cumplimiento nos restituye a nuestra plena encarnación y nos hace vislumbrar la tarea del ser hombre: transmutar lo cotidiano, por esencia fugaz, en el lugar de la sagrada revelación de lo Invisible. Al reconocer la apremiante exigencia de la tierra, la muerte se revela desde su lado positivo y el poeta siente con asombro que vive sin "gastar" el tiempo, que vive en el eterno presente de lo Abierto, pues

Mira. ¡Yo vivo! ¡De qué! Ni en la niñez ni el porvenir
disminuyen... Una existencia superabundante
me nace en el corazón".⁴⁰

⁴⁰ Siehe, ich lebe. Woraus! Weder Kindheit noch Zukunft
werden weniger... Überzähliges Dasein
entspringt mir im Herzen.

RILKE: *Die neunte Elegie*, en: *Gesammelte Gedichte* (Frankfurt/M., Insel Verlag, 1962), p. 478.

MERLEAU-PONTY Y EL PROBLEMA DEL TIEMPO

Por Roberto J. Walton

EL problema es ahora —según escribe Merleau-Ponty— explicitar este tiempo en estado naciente y en vías de aparecer, siempre sobreentendido por la noción de tiempo, y que no es un objeto de nuestro saber, sino una dimensión de nuestro ser” (PP, 475) ¹. A fin de aprehender el tiempo originario se debe efectuar una reducción fenomenológica para poner entre paréntesis las teorías formuladas sobre el fenómeno y “producir su genealogía a partir de nuestra experiencia efectiva” (PP, 255). Al prescindir de las construcciones de la reflexión, nos colocamos al margen de las teorías del tiempo que responden a la distinción entre sujeto y objeto, y se identifican con la perspectiva idealista según la cual sólo hay objetos para la conciencia, o con la perspectiva realista que coloca la conciencia en la trama de un mundo objetivo (PP, 489). Así se puede describir el surgimiento del tiempo dentro de un campo de presencia que nos abre al mundo como un horizonte en el que permanentemente estamos situados. La revelación más importante de la reducción —que la convierte en la expresión de una filosofía existencial y no en el instrumento de una filosofía idealista— reside en mostrar la imposibilidad de su realización total porque el intento de apartarnos del mundo nos enfrenta con su “surgimiento inmotivado” (PP, VIII). El tiempo se manifiesta sobre el fondo del ser en el mundo y de nuestro cuerpo como sustento de este ser en el mundo. Esto nos descubre una situación ambigua en la que el cuerpo toma posesión del tiempo y a la vez es explicado, junto con el mundo, por una temporalización que se presenta como la “medida del ser”.

¹ Siglas de las obras mencionadas: SC, *La structure du comportement* (Paris, P. U. F., 1942); PP, *Phénoménologie de la Perception* (Paris, Gallimard, 1945); S, *Signes* (Paris, Gallimard, 1960); VI, *Le Visible et l'Invisible* (Paris, Gallimard, 1964); RC, *Résumés de cours* (Paris, Gallimard, 1968).

Realismo e idealismo en el problema del tiempo

Las teorías realistas sostienen que estamos colocados dentro del tiempo, al que debemos considerar como una "substancia fluyente" (PP, 470) semejante al curso de un río. Pero si afirmamos que las aguas que se deslizan a lo largo del curso surgieron antes en las fuentes y desembocarán luego en el océano, suponemos la presencia de un testigo que compara diferentes observaciones. Esta "visión sobre el tiempo" implica que el tiempo no es una realidad que se despliega a sí misma, sino una relación con un observador. Y la relación es posible de dos maneras: el observador puede comprobar el movimiento del río desde la orilla viendo pasar objetos que ha arrojado al agua en las fuentes, o bien seguir el curso del río a la par de las aguas. Ambas posibilidades conducen a contradicciones. En el primer caso, el observador que se mantiene al borde del curso verá que las masas de agua se deslizan hacia el pasado y no hacia el futuro que está representado por las fuentes. Las relaciones temporales se invierten porque el tiempo no proviene de un pasado que genera un presente y un futuro como sus consecuencias, sino que avanza hacia el pasado. La segunda posibilidad tampoco ofrece una explicación satisfactoria. Si bien el observador —a diferencia del caso anterior— descende hacia el futuro, esta dimensión no está dada por la corriente sino por los nuevos paisajes. El tiempo no se identifica con el curso del río, sino con las escenas que se suceden ante el movimiento del observador. En consecuencia, el tiempo surge siempre de la relación de un sujeto con las cosas, y la comprensión de esta relación demuestra que no puede ser un "proceso real" que el observador se "limitaría a registrar" (PP, 471). Y no puede ser un proceso real porque el agua que pasará mañana está presente en las fuentes, y el agua que ha pasado ayer está presente en el océano. En el mundo objetivo sólo se encuentran "ahoras" que sin la perspectiva trazada por un observador carecerían de toda nota temporal. No se puede hablar de un ser del pasado y del futuro porque lo que es pasado y futuro para el observador está plenamente presente en el mundo objetivo. Si el mundo objetivo no puede contener el tiempo a causa de su plenitud, habrá que mostrar de qué modo las dimensiones temporales "sólo existen para una subjetividad porque sin ella, como no existe ya el pasado en sí y no existe aún el futuro en sí, no habría tiempo" (PP, 278).

Pero no podemos descubrir el tiempo por medio de una conservación del pasado en una subjetividad entendida de modo empírico. Las huellas del pasado —ya sean fisiológicas o psicológicas, y existan en el cuerpo o en el inconsciente— no nos pueden dar la conciencia del pasado porque existen en el presente. La reproducción o la permanencia de un fragmento del pasado presupone un reconocimiento o contacto directo con el pasado. Si bien el tiempo no depende de una subjetividad empírica, tampoco está vinculado con una subjetividad pura que pudiera constituirlo de acuerdo con la perspectiva idealista. En este caso contaríamos con un tiempo nivelado y espacial —una forma que se separa idealmente de su materia—, en el que todos los momentos coexistirían delante del pensamiento en un presente que nos impediría captar también el sentido del pasado y el futuro. Si los horizontes temporales pudieran sintetizarse y explicitarse en un sistema cerrado, y concebirse sin punto de vista ni encarnación, nos encontraríamos con un sujeto que sobrevuela el mundo y con la desaparición de las dimensiones temporales porque ese sujeto no se comprometería en ninguna situación.

La experiencia del tiempo: el campo de presencia

El tiempo, por lo tanto, no puede buscarse en las cosas, ni en los estados de conciencia, ni en las relaciones ideales constituidas por un yo puro: es una relación de ser entre un sujeto encarnado y presente ante el mundo y las cosas en su campo perceptivo. El contacto inmediato con el tiempo se obtiene en un "campo de presencia" que es "la experiencia originaria en que el tiempo y sus dimensiones aparecen en persona, sin distancia interpuesta, y en una evidencia última" (PP, 476). El análisis de Merleau-Ponty se atiene a las descripciones de Husserl sobre la conciencia del tiempo inmanente. El campo de presencia dado en la percepción contiene, en sentido amplio, un doble horizonte de pasado y futuro porque arrastra tras sí una serie de retenciones y tiende por medio de protenciones hacia el futuro. No son tres perspectivas captadas en actos separados: lo ya sucedido obra sobre la percepción actual y ésta anticipa intencionalmente el "estilo" 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. Este nuevo momento, que contiene un esbozo del anterior

bajo la forma de la retención, se encontraba delineado ya en el primero bajo la forma de la protención. En un tercer momento se tiene la retención del segundo junto con la retención de la retención del primero. Este tercer momento ya se esbozaba como protención en los momentos anteriores, y lo que en el primer momento se daba como protención y en el segundo se manifestó en el presente, en este tercer momento tiene la naturaleza de la retención. A su vez, este tercer momento contiene la protención de un nuevo momento futuro. "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 tiene también su horizonte de inminencia" (PP, 83).

En el plano de las retenciones hay una desintegración que deshace lo que se había configurado en el pasaje del futuro al presente. Cada presente nos revela el carácter inminente de un futuro que al llegar a él convierte, sin aniquilarlo, el momento anterior en pasado. La desintegración es el reverso del proceso en que una impresión llega a constituirse. Así, cada presente tiene que excluir necesariamente una coexistencia con los restantes porque sólo puede manifestarse sin la aparición simultánea de "ahoras" anteriores y posteriores a los que contiene, sin embargo, bajo la forma de la retención y la protención. No tiene sentido, pues, hablar de una suma de presentes.

No nos encontramos ante una sucesión y una yuxtaposición de elementos exteriores, sino con un tiempo unitario que puede confirmarse continuamente a sí mismo en un movimiento de deslizamiento y diferenciación. Si cada nuevo presente se colocara en una línea temporal empujando los precedentes hacia el pasado y ocupando una parte del futuro, tendríamos una multiplicidad de tiempos, se produciría una desintegración absoluta, y sería necesario contar con un espectador exterior al proceso para efectuar la síntesis de los momentos. Merleau-Ponty identifica esta superación del "tiempo serial" de la ciencia —entendido como forma separada de las cosas o como variable perteneciente a la realidad— con una reintroducción del tiempo mítico (VI, 222). El tiempo mítico es un tiempo cerrado, particular y cualitativo, que no excede el ámbito de lo directamente experimentable para caer en una esquematización vacía. Por eso se encuentra más cerca de la experiencia previa a las deformaciones de la reflexión y

“encierra una verdad más profunda” (PP, 482) que la noción científica del tiempo.

Para Merleau-Ponty —lo mismo que para Husserl—, el presente es la dimensión privilegiada porque constituye nuestro “punto de vista sobre el tiempo” (PP, 85). El presente no está encerrado en sí mismo —lo que nos llevaría a hablar de una sucesión de presentes— sino que se abre hacia un pasado y un porvenir y “los toca allí donde se encuentran, en el pasado y en el porvenir mismos” (PP, 478). El tiempo tiene un carácter extático (Heidegger), y por eso cada instante puede contener la totalidad del tiempo. El tiempo se manifiesta como “un sistema que lo abraza todo” (VI, 244) y en el que no hay “continuidad”, ni “conservación”, ni “apoyo” en una realidad psíquica (VI, 321), sino “huida general fuera de sí mismo” (PP, 479); “estallido”, “empuje indiviso”, “dehiscencia” y “desintegración” (PP, 487), aunque no “desintegración total” porque tiene una cohesión interna y no se extiende o se disuelve a la manera de un líquido (PP, 320). Gracias al éxtasis del presente, el tiempo no está en la interioridad ni en la exterioridad, sino en una exteriorización por la que “somos el surgimiento del tiempo” (PP, 489), aunque a la vez “el tiempo se constituye” (VI, 244) —espontaneidad y pasividad que confieren a nuestra existencia un carácter ambiguo—.

La síntesis de transición

No es necesaria la “síntesis de identificación” explícita de una conciencia reflexiva para relacionar cada impresión original con sus protenciones y retenciones, y de este modo los distintos momentos entre sí. Una síntesis de este tipo convertiría la serie temporal en una multiplicidad espacial e impediría la captación de su deslizamiento. Es la identificación que aparece en el recuerdo expreso y voluntario, modo derivado y secundario de la conciencia del pasado en que se localiza un acontecimiento en un fragmento del tiempo objetivo. Si sólo tuviéramos el pasado bajo esta forma, no podríamos contar con nuestras experiencias en forma constante y tendríamos que explicitarlas a cada momento a fin de comprobar su persistencia. Pero el presente se enlaza con el pasado y lo capta “en su lugar temporal, tal como fue y no tal como lo reconquistó en un acto de evocación” (VI, 227). Así, el pasado aparece como un elemento adquirido e inseparable, y las experiencias se conservan en sí mismas y no por medio de las imágenes del

recuerdo (PP, 479). El continuo pasaje y encadenamiento de los horizontes temporales nos permite prescindir de una síntesis intelectual: "La síntesis del tiempo es una síntesis de transición, es el movimiento de una vida que se despliega, y no hay otra manera de efectuarla que viviendo esa vida" (PP, 484).

La síntesis de transición es posible porque el cuerpo presenta una forma más originaria de intencionalidad debajo de la "intencionalidad del acto" o "intencionalidad tética" que realiza la síntesis de identificación. La conciencia tética es la que "toma una posición explícitamente después de haber considerado diferentes posibilidades" (PP, 96) y aparece en el nivel de las representaciones y los juicios. Esta conciencia intelectual tiene su condición de posibilidad en un sustrato de la actividad corporal que establece la unidad del mundo vivido con anterioridad a la síntesis explícita de sus contenidos. Esto significa que "la vida de la conciencia... está subtendida por un «arco intencional» que proyecta en torno de nosotros nuestro pasado, nuestro porvenir, nuestro medio humano... o más bien hace que nos encontremos situados bajo estas relaciones" (PP, 158). El arco intencional convierte al cuerpo en un conjunto de posibilidades motrices que tienen una espontaneidad propia. De ahí que esta intencionalidad corporal se presente como una "intencionalidad operante" o "intencionalidad motriz". Su existencia muestra que la conciencia no es originariamente un "yo pienso" —intencionalidad de acto—, sino un "yo puedo". El arco intencional permite al cuerpo emitir significaciones para ordenar toda su experiencia (PP, 147). Antes de toda significación pensada —intemporal, claramente definida y transparente al entendimiento—, el arco intencional instala estas significaciones "fluyentes" en los hechos que condicionan su existencia. Esta situación se refleja en la síntesis temporal. El arco intencional instituye la síntesis de transición que precede a la síntesis de identificación, y, por lo tanto, evita el problema de la unificación posterior de los momentos del tiempo. Está implicado en el éxtasis temporal y justifica las anteriores descripciones del fenómeno, a la vez que elimina posibles equívocos producidos por el lenguaje empleado: "En realidad, no hay un pasado, un presente, un futuro... no hay una multitud de retenciones y una multitud de protenciones. El surgimiento de un presente nuevo no *provoca* un amontonamiento del pasado y una agitación del porvenir, sino que el presente nuevo es el pasaje de un futuro al presente y del antiguo

presente al pasado; el tiempo, por un solo movimiento de un extremo a otro, se pone en movimiento" (PP, 479).

Se ha señalado que la noción de síntesis de transición es oscura y encubre más de lo que revela². No sería una operación única y primordial porque presupondría dos síntesis más elementales que colorarían nuevamente a la identificación en primer plano. La transición de una fase a otra no sería posible a menos que cada una de las fases se constituyera como idéntica a sí misma y como diferente de las restantes. Sin estas síntesis previas de identificación y de diferenciación, las fases no podrían distinguirse y sería imposible la transición de una a otra. Y esto es necesario porque las relaciones entre las fases se mantienen constantes en la corriente temporal, y cada momento se vincula siempre con los restantes por la misma red intencional. Sin embargo, Merleau-Ponty —para quien, por otra parte, la noción de síntesis es "un índice para designar un problema" (PP, 479) y no una solución— se ha ocupado de estos aspectos de la síntesis de transición. En la percepción espacial, un objeto forma un sistema con los restantes objetos de tal manera que puede ser percibido sin que los objetos circundantes se adviertan explícitamente. Estos objetos se desdibujan para formar un fondo; y así se establece un sistema o mundo en que cada objeto dispone de un horizonte como garantía de su permanencia e identidad. Esta situación aparece también en el plano temporal porque "cada presente funda definitivamente un punto del tiempo que solicita el reconocimiento de los otros; el objeto, por lo tanto, es visto desde todos los tiempos, como es visto desde todas las partes, y por el mismo medio: la estructura del horizonte" (PP, 83). El horizonte establece la "individualidad imborrable" (PP, 484) de un momento a través de la serie de las retenciones, y permite afirmar que los instantes, por más cercanos que se encuentren, "no son indiscernibles, porque entonces no habría tiempo" (PP, 481). Pero esta individualidad no imposibilita la transición porque no establece instantes "discretos" y "realmente distintos" (PP, 479). El análisis trata de evitar a la vez la fusión y la dispersión total de los momentos. Hay identificación y diferenciación —aunque no separación—, y precisamente en esto se basará una crítica a la concepción del tiempo en Bergson.

Para alcanzar la experiencia auténtica del tiempo, no es necesario

² Cfr. RICHARD M. ZANER: *The Problem of Embodiment* (La Haye, Martinus Nijhoff, 1964), pp. 224/3.

ni suficiente denunciar su espacialización. No es necesario porque el tiempo solamente se opone al espacio si se considera un espacio objetivado y no la espacialidad primordial a la que se abre nuestro cuerpo como ser en el mundo. Tampoco es suficiente porque se puede estar todavía lejos de una verdadera captación del tiempo si se lo considera como presente conservado (PP, 474). Bergson quiso explicar la unidad del tiempo por su continuidad; pero esto conduce a la negación del tiempo porque el pasado, el presente y el futuro se confunden cuando se afirma el paso de uno a otro por medio de transiciones imperceptibles. Si se habla de continuidad y se considera que el pasado todavía se encuentra en el presente y que el presente participa del pasado, resulta imposible diferenciar ambos momentos. La unidad del tiempo no puede concebirse como una "mezcla" o como una duración configurada por el deslazamiento de "una bola de nieve", porque así nos encontramos totalmente en el presente (PP, 319, 478). La concepción de Bergson implica una disolución de las dimensiones temporales porque alude a la conciencia como un elemento líquido en el que los instantes se fusionan y se interpenetran de modo tal que se produce una eliminación real de la dispersión. Pero hay dispersión —aunque no sea absoluta—, y no puede comprenderse el tiempo por medio de un plano interior de la experiencia que elimine realmente la multiplicidad. Así se identificarían todas las fases del tiempo y nada se temporalizaría. Merleau-Ponty defiende la idea kantiana de la síntesis en oposición a la unidad real del tiempo, y la noción de una presencia intencional de sus dimensiones en oposición a la presencia real.

Tiempo, cuerpo y mundo

Al ser un único movimiento que envuelve a todas sus partes, el tiempo se asemeja al desenvolvimiento del gesto corporal que abarca todas las contracciones necesarias para su realización. El carácter extático del tiempo es un reflejo de la naturaleza de nuestro cuerpo que no se encuentra colocado en el tiempo y el espacio, como un objeto dentro de otro, sino que "habita el espacio y el tiempo" (PP, 162). En cada nuevo instante de un movimiento, el cuerpo no ignora los momentos precedentes, sino que retoma todas las posiciones anteriores desde el punto de vista de su posición actual. Las posiciones inminentes también se encuentran implicadas en el presente, y por medio de ellas captamos todas las posiciones que se sucederán hasta el término del

movimiento. Tal como sucede con cada presente respecto de la totalidad del tiempo, en cada aspecto parcial de un movimiento se encuentra contenida toda su extensión. Por eso el espacio y el tiempo no se resuelven en una yuxtaposición de puntos, ni pueden concebirse como una síntesis de relaciones efectuadas por una conciencia: "No me encuentro en el espacio y en el tiempo, no pienso el espacio y el tiempo, me encuentro abierto al espacio y al tiempo, mi cuerpo se aplica a ellos y los abraza... Mi cuerpo toma posesión del tiempo, hace existir un pasado y un futuro para un presente; no es una cosa, crea el tiempo en lugar de padecerlo" (PP, 164, 277).

Si bien el cuerpo sostiene al tiempo, el tiempo permite comprender al cuerpo. Posibilita la unión del cuerpo con el alma, es decir, la transformación de nuestra capa biológica y nuestra existencia constituida en existencia personal. Esta fusión es precaria porque puede ser transformada en cada presente. En virtud de la estructura temporal de la existencia se constituye un cuerpo habitual —existencia adquirida y coagulada— con los esquemas de acción que desaparecen del cuerpo actual —existencia abierta y personal— y se transforman en movimientos virtuales o posibles. A su vez, todo presente puede reintegrar este pasado —el cuerpo habitual e incluso el organismo que configura un "pasado de todos los pasados"— con un sentido nuevo en la existencia personal: "El cuerpo en general es un conjunto de caminos ya trazados, de poderes ya constituidos, el suelo dialéctico adquirido sobre el cual se opera una puesta en forma superior, y el alma es el sentido que se establece entonces" (SC, 286). Sin embargo, el pasado del cuerpo tiene un cierto carácter anónimo y sólo puede instalarse un sentido en él con la condición de no trascenderlo en forma total. Por eso es imposible centrar completamente nuestra existencia y conferirle autonomía. La existencia es ambigua porque, por una parte, se levanta sobre el plano anónimo de la cristalización de nuestro pasado; y por otra, cuenta con la posibilidad de trascenderlo. El hombre es un "ir y venir de la existencia que a veces es corporal y a veces se dirige a los actos personales". A través del presente, el cuerpo se enlaza con la conciencia, en el doble sentido de que el cuerpo es cuerpo consciente porque el presente es la maduración del pasado, y de que la conciencia es conciencia corporal porque el presente es una reintegración del pasado. No se trata, por lo tanto, de relacionar una conciencia o sujeto para sí con un cuerpo u objeto en sí; sino en ver en el para sí "el

huevo en el que el tiempo se hace" (PP, 492), en el en sí, el horizonte pasado del presente, y advertir la unidad de ambos aspectos en el proceso de la temporalización: "La ambigüedad del ser en el mundo se traduce por la del cuerpo, y la de éste se comprende por la del tiempo" (PP, 100).

La sedimentación de actividades pasadas constituye un esquema corporal que a la vez puede verse como fundamento del tiempo (VI, 244). Esta cristalización de proyectos pasados es posible gracias a la síntesis temporal de transición que caracteriza al arco intencional. El esquema corporal es una manifestación del arco intencional que constituye la unidad de nuestra experiencia. A través del esquema corporal, todas las partes del cuerpo forman un sistema y constantemente se "sabe" dónde se encuentran y qué relación tienen con el mundo circundante. Así, el cuerpo puede "habitar el tiempo" y retomar todos los aspectos parciales de su movimiento en cada posición. Al coordinar y organizar las actividades del cuerpo, el esquema corporal se presenta como un resumen de nuestra experiencia. De ahí que la adquisición de un hábito —la formación del cuerpo habitual— se identifique con el proceso de su reconstitución. Esta renovación traduce el poder que tiene cada presente de transformar nuestro ser en el mundo. Fenómenos como el miembro fantasma, la anosognosia y la regresión son, en cambio, la negación de esta posibilidad renovadora y se explican como la persistencia de "un antiguo presente que se resiste a convertirse en pasado" (PP, 101): El tiempo personal se detiene, ya que el enfermo procura no reconocer sus limitaciones encerrándose en su mundo anterior a la deficiencia. Por eso rechaza la constante libertad que le ofrece cada presente para comprometerse con nuevos proyectos.

El esquema corporal posibilita la percepción porque configura la "anonimia", "complejo innato" o "adhesión prepersonal al mundo" en que aquélla se funda. El acto de percepción no recibe los objetos pasivamente como afirma el empirismo, pero tampoco es el producto de una síntesis intelectual de sensaciones efectuada por un sujeto epistemológico o yo puro. La percepción se beneficia con operaciones ya efectuadas en el plano de una existencia generalizada que nos pone en contacto con el mundo. No tiene que explicitar en cada presente por medio de una síntesis de identificación la unidad de los objetos porque el cuerpo tiene su propia intencionalidad no tética. La percepción no realiza una síntesis porque la encuentra "ya constituida de una vez

para siempre" (PP, 275) por obra del arco intencional. Al renovar en el presente los actos ya transcurridos, el despliegue del tiempo constituye en una síntesis de transición la unidad de los objetos: "La síntesis perceptiva es para nosotros una síntesis temporal; la subjetividad en el nivel de la percepción no es otra cosa que la temporalidad y esto es lo que permite conferir al sujeto de la percepción su opacidad e historicidad" (PP, 276). La percepción "atestigua y renueva en nosotros una «prehistoria»" (PP, 227) porque el cuerpo ha efectuado una síntesis que configura su "ciencia implícita o sedimentada", su saber "habitual" o "latente" del mundo. En virtud de esta conservación de un pasado opaco en el fondo del presente, el saber corporal sobre la síntesis de los objetos puede ir más allá de los conocimientos de una conciencia deseneñada. Las sensaciones o datos hiliéticos que se pretenden encontrar en la percepción sólo resultan de una actitud analítica. Una descomposición semejante exige luego un acto de síntesis intelectual como contrapartida del análisis. Así, no puede mantenerse la oposición entre lo trascendental y lo empírico (VI, 319), es decir, entre la conciencia como actividad sintética y la sensibilidad como actividad dispersa: "La alternativa de lo naturante y lo naturado se transforma en la dialéctica del tiempo constituido y el tiempo constituyente" (PP, 278).

Esta opacidad o latencia contenida en la percepción identifica la conciencia con el ser, pero no al modo de la reducción idealista del ser a la conciencia. La conciencia no agota en cada momento toda la síntesis del objeto porque no puede extender sus poderes constituyentes a todas las articulaciones del mundo perceptivo. Pero precisamente por eso la conciencia queda enlazada con un mundo perceptivo. Lo percibido sólo tiene la "densidad" de algo presente cuando la conciencia no puede tener una visión transparente de la totalidad de sus elementos, esto es, cuando la captación de un objeto no puede agotarse en una percepción o en una serie de percepciones. El objeto perceptivo no se encuentra ante la percepción en la misma forma transparente en que el círculo se ofrece al entendimiento del geómetra por medio de la ley de su constitución (PP, 239). La síntesis intelectual (síntesis de la intencionalidad de acto) otorga transparencia a su objeto, a diferencia de la opacidad y la aseidad que caracterizan al objeto perceptivo producido por la síntesis temporal del cuerpo (síntesis de la intencionalidad operante). El cuerpo puede ser un saber latente gracias a su es-

estructura temporal. El arco intencional que constituye este "complejo innato" es una síntesis temporal. El que percibe no puede poner en claro su experiencia y desplegarse ante sí para captar su acto perceptivo porque una "tradicón perceptiva" lo invade y le confiere una dimensión anónima. Por su naturaleza temporal, la conciencia no puede centrarse y toda presencia ante sí es a la vez una "despresentación" que la arroja fuera de sí misma. La conciencia del presente se revela como extática y abierta al mundo —"pone en juego, debajo de lo que conozco, mis campos sensoriales, mis complicidades primitivas con el mundo"—, y se puede decir a la vez que hay tiempo gracias a este movimiento: "Tenemos el tiempo en su totalidad y estamos presentes ante nosotros mismos porque estamos presentes ante el mundo" (PP, 485).

A través de la presencia ante el mundo, es decir, de la despresentación que es el correlato de la presencia ante sí, cada existencia puede entrar en contacto con las demás a través de proyectos comunes. Las temporalidades —a diferencia de las conciencias puras— no se excluyen entre sí (PP, 495). El tiempo permite resolver el problema de la intersubjetividad y nos da un ejemplo del modo en que se puede alcanzar un conocimiento del otro al indicarnos cómo el presente contrae el tiempo transcurrido y el tiempo futuro aun cuando los posee sólo "en intención" y no en sí mismos (PP, 84). Si el presente con su naturaleza extática puede trascender hacia el futuro y el pasado, es decir, hacia una no presencia, resultará posible también conocer al otro aunque no sea mediante una comunicación perfecta y una captación de "la presencia del otro ante sí mismo" (PP, 418). Así surge un "horizonte social" (PP, 495) con las mismas características que el doble horizonte de pasado y de futuro. La muerte, como caso extremo, escapa al ámbito de lo directamente experimentable. Pero aunque nunca llega a presentarse explícitamente, tenemos una protención de ella porque su "atmósfera" envuelve nuestra vida en virtud de los sentimientos de contingencia y necesidad despertados por la imposibilidad de una síntesis definitiva del mundo y por la experiencia de la despresentación. Este doble carácter de inaccesible e ineludible la convierte en un modelo para la comprensión del otro como "estilo" o "medio" presente en un horizonte social. Por eso "mi vida tiene una atmósfera social como tiene un sabor mortal" (PP, 418).

Si la síntesis de transición no puede completarse, la captación del mundo y los objetos es inagotable, y, al parecer, se plantea una contradicción que obliga a examinar el problema del ser y la nada. La creencia en la existencia del mundo debería surgir de la posibilidad de una síntesis total, pero eso es imposible en virtud de que cada una de sus perspectivas nos conduce a nuevas perspectivas. La dificultad sólo subsiste para consideraciones que se mueven en el plano del ser, y desaparece "si operamos con el tiempo y llegamos a comprender el tiempo como medida del ser" (PP, 381). La aparente contradicción entre la realidad del mundo y la falta de una síntesis total se resuelve al considerar el doble aspecto de la ubicuidad de la conciencia en las tres dimensiones temporales y su necesaria vinculación con un presente como punto de vista sobre el tiempo. Tomado aisladamente, cada uno de estos enfoques nos lleva a contradicciones. Si sólo estuviéramos encerrados en el presente, esto es, si el presente no tuviera un carácter extático, las inadvertidas transiciones que se producen entre el presente y el pasado —al enlazar la impresión actual con lo que ya no está en el campo de presencia— introducirían una nota de irrealidad que anularía ese presente. Y si estuviéramos simultáneamente en todos los tiempos sin estar sumergidos en el presente, no estaríamos colocados en ninguna dimensión temporal, porque una conciencia que pudiera explicitar todos los momentos no estaría comprometida con ninguno. Por lo tanto no se debe elegir entre el presente y la ubicuidad —o sea, entre el inacabamiento del mundo y su realidad— porque son perspectivas solidarias que presentadas aisladamente se anularían a sí mismas. Nos encontramos nuevamente con la ambigüedad que define la existencia. No se trata de una imperfección en la medida en que el mundo sólo puede estar presente en ausencia de una constitución completa: "El mundo, que es el núcleo del tiempo, sólo subsiste por este movimiento único... En estas condiciones se puede muy bien decir, si se quiere, que nada existe de modo absoluto, y sería en efecto más exacto decir que nada existe y que todo se temporaliza" (PP, 383).

Tiempo y eternidad

El tiempo no puede estar contenido dentro de una eternidad concebida como presente de todas las existencias, porque esta noción remite a nuestra existencia temporal. Sólo se puede hablar de eternidad cuando un acontecimiento ha tenido lugar en el tiempo. Esta presen-

tación temporal implica que ha sucedido para siempre porque señala un momento que no puede ser anulado por ningún otro. Al desplazarse hacia el pasado, los antiguos presentes se renuevan perpetuamente en la serie de las retenciones que dependen de los momentos ulteriores de la corriente temporal. Así se rodean de una "atmósfera" de eternidad. Ante esta forma de plantear el problema se puede considerar la eternidad como "sublimación del presente" o el presente como "esbozo de eternidad" (PP, 451). Esto impide hablar de una experiencia de verdades eternas o de una participación en un orden que trasciende al tiempo. Si se considera que el presente viviente está colmado de proyecciones y retenciones, la idea de un eterno presente tiene que identificarse con la muerte (PP, 384).

Tampoco se podrá considerar el tiempo objetivo como una síntesis válida para todos los tiempos. Este tiempo tendrá que constituirse en la experiencia originaria a partir de la "concordancia", "recubrimiento" o "articulación" del pasado y el futuro a través del presente. No está dado de antemano, sino que se trata de un registro final que presupone como base de su cómputo el pasaje de una corriente que no puede agotar. Se funda en la identificabilidad de cada presente gracias a su doble horizonte, lo que permite la fijación de los instantes en una línea de tiempo "empírico" o "derivado" que existe "partes extra partes" (PP, 319, 480).

Esta concepción de la eternidad elimina la separación entre verdades de hecho y verdades de razón. Toda verdad de razón remite a una situación de hecho que se contrapone a su pretendida pureza y autonomía. Merleau-Ponty intenta establecer una nueva reflexión que, a diferencia de la del intelectualismo, presupone el tiempo en la medida en que se eleva sobre un fondo irreflexivo —la percepción— que "constituye para ella una suerte de pasado original" (PP, 280). La reflexión no debe efectuar una "conversión" y reemplazar la visión ingenua del mundo por otra, sino que debe comprenderla y trasladarla a un nuevo plano, porque "todo lo que para nosotros se llama pensamiento exige esta distancia ante sí, esta apertura inicial, que son para nosotros un campo de visión y un campo de futuro y de pasado" (VI, 28). El mundo percibido es anterior al universo de la reflexión, que sólo adquiere "energía" y "verdad" si se inspira a cada instante en esta presencia previa y se constituye sobre ella. El pensamiento no puede ignorar su historia y debe tener en cuenta el problema de la

génesis de su propio sentido. Por eso un sujeto eterno que poseyera una conciencia absolutamente transparente y cerrada sobre sí no tendría nada en común con la experiencia vivida y no podría "descender en el tiempo" (PP, 485).

El pensamiento se sostiene, por otra parte, sobre el fundamento ofrecido por el lenguaje. Si examinamos el lenguaje encontramos la explicación de las llamadas verdades eternas en la relación entre la palabra originaria y la palabra constituida, donde subyace la concepción del tiempo. La estructura temporal que posibilita la fusión del cuerpo con la existencia personal, permite también la del lenguaje constituido o hablado con el lenguaje originario o hablante. En todo acto de expresión que se formula por primera vez y que no traduce pensamientos ya adquiridos sino que posibilita su gestación, una intención significativa muda retoma, por medio de las palabras ya usadas —que reflejan pensamientos disponibles—, la herencia del pasado y la incorpora al presente. Así se coloca un nuevo pensamiento como dimensión dentro de un campo temporal: "Lo que llamamos intemporal en el pensamiento es lo que por haber retomado el pasado e involucrado el porvenir, pertenece presuntivamente a todos los tiempos pero no es de ninguna manera trascendente al tiempo. Lo intemporal es lo adquirido" (PP, 450). La verdad no es más que una sedimentación de los presentes transcurridos en el presente actual, y se manifiesta cuando "en el espesor del tiempo personal e interpersonal se establece una comunicación interior por la que nuestro presente se convierte en la verdad de todos los otros acontecimientos cognoscentes" (S, 120). El pensamiento no puede definirse por la plena posesión de sí y la coincidencia consigo mismo porque presupone a la percepción que lo obliga a "hundirse en el mundo en lugar de dominarlo" (VI, 61), y al lenguaje que realiza esa coincidencia. La pretensión de claridad y eternidad se desvanece si se considera que todos los pensamientos constituidos provienen de palabras que instalan un momento fugaz en el presente y lo mantienen a través del tiempo: "la palabra operante es la región oscura de donde viene la luz instituida" (VI, 202). El lenguaje desaparece delante de lo expresado y pasa inadvertido: "La maravilla del lenguaje reside en que se hace olvidar" (PP, 459). Por eso surge la ilusión de alcanzar verdades más allá de su expresión en el tiempo.

La relación entre la eternidad y el tiempo —que aparece también entre la razón y el hecho, la reflexión y lo irreflexivo, el pensamiento y el lenguaje, el pensamiento y la percepción— es una relación de doble sentido que la fenomenología ha denominado “fundamentación”. Por un lado, el término fundante —el tiempo, lo irreflexivo, el hecho, la percepción, el lenguaje— es un elemento primero en tanto lo fundado se presenta como su determinación, pero no en el sentido empirista porque el segundo elemento no es un simple derivado y constituye un medio de manifestación de lo fundante. Por otro lado, lo fundado es la explicitación de lo fundante, pero no al modo racionalista porque no puede absorberlo dentro de su propio ámbito (PP, 451). El tiempo se ofrece como un suelo oscuro sobre el que se puede edificar la noción de eternidad, y se advierte que todos los demás elementos fundantes entran en la relación en la medida en que se fundan en la naturaleza constituyente del tiempo.

Tiempo y quiasma

Si bien la temporalidad es una dimensión que no puede separarse de ella, la subjetividad es intemporal porque no se desenvuelve dentro del tiempo constituido (Husserl). El curso del tiempo está fuera del tiempo, ya que permanece constantemente en la unidad de su movimiento: “La subjetividad no está en el tiempo porque asume o vive el tiempo...” (PP, 483). Si el despliegue de la conciencia temporal consistiera en una sucesión de estados de conciencia que se presentan en el tiempo, sería necesario recurrir a otra conciencia para captar la sucesión y nos encontraríamos ante un regreso al infinito. Además de esta permanencia o intemporalidad del tiempo, la imposibilidad de una conciencia extraña al flujo temporal implica que un “para sí” sólo puede aparecer dentro de la misma corriente. Es necesario que el curso del tiempo “sea siempre visto desde la perspectiva de alguien que está en él” (VI, 237). La conciencia temporal es a la vez espontánea y reflexiva porque “se desliza y no puede hacerlo sin saber que lo hace y sin recogerse en el mismo acto por el que se desliza” (PP, 320). Así, el tiempo se conoce a sí mismo y no existe para otro. Es una “afección de sí mismo por sí mismo” (Heidegger) porque constituye una unidad de afectante y afectado: afecta en cuanto paso hacia el porvenir y es lo afectado en cuanto serie transcurrida de los presents (PP, 487). La aprehensión del tiempo no puede ser total: siempre hay horizontes in-

determinados y la síntesis recomienza perpetuamente sin concluir jamás. La posesión total del tiempo sólo se alcanzaría en un instante de comprensión completa que permitiera interpretar definitivamente el pasado. Pero esto es imposible porque cada instante tiene un horizonte de futuro y exige, por lo tanto, un avance ulterior para ser comprendido plenamente.

Merleau-Ponty introduce en sus últimos escritos la noción de "quiasma" para indicar la idea de que "toda relación con el ser es simultáneamente un captar y un ser captado; la captación es captada, está inscrita e inscrita en el mismo ser que ella capta" (VI, 319); y en este contexto señala que es necesario "comprender el tiempo como quiasma" (VI, 321). El tiempo es a la vez lo que envuelve y lo envuelto, y el "quiasma" es la escisión, inseparable de un "entrelazamiento" de ambos aspectos porque la distancia que implica no se contraponen a la proximidad contenida en el entrelazamiento. Ambos aspectos concuerdan y son sinónimos. La noción de quiasma alude en un lenguaje ontológico al fenómeno de naturaleza temporal que aparece en la simultaneidad de la realidad del mundo y su inacabamiento, de la presencia ante sí y la despresentación, o del intento de la existencia en centrarse y su fracaso en hacerlo por completo. La temporalidad —en el lenguaje con que *Le Visible et l'Invisible* describe el ser como "carne" y que se puede aplicar al tiempo— es un "espesor" a la vez reunido y disperso; se presenta como un "ser de latencia" o un "ser de profundidades", e implica la "presentación de una cierta ausencia". El presente incorpora todo el tiempo a sí mismo, pero en este movimiento establece una "identidad sin superposición" o una "diferencia sin contradicción" entre el polo de lo envolvente y el polo de lo envuelto (VI, 178/9). Por eso el tiempo es un modelo para la filosofía que no puede ser captación total y posesión intelectual, sino que consiste en la "experiencia simultánea de lo captante y lo captado en todos los órdenes" (VI, 319).

La imposibilidad de agotar la totalidad del tiempo tiene su reverso en la imposibilidad de agotar cada presente en virtud de su éxtasis o trascendencia. Por eso no se puede hablar de una identidad en el objeto, y la reflexión no puede ser adecuación o coincidencia. No hay segmentos de tiempo que posean límites claros y lleguen a ocupar un lugar determinado con su aparición o a abandonarlo con su desaparición.

ción. No es posible llegar a una coincidencia absoluta con el presente porque se trata de "un ciclo definido por una región central y dominante con contornos indecisos —una hinchazón o burbuja de tiempo—" (VI, 238). La coincidencia es parcial porque el presente tiene horizontes y no existiría sin ellos. El tema ya había sido anticipado por Merleau-Ponty cuando se refería paralelamente a la ausencia de dispersión y fusión de los instantes. El campo de presencia no es un vacío con dimensiones dadas que se puede llenar con una cantidad fija de presente, sino un "englobante", un "ser a distancia" y una "conciencia trascendente": "Es necesario pasar de la cosa (espacial o temporal) como identidad, a la cosa (espacial o temporal) como diferencia, i. e., como trascendencia, i. e., como siempre "detrás", más allá, lejana... La trascendencia es la identidad en la diferencia" (VI, 249, 279). Esta concepción se opone a la idea sustancialista y positivista de un en sí cerrado y compacto que puede residir en un lugar y en un momento únicos. Podemos decir que el presente no se encuentra en otra parte, pero no podemos afirmar que se encuentra aquí y ahora plenamente ante nuestra mirada (VI, 193). Y, sin embargo, la ausencia de identidad no nos permite hablar de una no identidad o de una no coincidencia, sino de un interior y de un exterior que no llegan a superponerse. El pasado y el presente son "uno en otro" (VI, 321) y cada uno se ve envuelto a la vez que es envolvente.

Estas ideas conducen a Merleau-Ponty a una crítica de las descripciones husserlianas en las que se había originado su análisis de la temporalidad. El diagrama de Husserl aparece como "proyección positivista del torbellino de la diferenciación temporal" (VI, 284). Husserl ha considerado el campo de presencia como una conciencia inmanente carente de "espesor". Si bien no ha concebido el tiempo como una serie de acontecimientos puntuales porque da cuenta de la recomposición de las retenciones, su diagrama establece una relación entre los momentos del tiempo y los puntos de una línea, y no permite explicar el "encogimiento" de la perspectiva temporal que se produce por medio de la desintegración de las retenciones. El problema del olvido pone de manifiesto estos defectos del diagrama. La caída de un segmento del pasado en el olvido tendría que interpretarse como la transformación de un sistema "presente-pasado" en el que el olvido como desaparición de un instante se corresponde exactamente con el

advenimiento de un nuevo segmento desde el futuro al presente. Pero este sistema no explica el hecho de que hay retenciones muy alejadas que no se olvidan y de que inversamente existen aquellas que desaparecen casi inmediatamente. El olvido es discontinuo y no se debe concebir como ocultación o anonadamiento constante en la forma que sugiere el diagrama. La percepción tiene que concebirse como una diferenciación, es decir, la diferenciación de una figura sobre un fondo, y paralelamente, el olvido —la impercepción— como una desdiferenciación. El olvido es un “retorno a lo inarticulado”. Lo mismo que el sueño, refleja una involución o repliegue sobre el fondo de un mundo que no se ausenta sino que se coloca a distancia (RC, 67). La desaparición de las retenciones no se debe ni a la destrucción de un material psíquico sensible —ausencia de una imagen ante la falta de estímulos provocada por el desvanecimiento de ciertas huellas corporales— ni a la alteración de un sistema ideal, sino a una desarticulación —un “modo de ser hacia... desviándose de...”— por la que no se esbozan relieves, separaciones o diferenciaciones entre las cosas (VI, 250). Más que de cosas o momentos se debe hablar de diferencias entre las cosas o los momentos y de una “concreción” o “cristalización momentánea” de lo visible o lo temporal —“un cierto nudo en la trama de lo simultáneo y lo sucesivo”— a partir de un tejido en el que se apoyan y se nutren las cosas y que en sí mismo “no es cosa sino posibilidad, latencia y carne de las cosas” (VI, 174/5). El diagrama husserliano no puede explicar las modulaciones que se presentan en este espesor del ser temporal y permiten la articulación o diferenciación de una presencia en el recuerdo. “Y el análisis intencional que trata de componer el campo con hilos intencionales no advierte que los hilos son emanaciones o idealizaciones de un tejido, diferenciaciones del tejido” (VI, 284). Las líneas tienen que interpretarse como vectores y los puntos como centros de fuerzas porque no hay límites ni puntos absolutos en las cosas (VI, 248). Nos encontramos con huecos o pliegues en una trama, es decir, con “un relieve ontológico del que no se puede decir jamás que el fondo no es nada” (VI, 121). Considerar el porvenir y el pasado como una nada, y contraponer esta fisura o vacío a la plenitud total del ser, implica caer también en una posición positivista porque así se ignora “el espesor, la profundidad, la pluralidad de los planos, los trasmundos” (VI, 97). No hay un anonadamiento

del pasado y del futuro porque no hay presencias y ausencias discernibles en sí. Esto constituye una crítica a la concepción del tiempo de Sartre, de la que Merleau-Ponty había tomado la idea de que el no ser del pasado y del futuro sólo puede delinearse, por no tener cabida en la plenitud de lo real, en relación con una subjetividad: "En una palabra: la nada (o, más bien, el no ser) es hueco y no agujero" (VI, 249).

Tiempo y significación. Espontaneidad y pasividad

Para acceder al tiempo naciente fue necesario poner entre paréntesis las teorías del idealismo y el realismo. A su vez, esta experiencia originaria nos da los medios para superar ambas orientaciones a través de una concepción de la significación en que "tiempo y sentido no son más que la misma cosa" (PP, 487). Para el realismo, toda significación nace del encuentro casual de los hechos; y para el idealismo resulta de la construcción de una conciencia pura. La ambigüedad del tiempo permite establecer que un significado se origina en el momento en que nuestras intenciones se encuentran con elementos que permiten una expresión; o desde otro ángulo, cuando los contenidos de la experiencia caen dentro de un acto significativo que les confiere un carácter personal. Tal como se ha advertido en la superación del dualismo del en sí y el para sí, esta proyección de un significado sobre una multiplicidad de hechos se ve posibilitada y comprometida por la trascendencia del tiempo. El tiempo ofrece un nuevo porvenir para reconquistar el pasado y darle sentido, pero impide a la conciencia esclarecerse plenamente a sí misma mediante una coincidencia con el presente. Esta concepción del tiempo y la significación convierte al sujeto y al objeto en "dos momentos abstractos de una estructura única que es la presencia" (PP, 492). No se trata de "unidades reales" sino de "unidades presuntivas" que se esbozan en una "capa primordial" previa a la distinción entre lo ideal y lo empírico (PP, 254). Por lo tanto, no puede subordinarse unilateralmente un polo al otro. El sujeto no padece las significaciones y tampoco las crea a partir de la nada; no hay un automatismo determinado por lo corporal ni un pensamiento ajeno a la encarnación. Por eso la actividad se identifica con la pasividad (VI, 183).

La síntesis de transición responde a una "síntesis pasiva", que en cuanto tal —y en concordancia con la noción de significación— no puede ser composición pura, pues no sería pasividad ni aceptación pasiva porque dejaría de ser una síntesis. Ambos aspectos aparecen en la temporalidad: el sujeto no es el autor del tiempo porque el fluir temporal no surge ante su impulso, pero tampoco lo padece porque la temporalización le permite alcanzar la existencia personal. La pasividad o receptividad sólo tiene sentido por oposición a la espontaneidad de la representación y la voluntad en la "intencionalidad del acto", y las denominaciones no aluden a una subjetividad que existe con independencia del tiempo y lo recibe desde afuera. La espontaneidad del pensamiento, por su parte, no es la única posible porque la "intencionalidad operante" configura, en una capa profunda, una espontaneidad "adquirida", "no deliberada" o "enseñante" que está complicada en la síntesis pasiva y se manifiesta en fenómenos como el esquema corporal, el entrelazamiento de las palabras a través del hablante, o la anonimidad de la percepción. Nos invade en el plano corporal y matriz del "yo puedo" con anterioridad a la esfera temática o explícita del "yo pienso". Pero no es la causa de nuestra dimensión temporal, sino que nos es dada a través del tiempo: "El tiempo es el fundamento y la medida de nuestra espontaneidad" (PP, 489).

Esta espontaneidad resuelve antinomias que no tienen solución en el ámbito de la objetividad. Comprobar esta "maravilla" es la misión de la metafísica³. Merleau-Ponty considera que el objetivo de la fenomenología consiste en penetrar en el "orden de la espontaneidad enseñante" (S, 121), así llamada porque nos revela la dimensión preconstituida de nuestro ser a la que no podemos aprehender por otros medios. La filosofía no es un examen de hechos consumados: su misión es instalarse en el presente del fluir temporal donde se producen los deslizamientos de sentido. No es el conocimiento de un dominio particular, sino que debe poner al descubierto las fuentes de nuestro saber. Como destrucción o reducción del objetivismo, intenta captar la existencia y el mundo en el presente y no "aplastados" en la dimensión de lo adquirido y lo cristalizado. La filosofía desaparece en el mundo

³ Un inédit de Maurice Merleau-Ponty, en: *Revue de Métaphysique et de Morale*, oct.-déc., 1962, p. 409.

de lo constituido —el lugar de la identidad y la coincidencia— donde las cosas aparecen como seres plenos y positivos y no como profundidades inaccesibles al intento de sobrevolarlas y agotarlas. Si la espontaneidad se convierte en el tema de la filosofía y encuentra su "fundamento y medida" en el tiempo, se advierte la importancia de este problema en la filosofía de Merleau-Ponty: "En el plano 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 relacionamos con la paradoja del tiempo, las del cuerpo, el mundo, la cosa y el otro, comprenderemos que más allá no hay nada que comprender" (PP, 419).

TIEMPO Y SUBJETIVIDAD EN SARTRE

Por *Nelly Schnaith*

EL itinerario filosófico del problema de la subjetividad, desde Descartes hasta nuestros días, parece conducir a una tematización cada vez más explícita de su relación con el tiempo. La necesidad que rigió esta evolución no es la de un juego immanente al diálogo de las ideas, sino que responde a las reglas de otra dialéctica: del pensamiento con el mundo histórico-social que lo engendra. Desde la aparición del ego pensante como sustancia, dependiente, en cada instante de su duración temporal, del acto libremente creador de la divinidad que origina un tiempo discontinuo y exterior al yo, hasta el para-sí sartreano, puro acontecimiento individual y fuente ontológica de la temporalidad, el camino es sinuoso, la intimidad del sujeto con el tiempo se forja paulatinamente a través de una experiencia que pasa por el devenir del mundo histórico occidental.

Ya en Hume el tiempo es la estructura del espíritu. El espíritu no tiene un principio de organización, es una mera fluencia anárquica de impresiones e imágenes sensibles. En esta sucesión se constituye el sujeto, mediante el hábito, como síntesis del tiempo¹. El apriorismo kantiano, gracias a la función constitutiva del tiempo, en cuanto forma intuitiva de la subjetividad trascendental, lo incorpora expresamente a la noción de sujeto. Pero el tiempo no configura la estructura del sujeto en la immanencia de la misma subjetividad. Para que se cumpla la temporalización del yo es preciso que éste se unifique a través de su organización temporal de los fenómenos. La temporalidad interna y la temporalización objetiva del mundo se dan una en función de la otra².

La racionalidad que el sujeto trascendental kantiano instaura tan sólo en el mundo fenoménico, se vuelve, para Hegel, la naturaleza in-

¹ Cfr. GILLES DELEUZE: *Empirisme et subjectivité* (Paris, P.U.F., 1953), cap. V.

² Cfr. nota 6.

trinseca de lo real en sí. La estructura de la realidad es lo espiritual, y el espíritu no es lo dado sino el proceso que unifica la sustancia con el concepto: el espíritu es sustancia que se vuelve sujeto. El tiempo es la manifestación exterior de ese proceso, es la distancia que separa los dos momentos. El tiempo es la negación interna que impulsa la auto-creación dialéctica del espíritu, o, en otras palabras, es el movimiento que vuelve efectiva (*wirklich*) la esencial historicidad de la razón. El tiempo es el camino que transita la razón para crearse a sí misma a través de la apropiación del mundo. En Hegel culminan así dos procesos: la identificación dialéctica de sujeto y mundo, y la concepción del tiempo como explicitación de la naturaleza inherente a esa totalidad dialéctica.

Aplicada al problema de la conciencia, reencontramos en Husserl esta idea de una autoconstitución dialéctica del tiempo. El tiempo es la forma en que se unifica la corriente de las vivencias en torno a una sucesión siempre renovada de ahora que se retienen en el pasado y protienden al futuro. Esta forma no es exterior a la conciencia sino que ella misma, a partir de su ahora, despliega y unifica las retenciones y protenciones. La intencionalidad de la conciencia se proyecta temporalmente sobre sí misma y sobre sus objetos, constituyendo en un mismo movimiento la forma y la materia del tiempo.

El pensamiento de Sartre respecto a las relaciones entre tiempo y subjetividad muestra una filiación que entronca, a menudo polémicamente, en la problemática de estos grandes antecesores, referida, ahora, al hombre como existencia individual, singularidad histórica irrepetible.

El sentido y la significación del tiempo en la filosofía de Sartre están condicionados por su ontología y se esclarecen a la luz de los conceptos de ser y nada. ¿Qué es el ser? ¿Qué es la nada?

Cuando Sartre habla del ser, se refiere al ser de las cosas, de la piedra o de la silla. Pero no le interesan la piedra o la silla en cuanto son silla o piedra, sino en cuanto son. Alude al ser no en tanto se manifiesta en un ente determinado, sino en tanto fundamenta y condiciona toda manifestación de un ente. Habla del ser en sentido ontológico y no óntico. Todo fenómeno es lo que se manifiesta, lo que aparece y, en cuanto aparición, remite al ser que lo fundamenta. Pero, si frente a una silla, por ejemplo, yo no pienso en el hecho de que es una silla sino en el hecho de que es, en este caso el ser mismo se vuelve un fenómeno.

una aparición. Esta aparición del ser como manifestación fenoménica también debe estar referida a lo que condiciona y fundamenta su propio develamiento: el ser mismo.

Este ser que es condición y fundamento aún de su propia aparición fenoménica, escapa a toda fenomenalización; es, dice Sartre, transfenomenal. Pero, justamente por eso, resulta inaccesible y sólo podemos alcanzarlo y hablar de él consultando su propio fenómeno, el fenómeno de ser, para describir así sus características.

En lo esencial, el ser sartreano rechaza, como el parmenídeo, el vacío del no ser. Es increado, absolutamente idéntico a sí mismo, tan compacto que no admite ninguna fisura interna, es plena positividad, macizo, incommunicado, no acepta ninguna relación con lo que no es él mismo. Esta descripción no corresponde a los entes del mundo y su sentido, tal como se da en su relación con el hombre, sino al ser de esos entes pensado en sí mismo, independientemente de toda conciencia.

Pero aquí se justifica plantearse el problema de que todo lenguaje sobre ese ser es aproximativo y relativo, puesto que es el lenguaje de una conciencia que lo capta y está fuera de él. Justamente, toda la caracterización del ser hecha por Sartre es nada más que la contraparte negativa de otra descripción: la del no ser, la nada, y está en estrecha dependencia de ella.

¿Qué es la nada? Anticipando las explicaciones podemos decir que la forma más pura de la nada es la conciencia. ¿Cómo debe entenderse esto? Siguiendo a Husserl, Sartre afirma que la conciencia es pura intencionalidad. Toda conciencia está necesariamente dirigida a las cosas, es conciencia *de* algo. La conciencia, en sí misma, no tiene contenido; su contenido le está dado siempre por el objeto trascendente hacia el cual ella tiende.

Por propia naturaleza la conciencia está vuelta hacia el mundo, lo "pone" frente a sí, lo tematiza, es conciencia "posicional" del mundo y su ser se agota en esta pura posición del mundo. La conciencia no tiene ser fuera de este acto por el que pone el mundo frente a sí; de allí que en este acto se constituya a sí misma, se dé su existencia. Sólo en cuanto tiene conciencia de su objeto puede la conciencia ser consciente de sí misma como poniendo tal objeto.

Pero no hay que entender esta conciencia de conciencia, que acompaña todo acto posicional del mundo, como una conciencia re-

flexiva, que se pondría a sí misma como objeto. La conciencia reflexiva se vuelve sobre sí y se "conoce" a sí misma, en tanto que una conciencia perceptiva, por ejemplo, conoce el objeto percibido sin intencionarse explícitamente a sí misma como percepción. En el percibir tiene conciencia de sí de una manera pre-reflexiva. Esto lo expresa Sartre diciendo que "toda conciencia posicional de un objeto es al mismo tiempo conciencia no posicional de sí misma"³.

El ser de la conciencia es este *cogito* pre-reflexivo, anterior a todo conocimiento que la conciencia pueda alcanzar de sí misma por reflexión. Aunque, como en el caso del ser transfenomenal de los entes, que sólo es conocido en cuanto se vuelve fenómeno, el único acceso a este *cogito* pre-reflexivo está dado por la mirada reflexiva de la conciencia sobre sí. El *cogito* pre-reflexivo es el ser transfenomenal de la conciencia y fundamenta el *cogito* reflexivo cartesiano.

Esta conciencia de sí no reflexiva es una con su propio objeto: se determina simultáneamente, por ejemplo, como conciencia de percepción y como percepción, como conciencia de placer y como placer. Todo acto de conciencia sólo puede existir como conciencia inmediata, no reflexiva, de sí mismo. No hay un acto previo que luego se volvería consciente, como no hay conciencia previa que fuera después afectada por sus actos. La conciencia no es una facultad, ni una sustancia, sino un acontecimiento pleno que se autoconstituye a partir de su propia existencia. Su ser se revela a sí mismo en la revelación del mundo, de lo otro que él mismo.

En esta necesidad de la conciencia de ser testigo no reflexivo de sí, descubrimos lo más recóndito y desconcertante de su naturaleza: el juego dual de ella misma y de sus actos, que se da en una unidad indisoluble. El ser de la conciencia no coincide consigo mismo, como el ser de la piedra; es una dualidad, pero una dualidad que se desvanece en cuanto intentamos asirla. En efecto, si tratamos de captar una creencia, ésta resulta ser nada más que conciencia de creencia, pero cuando intentamos captar la conciencia, descubrimos que ella es tan sólo creencia. Y sin embargo, cada uno de los términos es diferente del otro. De ahí que hablar de conciencia de algo implique necesariamente hablar de conciencia de sí. Este "sí" indica que la conciencia, que se constituye en su relación con lo otro, mantiene al mismo tiempo y en la unidad de esa relación, una relación consigo misma. Por eso, el modo

³ *L'Être et le néant* (Paris, N.R.F., 1943), p. 19.

de ser de la conciencia es llamado "para-sí"; la conciencia es para sí misma, a diferencia del ser de los entes, que no alberga esta dualidad en su absoluta identidad consigo misma y es, por lo tanto, "en sí".

Pero una relación supone separación, distancia, diferencia. ¿Qué es lo que separa al sujeto de sí mismo? Ninguna distancia temporal o espacial, *nada*. La diferencia, la dualidad entre la conciencia y sus actos, siempre inasible y presente a la vez, es la nada. "El ser de la conciencia es existir a distancia de sí, como presencia a sí, y esta distancia nula que el ser lleva en su ser, es la nada"⁴. Ser consciente es estar alejado de sí por nada.

La conciencia es pura transparencia; el ser, pura opacidad; la conciencia es una no coincidencia consigo misma; el ser es la total identidad consigo mismo; la primera es para-sí, el otro es en-sí; la conciencia es la nada, un vacío de ser; el ser es una plenitud compacta; la conciencia es una relación interna; el ser es lo que no admite relación ni alteridad dentro de sí, lo incomunicado. Los caracteres del ser en sí de los entes surgen de la negación de las notas descriptivas del ser para sí de la conciencia.

El punto de partida de *El ser y la nada*, en la Introducción parece ser el de un realismo que se apoya en el ser, frente al cual aparece la conciencia como negación de ser. Esto es así sólo respecto al orden de exposición de los problemas, porque si pensamos en la función que cumple la doctrina sartreana de la subjetividad en su obra, descubrimos que la conciencia es el verdadero punto de partida y el marco dentro del cual se encuadran todos los otros problemas filosóficos. A pesar de que la conciencia aparece como nada, como negación de ser, es desde esta negación originaria como puede determinarse la positividad del ser (por lo menos desde el punto de vista gnoseológico). En medio de todos sus caracteres positivos, en realidad el ser es lo que *no es* conciencia y nada más se puede decir de él. Cualquier lenguaje sobre el ser objetivo se basará, en última instancia, en el modo como la conciencia proyecte sus modalidades sobre ese ser. *El ser y la nada*, en efecto, es un largo tratado sobre la nada, o sea, sobre la conciencia: la trascendencia, los valores, el conocimiento, el tiempo, son estructuras del ser de la conciencia, es decir, de la conciencia pre-reflexiva. El tiempo es una de las formas en que la conciencia realiza su no-ser,

⁴ *Ibid.*, p. 120.

escapa a la identidad consigo misma, se aleja de sí, se trasciende hacia el pasado y hacia el futuro.

La descripción fenomenológica de cada uno de los momentos temporales —pasado, presente y futuro— nos revela que si partimos de la consideración habitual del tiempo como sucesión de instantes separados entre sí, de los cuales unos ya no son más y otros no son aún, es imposible reconstituir y explicarse la estructura de la temporalidad como una totalidad dialéctica, es decir, una totalidad en que el todo y las partes se configuran tan sólo a partir de las relaciones que los unen mutuamente. Toda la crítica sartreana a la concepción del tiempo como sucesión de "ahoras" independientes entre sí, tiende a mostrar que no pueden aislarse las dimensiones temporales para *después* establecer su relación como algo *exterior* a ellas. Por el contrario, la relación que las liga es *interna y originaria*, en el sentido de que da origen a los momentos temporales, que se constituyen mutuamente a partir de ella. Las dimensiones del tiempo sólo existen en función de su mutua dependencia y de la relación que establece esa dependencia. Si el lazo que une presente, pasado y futuro, es exterior a ellos mismos, y a *posteriori*, hacemos de ellos seres en sí, aislados; su unión se les agrega desde afuera, no los constituye íntimamente y entonces resulta imposible comprender el tiempo como una estructura totalitaria y orgánica, en que el pasado es pasado de *este* presente y el presente, presente de *aquel* futuro. Su conexión se vuelve contingente y no ontológica, o sea, propia de su ser.

El tiempo recupera su unidad interna y originaria sólo si negamos al presente, pasado y futuro, los caracteres del en-sí y los entendemos como modalidades del para-sí. El pasado, por ejemplo, sólo cobra su significación en función del presente del cual es pasado. Si la relación entre ambos no está ya dada en su origen, nada podrá crear la unión ontológica del pasado con el presente. Mi pasado jamás aparece en el aislamiento de su anterioridad; así, ni siquiera tendría existencia: mi pasado es originariamente pasado de *mi* presente. Si no sostengo el ser del pasado con mi actual presente, él se desvanece, en cuanto pasado, en un aislamiento de en-sí. Por eso, incluso la expresión "tener un pasado" es equívoca, ya que puede indicar una relación de posesión de carácter externo. Yo no tengo un pasado sino que *soy mi pasado*. Y no lo soy bajo la forma del en-sí, es decir, en una adecuación plena con él, sino como para-sí, desde mi presente, sin identi-

ficarme jamás con él. Soy mi pasado porque no me desolidarizo de él, me hago responsable de él, lo asumo, aun en el caso de que quisiera negarlo. Si yo no fuera mi pasado, éste no sería pasado para mí ni para nadie, no tendría ninguna relación con el presente.

Este acto de trascendencia es cumplido por el para-sí presente. Pero, ¿qué tipo de ser tienen mis vivencias de ayer, mis actos pasados? Una vivencia actual se constituye por el perpetuo y mutuo reflejarse de la conciencia en la vivencia, dualidad en la unidad, unidad separada de sí misma por una nada. Mi dolor de ayer, tal como es allá, detrás de mí, no se constituye a sí mismo en la dualidad dolor-conciencia de dolor, ya no es *para sí mismo*, sino que es para mi actual para-sí y se presenta a él como algo en-sí, irrevocable. El dolor, en tanto que lo vivo hoy, está atravesado por el vacío de no ser, que lo separa de la conciencia de dolor, no es plenamente su ser, tiene que hacerlo comparecer ante sí para que exista, más aún, se constituye en este quebrantamiento de su identidad; el dolor, en tanto que fue vivido, es lo que es, alcanza su identidad, existe con la plenitud inamovible de un dolor ajeno. De ahí que sólo pueda ser mi pasado negándolo como para-sí, pero no lo niego como algo exterior a mí mismo. Asumo mi ser sufriente de ayer como lo que no soy hoy, como lo que está a distancia de mi ser actual. Pero por esta negación me determino, al mismo tiempo, como presente de mi pasado y determino mi pasado como ser en-sí de mi para-sí presente. Esta negación es la relación interna que origina la dimensión temporal de presente y pasado al unirlos en mutua dependencia. El pasado es una de las formas en que la conciencia se trasciende a sí misma por su inadecuación constitutiva, una de las formas en que ella no es su propio ser, a diferencia del en-sí, que es lo que es. Presente y futuro son otras tantas formas de la distancia que la conciencia mantiene con respecto a sí misma, otros modos de trascendencia, de negación.

El término presente indica una presencia. ¿Presencia de quién y ante qué? Si recordamos el carácter intencional de la conciencia, no es difícil comprender que es el para-sí quien está presente al en-sí como lo que él no es, como lo otro. El para-sí y la presencia al ser es una y la misma cosa. Y, ¿quién establece esta presencia, es decir, la coexistencia de para-sí y en-sí? El para-sí mismo, puesto que su ser consiste en ser testigo de sí como presente a un ser que él no es. Se trata de la conciencia de sí que acompaña a todo acto intencional de

la conciencia. Su relación con el ser está doblada por una relación consigo misma, en que se afirma como no siendo el en-sí con el cual se relaciona. La intencionalidad implica una relación interna del para-sí con las cosas, por la cual éste niega que su ser sea como el de las cosas. Y el para-sí se constituye a partir de esta negación, es nada más que esta negación por la cual se aleja del en-sí, se evade de él, toma distancia frente a él. El presente es justamente este acto de distanciamiento respecto al en-sí, en el que surge un ser que *no es en-sí*. En sentido estricto, el presente, como todas las dimensiones del para-sí, es una negación de ser. Aquello a que debe atribuirse el ser, y que falsamente se llama presente, es el en-sí al cual el para-sí está presente. El presente, o sea el para-sí, es pura evasión. ¿De qué se evade? Ante todo, del ser en-sí que lo enfrenta, pero también de su propio ser en-sí que está fuera de él, en el pasado. Y, ¿hacia qué se evade? Hacia lo que él será, hacia su futuro.

En el caso del futuro, tampoco puede comprenderse la relación originaria que el para-sí mantiene con él, si se parte de la concepción de un presente cerrado en sí mismo. No hay un para-sí previo que después se proyecte hacia un futuro. El porvenir surge juntamente con el presente que ya desde siempre está abierto a lo que será. Por el futuro el para-sí también se revela a sí mismo como un ser que se trasciende, que existe fuera de sí. Todo momento de conciencia está determinado por esta ligazón interna con un futuro. Todo presente tiende hacia su ser pleno, tiende a completarse con aquello de que carece, y esta carencia está en el futuro. El para-sí se constituye como perpetuamente inacabado: un todavía no sin límite. Por eso no hay primero para-sí y después futuro, la carencia se da en un mismo surgimiento con el para-sí carente. Cuando logre realizar mi futuro ya no seré un ser carente sino un ser pleno, que es lo que es. En el futuro alcanzaré mi propio en-sí. Pero, en este sentido, no como tal futuro concreto, la clase de mañana o el viaje de vacaciones, sino como dimensión ontológica del para-sí, el futuro no se vuelve jamás presente. Cuando un futuro dado se realiza, ya es pasado y el para-sí es un nuevo presente que tiende hacia un nuevo futuro. El futuro es mi *posibilidad* de presencia al ser, y en cuanto posibilidad es totalmente opuesto al pasado.

El pasado tiene un contenido que es irrevocable, es mi en-sí, fuera de mí; yo no puedo cambiarlo ni dejar de serlo tal cual se dio. El futuro, en cambio, supone un poder ser que de ninguna manera prede-

termina su contenido concreto. Puedo ser cualquiera de las posibilidades que se me ofrecen. Este poder ser inherente al para-sí implica una libertad irrenunciable, por la cual él *debe* elegir entre sus posibilidades. Puedo decidir en un sentido o en otro, lo que no puedo es dejar de decidir. El para-sí es libre, pero esta libertad es su límite más propio, no puede evadirla. Dice Sartre: "estamos condenados a ser libres". El futuro no es ni en-sí, ni para-sí; es el sentido de mi para-sí presente, sentido siempre problemático, abandonado a su libertad, que se vuelve posible frente a cada posibilidad, que escapa eternamente a la identidad con el hoy.

La dialéctica del tiempo como estructura orgánica excluye la concepción aislada de sus momentos. También la consideración del tiempo como fenómeno global está determinada por su naturaleza dialéctica. Encarado desde un punto de vista estático, aparece como una sucesión irreversible cuyos términos son el antes y el después. El orden irreversible de la serie establece una separación entre los términos. Pero en esa misma separación están referidos el uno al otro y unificados por su relación: el antes y el después constituyen una totalidad y sólo en ella cobran sentido. Sin este mutuo condicionamiento los dos momentos se vuelven en-sí aislados, y el tiempo se les agrega como algo exterior a ellos. Los antes y después se unifican temporalmente temporalizando su propio ser, o sea, horadando su plenitud, completando cada uno su ser fuera de sí, en el otro; introduciendo el no-ser en su seno.

La descripción del tiempo global como orden nos remite nuevamente al único ser que existe bajo la forma de esta unidad dialéctica internamente disgregada: el para-sí, la conciencia, el sujeto. No hay prioridad ontológica de la temporalidad sobre la conciencia, no hay tiempo previo e independientemente de la conciencia, sino que el tiempo es la manera de ser propia de la conciencia. El tiempo no es, dice Sartre, es el para-sí que se temporaliza existiendo. Si el tiempo es una forma de la conciencia, a la inversa, la conciencia sólo puede ser bajo la forma temporal. Es imposible concebir una conciencia que no exista, a la vez, según las tres dimensiones temporales. La conciencia es lo que existe a distancia de sí, en el presente, en el pasado y en el futuro. Esta distancia, ya lo vimos, es la negación que el para-sí segrega en el seno mismo de su ser, es la nada. El tiempo es una de las formas de la nada. Encarada desde el punto de vista dinámico, como totalidad en

movimiento, la temporalidad plantea el problema de la modificación constante de cada uno de sus momentos; el presente se vuelve pasado, el pasado se transforma en pasado de un pasado, el futuro, en futuro de un pasado o futuro anterior.

Si este fenómeno se explica en términos de algo que permanece frente al cambio, es inevitable que ese algo adquiera los caracteres del en-sí y que los cambios parezcan exteriores a él. En realidad, dice Sartre, no existe el problema del cambio como opuesto a una permanencia; la conciencia es puro cambio. Si tal problema surge es porque concebimos erróneamente la totalidad temporal, la estructura de presente, pasado y futuro, como un en-sí, como una totalidad dada y no una totalidad que a cada instante se está autoconstituyendo en el acto de trascenderse. El sentido global del fenómeno temporal se explica sólo si comprendemos que así como el presente se determina como un ser eternamente inacabado e incumplido, así también, la estructura total del tiempo es inaprehensible como ser en-sí. Por el contrario, trasciende sin cesar su propia totalización; es nada más que este acto de trascendencia, se autoconstituye como pura trascendencia y por eso está condenada a ser una totalidad siempre incumplida. El tiempo es quizás la forma más pura en que se manifiesta la dialéctica interna de la conciencia, pero esa identificación de tiempo y sujeto muestra también los inconvenientes de encerrar a la conciencia en el círculo de una dialéctica puramente interior⁵.

El fundamento originario del tiempo es la subjetividad y sólo a partir de esta temporalidad subjetiva e individual es posible hablar de un tiempo del mundo, objetivo y universal. El tiempo objetivo es derivado, es un reflejo de la temporalidad subjetiva proyectado en el en-sí. Las cosas aparecen como temporales a un testigo, el hombre, que es temporal, pero en sí mismas son atemporales. La relación que los objetos mantienen con su pasado y futuro no está puesta por ellos mismos, sino por el para-sí que estuvo o estará presente a esos objetos, en un mundo pasado o futuro respecto a la conciencia, pero intem-

⁵ Ciertas fórmulas de Sartre recuerdan la concepción hegeliana del tiempo. Sin embargo, las diferencias son fundamentales. En tanto que para Sartre el tiempo se constituye en la interioridad de la conciencia individual y sólo se refleja en el mundo, Hegel lo concibe como la exterioridad, que despliega la relación esencial a partir de la cual conciencia y mundo llegan a ser tales. La exteriorización temporal envuelve a los dos términos de un mismo devenir dialéctico. La dialéctica sartreana, retrotraída a la pura subjetividad, pierde los lazos con lo objetivo porque ya lo ha desplazado desde el comienzo.

ral en sí mismo. Y porque las relaciones temporales proyectadas sobre el en-sí son exteriores a ese en-sí, el tiempo objetivo puede ordenarse como una sucesión de instantes aislados y homogéneos, ligados entre sí por una pura relación de exterioridad. La cohesión de este tiempo universal está dada por el para-sí en cuanto éste se temporaliza. La temporalización del para-sí implica la temporalización simultánea, aunque refleja, del mundo, ya que la estructura del ser de la conciencia supone que ella debe coexistir necesariamente con el mundo.

Para Sartre, todo conocimiento del tiempo objetivo se funda, en última instancia, en su concepción de la subjetividad como actividad negativante en el seno mismo del ser, o sea, como origen del tiempo.

Las consecuencias de este planteo crean dificultades que es conveniente señalar. Por una parte, Sartre describe el tiempo de la conciencia individual, y el sentirnos fielmente reflejados en su descripción basta para reconocerle una admirable lucidez psicológica. Pero, por otra parte, sostiene que esta temporalidad del sujeto es la única real. La realidad del tiempo es una y la misma con la realidad de la conciencia. En otras palabras, Sartre no sólo dice que este tiempo es el tiempo de la conciencia, sino que habla del tiempo de la conciencia como la forma fundamental del tiempo en general. Esta segunda tesis es la que me parece más abierta a discusión. Según ella, la concepción del tiempo objetivo, ya sea el de la física⁶ o el de la historia de las estructuras sociales, encuentra su justificación profunda en la dialéctica temporal de la conciencia. Consideremos el caso del tiempo histórico: Si encaramos el análisis de una formación social a partir del análisis del individuo como un ser autónomo que se autoconstituye libremente en su relación con otros individuos, dando así origen a la vida social, nos resulta muy difícil conciliar esta autonomía radical del individuo, de la cual partimos, con el hecho de que ningún individuo puede ser pensado en abstracto, fuera de una sociedad históricamente dada. El individuo aparece, desde siempre, como integrante de

⁶ En la perspectiva del subjetivismo trascendental, Kant logra rescatar una estructura propia para el tiempo físico sobre la base de la idea de que la ordenación de los fenómenos por el sujeto es simultáneamente unificación y ordenación del sujeto mismo. El sujeto está en íntima dependencia de lo objetivo para realizar su propia estructuración. Cf. *Crítica de la razón pura*, Analítica de los principios, cap. II, 3^o sec., Analogías de la experiencia, 2^a analogía: "Será necesario pues, en el caso que nos ocupa, que derive la *sucesión subjetiva* de la *aprehensión de la sucesión objetiva* de los fenómenos, porque, de otro modo, la primera sería completamente indeterminada y no distinguiría un fenómeno de otro".

un sistema social histórico que lo determina, en concreto, como individuo del medioevo o de la revolución francesa, pero nunca como individuo a secas.

Es evidente que Sartre no ignora la importancia de lo social, pero su método de análisis parte del individuo para encarar después el contexto social-histórico que, sin embargo, lo determina originariamente. Por lo tanto, es conducido a una posición teórica que, en última instancia, condiciona las formas del ser de la sociedad y su conocimiento a las formas de la subjetividad. El ser individual no puede pensarse separadamente del ser social del hombre, más aún, su ser social es el único marco dentro del cual cobra significación su individualidad. El todo social que configura la individualidad histórica tampoco es un concepto general abstracto, sino que tiene existencia concreta y específica en cada una de las formaciones socio-económicas que se han sucedido en el tiempo. La estructura social adquiere contornos objetivos no porque suponga la exclusión del individuo, sino porque tiene un movimiento y una vida propios que no dependen del ser subjetivo en cuanto conciencia. Y, ¿cómo se relaciona esto con el tema del tiempo?

La pregunta que hay que formularse es la siguiente: ¿Es posible explicar la estructura temporal objetiva de la historia de una formación social, a partir de la temporalidad de la conciencia individual, como lo quiere Sartre? ¿En qué medida es más "real" el tiempo subjetivo que esta otra temporalidad que sigue el ritmo de desarrollo de la objetividad histórico-social?

En una nota sobre el tiempo, en la *Crítica de la Razón dialéctica*, Sartre admite que el sistema económico capitalista engendra una forma propia de temporalidad, determinada por los ciclos de la producción, de la distribución o de la circulación monetaria; pero, en nombre de la "verdadera relación de los hombres con su pasado y su futuro", niega realidad a la misma, lo que es una manera de negar autonomía a ese desarrollo temporal, poniéndolo en dependencia ontológica y epistemológica respecto a la temporalidad originaria⁷.

El tiempo de la objetividad histórica resulta dialéctico en la medida que refleja la dialéctica interna de la conciencia como origen de todo tiempo. Pero, si es verdad, como dice Hegel, que la dialéctica no es un método que pueda separarse de su contenido, sino que es el "mo-

⁷ *Critique de la raison dialectique* (Paris, N.R.F., 1960), nota 2, p. 63.

vimiento del contenido mismo", los esquemas que expliquen la constitución dialéctica de una totalidad variarán según la naturaleza de la totalidad de que se trate. En consecuencia, no podrán ser reducidos a un único modelo dialéctico de referencia. En este caso, el esquema de la constitución dialéctica de la temporalidad del todo social histórico no puede comprenderse por la referencia al esquema del tiempo subjetivo, porque entonces el conocimiento de las determinaciones del tiempo objetivo se vuelve una simple refracción del conocimiento que el sujeto alcanza de su propia temporalidad. De este modo, como diría Hegel, no nos hemos abandonado a la cosa misma y su movimiento, o sea, en el caso que nos ocupa, al ritmo de desarrollo propio de la totalidad social considerada. Más aún, esta totalidad no es un todo homogéneo, sino que comprende diferentes niveles, el económico, el político, el cultural, etc., cada uno de los cuales tiene un tipo de desarrollo específico que engendra un ritmo temporal relativamente independiente de la estructura total. Su independencia es relativa porque no encuentran explicación última en su autonomía sino que, a la inversa, la manera cómo se articulan y se estructuran para constituir la totalidad histórico-social, explica los límites y las razones de esta autonomía.

Este punto de vista, sin abandonar la interpretación dialéctica, se aparta de la perspectiva subjetivista, en cuanto ésta implica el peligro de transformar al hombre en "la medida de todas las cosas" y encerrarlo, gnoseológicamente, en los límites del conocimiento de sí mismo, caso en que los contenidos del ser objetivo se vuelven estructuras proyectadas de la conciencia.

En un pasaje de *El ser y la nada* dice Sartre que "hay que partir del *cogito*, que conduce a todo bajo la condición de salir de él"⁸. Sin embargo, una vez analizado este sentido profundo de su pensamiento, cargado de tradición, surge y subsiste una pregunta: cuando se parte del *cogito*, ¿se puede salir de él?

⁸ *L'Être et le néant*, p. 116.

EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD EN LOUIS LAVELLE

Por *María Teresa Bollini*

TIEMPO y eternidad, en Lavelle, tienen sentido en función del hombre. Son los dos polos dinámicos y complementarios que permiten realizarnos a nosotros mismos. Pero sólo podemos hablar de tiempo y eternidad en términos de participación.

El tiempo, para Lavelle, es la distancia que nos separa de nuestra esencia elegida y dada libremente.

La esencia es nuestro absoluto, nuestra intimidad, nuestro fondo mismo despojado de toda apariencia o exterioridad. Debemos descubrirla y dárnosla: esto sólo es posible por la *existencia*, que quiere decir *libertad*: posibilidad de darnos la propia esencia, o sea de participar libremente del Ser, fijando en El "nuestro puesto eterno" (DA 95).

La existencia implica, así, un alejamiento del Ser para poder participar de El. En cuanto alejamiento la existencia es exterioridad, manifestación, fenomenicidad, es "el camino, el instrumento, la prueba" (DA 104) en el mundo que nos permite descubrir y conquistar nuestra verdadera intimidad. Es el empeño absoluto y definitivo, nuestra única posibilidad de decir sí o no al Ser. La existencia pertenece al tiempo; la esencia, que la justifica y la valora, a la eternidad.

Por eso el Ser (Dios) tiene sólo esencia o es "la existencia de la esencia, o la esencia tomada en su actualidad y no ya en su posibilidad" (DA 92): porque es pleno y perfecto, porque se da el ser eternamente, no necesita la posibilidad de darse la esencia: *no necesita el tiempo*: la distancia entre existencia y esencia. Pues Dios es Acto Puro: eterna realización de sí, y no un compuesto de actividad y pasividad como es el hombre (para quien el verdadero sentido de su vida es buscar coincidir consigo mismo).

Esta coincidencia es posible porque Dios lo crea y le permite la participación, mejor dicho, lo crea como posibilidad de participación, participación que es la actualización de una posibilidad que es perfecta

actualidad en Dios, y posibilidad sólo para el hombre quien todavía no la ha actualizado, y quien, sólo actualizándola, se compromete, se define, y se eterniza en el Ser.

El hombre, entonces, debe analizar al Ser para descubrir como posibilidad la esencia que le toca actualizar, aunque esta posibilidad esté contenida, indivisible y actualmente, en la unidad misma del Ser.

De este modo, el Acto Puro (Dios) es extraño al tiempo, que es indispensable para que se realice la participación. Más que dar origen al tiempo (condición de la participación), *eleva a su eternidad las formas participadas*. Así, cada acto de participación nos lleva a la eternidad.

Es Dios mismo, uno e indivisible, quien deviene una posibilidad infinita ofrecida a nosotros en participación. Cada posibilidad deviene una potencia en cuanto es asumida como nuestra, pero todavía no actualizada. Todas las posibilidades están a nuestra disposición, por eso "nada nos es imposible con la ayuda de Dios" (DA 278), mientras que la potencia está en nosotros y sólo debemos ponerla en funcionamiento. Entonces nuestro acto, infinito de derecho, será limitado de hecho, ya que no podemos asumir todas las posibilidades.

Y nuestro acto, en cuanto participante de un Acto eterno, no está sujeto al tiempo, si bien sus efectos tengan lugar en él. Los efectos son algo exterior, temporal y perecedero; su manifestación y el instrumento de su ejercicio, y expresan su límite más que su eficacia. El acto participado consiste en la decisión misma, en el consenso a la participación.

Pero esta respuesta implica la actualización de una potencia que nos es ofrecida, por la cual el acto se convierte en acción. "Desde que el acto se encuentra comprometido en la participación, necesariamente se expresa mediante una pluralidad de operaciones diferentes que necesitan del tiempo como condición de su ejercicio, del espacio como campo de su aplicación y que suponen una pluralidad de sujetos que lo realizan y una pluralidad de objetos que lo determinan" (DA 364); ya que el acto participado no es acto puro ni se identifica con El. La diversidad de las acciones proviene de nuestra pasividad que rompe la unidad del acto, introduciendo determinaciones particulares. La acción es el vínculo entre nuestra naturaleza y el Acto puro, es el medio que nos permite descubrirnos en El. Necesitamos salir de nuestro límite para descubrir nuestra interioridad. La acción está ligada a la

exterioridad y produce efectos temporales, mientras que el acto, siendo eterno, se desinteresa de ellos. La acción pasa una vez producido su efecto, el acto es intemporal y siempre el mismo. La acción es siempre sierva del acto, que es el espíritu mismo considerado en su unidad y fecundidad infinitas. El espíritu la abandona una vez que le sirvió para encontrar al acto que no habría podido realizar de otro modo: a través de las distintas operaciones, el espíritu reencuentra al acto; se encuentra a sí mismo. El efecto no tiene sentido en sí, sino como testimonio y manifestación de la disposición espiritual.

Este acto de participación implica un intervalo entre la nada y la esencia que le es propia. Se trata de una nada relativa: del paso de una forma de existencia a otra, de una esencia posible a una esencia realizada (ambas dentro del ser). Para poder realizar este paso es necesario, precisamente, un intervalo entre el acto participado y el Acto puro, indispensable para que el primero pueda participar libremente, realizándose de una manera única y personal a través de él.

Este intervalo se presenta bajo dos aspectos diversos: como un intervalo inherente a las condiciones mismas de la participación y que es el mismo para todos, y como un intervalo subjetivo, individual, inherente a las condiciones en que se realiza cada acto participado.

Espacio y tiempo son los medios que nos permiten concebir el intervalo: el espacio bajo la forma de un intervalo entre dos puntos, y el tiempo entre dos instantes. La materia llena el intervalo espacial, la vida el temporal.

El tiempo es la separación entre el Ser absoluto y el ser que de El participa: el tiempo los separa y les permite comunicarse, pues esta distancia impulsa al hombre a sobrepasarla: "entonces se puede decir que el tiempo es el intervalo que separa esta finitud de esta infinitud y que los une" (DTE 19). El tiempo es la condición de nuestra marcha independiente, y el tiempo de los fenómenos su efecto.

Espacio y tiempo hacen aparecer, en el interior de la presencia total e inmutable, el contraste entre una presencia y una ausencia relativas. El ser es la presencia absoluta, la ausencia sólo una noción negativa, si no sería necesario afirmar junto al Ser una ausencia absoluta y eterna. Así como sólo hay una nada relativa, también y solamente hay una *ausencia relativa*, sin valor metafísico, pero con un valor psicológico: sólo para nosotros y que nace con la multiplicidad y la participación.

Esta ausencia es para un ser finito que, limitado, no puede abrazar toda la extensión de la presencia; si así fuese no se podría distinguir del Ser absoluto, ni de los otros seres finitos. El tiempo, entonces, no sólo nos separa del Acto puro, sino que separa también los términos particulares entre sí, los cuerpos y nuestra conciencia de lo que fue y de lo que busca (DTE 20). El tiempo nos arranca de lo que hemos sido, de lo que hemos vivido, de modo que el pasado siempre es como un intervalo entre el ser que fuimos y el que hemos devenido. El pensamiento de este intervalo hace nacer en nosotros el *sentimiento del tiempo*, que es inseparable de la concepción del pasado bajo la forma del recuerdo (DTE 21). El porvenir está separado de nosotros por un nuevo intervalo descubierto por el deseo: la vida lo sobrepasa y deviene presente. Aquí se ve con claridad que 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" (DTE 22). El tiempo crea, así, una distinción entre dos modos de presencia: la percepción y la imagen, esta última es (y sólo para nosotros) una ausencia respecto de la primera. La ausencia, entonces, es siempre relativa y subjetiva, efecto de nuestra limitación, y decir de una cosa o de un ser que está ausente no quiere decir anularlo, sino sólo que no está presente para nosotros porque no podemos, dada nuestra deficiencia, hacérselo presente. "Podemos estar ausentes a nosotros mismos, y lo estamos siempre hasta un cierto punto, porque sin esta ausencia parcial nos confundiríamos con nuestra esencia así como reside en el ser total, y no tendríamos ya una conciencia distinta ni del universo ni de nosotros mismos" (DE 277).

Presencia y ausencia relativas también son los medios por los cuales el hombre puede constituirse: sin la distinción entre las tres formas de existencia —pasado, porvenir e instante— no podríamos darnos el ser. Son tres formas del *presente*: el *porvenir* que, en tanto es una posibilidad pura, no se distingue del presente eterno constantemente ofrecido en participación; el *pasado* (una realidad cumplida que puede ser constantemente resucitada) forma nuestro presente espiritual; y el *instante* del acto, que es una participación del instante de Dios. Dios no conoce la distinción entre estas tres formas de existencia, pero cada ser finito debe atravesarlas, constituyendo su propio ser mediante su unión. Pues es precisamente este paso (acto) de mi ser posible a mi

ser realizado lo que me constituye: antes del nacimiento era un posible eterno; después de la muerte, una realización eterna.

Es necesario buscar esta esencia, encontrarla y realizarla: por eso es tan fácil no serle fiel, pero no se le puede faltar sin preferir la nada al ser.

Para su realización hay potencias determinadas e indeterminadas. Indeterminadas: la libertad, común a todos. Las determinadas: nos ligan a la naturaleza y constituyen la materia, apoyo de nuestra libertad. Pero hay siempre una misteriosa correspondencia entre nuestra naturaleza individual y nuestra vocación espiritual, que es absolutamente original en cada uno e implica la posesión de sí. Y nuestro deber es profundizar en esta vocación, nuestra riqueza reside en la fidelidad a sí mismo que, en última instancia, es fidelidad a Dios. "El valor metafísico de la participación no reside en su extensión sino en su profundidad" (DA 212).

La vida temporal nos es dada, entonces, como un medio para lograr la vida eterna. Esta adquisición es libre, ya que puedo elegir entre apegarme a los fines temporales (renunciando libremente a ser causa de mí, prefiriendo la nada al ser); y hacer del tiempo el siervo de mi destino eterno.

Pero el tiempo y la eternidad no son contradictorios, como si se excluyeran mutuamente en forma necesaria. Por el contrario, encuentran su punto de unión en el hombre, en la medida en que nuestra existencia temporal es un camino hacia la eternidad. El problema del hombre reside, quizá, en que nos resulta más fácil afirmar uno mediante la negación del otro: apegarnos al tiempo, a la experiencia sensible, a la apariencia temporal como única realidad, olvidándonos de la eternidad que los funda; o, por el contrario, negarlos en pro de la eternidad, sin darnos cuenta de que sólo en el tiempo y mediante el tiempo podemos tomar conciencia de ella, y de que nuestra existencia temporal es un medio para poseerla. Precisamente porque el tiempo es la conversión del porvenir en pasado que da significado a toda nuestra vida, dentro de los límites del nacimiento y la muerte. Nuestra vida es una proposición hecha a nuestra libertad: es una posibilidad a realizar. Responder es actualizar una esencia posible, asumiendo un rol privilegiado (único, original) en este mundo fenoménico: mundo de la participación y del tiempo, utilizando el fenómeno como instrumento, pero realizando, por su intermedio, nuestra esencia eterna.

Si olvidamos que el tiempo es la conversión de una posibilidad en actualidad, lo reducimos al orden de sucesión de los fenómenos: a lo que comúnmente entendemos por tiempo, y al tiempo de la ciencia. Pero este tiempo deja sin explicación nuestro acto participado. Este tiempo de la sucesión de fenómenos es el *tiempo del devenir sensible*, cuya esencia es perecer: dejar de ser, pasar, destruirse incesantemente. Este devenir se nos presenta como condición y límite de la participación, pues nos separa del Acto puro y, de este modo, nos permite retornar a El libremente: retorno que implica actualizar nuestra esencia posible (que en el acto puro es pura actualidad) a través del fenómeno de lo perecible. El tiempo del devenir se nos presenta, así, como condición y límite de nuestra libertad: condición, pues sin él no podemos realizarnos responsablemente; límite, pues nos encadena a lo sensible, a lo perecedero (pero único instrumento que nos es ofrecido para nuestra acción). Porque se nos presenta como límite, la libertad lucha contra este encadenamiento natural: no quiere someterse a él, sino afirmar su independencia; y es así como el hombre ambicioso durar a través de su obra. De la lucha entre el hombre y el mundo meramente natural surge un mundo propiamente humano: el mundo de la cultura. Transformamos la naturaleza para dejar en el mundo nuestra impronta humana, para salir del anonimato, para durar en la historia de un modo original: es el *tiempo de la duración*. Pero si nos quedamos en él también corremos el riesgo de convertirnos en naturaleza, pues la obra del hombre, lo mismo que el fenómeno natural, también es perecedera. Nuestra acción muere con la obra, y la obra es tan sólo una manifestación, una exteriorización de nuestra acción. Acción y obra son instrumentos de nuestro acto de participación, pues, como ya dijimos, tan sólo podemos participar convirtiendo nuestro acto en acción. Acabada la operación la acción perece, la obra puede perpetuarse en la historia, pero *lo único eterno es el acto de participación* que las funda y se sirve de ellas para actualizar nuestra esencia posible. Por eso, sólo en la eternidad nuestra libertad encuentra una fuente constante de actividad y renovación.

Por lo tanto, los aspectos del tiempo son inseparables los unos de los otros: entramos en el devenir para actualizar nuestra participación mediante la duración, que nos abre las puertas de la eternidad. Los aspectos del tiempo son inseparables entre sí y constituyen un camino

que va del devenir a la eternidad: los tres términos sólo tienen sentido por el acto de participación.

Realizada esta participación, la muerte nos despoja de la apariencia, de aquello que en nosotros es accidental y transitorio, y nos pone en presencia de nuestra esencia inmutable: la desaparición de la manifestación deja subsistir el acto. Se trata, entonces, de penetrar en la eternidad y no de durar en el tiempo: de inmortalidad, no de perpetuidad. El tiempo sólo es un instrumento creado por el acto mismo mediante el cual me creo, y la participación misma se realiza siempre en el presente sin entrar jamás en el devenir, "y porque es una participación de la eternidad del acto puro, inmortaliza al ser mismo que permite darnos, o, en otros términos, porque es una apertura a la eternidad, la libertad nos da la inmortalidad" (DA 257), inmortalidad que "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" (DAU 503).

Esta eternidad a la que entramos mediante la inmortalidad es la abolición del fenómeno: del instante en que se opera la conversión indefinida del porvenir en pasado. No significa abolición del porvenir, que implicaría romper la relación entre el ser finito y el Ser absoluto, pues el ser finito debe proyectarse siempre al porvenir por su propia insuficiencia. Tampoco es abolición del pasado, pues es indiscernible de la participación que nos conduce a la eternidad: nuestro pasado deviene nuestro porvenir inagotable; pero este porvenir no es ya una visión de nosotros mismos, sino de Dios, gracias a la participación. Es aquí donde pasado y presente se juntan, adquiriendo un nuevo significado, por la densidad ontológica de la relación entre lo finito y lo infinito.

El tiempo, así, no sólo es una vía de acceso a la eternidad, sino que está presente en la eternidad, pero transfigurado: "pues somos una libertad que eternamente quiere la vida que se hizo y que jamás ha acabado de agotar" (DTE 437).

Se trata de actualizarnos como aquel ser espiritual que nos hemos elegido —como aquel ser espiritual que se ha encontrado a sí mismo, que ha logrado su propia identidad— cuando, gracias a nuestra existencia

temporal, hayamos realizado la posibilidad de nosotros mismos, cuando nos hayamos encontrado a nosotros mismos, haciendo de nuestra esencia posible nuestra esencia libremente asumida en el tiempo, de nuestra esencia posible, nuestra posibilidad de eternidad.

- DA: LAVELLE, LOUIS, *De l'acte* (Paris, Aubier, 1946).
DTE: LAVELLE, LOUIS: *Du temps et de l'éternité* (Paris, Aubier, 1953).
DAU: LAVELLE, LOUIS: *De l'âme humaine* (Paris, Aubier, 1951).

DURACION Y TIEMPO EN HENRI BERGSON

Por Aldo Horacio Cristiani

1. LA DURACIÓN COMO DATO INMEDIATO DE LA CONCIENCIA.

a) *Duración e intuición.*

EN una conferencia pronunciada durante el congreso de filosofía celebrado en Bolonia, en abril de 1911, recogida luego con el título de "La intuición filosófica" en *La pensée et le mouvant*, Bergson sostenía que "un filósofo digno de este nombre jamás ha dicho sino una cosa; o, más bien que decirla verdaderamente, ha intentado hacerlo. Y no ha dicho sino una cosa porque no ha visto más que un solo punto, que también fue menos una visión que un contacto".

Höfdding, haciendo suyo este aserto y aplicándolo a Bergson, quiso ver en la noción de *intuición* esa única cosa vista por el filósofo. Pero Bergson replicó que ese único aporte suyo era la noción de *duración*.

La *duración*, entendida en principio como dato inmediato de la conciencia, encierra la clave de la filosofía bergsoniana y no es, de ninguna manera, una noción o concepto que se refiera sólo a una parte de su doctrina, separable por ello del resto. La *duración* es, por el contrario, la constante, el *leit motiv* de la meditación del filósofo, que aparece y reaparece a cada momento en los temas aparentemente más desvinculados.

Sin embargo hay una correspondencia entre la *intuición* y la *duración*, ya que "pensar intuitivamente es pensar en *duración*".

Pero ¿qué es la *duración*? Es todo lo contrario del tiempo espacializado. El tiempo espacializado es una proyección ilegítima, por decir así, de la *duración* sobre el espacio. Es el resultado de conceptualizar el tiempo de la misma manera que el espacio. Pero el espacio es un todo homogéneo en el que las partes se yuxtaponen. El tiempo real, en cambio, muestra, a una captación intuitiva inmediata, una naturaleza distinta: en lugar de homogeneidad denota heterogeneidad; y los estados de conciencia que transcurren en el tiempo se interpenetran y no se yuxtaponen.

Esa heterogeneidad del tiempo real, esa continuidad en su fluir en

que unos estados se funden con los otros, hace que cualquier intento de separación constituya un modo ilegítimo de pretender captar su naturaleza esencial. La inteligencia secciona continuamente el flujo constante de estados de conciencia y se ve obligada a ello porque su función es analizar para poder actuar sobre la realidad. Pero la intuición, desinteresada de esa urgencia pragmática, puede, en cambio, captar la duración en su puro devenir, en su irreflexible fluir¹.

Los caracteres fundamentales que se dan en la duración son, pues, la continuidad y la heterogeneidad.

b) *Inteligencia e intuición. Tiempo y multiplicidad cuantitativa.*

El pensamiento analítico, la pura inteligencia es incapaz de captar la verdadera duración. Organo de la acción, la inteligencia ve al tiempo como una especie de cuarta dimensión del espacio.

Bergson opone a la inteligencia la intuición, entendida como modo de conocer la realidad profunda. Desde luego que en esta concepción está mezclada la noción metódica con una cierta concepción, anterior al método, de la realidad a la cual debe adecuarse ese método.

En otras palabras: la elección del método indica, de alguna manera, un saber del objeto previo a la aplicación del método. Esto vale con toda generalidad: la elección del método está siempre en función de una idea premetódica de la realidad.

Conviene recordar cómo define el filósofo su método: "Llamamos intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable. Al contrario, el análisis es la operación que resuelve el objeto en elementos ya conocidos, es decir, comunes a ese objeto y a otros. Analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que ella no es. Todo análisis es, entonces, una traducción, un desarrollo por símbolos, una imagen tomada desde sucesivos puntos de vista, en que se señalan otros tantos contactos entre el objeto nuevo que se es-

¹ "La duración pura 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. No hay necesidad para esto de absorberse enteramente 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 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, en conjunto las notas de una melodía". *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 25ª ed. (Paris, Alcan, 1926), p. 76.

tudia y otros que se cree ya conocer. En su deseo eternamente insaciado de abrazar el objeto en torno del cual está condenado a girar, el análisis multiplica infinitamente los puntos de vista para completar la representación siempre incompleta. Varía sin cesar los símbolos para perfeccionar la traducción siempre imperfecta”².

De más está decir que el análisis no es solamente el análisis lógico o el curso de deducciones conceptuales que valen como conclusiones de premisas que se han postulado por anticipado. El análisis comprende aquí, incluso, el examen empírico de la realidad. Creemos conocer una realidad cuando creemos reconocer en un objeto que se nos presenta por primera vez lo que ya sabemos de otros objetos. En otras palabras, cuando reducimos lo desconocido a lo ya conocido. Descomponer un objeto y reducir lo nuevo a lo ya conocido es la operación básica en el proceso de análisis, proceso que cumple la ciencia pero que la filosofía no puede seguir por la naturaleza particular de sus objetos.

Bergson se ocupa de establecer, mediante el empleo de la intuición, un segundo modo de conocer totalmente diferente del de las ciencias. Ya se ha dicho que el modo de conocer inteligente es un modo de parcelar la realidad, de separarla, de cosificarla, de establecer una pauta estática de nociones yuxtapuestas allí en donde una visión más profunda daría cuenta de un cambio constante, de una fluyente realidad que no se deja atrapar por las categorías de la inteligencia que reducen la cualidad a mera cantidad. Y justamente la cualidad es irreducible a la cantidad. Por ello la noción que pretende calificar un fenómeno de conciencia, como de distinta intensidad de otro fenómeno de conciencia es falsa. Las intensidades de los fenómenos de conciencia son una arbitraria cuantificación de algo que es cualitativamente distinto (y no cuantitativamente distinto).

Por ello son fallidos los intentos de la psicometría de Weber-Fechner para establecer una relación entre los estímulos y las sensaciones. En efecto, la conciencia no muestra una espacialidad en la cual los distintos fenómenos se van colocando unos a continuación de otros. Y justamente la única forma de establecer cantidad es yuxtaponiendo.

La noción de número surge, efectivamente, de la yuxtaposición

² *La pensée et le mouvant* (4^o ed., Paris, Alcan, 1934), p. 205.

de varios objetos que luego se cuentan³. En cambio, en la conciencia hay una total interpenetración de los distintos estados en un medio heterogéneo, en el que unos estados se penetran con otros y no puede considerárselos separados y, en consecuencia, separables por la inteligencia y por lo tanto cuantificables. Las diferencias entre estados de conciencia son puramente cualitativas, por lo que no podemos hablar con propiedad de intensidad cuantitativa, sino, en todo caso, de intensidad cualitativa.

Esa es la diferencia fundamental que encuentra Bergson entre la conceptualización que es propia de la inteligencia, que constantemente está espacializando y yuxtaponiendo sus objetos, y el estado puro de conciencia que fluye en una duración pura, inespacial. La duración, el tiempo puro tal como lo capta la conciencia, es algo totalmente distinto del espacio. Sin embargo, la ciencia constantemente está proyectando el tiempo real, que es pura duración, al espacio, y de tal manera mide el tiempo en función del espacio. En una palabra: no mide el tiempo sino distintas posiciones en el espacio. La única forma de medir el tiempo es con relojes y no por la vivencia psicológica. La cualidad de la vivencia es distinta de una cantidad; y, en consecuencia, no se puede cuantificar. Tiempo físico y duración son dos nociones irreductibles una a la otra.

Por eso al tiempo real nunca lo medimos directamente. Medimos un tiempo espacializado a través de un móvil que recorre un determinado espacio y, entonces, lo que en realidad estamos observando son simultaneidades. Entre la simultaneidad dada por un instante en que observamos que la aguja de un reloj se encuentra frente a un número, y la simultaneidad dada por otro instante en que la aguja se encuentra, en otro momento en que la observamos, frente a otro número, ha transcurrido una duración. Pero nosotros no estamos midiendo la duración misma sino el espacio recorrido por la aguja.

En una palabra: el tiempo no se mide con el tiempo. No hay yuxtaposición, justamente porque es imposible operar con ese medio heterogéneo, de total fluidez, en forma de separar sus partes. Desde el

³ Cuando se trata de medir una longitud lo que se hace es yuxtaponer las dimensiones de la regla de medida sobre el terreno. Se va adosando una con otra, haciéndolas coincidir en su dimensión. Y es esa coincidencia, esa yuxtaposición entre dos espacios que son totalmente homogéneos, lo que permite a través de uno medir el otro.

El espacio de la regla permite medir el espacio del terreno. Los dos son espaciales. Pero, ¿cuál es el tiempo que mide a otro tiempo yuxtaponiéndose a él?

momento en que lo separamos ya no es duración. Un instante extraído del flujo temporal ya no es más un instante del flujo temporal.

Dice Bergson: "Corrientemente, cuando hablamos del tiempo, pensamos en la medida de la duración y no en la duración misma". La duración misma es la esencia de lo temporal.

c) *Lenguaje e intuición.*

La pura duración es algo inexpresable, es algo inasible, que no puede formularse en los términos de un lenguaje, salvo por metáforas y por aproximaciones sucesivas, precisamente porque el lenguaje está hecho con arreglo a la inteligencia.

El lenguaje es de la misma naturaleza que la inteligencia, es un elemento homogéneo con ella y a ella sirve. Por eso sólo utilizándola en forma metafórica, con artificios en cierto modo plásticos, el filósofo puede de alguna manera comunicarnos la intuición que él mismo ha tenido. Esta comunicación no se logra con una sola metáfora, y por ello la totalidad de la obra bergsoniana es una reiteración constante de ciertos conceptos capitales justamente para lograr comunicarnos más perfectamente la intuición del filósofo.

La belleza literaria y la abundancia de imágenes plásticas que usa Bergson no son comunes en los textos que abordan problemas de tal densidad metafísica. Pero esto no es accidental, ya que siendo la intuición un coincidir con el objeto mismo, que se da en muy contadas ocasiones, sólo puede comunicarse mediante la metáfora. Bergson sostiene, como ya mencionamos, que los grandes filósofos sólo han tenido una intuición verdaderamente importante, es decir, una "coincidencia con el objeto". Esa coincidencia total, ese contacto sin mediaciones, es el que les ha abierto una perspectiva, en la cual están cuando desarrollan y fundamentan sus puntos de vista. Todo lo que escriben es a propósito de esas intuiciones. La forma más adecuada para llegar a transmitir la intuición es, para Bergson, la metáfora, ya que ésta lleva al espíritu del que la comprende a la contemplación inmediata del objeto en su mismidad, lo lleva a "coincidir con el objeto mismo".

Se conoce pues el objeto cuando hay una cierta coincidencia con ese objeto, y con nada podemos coincidir más que con nuestro propio

yo⁴. Al captar nuestro yo profundo, aprehendemos la duración pura, la pura duración de nuestros estados de conciencia.

2. LA DURACIÓN EXTERIOR A LA CONCIENCIA.

a) *Intuición y movimiento. Las paradojas de Zenón.*

Hemos examinado la presentación que hace Bergson de la duración como un hecho de conciencia. Pero la duración, que es captada por la intuición, ¿queda solamente como algo propio de la conciencia o tiene otra realidad, fuera de la conciencia?

El movimiento, por ejemplo, ha sido analizado en *Los datos inmediatos* como una experiencia física, como algo mixto que se desdobra en espacio recorrido por el móvil y en movimiento puro. Por un lado se presenta una multiplicidad numérica, descomponible, cuyas partes son todas actuales. Por el otro, una multiplicidad virtual, cualitativa, como la carrera de Aquiles o el movimiento de la flecha. El movimiento cambia de naturaleza apenas pretendemos dividirlo, fraccionarlo, proyectarlo en suma sobre el espacio.

La confrontación de esta experiencia física del movimiento con la experiencia psicológica de la duración lleva, naturalmente, a una cuestión más profunda. Las cosas exteriores a la conciencia, ¿participan de la duración?

En *Los datos inmediatos* el movimiento está considerado aún como un hecho de conciencia, lo cual implica un sujeto consciente y que dura. Se confunde allí la duración con una experiencia psicológica.

Pero en la medida en que el movimiento sea captado como perteneciendo a las cosas tanto como a la conciencia, cesará de confundirse con la duración psicológica y hará necesaria una participación directa de las cosas con la duración.

"Si hay cualidades en las cosas no menos que en la conciencia, si hay un movimiento de cualidades fuera de mí, es necesario que las cosas duren a su manera. Es necesario que la duración psicológica no sea más que un caso de la duración ontológica"⁵.

⁴ "Hay, por lo menos, una realidad que todos aprehendemos desde dentro, por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona a través del tiempo; es nuestro yo que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente, o más bien espiritualmente, con ninguna otra cosa, pero simpatizamos, seguramente, con nosotros mismos". *La pensée et le mouvant*, p. 206.

⁵ GILLES DELEUZE: *Le Bergsonisme* (Paris, P.U.F., 1966), p. 44.

Un acceso a la noción ontológica de la duración será la reducción de ésta, de la duración, a la memoria. La variabilidad más próxima a la homogeneidad es, sin embargo, el movimiento en el espacio.

El tiempo de la física es un tiempo espacializado. La física, al describir un movimiento, está describiendo inmovilidades. Le interesa qué es lo que hace un móvil, pero en cada momento, por eso, fracciona y detiene el movimiento.

En la pregunta de la inteligencia con relación al movimiento, lo que realmente se interroga no es sobre el movimiento mismo sino sobre el lugar que el móvil ocupa en el espacio⁶. Esto es así a tal punto que la descripción cinemática de un movimiento concluye cuando se dice en qué lugar está el móvil y con qué velocidad está animado. Y la velocidad no es otra cosa que una relación entre el espacio y el tiempo espacializado, que se pueden comparar porque ambos son homogéneos.

¿Qué es lo que en realidad medimos cuando se mide el movimiento? Se mide el lapso entre dos detenciones virtuales. Comparamos el espacio recorrido por el segundero y el espacio recorrido por el móvil. El movimiento en sí mismo no es captado como movimiento. Pero la noción misma de cambio —que se da en la duración—, entendiéndolo como desplazamiento de un móvil, como envejecimiento, como crecimiento (problema que había suscitado buena parte de la meditación metafísica de la antigua Grecia), se nos da como algo indivisible⁷.

Esta noción permite encarar las paradojas de Zenón de Elea, por ejemplo, la de Aquiles y la tortuga. Bergson explica la aparente paradoja indicando que, en realidad, lo que ha descrito Zenón no es el movimiento de Aquiles y el movimiento de la tortuga, sino una serie de instantaneidades vinculadas con reposos sucesivos. No describe el movimiento total, sino movimientos parciales seguidos de interrupciones.

Si se considera el movimiento que describe un móvil y se pretende detener ese movimiento en el momento en que va por la parte media de la trayectoria, ya no es el movimiento verdadero el que se está describiendo, pues se lo está parcelando, parcializando intelectualmente.

⁶ "La fijación que nuestra inteligencia busca hace que ella se pregunte: ¿dónde está el móvil?, ¿dónde estará el móvil?, ¿por dónde pasa el móvil? *La pensée et le mouvant*. Introduction, p. 6.

⁷ "Es necesario romper con ciertos hábitos de pensar y de percibir que se nos han vuelto naturales. Es necesario volver a la percepción directa del cambio y de la movilidad. He aquí un primer resultado de este esfuerzo. Nosotros nos representamos todo cambio, todo movimiento, como absolutamente indivisible". *La pensée et le mouvant*. "La perception du changement", p. 157.

te. La inteligencia es nuestro modo de actuar sobre las cosas, pero no nuestro modo de entenderlas cabalmente como son. Y el movimiento se capta por este modo de intuición irracional, que es tan irracional que nos muestra una comprensión del movimiento que de ninguna manera puede ser mejorada por la razón, porque la razón no sirve para captar el movimiento, y prueba de esto son las paradojas de Zenón.

En *Los datos inmediatos de la conciencia* leemos: ¡“Qué existe de la duración fuera de nosotros? El presente solo, y si se quiere mejor, la simultaneidad. Sin duda que las cosas exteriores cambian, pero sus momentos no se suceden sino por una memoria que las recuerda. Observamos fuera de nosotros, en un momento dado, un conjunto de posiciones simultáneas. De las simultaneidades exteriores no queda nada. Poner la duración en el espacio es, por una contradicción verdadera, colocar la sucesión en el seno mismo de la simultaneidad. No hay que decir, pues, que las cosas exteriores duran, sino más bien que hay en ellas alguna razón inexpresable en virtud de la cual no podríamos considerarlas en momentos sucesivos de nuestra duración sin comprobar que han cambiado. Por otra parte, este cambio no implica sucesión, a menos que se tome la palabra en una acepción nueva”.

“Sentimos perfectamente que si las cosas no duran como nosotros, debe al menos haber en ellas alguna razón incomprensible que haga que los fenómenos parezcan sucederse y no desplazarse todos a la vez”.

Por una parte califica de inexpresable y, por otra, de incomprensible la duración fuera de la conciencia. Esto lo anota en *Les données immédiates*. Sin embargo, ya en ese primer ensayo destaca que el movimiento es algo exterior a la conciencia. Y aunque en su análisis el movimiento es considerado como una experiencia psicológica, el movimiento visto en su continuidad es distinto del parcelamiento de sucesivos movimientos seguidos de detenciones. Esa cualidad diferente que tiene el movimiento de la descripción espacial del mismo, hace que sea visto como algo distinto. Pero el movimiento no es solamente lo que se ve y lo que se siente del mismo, sino que el movimiento mismo es exterior a la conciencia, aunque la captación del movimiento sea un estado de conciencia.

El movimiento como cambio de lugar en el espacio va a ser aquello que establecerá, por decir así, el puente más inmediato entre la duración y el espacio. Allí se dará una condición de espacialidad —porque naturalmente el móvil se desplaza en el espacio— y, al mismo tiempo, un movimiento que se da en la duración. Pero la duración no es solamente la duración sentida o la duración vista, la experimentada, sino que es algo propio del movimiento, exterior a la conciencia. Allí estaría el germen de la captación de los fenómenos en la duración por la intuición, y no en el tiempo espacializado.

Porque resulta que para que la intuición opere tiene que entender ciertos problemas, como el problema de la libertad —problema de gran densidad metafísica—, en la duración y no en el espacio. Entendido en la duración el problema de la libertad se ve como algo que no puede ser descripto como si se enumeraran los sucesivos puntos que va ocupando un móvil en el espacio, porque precisamente para cada conciencia actuante —sobre todo en el problema de la libertad humana—, cada uno de esos instantes es absolutamente original e irrepetible. En cambio, el dibujo de una trayectoria está espacializando el movimiento, pero no captando el movimiento mismo.

b) *Duración y memoria.*

Pero, aparte de esa consideración del movimiento, por el cual nos vinculamos, a través de nuestra intuición, con la duración de las cosas exteriores a nuestra conciencia, un acceso a esa realidad ontológica de la duración se produce a través de la consideración de la memoria. Esta también es posible, como vivencia psicológica, pero, al mismo tiempo, como una cualidad que conserva el pasado en el presente.

En *Introducción a la metafísica* leemos: “No hay conciencia sin memoria. No hay continuación de un estado sin la adición al sentimiento presente del recuerdo de momentos pasados. En esto consiste la duración. La duración interior es la vida continua de una memoria que prolonga el pasado en el presente, sea que el presente encierre distintamente la imagen siempre creciente del pasado, sea más bien que testimonie, por su continuo cambio de cualidad, la carga cada vez más pesada que uno arrastra tras sí a medida que envejece. Sin

esta supervivencia del pasado en el presente no habría duración sino solamente instantaneidad”⁸.

La noción de la memoria *coincidente con la de la duración de la conciencia*, explica la transferencia, y la proyección de la duración fuera del campo de la conciencia. Al vincular la memoria al pasado, al pasado como algo que es absolutamente definitivo, Bergson pasa del plano psicológico al plano ontológico. Esta observación bergsoniana, cuyo sentido reside en la observación de que el pasado es definitivamente lo que es mientras que el presente constantemente se está haciendo, es retomada luego por los existencialistas, en particular por *Sartre*. Lo que está en el pasado tiene un rango ontológico, en el sentido de la perfección de su ser, en el sentido de que ya no cambia, superior a lo que es en el presente.

La desorientación en este asunto procede de confundir el ser con el presente. El Ser no es solamente el ser actual o presente. El pasado tiene un perfecto ser, es decir, tiene un modo de ser terminado, inmodificable. Lo que ha sido ya es definitivamente. Es diferente lo que se suele decir con relación al tiempo y que cabe para el tiempo espacializado, pero no para la pura duración. Se suele decir que el pasado ya no es, que el presente es y que el futuro será; el pasado ya no es, sino que fue, y el futuro aún no es. El pasado ya no es actual, va a decir Bergson, pero su modo de ser como cosa definitivamente hecha es total, mientras que el presente, con ser actuante momentáneamente, en cada momento va dejando de ser en la medida en que se hace; y lo que se va transfiriendo al instante pasado, eso es lo que pasa a constituir el ser definitivo, si entendemos al ser en sentido parmenídeo.

Esa proyección del pasado en el presente es una verdadera coexistencia. Esa coexistencia (sólo virtual) hará que no haya diferencia entitativa entre el pasado y el presente (entre el ser del pasado y el ser del presente). El presente no es más que una contracción de la duración. Y a medida que esa contracción va pasando a instantes sucesivos de esa duración, se va depositando en el pasado, por decir así, una dispersión de esa duración.

⁸ *La pensée et le mouvant*, “Introduction à la métaphysique”.

"La duración es esencialmente memoria, conciencia, libertad; pero es conciencia y libertad porque es memoria"⁹.

La identidad de duración y memoria se presenta de dos maneras: El pasado se acumula en el presente y en el presente se conserva. El presente encierra la imagen siempre creciente del pasado. Una es la memoria recuerdo; la otra, la memoria *contracción*.

Hay así una verdadera coexistencia virtual del pasado en el presente y una fértil noción, la de *contracción* y su "pendant", la de *dispersión*, sirve para comprender descriptivamente la duración como memoria y la memoria como coexistencia virtual del pasado y el presente.

La dimensión ontológica profunda en que se da la duración se ve así súbitamente iluminada. El pasado coexiste con el presente. Los dos son lo mismo. Basta para advertirlo notar que *ser* no es, sin más, ser actual. El pasado es *en sí*, como dice Deleuze: "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 (el pasado) se conserva en sí (mientras que el presente pasa), resulta que es el pasado entero, *todo* nuestro pasado el que coexiste con cada presente"¹⁰.

c) *La duración como dimensión ontológica fundamental.*

En una enumeración precisa y completa Bergson señalará, en *Introducción a la Metafísica*, que: "Existe una realidad exterior y, no obstante, dada inmediatamente a nuestro espíritu".

En *La percepción del cambio* precisará que "hay cambios, pero no hay debajo del cambio cosas que cambian. El cambio no tiene necesidad de un soporte. Hay movimiento pero no hay un objeto inerte invariable que se mueve: el movimiento no implica un móvil".

"Esta realidad es movilidad. No existen cosas hechas, sino sólo cosas que se hacen; ni estados que se mantienen, sino sólo estados que cambian. El reposo siempre es aparente, o, más bien, relativo. La conciencia que tenemos de nuestra propia persona en su continua fluencia, nos introduce en el interior de una realidad sobre cuyo modelo debemos representarnos las demás". Es decir, la conciencia de nuestra propia persona, la conciencia de la duración, nos da, como caso

⁹ G. DELEUZE, *op. cit.*, p. 45.

¹⁰ G. DELEUZE, *loc. cit.*

particular de la duración, la vivencia de una realidad sobre cuyo modelo nos debemos representar las otras realidades.

Lo que pretendían los racionalistas cuando afirmaban que razonando algo de la realidad espejábamos esa realidad, *mutatis mutandis*, también se da en Bergson, vale decir, según él tenemos también una copia de cómo es la realidad; claro que ya no es aquella pura racionalidad arquitecturada en los principios absolutamente fijos e inmutables de la lógica, sino que el paradigma de la realidad vivenciado en la conciencia es precisamente la duración. Se da algo de la realidad a nuestra conciencia pero lo que se da es esa fluencia, ese cambio constante. Y ese cambio constante nos está indicando que la realidad también es así: constantemente cambiante.

“ Toda realidad es, pues, tendencia, si convenimos en llamar tendencia a un cambio de dirección en un estado nascente. Nuestro espíritu, que busca puntos de apoyo sólidos, tiene como principal función, en el curso ordinario de la vida, representarse estados y cosas. Toma, de tarde en tarde, vistas casi instantáneas de la inmovilidad indivisa de lo real. Obtiene así sensaciones e ideas. Con ello sustituye lo continuo por lo incontinuo”²¹. Es decir, la inteligencia cosifica, cristaliza, solidifica la realidad, porque ésa es su función, ya que de esa manera nos servimos mejor de la realidad. Estableciendo cortes y secciones dentro de esa realidad fluyente, distinguimos aquello que resulta útil para nuestra acción. El conceptuar y el percibir cristaliza pues la realidad, lo que conviene a nuestra acción sobre ella. Pero esto no es lo que más conviene para captarla en ese perpetuo devenir y fluir constante.

La duración pura no es pues solamente la duración en nuestra conciencia. La duración es algo propio de la realidad, es su dimensión ontológica fundamental. La realidad se da en duración, en una duración fluyente. Es decir, el tiempo real, el tiempo ontológico en el que se desenvuelven las cosas es algo referido a la realidad en sí misma, y no, como quería Kant, una forma pura de nuestra intuición, puesta por el sujeto y a él relativa. Nuestra duración — parecería decir Bergson además — es una entre varias. Y conociendo nuestra duración podemos inferior, analógicamente, la duración de la realidad, como su dimensión ontológica más profunda.

²¹ *La pensée et le mouvant*. “Introduction à la métaphysique”, p. 211.

3) EL TIEMPO EN LA TEORÍA DE LA RELATIVIDAD.

a) *Duración y tiempo real.*

En su formulación restringida o especial, la teoría de la relatividad presenta consecuencias aparentemente paradójicas, tales como los tiempos múltiples o la quiebra de la noción de simultaneidad, no coincidentes con las respectivas nociones del sentido común.

Al proponerse desentrañar el sentido filosófico de tales consecuencias Bergson sostuvo que la teoría, lejos de contradecir la creencia del hombre en un tiempo único y universal, supone y, por lo tanto, confirma esa creencia. Las paradojas resultan ¹² de una desacertada interpretación filosófica de las consecuencias mencionadas.

Lo real es lo *percibido o perceptible* ¹³. Un tiempo *real* presupone una conciencia percipiente, ¹⁴ capaz de captar el *antes* y el *después* inherentes al devenir temporal ¹⁵.

El tiempo real es así identificado con la pura *duración* efectivamente vivida por una conciencia, real o imaginada, y es un tiempo único y universal, no measurable. Los tiempos múltiples de la teoría de la relatividad, dependientes de la velocidad del sistema de referencia con relación a otro sistema considerado inmóvil, son *tiempos ficticios* ¹⁶, simbólicos, indispensables para lograr una visión coherente de la totalidad del universo en la cual las leyes físicas, especialmente las del electromagnetismo, se conservan constantes. Pero la teoría de la relatividad, bien entendida, no sólo no es incompatible con la noción de un tiempo real único sino que lo exige como requisito para establecer las relaciones que vinculan los distintos sistemas de referencia entre sí. El tiempo único y el espacio o, mejor aún, la extensión independiente de la duración, "subsisten en la hipótesis de Einstein tomada en su pureza radical y siguen siendo lo que siempre han sido para el sentido común" ¹⁷. Y ello es así porque para la consideración del movimiento relativo de la fuente luminosa, consideración que conduce a la deducción de las transformaciones de Lorentz, es indispensable tomar

¹² *Durée et Simultanéité*, A propos de la Théorie d'Einstein. 7ème édition, Paris, P. U. F., 1968.

¹³ *Idem*, p. 95.

¹⁴ *Idem*, p. 45.

¹⁵ *Idem*, p. 66.

¹⁶ *Idem*, p. 184.

¹⁷ *Idem*, p. 25.

un punto de referencia inmóvil, de tal manera que "el reposo absoluto eliminado por el entendimiento es restablecido por la imaginación"¹⁸.

El origen de la idea de tiempo universal está dado por una proyección de la duración inmediatamente percibida como tiempo interior. De ella surge también la noción de simultaneidad, ya que "a cada momento de nuestra vida interior corresponde un momento de nuestro cuerpo y de toda la materia que lo circunda, que le sería simultánea"¹⁹.

b) *Duración y simultaneidad.*

El origen, desde luego psicológico, de la noción de duración está dado por lo que Bergson denomina "simultaneidad de dos instantes". "Llamo simultáneas dos percepciones que se captan en un solo y mismo acto del espíritu, pudiendo incluso la atención hacer de estas percepciones una o dos a voluntad"²⁰.

Esta noción está relacionada con la conciencia de un observador que advierte esa simultaneidad en una única percepción. De ella podemos distinguir la "simultaneidad de dos flujos temporales". Llamamos en efecto simultáneos a dos flujos exteriores porque se dan en un tercero, el de nuestra propia duración²¹. La reducción o el pasaje de la simultaneidad de dos flujos a la de dos instantes se da por nuestro hábito de convertir el tiempo en espacio. En sí misma la duración, el tiempo real no tiene instantes, ya que ellos son detenciones del flujo temporal operadas por la inteligencia pero no percibidas por la conciencia²².

La teoría de la relatividad considera, además, otro tipo de simultaneidad: la que apela, para ser definida, al reglaje de los relojes. En esta operación interviene, sin duda, la velocidad de la luz, constante de acuerdo con la teoría, lo cual conduce a la dilatación del tiempo y a la dislocación de la simultaneidad.

Bergson advierte respecto de este tipo de simultaneidad que ella sólo se entiende cuando se la relaciona con una simultaneidad absoluta a la que nos referimos al describir las circunstancias que conducen a

¹⁸ *Idem*, p. 26.

¹⁹ *Idem*, p. 42.

²⁰ *Idem*, p. 50.

²¹ "Cuando estamos sentados al borde de un arroyo, el movimiento de la corriente, el deslizamiento de un barco o el vuelo de un pájaro, el murmullo ininterrumpido de nuestra vida profunda son para nosotros tres cosas diferentes o una sola, a voluntad". (*Idem*, p. 51).

²² *Idem*, p. 51.

las conclusiones precedentes, ya que en esas descripciones aludimos, invariablemente, a *un instante* determinado, independiente del sistema de referencia y por tanto absoluto²³.

Ese instante no corresponde a otro marco de referencia temporal más que al tiempo absoluto y nos figuramos necesariamente una "conciencia coextensiva al universo capaz de abrazar los dos acontecimientos en una percepción única e instantánea"²⁴.

d) *Duración y tiempo absoluto.*

Ese tiempo absoluto es, desde luego, el de la pura duración, único tiempo real porque es el único que puede ser efectivamente percibido o concebido como perceptible. Ese tiempo es universal y transcurre de la misma manera para todos los observadores, *con independencia de la velocidad relativa con que se desplazan con respecto a otros observadores*²⁵. Y esto es así como consecuencia de la misma teoría de la relatividad tomada en su completa enunciación, ya que aquello que se enuncia de un observador respecto a otro es *recíprocamente* enunciado del segundo respecto al primero. Es decir, que para *ambos atrasan* los relojes de los observadores que se encuentran en movimiento respecto a ellos mismos.

Este sentido de reciprocidad esencial es, para Bergson, el de la teoría de Einstein que permite, según él, que ésta armonice con la concepción de un tiempo real único y universal: el de la pura duración.

²³ Es preciso advertir que cualquier descripción equivalente que pretenda eludir la referencia a *un instante*, utilizando cualquier otro giro conceptual, no puede menos que referirse a él indirectamente, ya que debe detener el proceso para advertir las consecuencias matemáticas de la teoría de la relatividad.

²⁴ *Idem*, p. 54.

²⁵ Apéndice I, esp. p. 189 y 55.

EL TIEMPO Y EL ESPACIO EN COSTA DE BEAUREGARD

Por Carlos Alberto Lungarzo

COSTA de Beauregard es un físico francés, discípulo de Louis De Broglie, cuyas incursiones en el campo de la filosofía fueron realizadas siempre desde la perspectiva epistemológica, tratando de incorporar a sus especulaciones teóricas, los resultados obtenidos o conocidos en el campo científico. De esta simbiosis entre el físico y el filósofo surgió una temática a la que se ha dedicado intensamente, a pesar de lo cual sus resultados, expuestos en varios libros y memorias, no son muy conocidos por el público castellano.

Ya en 1947, en la *Revue des Questions Scientifiques*, nº 7 (pp. 38 a 65), expone algunas ideas, quizá no lo suficientemente sistematizadas, acerca de la posibilidad de unificar los conceptos de tiempo y espacio, basándose para ello, por un lado, en las leyes de la física relativista, y, por otro, en concepciones filosóficas características del pensamiento francés, incluyendo a Bergson, con el cual mantiene una especie de amigable polémica.

Más tarde, en 1963, publica el libro *La notion de temps (équivalence avec l'espace)*, (Paris, Hermann), en el cual defiende su tesis acerca de la identidad de los conceptos "espacio" y "tiempo", mediante una larga y agotadora revisión de los procedimientos de la física clásica, la relativista y la cuántica. Corolario de esta investigación, en la cual se repiten en forma un tanto anecdótica principios y leyes de la física que son bien conocidos por el público científico (y por cierto sector del público filosófico), es el enunciado del primer principio de la, según él, "incipiente ciencia del tiempo". El segundo, que se formula con un forzado paralelismo con el segundo principio de la termodinámica, aparece en una obra posterior, cuyo título refleja fielmente la temática.

Todas las referencias de esta memoria van dirigidas al primero de estos libros. Hemos creído conveniente analizarlo *in-extenso* porque, a pesar de la poca notoriedad de Costa como filósofo, sus afirmaciones

son lo suficientemente interesantes y discutibles como para poner en primer plano un problema que impregna tanto la problemática científica como la filosófica.

1. *A la búsqueda de resultados.*

La primera tarea de Costa es buscar resultados relevantes de la física, tanto clásica como moderna, en todas sus ramas (Dinámica, Óptica, Electromagnetismo), para avanzar así en la difícil misión de encontrar el uso físico del concepto de tiempo. De entrada, el autor está suponiendo una actitud filosófica: si admitimos que lo científico y lo filosófico, a pesar de su indudable parentesco, se dan en diferentes niveles, debemos reconocer que la actitud filosófica, aunque acompañe toda la investigación científica, puede ser *previa a ella*. Si queremos "saber" lo que es el *tiempo* (entendido como ente que estudia la filosofía), decidir en qué área de la realidad lo vamos a buscar es una actitud filosófica. Algunos autores lo buscan dentro de la conciencia, y deben, por consiguiente, presuponer una psicología, a la cual exigen cierta información; otros lo buscan en el devenir histórico, y para eso deben utilizar los datos de la historiografía. Costa, como algunos otros, lo busca en la "naturaleza", y, por lo tanto, recaba el apoyo de las ciencias físicas.

La primera afirmación esencial de Costa respecto del tiempo es irrefutable: éste aparece ligado al espacio a través de la noción de movimiento, y, por lo tanto, es en la cinemática donde ambas nociones actuaron más solidariamente dentro del cuadro de la física clásica. Se hace plausible, pues, la célebre definición aristotélica, que revela la profunda comprensión (si tenemos en cuenta la época en que fue formulada) de que el tiempo "existe", por así decir, porque hay cambio, y en ese cambio es posible fijar una dirección, que relaciona lo "anterior" con lo "posterior".

En las leyes de la física clásica, Costa descubre definiciones implícitas de la noción de tiempo. En efecto, si se puede tomar como medida del tiempo (admitido como una magnitud física "necesaria" en las fórmulas del lenguaje científico), ciertos números que se obtienen del movimiento de los astros, de la rotación de la tierra, de las estaciones, del fenómeno día-noche, etc., es porque se admitía la absoluta regularidad y eternidad del mecanismo celeste. Cuando Kepler enuncia

su segunda ley, se puede pensar que se trata de un aserto experimental (una afirmación que es verdadera o falsa y que debe ser comprobada por métodos astronómicos), o bien, que es, simplemente, una *definición implícita* del concepto de "tiempo". Es la coherencia de los diversos patrones del tiempo entre sí, y su homogeneidad con el patrón provisto por la rotación de la tierra, lo que hace plausible la "ley" (p. 34).

La medición del tiempo (no en procesos de "larga duración", como al establecer divisiones en días, años, horas, etc., sino en procesos cualesquiera) como tarea fundamental de la física, es introducida por las experiencias de Galileo. Es la fórmula de Galileo-Newton $f = m \cdot a$, la que introduce una relación universal entre las cuatro magnitudes: longitud, masa, fuerza y tiempo. Para la ley de inercia, por otro lado, hace falta una definición relativa de tiempo. La relación entre la unidad de tiempo y la de espacio, se establece de manera directa mediante la condición $v = \text{constante}$ (pp. 36 y ss.).

Gracias a la fórmula de Galileo, el tiempo puede medirse mediante los patrones mecánicos. Lo único que hace falta es el concepto (filosófico) de que dos intervalos de tiempo son iguales si, en ellos, se producen exactamente los mismos fenómenos; p. e., podemos considerar iguales dos lapsos, L_1 y L_2 , si, tanto en el primero como en el segundo, se produce la misma cantidad de oscilaciones de un *mismo* péndulo en las mismas condiciones.

Sin embargo, aparecen problemas: la disipación de la energía; la dificultad para usar patrones astronómicos, ya que hay que suponer la regularidad de los fenómenos celestes, etc. Sin embargo, mientras no se supere el margen de error accidental, se pueden aceptar las leyes de la mecánica para medir el tiempo (p. 40).

Es entonces necesario usar un patrón abstracto (las leyes son entidades abstractas, teóricas; a lo sumo, enunciados nomológicos). Y ese patrón lo constituye la ley que define implícitamente al tiempo, haciéndolo intervenir como variable, en función de otras para las cuales hay métodos de medición.

Sin embargo, es posible pensar en ciertos "mecanismos" muy especiales, propios del físico y no del astrónomo para "medir" el tiempo: los relojes atómicos o moleculares; se piensan los movimientos de la microfísica como teniendo cierta regularidad, y las partículas o las ondas se comportan de manera parecida, pero más precisa, a los engranajes y resortes de un reloj. Pero esto es un descubrimiento pos-

terior. Para los físicos tradicionales, por ejemplo Newton, esta situación es imposible de imaginar; incluso Newton, en aparente regresión respecto de Galileo y Copérnico, atribuye al espacio y al tiempo una total universalidad. Será necesario llegar a la teoría relativista para que se produzca un salto cualitativo.

Las fórmulas bien conocidas de Lorentz-Poincaré (p. 50), implican una manera "nueva" de ver el tiempo. Por cambio de coordenadas en un sistema galileano, se obtenía una transformación de referentes espaciales; en tanto que, por un cambio así en un sistema lorentziano se producirá también una transformación del referente temporal; el tiempo se comporta, pues, como una auténtica coordenada.

Esas transformaciones forman un grupo algebraico, y esa estructura unifica, por lo menos a nivel de modelo (si no entendemos mal a Costa), las distintas variables que intervienen para fijar un punto del espacio-tiempo. Habría, pues, una especie de "equivalencia" formal (sólo en un sentido un poco alegórico), que vendría avalada, en los teoremas de la mecánica, por la constante universal c de Einstein. Y aquí aparecería, por primera vez, un predominio de la óptica sobre las demás ramas de la física, incluida la cinemática (p. 54).

Costa interpreta a los relojes atómicos, como los métodos más perfectos para hacer del tiempo una magnitud medible; y la constante c pasa a ser la velocidad privilegiada que anima al móvil aristotélico perfecto; se daría así un enorme paso hacia la espacialización absoluta del tiempo (p. 55).

Si se relaciona el patrón atómico del tiempo, con el patrón astronómico tradicional (días, horas, minutos, segundos, etc.), se está marchando hacia la síntesis entre la Relatividad General y la Teoría de los Cuantos, porque la astronomía está vinculada a la relatividad y la teoría atómica a la mecánica cuántica.

2. *La teoría espacialista.*

El análisis de la física clásica y moderna provee a Costa de ciertos datos que, interpretados filosóficamente, lo conducen a identificar el espacio con el tiempo.

Lo que él llama "gran aventura intelectual lanzada por la definición de Aristóteles" (p. 59), sigue un largo camino a través de varios siglos, y encuentra su culminación en la teoría de Einstein y Minikowski.

Aun cuando las experiencias sensoriales nos muestran una diferencia entre el espacio y el tiempo (podemos transitar de un lugar a otro del espacio, pero sólo podemos ir de un lugar del tiempo a otro posterior; podemos acelerar a gusto nuestra marcha sobre el espacio, pero nuestra marcha sobre el tiempo se produce a un ritmo que sólo en parte podemos modificar —acercándonos a la velocidad de la luz—, etc.). sin embargo, *hay una comunidad esencial entre ambos*. Esta comunidad está concretada por la existencia de c , que establece la equivalencia entre longitudes y duraciones (p. 60, *supra*). Y el mensajero aristotélico sería nada menos que el *fotón*.

Costa adhiere a la frase de Sesmat: "Para Einstein, el único tiempo que existe es el definido en función de la velocidad de la luz". Más aún, añade categóricamente: "Así como el trabajo y el tiempo se fusionan para constituir la energía, así el espacio y el tiempo deben fusionarse para *constituir el universo*. El aristotelismo culmina en la relatividad" (p. 62).

El autor refuta bastante hábilmente las acusaciones sobre las supuestas paradojas de la geometría del espacio-tiempo. La ley de transformación parcial del espacio en tiempo, y la inversa, es matemáticamente irreprochable y físicamente clara. Se transforman los ejes de coordenadas, como es corriente en la geometría cartesiana. Según Fitzgerald, a quien Costa llama en su apoyo, la reciprocidad de la contracción de las longitudes se ve naturalmente dentro de una concepción espacio-temporal de cuatro dimensiones. Donde, según él, se vería más claramente la "equivalencia" física entre espacio y tiempo, respecto de c , sería en la fórmula:

$$\Delta s^2 = \Delta x^2 + \Delta y^2 + \Delta z^2 - c^2 \Delta t^2$$

que recordaría a la del primer principio de la termodinámica:

$$\Delta U = \Delta W - J \Delta Q$$

Creemos nosotros que Costa habla en un sentido poco riguroso, al pensar que esa fórmula establece una relación de equivalencia; por de pronto, si bien hay absoluta simetría en x, y, z , no la hay entre una cualquiera de ellas y t ; la relación $R(x, t)$ obtenida haciendo constantes y, z , no cumple evidentemente la propiedad $R(x, t) \equiv R(t, x)$, y lo mismo pasa con las demás coordenadas.

Costa sale al paso de la posible objeción acerca de la irreversibili-

dad del tiempo (lo que él llama la *existencia de una flecha del tiempo*, lo cual no tiene parangón en el caso del espacio), fenómeno que la relatividad tiene que poder explicar para no confundir categorías. Como es constante en esta parte de su obra, el autor insiste en subsumir esa cuestión bajo la estructura de grupo de las transformaciones, y explicarlo mediante el comportamiento de los elementos de ese grupo (p. 70). Como veremos después, no creemos que esta explicación, a pesar de ser el modelo adecuado, provea la idea física exacta de la situación.

Por otra parte, a nivel ya más estrictamente "metafísico", Costa se niega a admitir que la espacialización del tiempo, denunciada por Bergson, adolece de determinismo mecanicista en el sentido laplaciano; la historicidad, el devenir y la contingencia no son excluidos, sino, más bien, incluidos, dentro de la concepción cuatridimensional (p. 74). Esta afirmación parece correcta en el siguiente sentido: si existe realmente un indeterminismo, una libertad histórica, una contingencia en los actos humanos, ella no va a dejar de ser interpretada, por más que el tiempo sea considerado como una dimensión espacial, en lugar de tener su propia especificidad. Pero, por supuesto, esto no puede usarse como premisa para deducir (como hacen algunos grandes físicos que no saben filosofía), que realmente no exista un determinismo a nivel óptico. Si existe, o no, es un problema abierto, pero no puede "cerrarse" invocando falazmente a la mecánica cuántica ni a la relatividad temporal. Nosotros creemos (aunque no está claro si Costa permite deducir esto de sus afirmaciones) que la física moderna, por menos "determinista" que parezca ser, no autoriza absolutamente ninguna reivindicación del espiritualismo ni del idealismo. En todo caso, más bien probaría que estas posiciones, como sus opuestas, carecen de sentido.

Hay muchos otros fenómenos que el autor usa como prueba de la identificación espacio-temporal: el concepto de interacción de Freynman, respecto de ondas retardadas y avanzadas (p. 94), la correlación a distancia (p. 157) y así por el estilo. Con respecto al conocido trabajo de De Broglie, en que se comenta el ejemplo de Einstein, sobre el corpúsculo que incide en una pantalla, detrás de la cual hay una película sensibilizada, Costa afirma que dos granos cualesquiera están ligados por una trayectoria quebrada (a la manera de Freynman), en donde un segmento (no importa cuál), es el circuito pasado-futuro y el otro es futuro-pasado.

De la "total simetría" entre las ondas avanzadas y las retardadas,

los fenómenos de emisión y absorción, las predicciones y las retrodicciones, el autor concluye:

Hay que admitir el realismo del espacio-tiempo, desplegado en sus cuatro dimensiones.

Existe una total simetría pasado-futuro, respecto de los fenómenos estadísticos elementales.

Hay un ejemplo clave que el lector puede consultar en la página 158 del libro, y de donde pueden sacarse las pautas de la "confusión" de niveles en que se basa el autor.

Aparte, las fórmulas de predicción estadística son idénticas a las de retrodicción; la simetría pasado-futuro aparece claramente en la fórmula de Green del espacio-tiempo, como así también en la existencia de una ley de balance detallado, que se formula mediante matrices o transformaciones lineales simétricas.

Quizá, el mejor resumen que puede hacerse de la posición filosófica de Costa de Beauregard sea la frase de M. R. Poirier, que cita en la página 201: "El continuo espacio temporal, dado en su totalidad, hace descender del cielo a la tierra la vieja tesis metafísica de un universo dado en su duración total, *sub specie aeternitatis*, en el pensamiento divino".

Lo curioso no es el pintoresquismo de esta frase sin sentido, sino el hecho sorprendente de que el profesor Costa adhiera a ella, y la exponga como lema de su teoría.

3. Análisis crítico.

La posición desde la que parte Costa es correcta. Primero parece haberse planteado (o quizá su actividad natural lo condujo a eso), en qué nivel de la realidad va a buscar la noción de tiempo. Esa actitud, que no es del todo apriorista, pues proviene de nuestra experiencia ingenua del tiempo, es claramente filosófica: elegir el área del "mundo" en que creemos que se da lo que buscamos; no es la conciencia, ni la historia, ni la materia viva en sí misma, sino la "realidad" física, por así decir. Entonces, se dirige hacia esa realidad y estudia los resultados logrados por los especialistas en la misma. Nutre su filosofía de la ciencia.

Pero, a partir de la elaboración de esos datos, aparecen oscuridades.

Por un lado, hay una saludable disposición en el sentido de eludir lo irracional: Costa no se pregunta sobre el "ser" del tiempo, o sobre

la temporalización de lo temporal; ni si el tiempo es óntico u ontológico. Incluso sus afirmaciones "funcionalistas", interpretando la noción de tiempo como algo que se define como abstracción a través de las fórmulas en que figura, parecen excesivamente fenoménicas, superficiales; diríamos, demasiado empiristas, pues dan la impresión de no tener en cuenta que el tiempo tiene una naturaleza especial, y que el físico debe comprenderla, aunque después la rigoreice mediante fórmulas matemáticas.

Pero, por otro lado, toda esa analiticidad va dirigida a justificar una afirmación que, aparte de metafísica, es antiintuitiva, a saber: que el mundo debe ser pensado como una totalidad en cuatro dimensiones, más que como un conjunto tridimensional que va deviniendo. Parece haber una desproporción que consiste en oscilar de un fenomenismo físico (pero físico formal), a un misticismo eternista, el cual vendría paradójicamente avalado por ese fenomenismo.

Veamos primero el aspecto formal. Evidentemente, la construcción de modelos para teorías científicas, y la expresión axiomática de lo que ocurre en ellos, es esencial para el pensamiento moderno. La formalización no sólo permite rigorizar, dar exactitud, vincular cuestiones aparentemente dispersas, conferir unidad y elegancia lógica a las doctrinas, sean científicas o filosóficas, sino que, además, es coadyuvante para la *comprensión*. Cuando decimos que algo que no está formalizado se entiende mejor que algo rigurosamente formulado, estamos omitiendo decir que, previamente, no hemos estudiado el formalismo. Pero es innegable que, si no hay un cierto grado de rigor, es difícil o aun imposible, decir por qué ocurren determinadas situaciones.

Pero ese proceso de traducir a expresiones y modelos no debe hacer perder de vista el sentido "material", el contenido, de la realidad que uno elabora y vuela en fórmulas. Una axiomatización de la aritmética, aparte de facilitar el manejo, ayuda a entender, p. e., por qué valen ciertas leyes y no otras; pero no hay que olvidar que cada elemento de esa teoría refiere a una actividad empírica muy vulgar, que es la de contar los elementos de un conjunto.

Análogamente, al decir que el *tiempo* es una componente más del espacio y que el mundo puede verse como una realidad estática cuatridimensional, se está abusando de la ambigüedad del término "*dimensión*", y, al subsumir en una misma categoría dimensiones espaciales y temporales, se está empobreciendo la fineza del análisis.

Porque, ¿qué significa que la realidad es de cuatro dimensiones? Si, por ejemplo, que todo fenómeno *puntual* puede ser ubicado dando cuatro parámetros ($x; y; z; t$), entonces, se quiere decir que "dimensión" es un parámetro identificatorio de un punto. Pero, entonces, también podríamos identificar todo punto del "universo" mediante una sucesión de datos ($x, y, \dots, a, b, \dots, k, \dots$) eventualmente infinita, *todos* los cuales fueran esenciales. ¿Autorizaría eso a decir que el universo es de infinitas dimensiones? A menos que se tome un criterio de economía, y se diga que la dimensión es la mínima cantidad de parámetros que bastan para ubicar a un punto. Pero, de todos modos, se ve que se trata de una mera traducción de unos términos a otros, y no de una construcción esencial.

En efecto, decir que el "universo" es el conjunto de valores ($xyzt$) es lo mismo que decir: "para cada t , ($(xyz); t$) es una *sección* temporal del universo". Ambas afirmaciones son correctas, pero no "distinguen" la coordenada t , ya que el mero hecho de que se comporte distintamente que las demás en las fórmulas de transformación, no alcanza para explicar en qué consiste esa distinción.

En física se suele decir que un objeto puntual se mueve del punto (xyz) al ($x'y'z'$), cuando pasa del primero al segundo, mientras el tiempo "pasa" de t a t' (t' mayor que t). En cambio, si decimos que el móvil pasa de t a t' (o sea, se mueve sobre la cuarta coordenada), ¿qué queremos decir?; ¿acaso que, como las demás no intervienen, el móvil puede estar en cualquier parte durante ese lapso, pero que se mueve en el sentido de que el tiempo cambió para él?

Entonces, decir que dos puntos son sucesivos en el tiempo (ocurre que uno está en un lugar, y *luego* está en otro), es equivalente a que son simultáneos en el espacio-tiempo; pero esta equivalencia es una mera traducción sintáctica que no ofrece demasiada información. Sirve, quizá, para maniobrar más cómodamente con las fórmulas donde interviene " t ", pero no para caracterizar físicamente al tiempo.

El modelo debe servir para interpretar lo más finamente posible la realidad, no para hacerle perder relevancia y subsumirla en "hechos" más generales; de esa manera, se confunden propiedades; se cae en afirmaciones triviales o falsas. Es correcto decir que un espacio vectorial es un conjunto, pero si afirmamos: "espacio vectorial" sinónimo de "conjunto", despreciamos las propiedades distintivas de esta estructura respecto de otras. Lo mismo sucede con la identificación de espacio y tiem-

po; ambos son entidades estudiadas por la física; no hay una "esencia" mística que los diferencie a ambos; en eso concordamos con Costa; pero sí es cierto que poseen características distintas y ellas deben ser respetadas en cualquier formalización.

Apuntemos ahora a algunas críticas más técnicas.

El "paso del tiempo" se diferencia del "cambio de espacio" en que nunca es propiedad de un solo punto. Por ejemplo, sea E un entorno de un punto en el espacio tridimensional físico; sea a un punto de E que se mueve de (x, y, z) a (x', y', z') , p. e., en el vacío; si entre ambos lugares, en la trayectoria seguida, no hay otros puntos, puede asegurarse que a cambió de lugar solo, sin arrastrar a nadie en su cambio. Es el caso de un movimiento absolutamente puntual. No pasa lo mismo con la noción de "moverse en el tiempo". Si un punto b pasa del instante t a t' , como ello no puede hacerlo "voluntariamente", tendrá que "dejar pasar el tiempo", desde t hasta llegar a t' . Cuando eso ocurra, resultará que el tiempo ha cambiado no sólo para b , sino para todos los puntos de un adecuado entorno de él. El cambio será *local*, pero no *puntual*.

Además, a pesar de la teoría de la relatividad, el paso del tiempo no se puede alterar a placer. Uno puede moverse de un punto al otro del espacio a la velocidad que desee, sin más que resolver el problema técnico que ello implica; en el tiempo no pasa lo mismo. Si queremos alterar el tiempo, podremos hacerlo sólo a costa de grandes velocidades, lo cual requiere no sólo superar un problema técnico sino también físico. Un punto puede permanecer en reposo respecto de un sistema de referencia relativamente "grande"; pero uno no puede estar en reposo respecto del tiempo, a menos que alcance la velocidad de la luz; y, ¿qué pasa entonces con la masa del punto? Ocuparía todo el "universo".

Tampoco me parecen correctas las observaciones sobre los procesos de predicción y de retrodicción. En el ejemplo de las partículas, se advierte que poder retrodecir si la partícula *estuvo* ya en la pantalla, equivale a una predicción, desde el momento en que lo que se calcula es la probabilidad de que sea cierto algo que (aunque se haya producido en el pasado) se va a verificar en el futuro. O sea, lo que Costa llama "retrodicción" es una predicción disfrazada. Eso no quiere decir, me parece, que una "auténtica" retrodicción sea simétrica probabilísticamente con una predicción. De todos modos, quizá sea el punto más rescatable de la teoría.

4. *Idea de solución.*

Los trabajos de Costa deberían motivar, por lo menos por su originalidad y su carácter intercientífico, nuevos intentos de formalizar una teoría que integre la hasta ahora incipiente "ciencia del tiempo".

Se nos ocurre que esa teoría debería satisfacer algunos postulados:

- 1) Hacer justicia a los resultados de la física, y a la idea psicológica del "fluir" del tiempo.
- 2) Poder formalizarse en términos de transformaciones, y pasar a integrar el acervo relativista.
- 3) Relacionar los fenómenos espaciales con la temporalidad, sin que ello implique identificarlos.

A continuación, haremos un esbozo provisional de los lineamientos de una posible definición formal de "tiempo".

Sea un punto P del espacio, de coordenadas (x, y, z) , y $E(P)$ un entorno adecuado del mismo, que supondremos acotado. Además, el "diámetro" de $E(P)$ será despreciable respecto de las distancias recorridas por la luz en la unidad de tiempo.

Consideremos dos sucesos S y S' , que podemos considerar puntuales, pertenecientes al interior de $E(P)$.

Para evitar trivialidades, supondremos que ambos son distintos, vale decir, que la distancia $D(S; S') \neq 0$.

Definiremos sobre $E(P)$ una relación de equivalencia:

S eq. S' si y sólo si, cuando $D(S; S')$ se hace tender a cero (es decir, cuando un suceso se desplaza sobre el otro mediante un procedimiento físico), ocurre que pueden llegar a superponerse.

Esta equivalencia formaliza la noción de simultaneidad. Dos sucesos son simultáneos si pueden superponerse en el espacio, porque, en caso de darse en distintos "tiempos" es imposible hacerlos coincidir, aunque ocupen el mismo lugar. (Efectivamente, si S y S' se dan en tiempos distintos, cuando S' llegó al lugar de S , digamos (x, y, z) , S ya no está allí, y por tanto no coinciden).

Esta definición es similar a la de "tener la misma longitud" que exige poder superponer "espacialmente" los extremos, en el mismo tiempo; aquí se trata de superponer los fenómenos "temporalmente" (i. e., moviéndose en el tiempo), hasta hacerlos coincidir en el mismo espacio. (La palabra "tiempo" fue usada con fines de aclaración, pero se supone todavía no definida).

Es fácil comprobar que la relación es reflexiva, simétrica y transitiva.

Construyamos ahora la clase de equivalencia de cada suceso $K(S)$, que llamaremos una *sección temporal* del espacio-tiempo.

Por otro lado, definiremos un orden entre los sucesos puntuales de $E(P)$. Supongamos que existe una función física, una operación O , que transforma unos sucesos en otros. Resulta, pues, la siguiente relación: " $S < S'$ " se define por "Existe un S'' eq. con S' , tal que $O(S) = S''$ ".

Vale decir, S precede a S' , si hay un suceso simultáneo con S' al cual puede llegar S mediante una adecuada transformación; i. e., S se convierte en simultáneo de S' (eventualmente en el mismo S').

Por la composición de operaciones O y O' , se puede ver que la relación establecida es un orden. Además, es total, salvo simultaneidades. (Todo esto vale para sucesos puntuales; para sucesos complejos, la situación es más delicada, pues existen zonas de superposición).

También puede verse fácilmente que este orden es compatible con la simultaneidad. Por lo tanto, las clases $K(S)$, secciones temporales, forman una estructura cociente, sobre la cual puede inducirse el orden recién definido.

Entonces, el cociente del entorno $E(P)$, provisto con la relación de orden, resulta el conjunto de fenómenos *sucesivos*. Ese orden puede identificarse, formalmente, con el tiempo "local" de ese entorno.

Es interesante notar que nuestra caracterización hace justicia a: 1º) la idea aristotélica de que el tiempo se produce gracias al movimiento, pues lo hemos definido gracias a una operación; 2º) la noción de irreversibilidad, que en este caso sale por mera definición; 3º) la concepción intuitiva según la cual las propiedades del tiempo resultan de su manera de medirlo.

Por supuesto, esta definición es filosófica. Al físico no tiene por qué interesarle, ya que él se conforma con utilizar las propiedades necesarias para su medición; pero, de todos modos, vale la pena recalcar que no es incompatible con ningún resultado de la teoría de la relatividad.

Quizá el problema esté en que no concuerda con las aspiraciones de quienes desean captar la "esencia" del tiempo, pero al autor le falta la intuición especial que se requiere para ello.

INSTANTE POETICO E INSTANTE METAFISICO

Por Gastón Bachelard

I

La poesía es una metafísica instantánea. En un breve poema tiene que dar una visión del universo y el secreto de un alma, un ser y objetos, todo a la vez. Si ella sigue simplemente el tiempo de la vida es menos que la vida; sólo puede ser más que la vida inmovilizando la vida, viviendo a la vez la dialéctica de las alegrías y las penas. Es entonces el principio de una simultaneidad esencial en que el ser más disperso, más desunido, conquista su unidad.

Mientras que todas las demás experiencias metafísicas se preparan con interminables proemios, la poesía rehusa los preámbulos, los principios, los métodos y las pruebas. Rechaza la duda. A lo sumo requiere un preludio de silencio. Ante todo, golpeando sobre las palabras huecas, hace callar la prosa o los trinos que dejarían en el espíritu del lector una continuidad de pensamiento o de murmullo. Luego, después de las sonoridades vacías, produce su instante. Para construir un instante complejo, para insertar en ese instante simultaneidades numerosas, el poeta destruye la continuidad simple del tiempo encadenado.

En todo verdadero poema pueden hallarse, pues, los elementos de un tiempo detenido, de un tiempo que no sigue la medida, de un tiempo que llamaremos *vertical*, para distinguirlo del tiempo común que huye horizontalmente con el agua del río, con el viento que pasa. De esto se desprende una paradoja que es preciso enunciar con claridad: mientras que el tiempo de la prosodia es horizontal, el tiempo de la poesía es vertical. La prosodia sólo organiza sonoridades sucesivas: ajusta cadencias, administra fugas y emociones, muchas veces, ¡ay! a destiempo. Al aceptar las consecuencias del instante poético, la prosodia logra llegar a la prosa, al pensamiento explicado, a los amores experimentados, a la vida social, a la vida corriente, la vida que se desliza lineal, continua. Pero todas las reglas prosódicas no

son más que medios, viejos medios. El fin es la *verticalidad*, la profundidad o la altura; es el instante estabilizado en que las simultaneidades, al ordenarse, demuestran que el instante poético tiene una perspectiva metafísica.

El instante poético es, pues, necesariamente complejo: conmueve, prueba —invita, consuela—, es sorprendente y familiar. En su esencia el instante poético es una relación armónica de dos opuestos. En el instante apasionado del poeta siempre hay algo de razón; en el rechazo razonado, siempre queda un poco de pasión. Las antítesis sucesivas comienzan a gustarle al poeta. Pero para el arrobamiento, para el éxtasis, es preciso que las antítesis se reduzcan a ambivalencia. Entonces surge el instante poético... Por lo menos el instante poético es la conciencia de una ambivalencia. Pero es más, pues es una ambivalencia excitada, activa, dinámica. El instante poético obliga al ser a valorizar o a desvalorizar. En el instante poético, el ser asciende o desciende, sin aceptar el tiempo del mundo, que volvería a reducir la ambivalencia a la antítesis, lo simultáneo a lo sucesivo.

Podrá verificarse sin dificultad esa relación entre la antítesis y la ambivalencia cuando se quiere entrar en comunión con el poeta que, con toda evidencia, vive en un instante los dos polos de sus antítesis. El segundo polo no es provocado por el primero.

Los dos polos nacieron juntos. A partir de ese momento se encontrarán los verdaderos instantes poéticos de un poema en todos los puntos en que el corazón humano puede invertir las antítesis. Más intuitivamente, la ambivalencia bien trabada se revela por su carácter temporal: en lugar del tiempo viril y valiente que se lanza hacia adelante y rompe, en lugar del tiempo suave y sometido que se lamenta y que llora, se tiene el instante andrógino. El misterio poético es una androginia.

II

Pero, ¿sigue siendo tiempo ese pluralismo de acontecimientos contradictorios encerrados en un instante único? ¿Sigue siendo tiempo toda esta perspectiva vertical que domina el instante poético? Sí, pues las simultaneidades acumuladas son simultaneidades *ordenadas*. Dan una dimensión al instante por cuanto le dan un orden interno. Por eso el tiempo es un orden y no es más que eso. Y todo orden es

un tiempo. El orden de las ambivalencias en el instante es pues un tiempo. Y es ese tiempo vertical lo que descubre el poeta cuando rechaza el tiempo horizontal, es decir, el devenir de los demás, el devenir de la vida, el devenir del mundo. Son pues éstos los tres órdenes de experiencias sucesivas que tienen que liberar al ser encadenado en el tiempo horizontal:

1º acostumbrarse a no referir el tiempo propio al tiempo de los demás — romper los cuadros sociales de la duración;

2º acostumbrarse a no referir el tiempo propio al tiempo de las cosas — romper los cuadros fenomenales de la duración;

3º acostumbrarse —dura prueba— a no referir el tiempo propio al tiempo de la vida —, dejar de saber si late el corazón, si brota la alegría — romper los cuadros vitales de la duración.

Sólo entonces se alcanza la referencia autosincrónica en el centro de uno mismo, sin vida periférica. De pronto se borra toda superficial horizontalidad. El tiempo ya no fluye. Brota.

III

Para retener o, más bien, para volver a encontrar ese instante poético estabilizado, hay poetas, como Mallarmé, que directamente maltratan el tiempo horizontal, que invierten la sintaxis, que detienen o desvían las consecuencias del instante poético. Las prosodias complicadas ponen piedras en el arroyo para que las ondas pulvericen las imágenes fútiles, para que los remolinos destruyan los reflejos. Leyendo a Mallarmé con frecuencia se tiene la impresión de un tiempo recurrente, que aparece para finalizar instantes ya pasados. Se vive, entonces, con atraso, los instantes que ya debían haberse vivido: sensación tanto más extraña cuanto que no participa de ningún pesar, de ningún arrepentimiento, de ninguna nostalgia. Simplemente está hecha de un tiempo *trabajado*, que a veces sabe hacer preceder el eco a la voz y poner el rechazo en la confesión.

Otros poetas, más felices, captan naturalmente el instante estabilizado. Baudelaire ve, como los chinos, la hora en los ojos de los gatos, la hora insensible en que la pasión es tan completa que desdén realizarse: "En el fondo de sus ojos adorables siempre veo con nitidez la hora, siempre la misma, una hora vasta, solemne, grande como

el espacio, sin división en minutos ni segundos, una hora inmóvil que no está marcada en los relojes...". Para los poetas que realizan de esta manera el instante con holgura, el poema no se desenvuelve, se anuda, se teje, nudo a nudo. Su drama no se efectúa. Su mal es una flor tranquila.

En equilibrio sobre la medianoche, sin esperar nada del hálito de las horas, el poeta se aligera de toda vida inútil; experimenta la ambivalencia abstracta del ser y del no ser. En las tinieblas ve mejor su propia luz. La soledad le trae el pensamiento solitario, un pensamiento que no se distrae, un pensamiento que se eleva, que se tranquiliza exaltándose con pureza.

El tiempo vertical se eleva. A veces también se hunde. Medianoche, para quien sabe leer *El Cuervo*, ya nunca volverá a sonar horizontalmente. Suena en el alma descendiendo, descendiendo... Raras son las noches en que tengo el valor de ir hasta el fondo, hasta la duodécima campanada, hasta la duodécima herida, hasta el duodécimo recuerdo... Entonces vuelvo al tiempo chato; *encadeno*, me reencajeno, vuelvo junto a los vivos, a la vida. Para vivir siempre hay que traicionar a los fantasmas...

En el tiempo vertical —descendente— se escalonan las peores penas, las penas sin causalidad temporal, las penas agudas que atraviesan un corazón sin motivo, sin languidecer jamás. En el tiempo vertical —ascendente— se consolida el consuelo sin esperanza, ese extraño consuelo autóctono, sin protector. En suma, todo lo que nos desliga de la causa y de la recompensa, todo lo que niega la historia íntima y el deseo mismo, todo lo que desvaloriza al mismo tiempo el pasado y el futuro, se halla en el instante poético.

¡Quiérese el estudio de un pequeño fragmento del tiempo poético vertical? Tómese el instante poético de la *nostalgia sonriente*, en el momento mismo en que la noche se duerme y estabiliza las tinieblas, en que las horas apenas respiran, en que la soledad por sí sola es ya un remordimiento. Los polos ambivalentes de la *nostalgia sonriente* casi se tocan. La menor oscilación sustituye el uno por el otro. La *nostalgia sonriente* constituye, pues, una de las ambivalencias más sensibles de un corazón sensible. Pues se desarrolla con toda evidencia en un tiempo vertical, ya que ninguno de los dos elementos: sonrisa o nostalgia, es antecedente. El sentimiento es acá reversible o, mejor dicho, aquí la reversibilidad del ser se ha *sentimentalizado*: la sonrisa tiene nos-

talgias, y la nostalgia sonrío, la nostalgia consuela. Ninguno de los tiempos expresados sucesivamente es causa del otro; y esto constituye la prueba de que están mal expresados en el tiempo sucesivo, en el tiempo horizontal. Sin embargo, de uno a otro hay un devenir, un devenir que sólo puede experimentarse verticalmente, ascendiendo, con la impresión de que la nostalgia se aligera, que el alma se eleva, que el fantasma perdona. Ahora florece verdaderamente el infortunio. Un metafísico sensible hallará aquí, en la *nostalgia sonriente*, la belleza formal del infortunio. Comprenderá en función de la causalidad formal, el valor de desmaterialización en que se reconoce el instante poético. Una prueba más de que la causalidad formal se desenvuelve en el interior del instante, en el sentido de un tiempo vertical, mientras que la causalidad eficiente se desenvuelve, en la vida y en las cosas, horizontalmente, agrupando instantes con intensidades distintas.

Naturalmente, en la perspectiva del instante, se puede experimentar ambivalencias de mayor alcance: "Siendo niño, sentí en mi corazón dos sentimientos contradictorios: el horror a la vida y el éxtasis de la vida". Los instantes en que esos sentimientos se sienten *conjuntamente*, inmovilizan el tiempo, porque se experimentan juntos ligados por el interés fascinante en la vida. Sustraen al ser de la duración común. Tal ambivalencia no puede describirse en tiempos sucesivos, como un vulgar balance de las alegrías y de las penas pasajeras. Contrastes tan agudos, tan fundamentales, proceden de una metafísica inmediata. Se vive su oscilación en un solo instante, por éxtasis y caídas que hasta pueden hallarse en oposición con los sucesos. La aversión a la vida nos sobreviene en pleno gozo con la misma fatalidad que el orgullo en el infortunio. En los temperamentos cíclicos que se desenvuelven en la duración habitual, siguiendo a la luna, los estados contradictorios no ofrecen más que parodias de la ambivalencia fundamental. Sólo una psicología profundizada del instante podrá darnos los esquemas necesarios para comprender el drama poético esencial.

Por otra parte, es notable que uno de los poetas que más intensamente captaron los instantes decisivos del ser, sea el poeta de las correspondencias. La correspondencia baudelairiana no es, como a menudo se sostiene, una simple transposición que proporcionaría un código de analogías sensuales. Es una suma de un ser sensible en un instante único. Pero las simultaneidades sensibles que reúnen los

perfumes, los colores y los sonidos, no hacen más que provocar simultaneidades más remotas y más profundas. En esas dos unidades de la noche y de la luz se encuentra la doble eternidad del bien y del mal. Lo que hay de "vasto" en la noche y en la claridad, por otra parte, no debe sugerirnos una visión espacial. La noche y la luz no son evocadas por su extensión, su infinito, sino por su unidad. La noche no es un espacio. Es una amenaza de eternidad. Noche y luz son instantes inmóviles, instantes negros o claros, alegres o tristes, negros y claros, tristes y alegres. Nunca el instante poético ha sido más completo que en este verso, en que puede asociarse a la vez la inmensidad del día y de la noche. Nunca se ha hecho sentir tan físicamente la ambivalencia de los sentimientos, el maniqueísmo de los principios.

En el camino de esta meditación, de pronto se llega a esta conclusión: *toda moralidad es instantánea*. El imperativo categórico de la moralidad no tiene nada que ver con la duración. No retiene ninguna causa sensible, no espera ninguna consecuencia. Va directamente, verticalmente en el tiempo de las formas y de las personas. El poeta es entonces el guía natural del metafísico que quiere comprender todos los poderes de enlaces instantáneos, la fuga del sacrificio, sin dejarse dividir por la grosera dualidad filosófica del sujeto y el objeto, sin dejarse detener por el dualismo del egoísmo y del deber. El poeta anima una dialéctica más sutil. Revela a la vez, en el mismo instante, la solidaridad de la forma y de la persona. Demuestra que la forma es una persona y que la persona es una forma. La poesía se convierte así en un instante de la causa formal, un instante de la potencia personal. Se desentiende entonces de lo que rompe y de lo que disuelve, de una duración que dispersa ecos. Busca el instante. No necesita más que el instante. Crea el instante. Fuera del instante no hay más que prosa y canción. Es en el tiempo vertical de un instante inmovilizado donde la poesía encuentra su dinamismo específico. Hay un dinamismo puro de la poesía pura. Es el que se desarrolla verticalmente en el tiempo de las formas y de las personas.

Traducción de ELSA TABERNIG.

NOTAS Y RESEÑAS

TEOLOGIA DEL TIEMPO

UNA visión teológica del tiempo es algo inusitado en el campo de las investigaciones de la teología católica, aunque no tanto en el dominio de la teología protestante donde el tema ha sido abordado con anterioridad. Entre los teólogos católicos se destaca Jean Mouroux —desaparecido hace algunos años— como uno de los conocedores más profundos del tiempo¹. En su ensayo *El misterio del tiempo*, lo analiza desde un triple punto de vista, que corresponde a las tres partes de la obra. En primer lugar, relaciona el tiempo con Dios eterno y creador, en segundo lugar, con Jesucristo y, por fin, en tercer lugar, con la Iglesia, que no hace más que manifestar a Jesucristo y a su creciente desarrollo temporal. Esta división tripartita sugiere los distintos momentos del despliegue temporal: su inicial concentración potencial en el eterno presente del Padre y su brote primigenio en la creación del mundo; luego, su manifestación como "tiempo salvífico" en Jesucristo, y, finalmente, su inserción en el ámbito eclesial, como una progresiva eternización de sus elementos componentes.

No es posible separar este tiempo teológico de la realidad fluyente de la naturaleza y de la vida, del incesante transcurrir de la interioridad psíquica, de la aceleración vertiginosa de la actividad industrial. Estas temporalidades despiertan la reflexión sobre su sentido y su finalidad, y pueden suscitar, de esta manera, una filosofía del tiempo. En este sentido existen diversos abordajes del tema, sea a través de un análisis fenomenológico, como sucede con *Die Zeit* (El Tiempo) de E. Conrad-Martius, sea en la filosofía existencialista por filósofos como Kierkegaard, Heidegger y Sartre, sea dentro de una concepción cosmológica, al estilo de la "evolución creadora" de Henri Bergson o de una "creación evolutiva" de Teilhard de Chardin, y por fin mediante un examen histórico-filosófico, por el cual se identifica el tiempo con el decurso histórico.

Existe, sin embargo, una diferencia sensible entre la visión filosófica del tiempo y su correspondiente caracterización teológica. Si a la filosofía le es posible reducirlo a una simple forma de la sensibilidad, como sucede en el kantismo, y si, por otra parte, la mayoría de los existencialistas lo conciben en conexión con una finitud estricta; la teología, por el contrario, tal como se desprende del ensayo de Mouroux, lo provee de una realidad ontológica inseparable de la eternidad. El antecedente más claro de semejante concepción del tiempo debe buscarse en la definición platónica, que lo ofrece como la "imagen

¹ MOUROUX, JEAN: *Le mystère du Temps* (Paris, Aubier, 1962); hay traducción al español por José López Bara: *El misterio del tiempo* (Barcelona, Editorial Estella, 1965).

móvil de la eternidad" (*Timeo* 37 d). Además es conveniente destacar que para la teología no se da en realidad ningún tiempo completamente profano, desde el momento en que todo tiempo está siempre abierto a la dimensión misteriosa de lo eterno. De ahí que sobre la esfera teológica, el tiempo posea un carácter esencialmente misterioso, que escapa a una reflexión puramente racional.

Mouroux coincide con Heidegger y Sartre cuando rechaza la "cosidad" del tiempo cósmico, pero simultáneamente se aparta de ellos, por cuanto su análisis no parte del "fenómeno" tiempo, para llegar a su esencia, sino que arranca de una verdad de fe, y a partir de ella ilumina la realidad cósmica y humana del tiempo. El proceso del teólogo es exactamente inverso al de los filósofos existencialistas. La base del razonamiento teológico es, en efecto, la idea de creación bíblica. Dicho fundamento explica la definición teológica del tiempo como "la medida propia del ser creado, del ser en devenir, en crecimiento y en disolución". A su vez, el tiempo, en su calidad de "medida" de lo creado, sólo tiene sentido al estar enraizado en la medida fundadora y creadora de todos los seres, que es Dios. Lo positivo de un planteo semejante, que evidentemente se sale de una postura estrictamente filosófica, para introducirse en una visión sobrenatural del problema, reside en el hecho de que, según Romano Guardini: "la revelación bíblica entraña una actitud completamente original con respecto a la Antigüedad, pues le confiere al hombre la seguridad de una realidad divina que está fuera y por encima del mundo, cosa que nunca lograrán los seres absolutos de la filosofía que se mantienen y caen con la totalidad del mundo". Mouroux redondea su pensamiento concluyendo que "la eternidad es la medida intrínseca de las cosas".

La noción de tiempo es pues, inseparable de la eternidad. Más aún, el tiempo está contenido por entero, con todo su desenvolvimiento, en la plenitud simple e indivisible de la eternidad que lo funda. En sí mismo, el concepto de eternidad no significa preponderantemente "vida sin fin", sino sobre todo "plenitud, indivisión y simplicidad". En relación con el pensamiento de Mouroux está la postura de Edith Stein². También ella piensa que en el yo psíquico es posible tocar, a cada instante, la "plenitud" del ser, o sea, que así se lograría una aproximación a la eternidad, partiendo del mismo devenir psíquico. Pero tal "plenitud" es aún más patente en el móvil íntimo del yo que persigue la posesión de un ser que "sería capaz de abarcar la totalidad de su contenido en un presente inmutable".

Al hilo de su pensamiento, deduce el teólogo la coexistencia del tiempo y de la eternidad. Al mismo tiempo señala que en ésta no sólo hay un elemento conservador del tiempo, sino también uno negador de él, pues la eternidad está como a la espera de que éste se anule en ella. En efecto, el tiempo solamente es salvado cuando se vuelve "intemporal", o sea cuando se impregna de eternidad. Por contraste con este tiempo eternizado, es posible formarse una idea de lo que Mouroux llama el "tiempo invertido". Este tipo de tiempo se origina por la negatividad de Dios. De ahí que la conciencia en la cual brota el tiempo invertido, esté abierta a la vanidad, a la alegría vacía, a la miseria,

² STEIN, EDITH: *Endliches und ewiges Sein* (Louvain, Nauwelaerts, 1950).

porque afirmar el tiempo contra la eternidad es vaciarlo de su significado y de su substancia más profunda. En el fondo de tales concepciones está implícita la actitud original que el cristianismo en general asume frente al tiempo, considerándolo como "irreversible" y concediéndole un gran valor. Por eso se habla del tiempo como de un don de Dios que ha sido concedido a la creatura para que ésta pueda realizarse. Empero, la realización humana dentro de la realidad temporal no se reduce a una temporalización progresiva, sino también a una "eternización creciente", ya que la creación es invadida paulatinamente por lo eterno, gracias a la obra del hombre. Sobre el mismo plano cobra relieve el "vivir para la muerte", que no entraña un encaminarse hacia la aniquilación total, sino una eternización que supone el cumplimiento progresivo del destino humano, hasta que el hombre finalmente logra la transfiguración de lo humano en lo divino.

En *El misterio del tiempo* se alude asimismo a un "tiempo espiritual" directamente conectado con el obrar divino que va creando un pueblo de hijos de Dios. Este tiempo espiritual coincide con el tiempo de "salvación", y su originalidad, dentro del campo filosófico, es que en él queda suprimida la contradicción que existe entre un tiempo cósmico y un tiempo humano.

También el ser humano está relacionado con lo temporal. Desde este aspecto, la temporalidad humana instaura un dualismo que hace cabalgar al hombre entre una superación del tiempo y su consiguiente proyección escatológica hacia lo eterno y una inserción en lo temporal. Ambos factores se fundamentan, por un lado, en el alma como acto espiritual, pendiente de lo divino, y, por el otro, en la conciencia ligada al cuerpo y al mundo.

Pero el tiempo implícito en la eternidad del Padre se hace explícito en el Verbo de Dios. Según Mouroux: "Dios crea el tiempo y lo da al mundo por su Verbo que es la palabra divina". De esta única palabra brotan incesantemente aquellas "palabras divinas" que son las creaturas. La segunda explicitación del tiempo se produce por medio de la Encarnación de Dios, que asume una naturaleza humana. Es así que Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, inicia el nuevo tiempo de la salvación. Por la encarnación se da el caso excepcional de una conciencia humana que inicia, funda y domina soberanamente la infinitud del tiempo.

Así como cada momento de la existencia temporal del hombre emerge más allá del tiempo, al ser puesto por un "yo" espiritual y supratemporal, así también cada momento de la existencia histórica de Cristo está inhabitado por la realidad eterna del Hijo que ha brotado de su eternidad. De este modo es posible referirse a la emergencia de una presencia eterna en el tiempo, de una epifanía temporal de Dios eterno.

Cristianismo y marxismo conenendan en descubrir en la base de la historia una profunda opción del hombre. Mediante esta opción el hombre "se crea a sí mismo y crea un tiempo para sí". Sólo de esta manera consigue poner el hombre toda su vida en un período de madurez. A pesar de esta primera coincidencia, existe, sin embargo, una honda divergencia entre ambas concepciones. No es posible negar que para el cristiano semejante opción supone un asentimiento paralelo a la realidad trascendente de Dios, en cambio, para el marxista

ella se agota en una afirmación puramente immanente. Vitezslav Gardavsky³, que causó sensación con su libro *Dios no está completamente muerto*, defiende su postura marxista frente al hecho bíblico, enfocando el tiempo en su estricta "presentidad", lo que inclusive le mueve a utilizar la expresión de "escatología de la presentidad". De hecho aplica así al tiempo bíblico un actualismo histórico que lo despoja de toda esperanza, en el sentido sobrenatural de la palabra. En cambio, el cristiano comprende la limitación de toda realización humana, forzosamente precaria dentro de la presentidad, pero como simultáneamente no niega la legítima aspiración humana a la perfección, la proyecta hacia el futuro. Esta dirección hacia el futuro fundamenta una auténtica escatología, e inclusive postula un futuro de suprema justicia y perfección en el que se recuperaría la bondad original del cosmos natural y humano, en la manifestación última del Hijo de Dios. Gardavsky únicamente admite un juicio que debe realizarse en el presente. Dentro de una visión muy aproximada a la del pensador marxista, sostiene Rudolf Bultmann que el tiempo cristiano consiste en el ahora en que éste encuentra la palabra de Dios en Jesucristo. Cada "ahora" es para este teólogo un instante puro, en el que se enfrentan la decisión de Dios y la del hombre a través de la palabra. Bultmann remite a un tiempo de "conflicto existencial" más allá del tiempo.

En cambio, Mouroux relaciona la mística con la escatología. El autor que le permite esclarecer este problema es San Juan de la Cruz. En concordancia con el místico español, piensa el teólogo francés que el tiempo del místico se inaugura por la pasión y la resurrección de Cristo, para llegar a su terminación y acabamiento en la "*Parousia*" o manifestación final de Cristo. Tampoco es admisible negar, sobre este dominio, que la eternidad fundamenta y orienta el camino y el tiempo de la aventura mística. Otra razón para sostener la escatología del tiempo sanjuanino es su relación con un porvenir, cada vez mejor anticipado en el presente espiritual del místico, y por ser el grado más próximo de la visión de Dios. Siempre que se haga la salvedad de que este "cara a cara" con Dios nunca es perfectamente realizable en la tierra, y que por lo tanto exige un cumplimiento más allá del tiempo, podríamos concluir diciendo que la eternización del tiempo llega a su mayor acabamiento en los místicos.

CARMEN BALZER

³ GARDAVSKY, VITEZSLAV: *Gott ist nicht ganz tot* (München, Chr. Kaiser, 1968).

RESEÑAS

JACOB, ANDRÉ: *Temps et langage* (Paris, Armand Colin, 1967), 401 pp.

La obra parte del supuesto de que el tiempo no puede ser considerado como una forma indiferente a los contenidos que se manifiestan en él. Esta necesidad de recurrir a algo distinto del tiempo para captarlo significa que el conocimiento intuitivo e introspectivo debe dar lugar a la mediación. Por eso el lenguaje —como uno de sus contenidos privilegiados— puede contribuir al conocimiento de las formas de la temporalidad humana. El lenguaje posibilita un ordenamiento y un reconocimiento del movimiento temporal porque introduce en el devenir un “centro de referencia” y un “poder de orientación”. Implica la función de representación que permite dar testimonio de una realidad ausente y “autorizar modos de vida que ponen fin a una presencia íntima ante el mundo” (p. 344). Al apartarnos en cierto modo del presente y superar la negatividad de la ausencia, esta ruptura nos abre a la temporalidad. Sin la configuración lingüística de los fenómenos, el tiempo carecería de las notas de conservación y expansión que lo caracterizan positivamente por oposición al elemento negativo de huida contenido en su fluir. La descripción fenomenológica del tiempo como una estructura constituida por tres éxtasis es deficiente precisamente porque no pasa por la mediación del lenguaje.

Jacob analiza el tiempo no sólo como resultado de la acción configura-

adora del lenguaje, sino dentro de su mismo movimiento. Más acá del examen de los estados de la lengua, la lingüística sincrónica tiene que revelar los mecanismos que permiten su constitución. Bajo la sincronía estática y derivada que resulta de un corte exterior efectuado sobre la diacronía, se distingue una sincronía operativa que está presente en cada sujeto hablante como la razón de ser de la lengua. La sincronía ya no es la dimensión de lo intemporal y lo simultáneo, sino el pasaje de lo virtual a lo actual que tiene una significación temporal y se apoya en un sujeto que actualiza las posibilidades. Este reconocimiento de una sincronía operativa también se realiza en oposición a una fenomenología descriptiva que se refugia en lo inmediato. Jacob intenta reflexionar sobre el conjunto de los medios que posibilitan las manifestaciones expresivas del pensamiento en el ámbito de la experiencia. Para ello debe ir más allá de lo meramente existencial e introducir los conocimientos derivados de la ciencia del lenguaje en el examen de la actividad del sujeto hablante y las relaciones entre tiempo y lenguaje.

La noción de sincronía operativa es el trampolín que permite pasar —en la segunda parte de la obra— del lenguaje del tiempo al tiempo del lenguaje. Su estudio conduce a una “mecánica de las significaciones” que aclara la génesis de la acti-

vidad lingüística y sus características temporales en virtud de la rigurosa organización que confiere a los movimientos que sustentan las estructuras lingüísticas del sujeto hablante. Esta génesis obliga a dar prioridad al punto de vista dinámico sobre el punto de vista estático. Pero la sincronía no se subordina a la diacronía, sino que la relación se establece en el interior de la sincronía. La dimensión diacrónica surge como el resultado de una situación sincronía, y no es el principio de explicación de ésta. Las operaciones constitutivas de la sincronía deben ser interpretadas —de acuerdo con Piaget— como un equilibrio que incluye en sí mismo la movilidad y determina un orden de actividad. Toda interpretación conceptualista del lenguaje —al margen del platonismo y el nominalismo— implica un cinetismo estructural o un estructuralismo cinético, es decir, el reconocimiento de una actividad organizadora dentro de la lengua. Así, Jacob intenta una superación genética de la lingüística estructural, superación que no significa un retorno al empirismo, sino que conduce a una concepción dialéctica.

El intercambio entre estructura y génesis es inseparable del problema del sujeto, y la tercera parte de la obra se ocupa de un enfoque temporal y lingüístico del sujeto humano. El método genético parte de la exigencia fenomenológica de captar la existencia del hombre en el mundo. Hay tres aspectos de la fenomenología que conservan su validez: el reconocimiento del acto bajo las estructuras; el enlace de la expe-

riencia lingüística con un movimiento significativo; y la insistencia en que el lenguaje se funda en una relación del hombre con el mundo. Por eso la idea de dialéctica no es la manifestación de una ortodoxia, sino el tema de una investigación existencial y positiva. Por medio de este movimiento dialéctico asistimos a "lo que podría llamarse paradójicamente la génesis de lo trascendental" (p. 201). La génesis de los sistemas lingüísticos —génesis que no anula el punto de vista trascendental sino que lo coloca en el lugar que le corresponde— tiene la virtud de hacerse olvidar y elaborar lo contrario de lo empírico que constituye su punto de partida. El método genético tiene una superioridad o prioridad con respecto al trascendental, pero no por ello elimina las razones que han impulsado al pensamiento en esta dirección. El *a priori* interviene al término de una elaboración que permite invertir el movimiento y fundamentar la experiencia que la ha posibilitado. El lenguaje efectúa en nosotros una "totalización original de la experiencia", y la categorización surgida de su desarrollo desempeña en cualquier nivel el papel de *a priori* con respecto al mundo empírico que antes se aprehendía de un modo prelingüístico. El sujeto alcanza la totalidad lingüística mediante una reconstitución que transforma el conjunto de la experiencia humana, y el movimiento de anteriorización que da al lenguaje su carácter *a priori* es solidario con un movimiento de interiorización por el que la conciencia deja de ser un reflejo de lo real para convertirse en una toma de posición con respecto a lo real. Por eso ninguna indagación

psicogenética al estilo de Piaget podría, después de la adolescencia, anular el tipo de análisis trascendental que aparece, por ejemplo, en la filosofía de las formas simbólicas de Cassirer.

La obra ofrece, pues, valiosos elementos para aclarar la noción de lo trascendental y evitar —según la exigencia formulada por Ricoeur— una vaga fenomenología de la palabra mediante un pasaje por los descubrimientos de la lingüística. Hemos señalado en otro lugar que la introducción del problema del lenguaje en la *Va. Meditación cartesiana* de Husserl —en relación con su idea de una forma inicial y una forma final de la racionalidad— conduce a un doble sentido o función de lo trascendental: un míni-

mo trascendental como punto de partida vivido del que brota el lenguaje hablante, y un máximo trascendental como polo ideal de la razón que se constituye en la reactivación idéntica de las significaciones. Jacob nos ayuda a conocer esta doble función en cuanto señala, por un lado, que la mecánica de las significaciones especifica el funcionamiento de una lengua que, por ser a la vez pensada y vivida, no deja de relacionarse con lo que la fenomenología ha caracterizado como lo irreflexivo, e insiste, por el otro, en que el lenguaje es la condición de posibilidad tanto de la constitución de la conciencia como de una transfiguración de la experiencia.

Roberto J. Walton

DUBOIS J. M., *Le temps et l'instant selon Aristote* (Paris, Deselée de Brouwer, 1967), 478 pp.

Partir de las diversas y encontradas interpretaciones de la definición aristotélica del tiempo es aceptar de entrada el reto desafiante de un abnegado y quizá por demás cansino lector que busque una nueva exégesis filosófica de esa definición. Nueva no por "novedosa" ni tampoco por "objetiva"... ya se sabe que estos calificativos no caben ni cuentan en la dialéctica del pensamiento... sino por realmente instructora del origen de la problemática del tiempo en el horizonte de nuestro contexto histórico.

El riesgo lo afronta Dubois. En primer término, señalando el carácter *sui generis* del tiempo fren-

te a su colega tradicional: el espacio. En segundo lugar, acotando las opciones ontológicas que son ya supuestos en el libro IV de la *Física*: una metafísica de la naturaleza centrada en el movimiento y en el ser en potencia, y una antropología que si por un lado, considera al hombre como inmerso en el tiempo, por otro reconoce su posibilidad de trascender esa dimensión temporal. A partir de ello el riesgo se concreta en una clara pero trabajosa —o por clara, trabajosa— fundamentación del papel que juega el tiempo dentro de la unidad sistemática de la ontología de Aristóteles: supuesto el movimiento como real, la realidad del tiempo no

depende de su "espacialización"; supuesta la trascendencia del *nous*, la realidad del tiempo no se resuelve en ser mero "ente de razón", ni "condición de posibilidad de la representación objetiva", ni "determinación convencional de lo humanamente mensurable".

Pero si el motor de la interpretación de Dubois es la defensa de la dimensión ontológica del tiempo en el ámbito de una metafísica "realista", su exégesis no puede dejar de reconocer que el ser del tiempo pende peligrosamente de una serie de ambigüedades. El ser en potencia, cuya realidad es uno de los frutos más arduos de la lucha aristotélica del esclarecimiento ontológico de lo óntico es, con todo, carencia e imperfección: la instancia primera del ser es la eternidad, acto puro, forma sin resquicio alguno de no ser. De ahí que el sujeto "objetivo" del tiempo, el movimiento, que es potencia o posibilidad de ser o no ser quede librado, paradójicamente, al aporte "ideal" del sujeto. Sujeto que, sometido a los albrures del devenir temporal, es, de nuevo paradójicamente, acto de una realidad la cual por esencia implica la irrealidad de su realidad: el antes y el después separados por la evanescencia de un presente que no existe.

Realidad e irrealidad del movimiento y del ser potencial; temporalidad y eternidad del hombre: esa doble ambigüedad se excierba en relación con la temática del tiempo en el intento de comprender la esencia o estructura del instante. Porque, por un lado es tiempo; por otro, trascendiendo el movimiento, es condición de posibilidad de la

unidad, continuidad, medida o número del movimiento, y, entonces, del tiempo. Es este carácter aporético del instante la clave de la interpretación de Dubois y el mejor punto de partida que pueda tener en cuenta el lector para tomar posición con respecto a su rechazo de la interpretación idealista de Hamelin (*Le système d'Aristote*, publicado por L. Robin, Paris, 1920, 2a. ed. 1931, XVI; *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2a. ed. A. Darbon, Paris, 1925); de los tanteos realistas de Ross (*Aristotle Physics*, Clarendon Press, Oxford, reimp. 1955, 1960, pp. 63-60; *Aristotle*, Methuen, London, reimp. 1964, pp. 89-91), o de los kantianos de Moreau ("Le temps selon Aristote", en *Revue Philosophique de Louvain*, 46, 1948, pp. 57-94, 245-274; *L'espace et le temps selon Aristote*, Editrice Antenora, Padua, 1965); pero también de los considerados por el autor como más "originarios": los de Carteron ("Remarques sur la notion de temps d'après Aristote", en *Revue Philosophique*, 98, 1924, pp. 68-81) y Festugière (*Le temps et l'âme selon Aristote*, en *Revue de Sciences Philosophiques*, 23, 1934, pp. 5-28).

Ese excelente rastreo del sentido en que el instante pudo convertirse en "aporía" dentro de la unidad sistemática de la filosofía aristotélica, sólo logra un éxito relativo con respecto a la comprensión del carácter ontológico del tiempo que Dubois defiende. La razón no fácil de desentrañar, radica, creemos, en lo siguiente. Siguiendo primero a Dubois: 1) el tiempo depende del espíritu en cuanto a su sujeto, el movimiento, 2) pero el

movimiento es *esse imperfectum*, 3) ser imperfecto es ser potencial, 4) lo potencial es por esencia posibilidad de "perfección" o de pasaje al ser en acto, 5) por consiguiente, el tiempo no depende del espíritu porque encierra en sí la potencia de ser en sentido pleno (*esse perfectum*), 6) el problema es que para ello requiere la mediación del espíritu, 7) mediación que convierte al movimiento en tiempo, 8) se requiere, pues, reconocer la unidad ontológica entre movimiento y tiempo y espíritu, 9) esa unidad implica una dependencia que Aristóteles llama "lógica": limitándonos al ser del tiempo: el tiempo está ligado "lógicamente" al movimiento, pero también está ligado "lógicamente" al espíritu, 10) de esta doble dependencia "lógica" pende el carácter ontológico del tiempo, 11) por lo tanto la problemática acerca del ser del tiempo sólo puede abrirse, plantearse y resolverse a partir del significado de expresiones tales como τῷ λόγῳ, κατὰ τὸν λόγον, λογικῶς.

Pues bien, es justo aquí donde la interpretación de Dubois se detiene amparándose en una ambigüedad imputada a Aristóteles, que si fue fructífera históricamente en cuanto a la apertura del problema del tiempo, no por ello nos tranquiliza con respecto a lo que realmente quiso decir Aristóteles... Aunque quizá lo que realmente qui-

so decir Aristóteles no interese o no tenga sentido... En el mismo libro IV de la *Física* se dice por ejemplo que "(el instante) es como sujeto (ὁ ποτε δὲ) el mismo... lógicamente (τῷ λόγῳ) diferente" (219b, 18-20). Y que "(la cosa que se mueve) es una no como sujeto (ὁ ποτε δὲ)... sino lógicamente (τῷ λόγῳ)" (220a, 7-9)... Por un lado el *logos* es diferencia, por otro, unidad: ambigüedad que dejará preñada a la filosofía a partir de una de sus primeras aventuras pensantes, y en la cual nos deja pensando Dubois... Una metafísica que parte del movimiento, de lo inacabado, de lo que no se basta a sí mismo, afirma que la sustancia es "causa desde el punto de vista lógico (λογικῶς)" (*Metafísica*, VII, 1041a, 25' y s.) y que "el acto del conocimiento se identifica con el ser de las cosas" (*De Anima*, III, 7, 431a, 1)... Pero al mismo tiempo, una metafísica que parece añorar una naturaleza que se basta a sí misma y que sea inteligible por sí misma... Porque al fin de cuentas el movimiento es una forma de ser precaria que, o realiza y supone la inteligibilidad de un en sí que no requiere de nada más para ser, o que supone y realiza la actividad de un para sí, pensamiento vivo que da unidad y determinación —en suma concreción— a lo que de suyo es "*esse imperfectum*"...

Marta López Gil

VICTOR GOLDSCHMIDT, *Le système stoïcien et l'idée de temps* (2e. ed. revue et augmentée. Paris, Vrin, 1969), 247 pp.

Si se tiene en cuenta que de Zenón a Marco Aurelio han transcurrido cinco siglos, debemos reco-

nocer que hablar de un sistema estoico puede ser el resultado de una peligrosa simplificación. Goldsch-

midt admite que la historia del estoicismo "ha tenido sus variaciones" y "sin descuidar las divergencias, a veces considerables de un autor a otro", decide correr el riesgo y encarar al estoicismo como un bloque, tomando como elemento unificador a la concepción del tiempo que "se ha mantenido, sin grandes cambios, de Zenón a Posidonio" y está implícita en los escritos morales del período imperial. Además hay algo que puede invocarse como justificación y Goldschmidt no lo deja pasar: "Los estoicos fueron los primeros que emplearon la palabra *systema* en el sentido objetivo de sistema del mundo... Más que cualquier otra escuela antigua el estoicismo ha insistido en el carácter sistemático de su filosofía... ese carácter sistemático se presenta bajo dos formas: como una progresión metódica y, más profundamente, como una totalidad orgánica" (p. 61).

El tema del tiempo, trascendiendo el marco del capítulo de la Física en que había sido confinado por los peripatéticos (con la excepción, quizá, de Estratón de Lampsaco) se revela como la clave que posibilita una visión de conjunto y hace manifiesta la coherencia del sistema.

El punto de partida de Goldschmidt es la consideración del tiempo como incorpóreo y, en tanto tal, carente de realidad. Pero una atenta indagación de la doctrina estoica de las categorías lo lleva a advertir una progresión entendida como una "marcha hacia lo concreto, hacia una determinación creciente" (p. 22). Surge entonces la sospecha de que este "movimiento de toma de

existencia" puede darse también en el caso de los incorpóreos, y es confirmada por un análisis de la relación vacío-lugar, cuya analogía con la pareja tiempo infinito (pasado y futuro) -tiempo limitado (presente), es inmediatamente reconocida: el lugar es la limitación, la determinación del vacío absolutamente indeterminado. El presente es la limitación del tiempo infinito y se constituye en la única instancia temporal legítima. Tanto la lógica como la física y la ética se mueven en un presente temporal que conserva "toda la consistencia que los antiguos (Platón y Aristóteles) habían atribuido a la eternidad" (p. 48).

Debemos lamentar que Goldschmidt no profundice suficientemente el análisis del tiempo en relación con la lógica estoica y que se limite a señalar, siguiendo a Bréhier, su supuesta "carencia de fecundidad" originada en su manera de entender la relación de condición. No ocurre lo mismo con la física y la ética. La interpretación de la máxima "vivir de acuerdo con la naturaleza" le permite a Goldschmidt realizar un legítimo "paso" de la física a la ética y de la ética a la física y 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. Pero el interés de Goldschmidt parece apuntar sobre todo al problema moral y las citas de Marco Aurelio, Séneca y Epicteto, cada vez más frecuentes, sustentan una afirmación que expone, en una breve síntesis, la tónica de la concepción del tiempo en el

estoicismo romano: "La única falta moral es no obedecer el imperativo del presente" (p. 168).

La obra, en sus líneas generales, implica un aporte valioso a la investigación de los temas centrales de la especulación filosófica durante el período helenístico-romano, pero es susceptible de una doble crítica: 1º) la falta de una exégesis profunda que fundamente la mayoría de las afirmaciones. 2º) Una consideración demasiado simplista de la relación entre la Stoa y el Liceo. Así, por ejemplo, al tocar el problema de la sustancia, la respuesta aristotélica aparece "como si en el estoicismo hubiese sido generalizada y hecho enteramente coherente", y para reforzar ese "como si" señala que Crisipo "en un mismo contexto emplea indiferentemente *ousia* y *hypokéimenon*". Pero ¿no es ésta precisamente

la posición aristotélica en *Categorías*, cap. 5, examinada y abandonada por inconsistente en *Metafísica* VII? Aquí no es lícito hablar de una superación de Aristóteles sino de una toma de partido, en función de los intereses de la escuela, por una de las respuestas que Aristóteles considera como posibles para la eterna pregunta *ti tò ón*. La dirección que toma Aristóteles y que desemboca en la concepción de la *ousia* como *éidos* tiene que ver con el problema que despertó en él mayor interés y exigió al máximo su esfuerzo especulativo: el de la metodología de la ciencia. En este sentido sí se da en la filosofía de Aristóteles una legítima superación de la concepción de la *ousia* como *hypokéimenon*.

Victoria Juliá

DANIELOU, JEAN, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden, E. J. Brill, 1970), 232 pp.

Como nos lo anuncia en la introducción, el libro se propone poner de relieve algunas de las grandes líneas de la filosofía de Gregorio de Nysse, de lo que podríamos llamar su cosmovisión, la cual, si bien no ha sido desarrollada por el nysseño en un tratado sistemático, se halla expresada en las breves exposiciones y digresiones que él mismo califica de "filosóficas" a lo largo de sus obras.

Al par que este intento de reconstrucción de una filosofía gregoriana tomando para ello como hilo conductor algunos conceptos

claves repetidamente usados por el Capadocio en distintos niveles —tales como los de *theória*, *akolouthía*, *tropé*, *methários* y otros a cuyo análisis dedica Daniélou los diez capítulos que como unidades prácticamente independientes entre sí constituyen el libro— se va planteando asimismo el complejo problema de las fuentes filosóficas de Gregorio: su dependencia de las fuentes griegas platónicas y neoplatónicas, estoicas y aristotélicas, y de la tradición judeocristiana representada en este caso especialmente por Filón y Orígenes.

Estas fuentes no impiden que la obra de Gregorio se presente como "una síntesis original, muy precisa en sus articulaciones principales", que puede desplegarse en dos dimensiones esenciales: un aspecto ontológico que considera la relación del Ser y los seres, lo increado y lo creado, y una segunda dimensión, más original, que es *el tiempo*: "la intención más importante de Gregorio es hacer del *ambio* el carácter constitutivo del ser creado". Así, al par que una filosofía del ser, el pensamiento de Gregorio es una filosofía del tiempo, y Daniélou sugiere ver en la unión de estos dos aspectos —ser y tiempo— la razón fundamental de su síntesis.

Tal es el tema que se propone destacar a través de un procedimiento que consiste esencialmente, como ya anticipamos, en un estudio minucioso del vocabulario de Gregorio de Nyssa centrado en torno a diez términos que constituyen el objeto de otros tantos capítulos que en su mayoría ya habían sido publicados en forma de artículos en revistas especializadas o en volúmenes de homenaje, si bien han sido objeto de ulteriores retoques o modificaciones para el presente volumen.

Señala el mismo autor las ventajas y desventajas del método elegido. Las primeras, que tal método no implica ningún *a priori* y proporciona un instrumento de investigación que permite descubrir aspectos nuevos tanto en lo que concierne a las fuentes de Gregorio como a los componentes de su pensamiento. Así p.ej. ha sido particularmente fecundo en lo que hace a la utilización por Gregorio de

algunas categorías estoicas, como las de *akolouthía* y *tropé*, para expresar su concepción del tiempo y de la historia dotándolas de un sentido nuevo. Asimismo ha permitido confirmar la amplitud de la influencia de Filón. Los inconvenientes, por otra parte, también son dos: el uno, que el atenerse al empleo de determinados vocablos obliga a dejar de lado otros pasajes significativos donde tales vocablos no figuran y que hubieran podido ampliar y enriquecer los aspectos presentados del pensamiento filosófico de Gregorio; el otro, que el rastreo de cada término a través de toda la obra del *nysseno* obliga a una serie de repeticiones de ideas similares. Por nuestra parte, creemos que ambos inconvenientes se hacen sentir, en efecto, en el presente libro y hacen que él constituya más bien una riquísima cantera de materiales para contribuir a una ulterior exposición del pensamiento filosófico de Gregorio de Nyssa, que una presentación sistemática del mismo. El propio Daniélou tiene conciencia clara de estas limitaciones y señala que "este trabajo previo, que jamás había sido hecho, es la condición para un estudio científico del pensamiento gregoriano que no lo interprete en función de un *a priori*". Y bajo este aspecto la presente obra es sumamente valiosa y hemos de agradecer su publicación.

Aunque es imposible, obviamente, pretender dar dentro de los límites de esta recensión una información acerca de cada uno de los diez estudios que integran el volumen, intentemos al menos presentar algunos de ellos y destacar cuando

corresponde las aportaciones que se refieren al tema del tiempo.

El primero de estos estudios —que no había sido publicado antes— se refiere al uso del vocablo *theória* en Gregorio de Nyssa. En el plano gnoseológico, la *theória* es la actividad del espíritu que conoce la realidad inteligible de las cosas y no se detiene en su apariencia sensible. Es la facultad del análisis y de la síntesis, y en este último aspecto la *theória* va muchas veces asociada a otro término cuyo empleo es característico de Gregorio: la *akolouthia* o encadenamiento, concatenación, orden lógico. El objeto de la *theória* es descubrir el encadenamiento riguroso, las leyes de la realidad. El enfoque de Gregorio en este punto es aristotélico, y la *theória* es el método discursivo para llegar a un conocimiento seguro. Contra el innatismo de su adversario arriano Eunomio, que cree que tenemos en nosotros las ideas de las cosas y en particular la idea de Dios, Gregorio piensa que el hombre por su actividad intelectual es quien conoce las realidades a partir del dato sensible. No hay para el *nyssenno* una intuición intelectual: la *theória* es en todos los niveles una búsqueda discursiva, un descubrimiento por la actividad de la razón de lo que escapa a toda intuición directa, y a medida que se eleva hacia las realidades puramente intelectuales va convirtiéndose en un tanteo, va haciéndose conjetural. Si bien el término *theória* puede designar en Gregorio toda clase de conocimiento científico, tiene un uso privilegiado para designar la *ontología*: la *theória tón óntón* es el conocimiento de las

diferentes categorías de seres, del mundo inteligible y del mundo sensible, cuyo conjunto constituye *tá ónta*, los seres creados, por oposición al Ser increado *tò ontós ón*.

También tiene el término *theória* un uso en el campo exegético, y significa la búsqueda de la *akolouthia* del texto sagrado: el descubrir la intención de un texto y la manera cómo se la persigue metódicamente.

Finalmente, en una tercera acepción *theória* designa la contemplación, en sentido específicamente religioso. Y aquí *theória* se contrapone a la *práxis*, y se sitúa en una línea no ya aristotélica sino platónica y especialmente plotiniana, al par que en la tradición judeocristiana pues en igual sentido habían usado este término Filón, Clemente y Orígenes. En su punto culminante, en su esfuerzo por captar el océano de la divina esencia, la *theória* que como vimos tenía por objeto descubrir la *akolouthia* se encuentra con que, significando esta última un orden de sucesión en el tiempo, "la esencia que está más allá de la creación, estando separada de toda categoría espacial, escapa a toda sucesión (*akolouthia*) temporal". Tales son las palabras textuales de Gregorio. Y acota Daniélou: "Si pensar consiste en desentrañar un orden de sucesión, el ser creado, por el hecho de que es creado, tiene un comienzo y por ende una *akolouthia*, y por eso puede ser pensado. Pero allí donde no hay sucesión, escapa al pensamiento". Por eso Dios escapa al pensamiento, y se pone así de manifiesto la condición temporal de nuestro pensar de seres espacio-temporales.

Central es el estudio relativo al término *akolouthía*, que podríamos calificar de *leit-motiv* en el pensamiento gregoriano y que es empleado también en distintos planos.

En un sentido lógico, señala el vínculo necesario entre dos proposiciones una de las cuales es consecuencia de la otra, y designa también la serie de razonamientos por los cuales una demostración completa procede a partir de principios hasta sus últimas consecuencias; asimismo define la indagación metódica que por concatenaciones produce el conocimiento científico, generalmente por reducción a los primeros principios.

Mucho más rico es el significado de *akolouthía* en el plano cosmológico, donde designa la concatenación necesaria y regular de los fenómenos que constituye el orden del cosmos; en el orden biológico, expresa una finalidad progresiva y no un simple ciclo; en el caso del hombre, es una marcha ordenada que progresa hacia un fin, que es la asimilación a Dios, siendo así la *akolouthía* un proceso de divinización.

En este plano cosmológico, el concepto de *akolouthía* sirve a Gregorio para expresar una de sus doctrinas más características, que ha hecho de él un precursor del evolucionismo: la creación total de todas las cosas desde el origen y su despliegue progresivo en virtud del dinamismo interno depositado en ellas: "Decir que el mundo ha sido creado en compendio significa que Dios ha constituido en un instante colectivamente los principios, las potencias y las causas de los seres

y que, desde el primer movimiento de su voluntad, la existencia de los seres ha sido suscitada. Pero con la potencia y sabiduría que les eran conferidas, un encadenamiento necesario se ha desplegado de manera ordenada para conducir a su perfección cada parte del cosmos. Cada cosa apareció en su momento, como una continuación necesaria de la precedente, según la necesidad de la naturaleza artista, y esto todo a lo largo de la concatenación. Esta concatenación es la que en el Génesis se presenta bajo la forma de un relato de creaciones sucesivas" (*Hexaemeron*, 72 C). Acota aquí Daniélou que "a la concepción antropomórfica de intervenciones múltiples de Dios, Gregorio sustituye la concepción de un determinismo de las causas físicas, que es nuestra *akolouthía*... Es en virtud de esta *akolouthía* que se suceden el mundo inanimado, el mundo animado y la humanidad. Este encadenamiento necesario va de lo imperfecto a lo perfecto" (p. 27).

Este desarrollo progresivo en virtud de una ley inmanente, que vale tanto para la totalidad del cosmos como para la constitución del hombre a partir del germen humano, aparece en Gregorio *siempre ligado a la realidad del tiempo*, que adquiere en él un valor positivo como ámbito de realización de un designio divino. La *akolouthía*, la sucesión (y con ella, como veremos más adelante, el *cambio*) aparece en el pensamiento de Gregorio como la ley misma de la creatura, que la distingue radicalmente de Dios: "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... Toda la creación, al producirse según una sucesión regular, está medida por la extensión 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 cesación 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" (*Contra Eunomio*, I, 361-365). De manera que se recalca aquí que es lo propio de la condición creada el estar encerrada en las categorías de espacio y tiempo, y Daniélou cree ver la influencia de Posidonio de Apamea en el hecho de que Gregorio no limite esta condición a las solas creaturas materiales.

En el plano de la *historia* también desempeña un papel capital la noción de *akolouthía*. Pues siendo ésta la sucesión necesaria y progresiva de lo que se da en el tiempo, este concepto se aplica no solamente al plano natural sino también al sobrenatural, y los diversos momentos o etapas que constituyen la historia de la salvación aparecen concatenados entre sí respondiendo a un designio ordenado y progresivo. Ha habido una progresiva caída del hombre a partir del pecado de Adán y habrá una progresiva restauración de la imagen deiforme mediante la gracia alcanzada por Cristo.

El problema del *cambio* (*tropé*), al cual dedica Daniélou otro capítulo, es también clave en el pensamiento de Gregorio de Nyssa. La creatura se distingue de Dios como lo mutable de lo inmutable, y aun dentro de los seres creados el espíritu se distingue de la materia en cuanto que su movimiento o evolución es lineal mientras que la materia está sujeta a un movimiento cíclico (por una cosmología inspirada en el estoicismo que no podemos detenernos a explicar aquí). Esta doctrina tiene su principal aplicación en el problema de la *libertad*, y del mal: es la mutabilidad congénita de la libertad *creada*, y no la libertad como tal, lo que hace posible la opción por el mal.

El término elegido por Gregorio para expresar el movimiento o cambio (*tropé*) pertenece al vocabulario estoico y justamente designa en Crisipo la movilidad del espíritu, del *hegemonikón*, que lo hace volverse hacia el bien o hacia el mal y convertirse en razón o en pasión. Por eso dice Daniélou que esta afirmación de la radical mutabilidad del espíritu es en Gregorio un rasgo estoico, pues en la tradición platónica el espíritu es de suyo inmutable.

Como ya anticipamos, esto tiene implicaciones importantísimas en el problema de la libertad: no es en tanto libertad que la voluntad es necesariamente mutable, ni tampoco debe esta condición a su inmersión en el mundo sensible, sino que la mutabilidad, la capacidad de oscilar entre el bien y el mal, es la consecuencia de la condición *creada* de esa voluntad libre, pues ya la crea-

ción misma es un movimiento, un tránsito del no-ser al ser. "Este lazo necesario —escribe Daniélou— entre la condición de creatura y la mutabilidad, que permite distinguir radicalmente lo increado de lo creado, es también lo que permite fundar la posibilidad del mal. El ser increado, siendo inmutable, no puede estar sujeto al mal. Su suficiencia es: el ser comporta su suficiencia en el bien. No puede adquirir una perfección, puesto que posee toda perfección, y no puede perder ninguna perfección, puesto que en él la perfección es idéntica a la esencia misma. Por el contrario, el ser creado, porque no posee la existencia por esencia, no posee tampoco el bien por esencia. Y por tanto, la posibilidad de perder el bien le es congénita. La libertad creada implica una inestabilidad radical que le impide estar jamás inmóvil y que hace del cambio la ley misma de su ser. Y el cambio es aquí esencialmente la aptitud para elegir entre el bien y el mal" (p. 101).

Por eso, la libertad de opción entre el bien y el mal no es para Gregorio constitutiva de la libertad como tal. Lo propio de la libertad es esencialmente la autonomía (*autexousion*), que es propia de la naturaleza intelectual, es una perfección y vale también para la libertad divina. ¿De dónde le viene pues al hombre la posibilidad de optar por el mal? Insistimos una vez más: no del hecho mismo de ser libre, sino de la mutabilidad radical de su libertad, que resulta de su naturaleza creada. Y aun en la bienaventuranza, cuando el hombre no puede ya pecar, su libertad seguirá con-

servando esa mutabilidad propia de su carácter creado, y la perfección de la creatura la concibe el nysseno esencialmente como un *movimiento* (por eso hemos hablado alguna vez de "concepción dinámica de la bienaventuranza" en Gregorio) un "buen movimiento" que es el crecimiento continuo en el bien (que no tiene término, puesto que jamás alcanzará a Sumo Bien) y que sería la prolongación del movimiento inicial del ser creado que es el pasaje del no-ser al ser.

Pero mientras este "buen movimiento" o crecimiento en el bien puede ser incesante, no ocurre lo mismo con el camino en la dirección del mal, pues éste no puede ser infinito, de modo que tendremos un "colmo del mal" (*akrótaton*, otro concepto también analizado por Daniélou en otro capítulo) y la misma mutabilidad del espíritu creado le impedirá detenerse en ese límite y, al no poder avanzar (o retroceder) ya más en esa dirección, se invertirá la dirección del movimiento y retomará el camino del bien. Es ésta una concepción muy optimista de Gregorio, que escribe en *De hominis officio*, 201 b-c: "Cuando nuestra naturaleza tiende hacia su contrario (el mal), una vez que ha recorrido la ruta del mal y ha alcanzado el tope (*akrótaton*) de la medida del mal, entonces, como el movimiento perpetuo de su impulso (*hormé*) no encuentra en su naturaleza ningún principio de detención, después que ha recorrido el ámbito del vicio, necesariamente ella vuelve su movimiento hacia el bien. En efecto, no pudiendo el vicio progresar infinitamente, sino ha-

llándose necesariamente contenido entre límites, siguese que el pasaje al bien sucede al límite del mal. Así el movimiento perpetuo de nuestra naturaleza retoma de nuevo finalmente su marcha hacia el bien, quedando instruida por el recuerdo de sus desventuras pasadas para no dejarse atrapar por las mismas cosas. Así nuestra carrera se recomprenderá hacia el bien, puesto que el mal está circunscrito en los límites necesarios".

Vale decir, como glosa Daniélou en la p. 196, que a nivel individual, la experiencia del pecado alcanza siempre para Gregorio un límite que provoca la conversión. El pecado llega necesariamente a la saciedad (*kóros*). Por eso Dios, viendo que el hombre quería pecar, le permitió hacer la experiencia, sabiendo que al experimentar su amargura volvería libremente hacia Él. Es en virtud de este mismo principio que Gregorio plantea la necesidad de la desaparición última del mal y de la muerte: "El mal no ha existido siempre y no existirá eternamente. En efecto, lo que no ha existido desde siempre no existirá por siempre" (*In Psalm. II, 8*).

Imposible, como ya dijimos al comienzo, pretender reseñar todos los análisis de términos que encierra esta obra de Daniélou y cada uno de los cuales constituye uno de sus diez capítulos. Cerramos esta nota con una breve mención de otro vocablo demasiado capital para ser omitido, y que es el término *methórios* (tratado en el cap. VI) que significa una frontera o línea divisoria, o más bien el espacio intermedio que toca con dos fronteras.

En este último sentido lo emplea preferentemente Gregorio de Nyssa en varios niveles analógicos: para designar la continuidad de los elementos del mundo material (sentido que hallamos ya en Aristóteles); para designar la situación del hombre que vincula en sí el orden sensible y el inteligible, la divinidad y la animalidad (sentido que retomará Santo Tomás de Aquino, mencionando expresamente al nysseno, cuando dice que el hombre está "*in confinio*" entre las sustancias espirituales y las materiales); finalmente para designar la situación de la libertad humana enfrentada a una opción en la dirección del bien o del mal.

Con lo expuesto creemos haber dado una idea, dentro de las limitaciones que el espacio nos impone, del contenido de esta nueva obra de Daniélou y aun, a través de ella, de varios rasgos principales de la filosofía de Gregorio de Nyssa. Pero hemos de reconocer —y el lector también ya lo habrá advertido— que la obra no responde del todo a la expectativa creada por su título que anuncia el tratamiento de "el ser y el tiempo" en Gregorio de Nyssa. No hay en Gregorio un tratamiento sistemático o expreso del problema del tiempo, como lo encontramos en Aristóteles, en Plotino o en San Agustín, y si bien es un rasgo principal de su filosofía su sentido de la temporalidad de lo creado, es nuestra impresión que Daniélou ha tenido en ocasiones que esforzarse en hallar una vinculación entre algunos de los temas tratados y este aspecto de la temporalidad. Pero ello no

obsta a que la obra esté plena de penetrantes análisis, sea un modelo de rigurosa investigación sistemática (con las limitaciones ya señaladas del método elegido) y consi-

tuya una fuente de consulta de aquí en adelante imprescindible para quien quiera ahondar en el pensamiento del *nysseno*.

Maria Mercedes Bergadá

THEAU, JEAN, *La conscience de la durée et le concept du temps* (Toulouse, Privat Éditeur, 1969).

El autor se propone examinar las tesis fundamentales de la filosofía bergsoniana y criticar aquellos aspectos de la misma que estén en discordancia con su propia posición. Si bien toma a Bergson por "modelo y guía" para el desarrollo del libro, parece no tener en cuenta el requisito fundamental que Bergson exigía cuando se trataba de comprender la obra de un filósofo: recapturar la "intuición simple" (o, al menos, la imagen que la expresa) a partir de la cual se torna clara la doctrina total del filósofo. En contraposición a esto J. Theau cuestiona la filosofía bergsoniana de la duración desde un punto de vista totalmente externo, que impide una consideración comprensiva de la obra y que proyecta sobre ésta esquemas intelectuales ajenos al bergsonismo, en un intento de conciliar el pensamiento de Bergson con los presupuestos de una filosofía aristotélico-tomista. Según Theau, Bergson ha hecho cumplir a la filosofía un "progreso decisivo" al distinguir radicalmente la duración del espacio y al utilizar metódicamente, al lado de la razón *discursiva*, el conocimiento inmediato. Pero, llevado por estos descubrimientos, ha concluido que la intuición escapa necesariamente a la inteligencia y no se deja aprehender por conceptos y ha "confundido, muy precipitadamente,

el ser con la duración y la duración misma con el devenir".

De este modo, la crítica de Theau va a incidir sobre tres puntos capitales: la intuición como medio último de conocimiento; la naturaleza de la duración y la crítica bergsoniana al concepto de tiempo. De acuerdo con esto, el libro se articula en tres partes centrales: 1. El conocimiento del espíritu por sí mismo; 2. La naturaleza de la duración y del devenir; 3. El tiempo pensado y la razón.

1. La intuición, como vía de conocimiento, es incapaz de proporcionarnos un saber exhaustivo ("esencial") de la conciencia. Representa sólo un primer paso que, si bien necesario, no es suficiente sino que tiene que ser completado y superado por un conocimiento racional. Su debe, por lo tanto, proceder al análisis de la intuición hasta llegar a expresararla por medio de conceptos.

2. En contraposición a Bergson afirma Theau que la duración no es inmanente a la conciencia sino que todas las cosas duran y devienen, ya que el tiempo es una realidad independiente de la conciencia, y autónoma. De ahí que nuestro yo reciba el sentimiento y la noción de tiempo no desde sí mismo ("durar, para él, es permanecer idéntico") sino, primeramente, de las cosas, desde el mundo. El autor hace esta afirma-

ción basándose en una distinción, ajena a Bergson, entre duración y devenir: la primera es fundamentalmente homogénea y consiste en una conservación del ser en oposición al no-ser; el segundo introduce la heterogeneidad mediante el pasaje continuo del ser al no-ser y del no-ser al ser. El tiempo estaría constituido, entonces, por la síntesis de esos dos principios: duración y devenir.

3. Bergson afirma que la duración no puede ser captada por medio de conceptos y que, cuando esto ocurre, en el quehacer científico, aquélla es vertida en moldes de espacio, y falseada. A partir de su postura intelectualista afirma Theau lo contrario: el tiempo es, en última instancia, captado sólo por la inteligencia. Teniendo por base a la experiencia inmediata, la conciencia llega a formarse el concepto de tiempo cuyo objeto está constituido por la interacción de los dos principios antes mencionados: la duración y el devenir. La inteligencia no está condenada, como sostiene Bergson, a

desconocer la duración y a confundirla con el espacio, sino que es el verdadero medio de conocimiento del tiempo. Pero se advierte que ya no se trata aquí de la duración tal cual la entiende Bergson sino de un tiempo único y universal, que arrastra por igual a todas las cosas y que, si bien no se compone como el espacio, sólo es analizable y medible según el modelo de aquél. Este tiempo nos remite a una causa primera que no implica en sí el no-ser, a una sustancia eterna fuente del tiempo y de todo lo que existe en forma de tiempo.

La filosofía bergsoniana ha sido vertida, de este modo, en esquemas extraños a ella misma: la duración eterna, libre y creadora, se ha transformado, por una parte, en un tiempo inherente a toda existencia contingente; por otra, en una duración eterna, anterior ontológicamente a la finita, y de la cual toda duración proviene.

Ada A. Pérez Wright

POULET, GEORGES, *Études sur le temps humain, VI: Mesure de l'instant* (Paris, Plon, 1968), 380 pp.

Como parte de una serie integrada por tres obras anteriores, aparecidas, respectivamente, en 1949, 1950 y 1964, *Mesure de l'instant* prosigue las investigaciones acerca del tiempo humano, y lo hace en el estilo del ensayo filosófico que no desdén las incursiones en la crítica literaria. Su autor, belga de origen, entregado a la docencia sucesivamente en las universidades de Edimburgo, John Hopkins (Balti-

more) y ahora en la de Zurich, concibe sus estudios como "testimonios de experiencias vividas", es decir, como la conciencia de las peripecias del tiempo que los escritores adquieren a través de las vidas de sus personajes. Con Gastón Bachelard y Marcel Raymond, a quien dedica su libro, comparte el concepto de la literatura entendida como experiencia humana. En esta preferencia es seguido por otros críticos de la lla-

mada Escuela de Ginebra, Jean-Pierre Richard, Jean Starobinsky y Jean Rousset.

Tiempo y espacio son las coordenadas que permiten fijar los hechos analizados. En el primer volumen de la serie, Poulet había partido de una selección de palabras y frases de las obras que estudiaba y que consideraba significativas para el descubrimiento del ser de sus autores. En el segundo, que lleva por subtítulo de *La distance intérieure*, rastrea el espacio que se interpone entre la conciencia, "espacio del pensamiento", y las posibilidades de que el autor dispone para recomponer el mundo y dar coherencia a la acción de sus personajes. Califica este enfoque como una crítica de identificación, una crítica de conciencia. Señala que aunque las sucesivas obras de un autor muestren actitudes incoherentes, "que no excluyen incluso la contradicción, a un examen más atento se le revela una coherencia que traduce una intención significativa, que el lector debe aceptar como definitiva. Como regla metodológica previene que, en la obra de arte, "el tiempo no fluye del pasado al presente y al futuro, sino del instante a la coherencia, de lo efímero a lo eterno".

El tercer volumen, subtítulo *Le point de départ*, remite inequívocamente a la influencia de Charles Du Bos, aunque Poulet modifica la perspectiva y califica de "genética" a su crítica. Estima que es menester partir del concepto de un "cogito" universal para desentrañar luego el ser de cada escritor. Observa que los autores estudiados —el tomo está dedicado exclusivamente

a escritores del siglo XX, a quienes es común una concepción moderna del tiempo— realizan su itinerario en dos etapas: en la primera, que constituye el "punto de partida", alcanzan la conciencia del ser; en la segunda asisten a su desarrollo por la construcción intencional de una duración.

En el último volumen, *Mesure de l'instant*, el interés se vuelve hacia la experiencia de una dimensión particular del tiempo, el instante, que "tan pronto se encuentra reducido a su instantaneidad y no es más que lo que es; y más allá y más acá de esa instantaneidad, en relación al pasado y al futuro, es nada. Tan pronto se abre a todo, lo contiene todo, y ya no tiene límites." Al mostrar la variación, tanto en las dimensiones "horizontales" como "verticales", clasifica los instantes, de acuerdo con su densidad, en ricos y pobres, livianos y efímeros, repetidos o evanescentes, redivivos en la memoria. Distingue el color afectivo de instantes opacos o luminosos, eróticos o geniales, y la dimensión máxima que lleva a la eternidad, y la mínima, reducida a la nada o al vacío total.

La comparación de los estudios consagrados a los autores que aborda en el primer volumen y retoma en el cuarto, permite apreciar el viraje en el enfoque y el consecuente ahondamiento en la investigación del ser. Puede comprobarse a propósito de dos ejemplos de Racine y de Marcel Proust.

"Notes sur le temps racinien" (1949) se inicia con una referencia al mundo del trágico francés: la espesa atmósfera del mal obstruye

el paso de la luz del sol, un mundo poblado de seres sobre los que gravita un pasado fatal que se proyecta en el presente y el futuro y acaba por sofocarlos. De la conciencia de esta situación procede la profunda tragicidad de los personajes racinianos. Con todo, Poulet observa que en la última obra de la etapa mundana de Racine, el horizonte se despeja levemente, ya que Fedra, con la que la fatalidad —el pasado— se ha ensañado al punto de hacerla ineestuosa y criminal, atisba la posibilidad de una reconquista de la pureza de los días, en cuanto ella haya desaparecido arrastrando consigo todos los males de los hombres.

En "Racine poète des clartés sombres" (1968) Poulet advierte dos líneas de fuerza que actúan sobre los seres humanos del mundo raciniano. Una procede del pasado y es tan poderosa que llega a vaciar de todo presente los instantes presentes de los protagonistas. Éstos, sororendidos de sus propios actos, por inesperados, reconocen la obra fatídica de un destino. Pero sienten a la vez que sobre su presente gravita otra fuerza negativa, vertical, igualmente indomable y alienante, que no contrarresta el poder del pasado. Esta doble coacción provoca un trágico sentimiento de impotencia y abandono en un mundo en que todo es hostil: dioses, hombres y el propio ser. Pero este sentimiento se atenúa al final de *Fedra*, cuando la protagonista asegura el cambio benéfico que se producirá en cuanto ella desaparezca llevándose los males que agobian a la humanidad. Esta fe en la final bon-

dad de los poderes divinos se afianza en las tragedias bíblicas con que Racine, reconciliado con su conciencia y con sus maestros, cierra su carrera de dramaturgo.

De manera análoga se registra un cambio de enfoque en sus estudios sobre Proust. En el de 1949, Poulet señala como punto de partida del protagonista el instante del despertar, no precedido por otro, ya que durante el sueño la conciencia se ha vaciado y ha cortado sus lazos con las cosas y los hombres. Por ello, día tras día el hombre tiene que redescubrirse a sí mismo y reconquistar el mundo, lo que equivale a un renacer constante y a un constante morir, y a sentirse cada vez distinto. Esta permanente sustitución de un yo por otro crea un sentimiento angustiante: el de la discontinuidad del ser. De ahí la ansiosa mirada hacia el pasado que podrá proporcionar el fundamento del ser que es, pero que ya ha dejado de ser. En esa actividad retrospectiva, la memoria, tanto voluntaria como involuntaria, representa un instrumento esencial. Ella permite llegar al ser verdadero, no por lo que el hombre fue en el pasado ni por lo que es en el presente, sino a través de la relación que enlaza el pasado con el presente. La dialéctica de Proust llega hasta este punto.

Pero en el estudio consagrado a Proust en 1968, Poulet capta al personaje proustiano en un instante que representa un punto de partida hacia el futuro —un instante de la infancia o un instante del amor— que contiene un impulso anticipador del ser. Visto desde esa

perspectiva se invierte la tradicional interpretación de la novela de Proust: más que retrospectiva, la visión del autor es prospectiva. La vuelta al pasado ¿no será una manera de invertir la prospectividad? "La novela de Proust, anota Poulet, no arriba a una mera captación del pasado como pasado. Crea su propio futuro, restablece la primacía del impulso prospectivo en la expresión de una duración".

En un reciente ensayo, publicado en *La Nación* (Buenos Aires, 11 julio 1971), Poulet concilia las dos visiones, retrospectiva y prospectiva, afirmando que la novela de Proust es "un largo esfuerzo para llegar a obtener la esencia de una existencia ya cumplida y para hacerla desarrollar una vez más en un inmenso sueño de compensación".

Aunque la crítica de Georges Poulet está limitada por el particular punto de vista fenomenológico que adopta, aparece con claridad que los estudios consagrados al te-

ma del tiempo humano —no todos alcanzan la misma profundidad— revelan no sólo el vastísimo registro de conocimientos del autor, sino una extraordinaria capacidad de penetración para llegar a desentrañar, como era su propósito expreso, el ser de los creadores a través de sus obras. Para este fin el tiempo era la inexcusable vía de acceso. Esto explica el nexo entre existencia y duración que describe en la introducción con que se inicia el primer volumen de la obra, en la cual pasa revista a las concepciones del tiempo desde Aristóteles hasta Bergson, sin omitir los comentarios de Tomás de Aquino y las disquisiciones de Suárez. Pero en el desarrollo de la obra se atiene a la noción corriente de tiempo que lo representa como una sucesión de momentos, que aunque exteriores unos y otros se dejan unir por los hilos sutiles de la memoria y de la acción vuelta hacia el futuro.

Elsa Tabernig

POUILLON, JEAN, *Tiempo y novela*, traducción de Irene Cousien (Buenos Aires, Paidós, 1970), 216 pp.

En una época en que muchos filósofos señalaron la esencial dimensión temporal de la vida (Bergson, Simmel) y de la existencia (Heidegger, Sartre), y las ciencias (desde la física hasta la biología) revelaron aspectos nunca sospechados del tiempo, el tema no podía estar ausente de la literatura y de sus críticos. *Temps et roman* (1946), de Jean Pouillon, es un índice de esta presencia.

La obra, compuesta de dos par-

tes —La comprensión de los personajes (Novela y psicología; Los modos de comprensión) y La expresión del tiempo (La contingencia; Novelas de la duración y novelas del destino)— muestra la orientación existencialista del autor, que declara su adhesión a Sartre, en el plano de las ideas y en el terreno literario, aunque en este último ca- la más hondo que su émulo. Los artículos de Sartre, "Mauriac y la libertad" (1939) y "A propósito de

El sonido y la furia — La temporalidad en Faulkner" (1939) estimularon a Pouillon. Algunas tesis revelan su coincidencia con Sartre: vínculo interno entre novela y psicología, comprensión del hombre a través del desarrollo temporal, separación del "tiempo de la novela" y el "tiempo del novelista", diferencias entre temporalidad y duración, y la resistencia a interpretar esta última como cronología. Pouillon insiste en la noción de contingencia, "a partir de la cual es posible desarrollar todos los aspectos del tiempo", lo que implica la negación de la concepción temporal del destino.

Al definir la novela como "expresión de una experiencia por medio de una historia", Pouillon la presenta como "descripción" de un mundo, "corte longitudinal en la vida psicológica", "desarrollo temporal de un personaje captado en su realidad psicológica" y como "encadenamiento psicológico de sucesos" con personajes "comprometidos en una historia". Lo mismo que Sartre asigna valor primario a la historia y a la psicología, y considera que la forma literaria es el resultado de exigencias del contenido. Esta limitación de su enfoque impide que su obra haga justicia a la "novela nueva", a sus precursoras y a otras producciones novelesísticas contemporáneas. Muchas novelas, contra lo que Pouillon afirma, no son más que "expresión", otras renuncian a la psicología y hay casos en que los personajes se reducen a meras sombras, a seres "sin cualidades", otras desechan deliberadamente la historia y la intri-

ga, entendida como organización causal de los hechos, y finalmente en otras el narrador reduce su papel al de mero ojo registrador.

La clasificación y el análisis de los puntos de vista que puede asumir el novelista — Pouillon no adopta todavía el término "narrador" ni otros vocablos generalizados en la crítica literaria— constituye la parte más extensa y densa de su libro. El novelista puede recurrir a la visión con el personaje para llegar a su comprensión, lo que ocurre en ciertas novelas narradas en primera persona, cuyo caso límite sería el monólogo interior. Cuando el autor sigue a su criatura en cada uno de sus actos y pensamientos se desvanece para el lector la diferencia entre novela y vida, y la temporalidad del personaje que monologa resulta análoga a la duración vivida por él mismo. El lector no sólo experimentaría la acción al mismo tiempo que el personaje, sino que el tiempo real de su lectura coincidiría con el tiempo de la historia.

Pero el novelista puede colocarse *detrás* del personaje, como demiurgo o espectador privilegiado, lo que le permite llegar a su comprensión por medio de un conocimiento reflexivo. Esto ocurre en la mayoría de las novelas narradas en tercera persona y en tiempo pasado. Desde esta perspectiva es fácil que el autor, que conoce de antemano el juego, tienda a explicar la sucesión temporal creando un simulacro de tiempo exterior, acelerándolo en momentos no significativos y deteniéndolo en los que considera más reveladores. También puede suceder que, por exceso de dominio sobre

sus personajes, llegue a petrificarlos, con lo cual, a pesar de los acontecimientos exteriores, sólo logra negar el tiempo.

Pouillon completa estas dos visiones del novelista con el agregado de otras dos de orden espacial, aunque no necesariamente excluyentes, adecuadas para completar las posibilidades de comprensión de los personajes. Se trata de la visión *desde afuera*: la observación de gestos, ademanes, movimientos, palabras que pueden interpretarse con criterio behaviourista como signos de una interioridad psicológica. Es posible también la visión *desde adentro*, que en gran medida coincide con la visión *con*. Una novela en primera persona, cuyo narrador no es el protagonista, sería a la vez una novela vista *con* y *desde afuera* y, al mismo tiempo, *desde adentro*. No siempre el deslinde aparece con toda claridad.

Omite Pouillon otras perspectivas, entre ellas las del narrador *frente* al personaje y que utiliza la segunda persona o el usted. Esta posición, que crea relaciones muy singulares entre narrador, personaje y lector, no es nueva, y, entre nosotros, fue adoptada por Leopoldo Marechal en un capítulo de *Adán Buenosayres* (1946).

Resulta interesante la referencia de Pouillon a un aspecto lingüístico de la novela al que sólo desde hace pocos años se presta atención: el empleo de los tiempos verbales en función de su poder expresivo liberado de la significación gramatical y condicionado por la naturaleza de la comunicación.

La distinción entre novelas de la

duración y novelas del destino se basa en el criterio con que los novelistas conciben la incidencia de los factores temporales. En las primeras, centradas en el presente, la historia se desenvuelve en una duración abandonada a la contingencia: todo podría haber ocurrido de otra manera. En las últimas, los personajes viven el tiempo subjetivamente y en virtud de su condición humana están obligados a elegir sus propios actos, aunque a veces, fascinados por el pasado e impotentes para abolirlo, lo experimentan como fatalidad. Pouillon niega verdad psicológica a las novelas de Faulkner porque éste sujeta a sus personajes a una causalidad y los explica en función de la sucesión de las situaciones exteriores en lugar de hacerlo en función de su psicología.

La obra de Pouillon no es sólo descriptiva: ofrece también consideraciones normativas, como la referente al orden temporal en las novelas, la elección de los sucesos reveladores y su encadenamiento psicológico. Aclara que estas preocupaciones no implican renunciar o infringir la contingencia, pues el autor y el lector han de tener siempre presente que existía la posibilidad de seguir otro rumbo.

A pesar de algunas omisiones y de excusables imprecisiones, la obra de Pouillon representó un enfoque original de la crítica de la novela y un estímulo para la consideración ulterior de importantes aspectos del género: el punto de vista del narrador y su incidencia sobre el tratamiento del tiempo.

Elsa Tabernig

HERSCH, JEANNE & POIRIER, RENÉ: *Entretiens sur le temps* (Paris-Mouton-La Haye, 1967), 352 pp.

Sería muy difícil seguir en todos sus detalles las exposiciones, así como los comentarios y debates que siguieron a las mismas durante las "Conversaciones sobre el tiempo", desarrolladas entre el 14 y el 23 de julio de 1964, bajo la doble dirección de los profesores Jeanne Hersch y René Poirier, en el Centro cultural internacional de Cerisy-la-Salle.

Los temas, múltiples y variados, se pueden agrupar en varias secciones que comprenden: el tiempo del filósofo (Gabriel Marcel, Jeanne Hersch, René Poirier), del historiador (Jean-Pierre Peter), del hombre de ciencia (François Le Lionnais, Robert Vallée, Jean Delhayé), del cineasta (Amédée Ayfre, Michel Estève, Claude Ollier), del psicoanalista (Claude Le Guen, Gabrielle Ségur, Monique Cournot-Janin, Robert Barande), del novelista (Jean Ricardou), del artista (Marina Scriabine, Claude Ballif, Jean Follain, Georges Charaire), a los que hay que agregar el tiempo político (Joseph Gabel) y tiempo y lengua (André Jacob). La presentación con que se abre el volumen, lo mismo que las conclusiones que lo cierran, estuvieron a cargo de Jeanne Hersch. El conjunto de los trabajos, de nivel muy alto, constituye una revisión del estado actual del problema del tiempo en casi todos sus aspectos. Se advierte, sin embargo, la ausencia de exposiciones sobre los tiempos biológico y social, que hubieran completado felizmente la serie de perspectivas sobre el problema.

Renunciando a resumir todas las exposiciones y a seguir el detalle de

las réplicas y contrarréplicas, nos limitamos a presentar en forma esquemática las tesis sustentadas por Gabriel Marcel, Jeanne Hersch y René Poirier.

Bajo el título de "Mi tiempo y yo", Gabriel Marcel expuso los vínculos entre tiempo y valor. Acorde con las orientaciones de la fenomenología y el existencialismo, su método partía de las maneras de hablar sobre el tiempo para descender hasta las experiencias personales subyacentes. ¿Qué hay debajo de expresiones triviales como "tener tiempo" o "perder el tiempo"? Un tiempo fragmentado y distribuido asoma por debajo de expresiones como "mi tiempo", asignado a tareas concretas que suponen la sucesión de actos que no pueden realizarse a la vez. Al tiempo de la acción, pendiente del futuro, agrega Marcel el tiempo de la nostalgia, vuelto hacia el pasado y a veces fijado a uno de sus momentos. Hay una dualidad en el tiempo: por una parte es perpetua fuga, por otra es una función reguladora, que permite cumplir ordenadamente tareas que dan sentido a la vida y reparan agravios sufridos.

Con gran dominio del tema Jeanne Hersch disertó sobre "Las dimensiones del tiempo", rozando los aspectos más arduos del problema en un mareo filosófico que daba dignidad al contenido. El hombre vive como si fueran distintos el pasado, el presente y el futuro. Suele oponer la rigidez del pasado a la maleabilidad del futuro, olvidando que los hechos

ocurridos en el pasado modifican su sentido a medida que el tiempo corre, y que el sentido del futuro reclama hechos que habrán de realizarse en un presente para encarnarse en ellos. La continuidad entre pasado y futuro se opera gracias al presente, y éste resulta en cierto modo disminuido por la doble presión de aquellas dos dimensiones del tiempo. Pasó en rápida revista las relaciones del tiempo vivido con el tiempo de la naturaleza, la estructura del tiempo, su continuidad o discontinuidad, el vínculo de tiempo y eternidad, para detenerse en los problemas que plantea el instante, punto de encuentro entre la conciencia y las cosas. Aunque el tiempo fluye, la experiencia muestra que su estructura es constante: el presente, que no se reduce al instante puntual, sino que muestra cierta duración, une al sujeto con el mundo y al mundo con el sujeto, y parece fijo en su núcleo más íntimo. El pasado, como totalidad del tiempo transcurrido, muestra cierta rigidez. Las tres dimensiones parecen incompatibles y, sin embargo, están siempre copresentes pasado, presente y futuro. Tal pluralidad e incompatibilidad serían el reflejo esencial de la condición humana y la base de nuestra libertad.

En una densa y orgánica exposición titulada "Del tiempo de la conciencia al tiempo real", René Poirier comenzó por referirse a los equívocos de la palabra tiempo, fuente de oscuridades en el lenguaje corriente y en la teoría científica, para pasar al estudio de las distintas formas que presenta el tiempo en todos los niveles de la experiencia y del pen-

samiento. Sin caer en una postura agnóstica en lo que atañe a la apreciación del tiempo en el plano ontológico, previno acerca de los errores en que inevitablemente se incurre cuando se sale de los límites de la experiencia y el teorizador se abandona a justificaciones verbales que rehúyen todo contralor empírico y toda demostración satisfactoria. Aconsejó prudencia frente a los intentos de referirse a un sector de la realidad que no podemos percibir y que, siempre inadecuadamente, procuramos determinar por consideraciones inciertas de una razón que tiene la esperanza de que la realidad se pliegue a sus cálculos. Su discriminación de las formas del tiempo vivido, del tiempo de la física experimental así como el de la física teórica y, por último, el del ser real resultan claras y convincentes para cualquier lector, pero su última palabra deja de ser optimista.

Entre las restantes exposiciones se destacan las relativas al tiempo del artista (música, plástica, poesía, teatro). Son muy sugestivas, pero el resumen de las mismas se expone a mutilar la riqueza de matices presentados en cada caso. Los debates que por momentos resultaron esclarecedores, no siempre se mantuvieron en los términos estrictos en que los expositores habían colocado las cuestiones. No es este un demérito porque, al fin de cuentas, también han añadido precisiones aisladas y arrojado luz sobre aspectos marginales o asociados a los problemas tratados. Mérito de estos debates es haber mostrado que las cuestiones siguen abiertas y reclaman nuevos exámenes.

Stella Maris Vidal

AMADO LEVI-VALENSI, ELLANE. *Le temps dans la vie psychologique*. Nouvelle Bibliothèque scientifique (Paris, Flammarion, 1965), 202 pp.

La dimensión temporal de la vida psíquica, tanto en el plano consciente como en el inconsciente, es un hecho conocido. La autora enfatiza especialmente esa dimensión analizando la sucesión de estadios evolutivos de la personalidad como un proceso dinámico que implica necesariamente espacio-tiempo.

Bergson había trazado con claridad esta distinción, a la vez que reservaba la prioridad al tiempo vivido por ser el único del que tenemos conciencia directa. Se han realizado investigaciones sobre la naturaleza temporal de muchos procesos psíquicos: memoria, percepción, atención, etc. Se ha trabajado con empeño y eficiencia en el campo de la psicología infantil, en la exploración de la formación de la noción de tiempo (Jean Piaget). También se han estudiado las conductas temporales (Paul Fraisse), lo mismo que las bases fisiológicas de la percepción del tiempo. Pero faltaba una obra que recogiera las informaciones dispersas y diera a cada aporte su lugar correcto dentro del cuadro de conjunto. El libro que ahora se comenta y que no pretende originalidad viene a llenar esa laguna.

Su autora no indagó la conciencia del tiempo, la percepción de la temporalidad, la manera de darse al conocimiento el tiempo mismo (Husserl, Gastón Berger, etc.). En cambio se propuso poner en claro el tiempo en todos los niveles de la vida psíquica. La tarea no era

fácil, desde que requería buena información acerca del estado actual de las investigaciones en todos los dominios de la psicología. Pero el trabajo se veía dificultado por el hecho de la existencia de varias y opuestas orientaciones en el campo de esta ciencia: psicoanálisis (freudiano, kleiniano, existencial y la escuela social de Lagache), reflexología, objetivista, fenomenología, etc. que inducen a apreciar de manera sensiblemente distinta la incidencia temporal sobre los hechos psíquicos. Mantenerse equidistante tampoco era posible, pero tratar de recoger lo que parece haber de positivo en cada una de las orientaciones resultaba una empresa delicada, que la autora parece haber sabido llevar a buen término.

El libro se despliega en torno a cuatro temas: el tiempo fundamental, las significaciones adaptativas, las temporalizaciones conflictuales, y la personalidad a la luz del tiempo. Esta separación permite un desarrollo analítico y orgánico, lo que da al conjunto el aspecto de un ahondamiento y un ascenso en el orden del tiempo que es también el de la personalidad. Así, desde los estadios más elementales se eleva hasta el psiquismo superior vinculado a los valores y a las conductas que suelen calificarse de espirituales.

El examen comienza con el dominio por parte del sujeto de un tiempo considerado fundamental, que asciende por grados desde el acto

reflejo hasta el advenimiento de la inteligencia, y que pasa por los instintos y las tendencias y toma en cuenta luego los problemas de tanteo y aprendizaje. Desde la respuesta más o menos estereotipada a un estímulo, que insuere un lapso mínimo, asciendo hasta la construcción de soluciones para problemas cada vez más complejos, que suponen lapsos mucho más dilatados ya que es preciso examinar el juego de los factores que hacen posible la solución. No se descuida el examen de la emoción, encarada como la ruptura del tiempo fundamental, por el desconcierto que provoca al dejar al sujeto sin solución frente a la dificultad.

Sigue el tema de las significaciones adaptativas: relación de la conciencia con el medio ambiente, respuesta al signo, temporalización de los procesos atencionales. Viene lue-

go, y ésta es una de las partes más incitantes de la obra, el examen de los conflictos que por plantearse en el marco del tiempo, remiten al inconsciente y a la "prehistoria". La obra alcanza su ápice en la exposición de las conquistas de la persona y su dominio del tiempo elaborado.

Termina con interesantes consideraciones sobre el concepto de eucronía interior y la asociación de los significados de dos términos: salud y salvación, que le permite vincular la psicología con la moral y la religión, aprovechando el nexo existente entre la persona y el mundo de los valores. Estas reflexiones finales tienen un subido valor filosófico al lado de la intención estrictamente psicológica que anima toda la exposición.

Estela Dalton

PIAGET, JEAN, *L'Epistémologie du temps*. Con estudios de J. B. Grize, K. Henry, M. Meylan-Backs, F. Orsini y N. Bogaert-Rombouts (Paris, P.U.F., 1966), 204 pp.

Ya en 1946, al publicar *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, Jean Piaget señalaba la importancia que tiene el conocimiento de las leyes del desarrollo en la formación de los conceptos temporales —sucesión, simultaneidad, duración, medida, etc.— en el niño pequeño. En la misma oportunidad, Piaget oponía la investigación experimental, que procede cautelosamente, a las anticipaciones de una dialéctica que opera *a priori* y a espaldas de los hechos em-

píricos. Una pregunta de Einstein, enunciada quince años antes, había estimulado la curiosidad de Piaget: la intuición subjetiva del tiempo, preguntaba Einstein, ¿es primitiva o derivada?, ¿es solidaria o independiente de la noción de velocidad? Es comprensible que el psicólogo recogiese esa inquietud y se aplicase al estudio de la génesis de la noción de tiempo en el niño.

El equipo dirigido por Piaget investigó durante muchos años. El volumen que ahora comentamos,

L'Epistémologie du temps, que es el vigésimo de la serie de "Estudios de Epistemología genética", retiene los resultados de un calificado grupo de investigadores. Representa un conjunto valioso de trabajos experimentales realizados durante los años 1961-63 y del intercambio de ideas de los Simposia VII y VIII, de igual fecha, del Centro Internacional de Epistemología genética que inspira Piaget.

La diversidad de los trabajos ha obligado a distribuir el contenido del volumen en seis capítulos, el primero de los cuales, escrito por Piaget, adelanta los resultados de todo el equipo y presenta en forma ordenada los problemas que la búsqueda experimental ha ido descubriendo. Lleva por título "Problemas del tiempo y de la función". A éste siguen: "Comparación y operaciones temporales en relación con la velocidad y la frecuencia", por el mismo Piaget, con la colaboración de Marianne Meylan-Backs; "Ensayo de formalización del tiempo no métrico a partir de los datos psicológicos", por Jean-Blaise Grize; "Proyección espacial de una serie temporal", por N. van den Bogaert-Rombouts; "Contribución al estudio genético de la estimación del tiempo en función de la variación de las situaciones", por Francine Orsini, y, finalmente, "Repetición de algunas experiencias de Fraisse sobre las relaciones de tiempo y velocidad", por Katleyn Henry. Casi todos los trabajos presentan una estructura similar: problemas, experimentos, resultados, conclusiones.

Los problemas del tiempo son difíciles y una epistemología genéti-

ca ha de encararlos con las mayores precauciones. Ligado por naturaleza a acontecimientos que ya han desaparecido o que aún no han comenzado a existir, el tiempo se reduce, desde el punto de vista de la experiencia, a una pequeña porción móvil del presente. Toda investigación tendrá que referirse a realidades rápidamente desplazadas del campo de la percepción actual, lo que obliga a practicar reconstrucciones delicadas sobre las que inciden las interpretaciones teóricas del que indaga. Por otra parte, todas las operaciones cualitativas y métricas que se intenta realizar tropiezan con el hecho de que la duración es difícil de evaluar a causa de la movilidad del tiempo.

Los problemas examinados han conducido a tres hipótesis principales: la duración no es una relación y resulta del número de sucesos advertidos por el sujeto (Paul Fraisse); la duración es una relación entre lo que se hace y la velocidad a que se desarrollan las acciones (Jean Piaget); hay, ante todo, una multiplicidad de índices incoherentes, que luego se ponen en relación por medio de operaciones que apelean, tarde o temprano, a la velocidad (Seymour Papert).

La noción de función, que surge cuando se recurre a una multiplicidad de índices, plantea problemas difíciles. ¿Qué relación existe entre función y operación? Para interpretar la génesis de la noción de tiempo ¿hay que partir de enlaces funcionales o de estructuras operatorias? ¿Las operaciones proceden de enlaces funcionales anteriores? La investigación ha sido conducida, en lo posible, desde las operaciones

hasta sus raíces eventuales, que se supone dadas como funciones muy generales. Se han hecho sondeos, a su vez, sobre el desarrollo de las funciones, distinguiendo funciones constituidas (J. B. Grize) y funciones constituyentes (S. Papert). Es difícil ofrecer en pocas palabras resultados definitivos en un terreno donde la investigación aún no ha concluido y las discrepancias de los teorizadores no han encontrado un punto de coincidencia. Por eso cabe hablar de cuestiones abiertas.

Las divergencias entre Fraisse y Piaget a propósito del papel de la velocidad en la génesis de la noción de tiempo pueden resumirse en estos términos. Para Piaget las nociones fundamentales no son innatas: se construyen mediante una elaboración, primero sensorio-motora, luego intuitiva, finalmente operatoria. El tiempo es una construcción lógica, un esquema abstracto que se elabora al establecer relaciones entre acontecimientos sucesivos y los intervalos que los separan. Es relativo al espacio y a la velocidad, y fuera de este contexto carece de significación unívoca.

Aunque Fraisse concuerda en muchos puntos con Piaget, se aparta en su apreciación del desarrollo del proceso que conduce a la formación de la noción de tiempo, sobre todo en el papel asignado a la velocidad, cuya importancia rechaza. Considera que la duración está hecha de cambios que se suceden y que el número de éstos permite apreciarla. Si bien los resultados de algunos investigadores del equipo tienden a corroborar la interpretación de Piaget, no puede asegurarse que la cuestión haya sido zanjada definitivamente. El problema todavía pendiente reclama nuevas investigaciones, pero el camino recorrido implica un progreso considerable en el campo psicogenético. El método tiene una apreciable ventaja sobre las teorizaciones filosóficas, de gran vuelo pero de reducida base empírica, a las que siempre es posible oponer otras interpretaciones, con escasa probabilidad de encontrar un criterio que permita asignar definitivamente la razón a una de ellas.

Estela Dalton

M. BOVET, P. GRECO, S. PAPERET & G. VOYAT, *Perception et notion du temps* (Bibliothèque scientifique internationale, Paris, P.U.F., 1967), 186 pp.

En este nuevo volumen de estudios sobre el tiempo, que corresponde al número 21 de la serie de Epistemología genética dirigida por Jean Piaget, se exponen técnicas metódicas, reflexiones y resultados en torno a varios problemas: naturaleza del tiempo, relación entre tiempo, velocidad y espacio, orga-

nización de una lógica concreta que abarca juicios e inferencias temporales. En la introducción, redactada por Piaget, se encomian las técnicas empleadas, a las que se atribuye la ventaja de simplificar los experimentos, acrecentar la magnitud del tiempo vivido por los sujetos, y reducir al mínimo los factores

que intervienen en las pruebas. Esto permite enriquecer los resultados y otorgar más seguridad a las conclusiones.

El volumen se inicia con el estudio de Pierre Gréco, "Comparación «lógica» de dos duraciones y juicios correlativos de distancias y velocidades en niños de 6 a 10 años", que si bien considera un aspecto parcial de la psicogénesis de las operaciones temporales, alcanza gran precisión en la evaluación correcta de los resultados. La investigación se desarrolla en cuatro etapas, que es posible caracterizar sucesivamente por el predominio de las referencias espaciales, el comienzo de las referencias ordinales y el despertar de una lógica de los juicios temporales, el empleo de un modelo «canónico» para las inferencias temporales y la relatividad de velocidades y distancias. El autor pone empeño en separar las inferencias temporales de las intuiciones representativas de la duración, a fin de mostrar la independencia del aspecto lógico respecto de las bases empíricas del experimento. De ello resulta que las inferencias no son afectadas por la percepción de relaciones de duración o velocidad o espacio recorrido, y si en los juicios temporales se incurre en sofismas, éstos no han de atribuirse a ilusiones de la percepción. Se ha comprobado también que en la evolución de los razonamientos, que autorizan a hablar de la organización progresiva de una lógica concreta, se transforman las nociones mismas que permiten referirse a los aspectos más generales de la temporalidad.

Seymour Papert y Gilbert Voyat firman el estudio titulado "El tiempo y la epistemología genética", en el cual atribuyen importancia a la consideración de las conductas temporales como medio para comprender el problema del tiempo. Al insistir en el hecho que la sucesión es un rasgo propio de la duración, se sugiere que ésta ha de ser reconstruida a nivel del sujeto, lo que en el plano experimental supone el problema de la relación entre tiempo, velocidad y espacio, en el cual se desemboza todas las veces que se inquiere por los factores que intervienen en la génesis de la noción de tiempo. Los autores, que admiren una progresiva estructuración del pensamiento temporal, se inclinan a confirmar la tesis de Piaget relativa a la construcción paulatina de la duración a partir de datos cinemáticos y espaciales. Su ensayo aspira a ser una contribución a la teoría general de la inteligencia.

El "Estudio de las estimaciones temporales", de Gilbert Voyat, hecho sobre la base del examen de duraciones breves, se propone aclarar la naturaleza y el origen de las conductas temporales. Sostiene que los factores externos no son más que índices de información de que se vale el sujeto para evaluar una duración.

Magnli Bovet es autora del estudio con que se cierra el libro y que lleva por título: "Percepción de la velocidad-frecuencia o del «tempo»". Sus experiencias corresponden al estilo de las que Piaget había realizado en el mismo campo en época anterior. Como resultado anota el descubrimiento de una especie de

filiación entre la percepción de frecuencia inmediata y la percepción temporal, ya que esta última parece suponer un nivel más elaborado y, en consecuencia, necesitaría apoyarse sobre la dimensión anterior.

Todos los estudios muestran el mismo respeto por los datos de la

experiencia y el cuidado de apoyarse sobre ellos, reconociendo con ejemplar probidad, en algunos casos, la necesidad de proseguir los experimentos en forma sistemática a fin de salvar lagunas o inseguridades del conocimiento actual.

Estela Dalton

AMADO LÉVY-VALENSI, ELIANE: *Le temps dans la vie morale* (Paris, Vrin, 1968), 286 pp.

El fenómeno ético intencionado por la obra es, como su título lo indica, la vida moral, por la cual hay que entender un sentido o proyecto que se extrae de la biografía individual, pero por sobre ella tiende a consumir un orden no cumplido, algo que debe llegar a ser; esta dimensión trascendente del *todavía no*, que "implica una filosofía del presente y a la vez el lazo con el pasado y el porvenir", constituye uno de los polos de referencia de la vida moral; el otro lo representa el *prójimo*.

La esencia temporal de la moralidad se manifiesta para la autora ya en las mismas nociones de deber, obligación e intención, en virtud de que tales categorías "formales" de la ética son tenidas aquí por formas psíquicas superiores y a la vez por esquemas temporales. Su base es el deseo, temporalmente repetitivo, siempre "en otro lugar", necesitado para estructurarse del querer; pero en virtud de ese su carácter difuso, inubicuo, el deseo implica un más allá pretemporal donde residen el origen de lo moral y del tiempo, el cual se inaugura con la obligación y

la forma temporalizada de ésta, el deber, y en lo que se expresa la intención como esfuerzo continuado, tentativa de dominar lo porvenir. Esta matriz estructurante del tiempo y generadora de lo moral, muestra cómo éste arraiga en lo biopsíquico; precisamente el orden ideal que lo moral representa se constituye subordinando e integrando esa realidad de la que se genera. Así resulta que en este nivel de análisis la conciencia moral aparece como memoria, y también continuidad, duración.

Pero tiempo moral y tiempo psicológico se construyen, se edifican conjuntamente en la experiencia. Ello requiere un nuevo nivel de análisis, cuya base es una "experiencia primera", ahistórica y pretemporal, en la que yacen latentes la fatalidad y la libertad, expresadas respectivamente por los sentimientos "arcaicos" de lo prohibido y de la culpa —que refieren al mito neurótico edípico, y a la vez por un poder humano de vivir, saliendo de ese estado natural, como sujeto responsable— lo que remite al mito bíblico del Génesis.

En ese estadio ahistórico se genera la experiencia moral; su desarrollo es una historia vacilante y frágil, que supone en principio rupturas temporales: la tentación, que traduce un puro sentimiento del presente a expensas del futuro; la trasgresión como "tiempo en peligro", perturbaciones de la continuidad; el "tiempo abolido" de la indiferencia en que el sujeto se cosifica, y el "tiempo invertido" del remordimiento en que, captado por lo pasado, marcha de espaldas a lo porvenir. Esta existencialización de los constitutivos psicomorales señala que la edificación del tiempo moral es la misma edificación del hombre, y que ella es progresiva. En efecto: a aquellas etapas de la ruptura temporal sucede el "tiempo reencontrado" del arrepentimiento, tránsito dialéctico que las contiene y sobrepasa hacia el dominio temporal. El punto de partida de este dominio reside en la esperanza, que articula el pasado y el presente con lo porvenir y conduce a una erración sostenida y con ello a la fidelidad como aceptación y realización de la experiencia de un sentido o proyecto que, para probarse, me enfrenta al Otro, pues supone serle presente, tenerlo por sujeto y ser tal para él; el enfrentamiento, en fin, de la libertad del Uno y del Otro. Surge de allí para ambos "el verdadero enigma del dominio moral: la responsabilidad". Ella es integración de las dimensiones temporales y como tal consumidora de promesas y originadora de nuevos sentidos.

El análisis accede a un tercer nivel al enfrentar finalmente la posibilidad de un sobrepasamiento del tiempo, intentado por filosofías y cos-

movisiones bajo la forma de un más allá del mundo y la inmortalidad personal. Este sobrepasamiento, este porvenir absoluto, es para la autora humanamente imposible y nuestros ensueños al respecto resultan inmorales, "vanidad y pérdida de tiempo". Trátase de un rechazo consecuente, ya que la única moralidad es la vivida por el hombre, quien por otro lado, si bien no puede sobrepasar el tiempo tiene, según la autora, la capacidad de profundizarlo, ello mediante el "tiempo transfigurado" del amor que liga y religa a los hombres entre sí y tiende a inmortalizar un sentido que los atraviesa, y merced al "tiempo transfigurante" que santifica el espacio que el hombre habita, lugar de su historia y como tal de la consumción última de la moralidad.

Sobresale así finalmente la tesisura religiosa y humanística en que se apoya este encaramiento de lo moral y que la autora introduce recurriendo al pensamiento judío, precisamente en cuanto éste es un humanismo que implica una filosofía del tiempo (p. 273) y especialmente en tanto "el punto de vista judío es espontáneamente existencial" (p. 20). Ocorre que en verdad éste es el hilo conductor; el tiempo vivido de que aquí se trata es visto en la dimensión ontológica de la filosofía existencial, y la tesis de la autora podría formularse brevemente: el hombre es temporalidad y ésta implica lo moral. Hay que observar sin embargo que antes que en la derivación de la moral implícita en la filosofía existencial, la autora parece más bien empeñada en la búsqueda de los orígenes de esa implicación, al menos si se tiene en cuenta que,

salvo ligeras referencias a Jaspers, Sartre y Jeanson, no acude explícitamente a autores existencialistas, destacando la marcada influencia que sobre su pensamiento tuvo la filosofía moral de V. Jankélévitch, pero haciendo desfilar en los hechos, algo farragosamente y en general con bruseo intento de conciliación, las más diversas perspectivas éticas

y temporales desde Platón en adelante. Con todo, esta caleidoscópica visión de la ética genera un planteo sin duda novedoso que tiene la virtud de proponer al lector la reflexión sobre el punto de encuentro de caminos muy dispares que conducen al problema moral.

Carlos Alberto Orlandi

COSTA DE BEAUREGARD, O., *Le Second Principe de la Science du Temps* (Paris, Editions du Seuil, 1963), 158 pp.

En primer lugar, teniendo en cuenta la poca familiaridad que el lector castellano puede tener con el autor, vale la pena dar alguna información sobre su persona: Costa de Beauregard fue primero ingeniero en el laboratorio de aerodinámica de la S. N. C. A. S. E., y luego (hacia 1940) miembro del grupo de física teórica de C. de Broglie. Se doctoró en Ciencias en 1943, y, a partir de entonces, ha proseguido sus trabajos sobre problemas de la teoría de la relatividad y cuestiones epistemológicas emergentes de la mecánica cuántica. Casi simultáneamente con el ensayo que ahora reseñamos, publicó, a través de la editorial Hermann, de París, en las Actualidades científicas e industriales número 1300, un enjundioso trabajo titulado *La notion de temps (équivalence avec l'espace)*, del cual aparece en esta misma revista un estudio crítico.

La obra. La temática central de este libro la constituye una aparente paradoja, que se ilustra con abundantes resultados de la física, de la estadística y de la cibernética: ¿por qué, siendo el tiempo una dimensión más, uno de los cuatro parámetros

del espacio-tiempo de la física relativista, existe una aparente falta de simetría entre las probabilidades de predicción y de retrodicción? Y, en relación con esto, ¿por qué el tiempo es la única dimensión que se puede "recorrer" en un solo sentido, a diferencia de las dimensiones espaciales, que pueden transitarse en un sentido y en el inverso?

El autor afirma como primera tesis importante (pp. 23 y 24), que tanto en el teorema de Bayes del cálculo de probabilidades, como en el segundo principio de la termodinámica clásica, la irreversibilidad de los fenómenos *no* se deduce de las premisas, sino que es *puesta* en ellas, a manera de un apriorismo gnoseológico que supone que *ya* esa irreversibilidad debe existir. La supuesta paradoja entre la simetría interna y la asimetría externa, aparece de nuevo en varios fenómenos de la mecánica y la astronomía (pp. 27 y ss.); y se encuentran involucrados en el teorema H de Boltzmann (tanto en las versiones clásicas como en las cuánticas). Asimismo, el análisis de algunas cuestiones de la microfísica justifica para el autor la creen-

cia en una especie de armonía pre-establecida entre el principio de la entropía creciente, y el movimiento "retardado" de determinados tipos de ondas.

Entre las afirmaciones más comprometidas a nivel de análisis puramente meta-científico (y no directamente cosmológico, como en la última parte del libro), aparecen algunas tesis relativas a la irreversibilidad de fenómenos cuánticos. Costa dice, entre otras cosas, que "la mecánica estadística clásica deduce de la ley de acciones retardadas (puestas implícitamente), el principio de la entropía creciente", aunque su manera de justificarlo se hace por vía de ejemplos demasiado conocidos y quizá muy generales como para contener la información necesaria para tal afirmación. Recíprocamente (p. 41), la ley de acciones retardadas sería deducida, por reducción al absurdo, del principio de entropía creciente, aceptado *a priori*.

Del primer capítulo dedicado al tema propiamente dicho el punto más oscuro es la distinción entre la predicción y la retrodicción. Costa considera ambas probabilidades como con cierta unidad cognoscitiva, aunque, aparentemente, se trataría de cuestiones de niveles distintos (La probabilidad de una predicción está condicionada por el comportamiento del fenómeno en un "futuro", mientras que la de retrodicción depende de la información que tengamos sobre el hecho, exclusivamente). De todos modos, la tesis deducible sería que en ambos casos, lo único necesario es el conocimiento de todos los parámetros que determinan el hecho, y, en ese caso, tanto da que ese suceso esté situado en un

instante t posterior al presente, o en un t' , anterior al mismo.

En el capítulo III, la conclusión principal, arduamente justificada a través de múltiples ejemplos tomados de los campos de casi todas las ciencias, y confundidos a veces con tesis indudablemente metafísicas, versaría sobre una presunta simetría entre los fenómenos de "acción" y de "observación". Algunos elementos para corroborar esta idea (los más interesantes) provienen de la interpretación de la información cibernética como una forma de entropía negativa. Finalmente, el autor confiesa cierta "afinidad" filosófica con Descartes, asertando un principio neovitalista cuyo apoyo teórico (por lo menos, el que se expone en el libro sobre la base del *segundo principio*) daría, con otra perspectiva, las suficientes razones como para apoyar un mecanicismo, o cualquier otra posición.

Pero es el capítulo IV el que ofrece, junto a sorprendentes razonamientos de tipo psico-cosmo-teleológico, afirmaciones sumamente plausibles que se derivan de manera directa de la teoría de la relatividad. Una, que quizá sea discutible, pero que, no cabe duda, es interesante y está relativamente fundamentada, es la que sostiene la esencial *dimensionalidad del tiempo* (p. 109), según la cual el tiempo es una dimensión *más*, y debe pensarse al "universo" como un espacio cuatridimensional, y *no* como un espacio tridimensional que deviene.

Entre las conclusiones filosóficas, las más importantes son:

— La causa de la irreversibilidad universal es una acción del *todo* sobre la *parte*. Al tratar de formular

leyes sobre un campo de objetos, debemos ir agrandándolo, mediante la adición de niveles que lo contienen como subconjunto; así se llega a que el origen del tiempo está en la interacción de todos esos componentes.

— Cada evolución local sería solidaria de otras evoluciones parciales, teniendo todas la misma flecha.

— La ley que impone esta "isodireccionalidad" (que parece que es lo que quiere decir el autor), tiene su origen en el hecho de que los sistemas no están lo suficientemente aislados como para no ser contaminados por la evolución del universo.

Así, parece que, en cada hecho local (si entendimos bien al autor) hay una simetría interna; pero, al mirar el proceso globalmente, aparece la asimetría producida por la direccionalidad que "empuja" al universo, "desde" el pasado, "hacia" el futuro.

Análisis. Costa de Beauregard posee, indudablemente, claros conocimientos técnicos de la física moderna, por lo menos, de su parte más "clásica" (es decir, la anterior a los últimos ocho años; recuérdese que el libro se publicó en 1963), y tiene la capacidad de exponerlos con fluidez, continuidad, y sin la constante apelación que hacen algunos autores a nociones trilladas que se deben dar por supuestas en el público científico y filosófico.

Otra cosa, en cambio, es el rigor y la homogeneidad con que el autor maneja estos conocimientos. Por de pronto, salta a la vista un cíclico pasaje de niveles (del físico al psíquico, de éste al cosmológico y así sucesivamente), en los cuales parece olvidar que meros resultados sobre

un tipo parcial de realidad no pueden dar una idea global sobre la estructura de *todo* el universo, aun bajo la hipótesis (ya muy discutible para un físico) de que la palabra 'universo' pueda ser empleada "con sentido" en un trabajo que pretende ser, parcialmente, epistemológico y no puramente metafísico.

Tanto cierto estructuralismo que aparece en la tesis sobre la "flecha" del tiempo, como la teología que, según creemos, impregna el uso del *segundo principio*, adolecen de una carencia de justificación teórica, y parecen el resultado de trasponer a nivel *universal* lo que se da en campos "acotados" del universo (aunque tal acotación incluya toda nuestra galaxia).

Creemos que restringiendo algunas afirmaciones a un cierto "conjunto" de materia (que podría incluir a todos los cuerpos potencialmente visibles desde la tierra, o algo por el estilo), sería verosímil la consideración de ese "universo" acotado como un espacio de cuatro dimensiones; pero, aún así, suponemos que la irreversibilidad del tiempo no se puede explicar estructuralmente (acción de todos sobre partes), sino, en el mejor de los casos, por algún proceso ligado con las operaciones empíricas de medición. De todos modos, cabe al autor, junto con el peligro de reintroducir la metafísica en la epistemología (problema que creíamos superado en esta época), el enorme mérito de reabrir una polémica sobre el tema, quizá, más rico y apasionante de la física moderna.

Carlos A. Lungarzo

RIGAL, J. L. (compilador): *La temps et la pensée physique contemporaine* (Paris, Dunod, 1968), 150 pp.

Los autores, organizados por Rigal, profesor en la Facultad de Ciencias de Bensaçon y director de la colección en que aparece el libro, son catedráticos e investigadores de diversas universidades francesas (algunos de ellos, relativamente conocidos entre los lectores especializados), que han contribuido cada uno con un capítulo (con excepción de Costa de Beauregard, quien ha escrito dos, leves variantes de algunos pasajes del libro por él escrito, que comentamos en otra reseña de esta misma revista), relativo a alguna cuestión epistemológica en que el problema del tiempo físico aparece como esencial.

Entre los más conocidos figuran P. Germain, B. Cagnac, P. Costabel, y, desde luego, el mismo Costa. Los temas han sido adecuadamente distribuidos, de manera que la mayoría de los problemas del tiempo en las ciencias naturales quedan cubiertos. La primera parte está dedicada al estudio del tiempo en la física clásica, y abarca temas como la medida del tiempo, el tiempo en mecánica clásica y astronomía, el problema de los relojes de partículas microfísicas, la distribución del tiempo y hasta el problema de la edad de los cuerpos celestes, que, como se deduce de la mera enunciación, es más bien técnico-científico que filosófico. Dicho sea de paso, es frecuente en los artículos que componen este trabajo una alternación entre pasajes epistemológicos y párrafos que corresponden al área de la divulgación científica.

La segunda parte está dedicada a la relación espacio-tiempo, tema éste del que se ha escrito muchísimo en los últimos años, sobre todo con intenciones de producir tesis de carácter filosófico más bien que de ceñirse a descripciones científicas. Un primer capítulo de la misma está destinado a una correcta revisión de algunas antiguas paradojas. El segundo es un trabajo de carácter muy general de L. Mariot, en el que se comentan temas ya prolongadamente trabajados en la literatura de divulgación relativista; sin embargo, el artículo se concluye con una observación interesante: Einstein habría revitalizado la idea de un espacio que es el conjunto de las cosas en perpetuo movimiento que nos rodean, tesis que debe ser valorada muy cautamente, para evitar la identificación del tiempo con una cuarta variable dimensional no distinguida (posición del autor y de Costa de Beauregard, a quien aquél cita). El texto con el que ha contribuido C. de Beauregard a esta segunda parte, es el último de la misma, y contiene, de manera didáctica y agradable, un resumen de una tesis, cara al autor, acerca de la equivalencia espacio-temporal, que comentamos en detalle en otra reseña de esta revista.

La tercera parte está destinada a tiempo e información, siguiendo una tradición reciente, según la cual prácticamente ningún libro de epistemología puede prescindir de temas sobre probabilidades y ciencias de la información. El segundo artículo

(y último) de esta parte, escrito por J. Clavier (un ingeniero francés quizá no muy conocido en nuestros medios) consiste de cuatro páginas, en las cuales el autor da una noticia por demás panorámica, del concepto de entropía, de la ley de Shannon y del papel de la variable tiempo en los procesos de transmisión de información, reduciéndose en general a poco más que enunciar y comentar definiciones básicas. Sin embargo, la exposición es correcta y algunas observaciones son atinadas y pueden invitar al lector a una reflexión provechosa.

Finalmente, la cuarta parte, compuesta por un único trabajo (*La idea de tiempo en la física moderna*, de Robert Lennuier) está dedicada a la idea del tiempo en microfísica. Después de un estudio sumamente accesible sobre el concepto de tiempo en la física clásica y relativista (en dos párrafos sucesivos), el autor aborda el tema que enuncia el título de la cuarta parte. Introduce el mismo mediante unas nociones divulgatorias (impecablemente relatadas) sobre mecánica cuántica, al alcance de cualquier lector que tenga nociones de física de la escuela. En seguida, la exposición se torna un poco más difícil al plantearse el significado de la variable tiempo a escala microfísica, pero, de todos modos, el trabajo se lee sin dificultad tan pronto como se tenga alguna información sobre problemas filosóficos tradicionales.

Entre los trabajos más sólidos, de mayor extensión, profundidad y enfoque original, se encuentran los de Costa, quien es un veterano investigador en la temática, sin perjuicio

de que sus conclusiones puedan discutirse largamente.

De los restantes, debe destacarse el de Germain, quien pormenoriza de manera detallada la evolución del concepto de tiempo en la física clásica, debiendo referirse, entre otras cosas, a la noción de velocidad, de masa (definida como una medida, aparentemente sigma-aditiva), de distribución, etc. Aunque la contribución de este científico no revela (ni el tema lo requiere) investigación propia ni conocimientos especiales, su capítulo debe elogiarse por la claridad, sencillez y estilo didáctico, como así también por cierta "percepción epistemológica" que le lleva a "desarmar" el tema de tal manera que el lector interesado en filosofía de la ciencia, puede hacer la reconstrucción lógica y metodológica de la dinámica clásica sin demasiado esfuerzo (y, por supuesto, sin pretender ser demasiado ambicioso respecto de los resultados).

De análogo nivel es el de Cagnac, (*Los relojes atómicos y moleculares*), aunque su interés es de distinta índole, pues va dirigido más bien a divulgar conceptos de la física misma que a servir de antesala al epistemólogo. En este sentido, el título del libro no debe engañar. Si bien el tiempo es objeto de investigación clásicamente filosófica, el sentido con el cual está tomado en este libro es muy general. Cagnac informa al lector, por ejemplo, sobre los procesos físicos para la medición del tiempo, con relojes de cuarzo, relojes atómicos, niveles de energía, distintos tipos de rayos, etc., y, aun sin incurrir en particularidades técnicas, el valor principal de su información reside en la divulgación

lisa y llana de procedimientos científicos, más que en apreciaciones generales que puedan ser consideradas filosóficamente (lo cual sería, p. e., el caso de Costa, ubicado en el extremo más "epistemológico" de esta antología).

El libro en su conjunto (un total de 150 páginas, con 12 artículos distribuidos en cuatro partes, cada una de las cuales precedida por una presentación que otorga unidad a los capítulos que la integran) está planificado de manera inteligente, conservando unidad temática y continuidad entre las diversas contribuciones.

El estilo de todos los trabajos (queda a salvo el nivel, que como se ha dicho, se muestra superior en algunos autores) es el mismo: sucinto, didáctico, sumamente explicativo y ejemplificador, características que han sido realizadas por el editor, mediante el uso de diversas clases de tipografía, de artificios gráficos (subrayados, recuadros) poco frecuentes en textos científicos, de ilustraciones y de alguno que otro cuadro comparativo.

Los capítulos son breves (no llegan a las 20 páginas), divididos en secciones y subsecciones, con abundantes referencias históricas, aunque en general (salvo raras excepciones) no bibliográficas.

Esta obra debe ser entendida como un típico trabajo de reflexión filosófico-científica sobre el tema que enuncia su título: con mucho menor vaguedad y "pérdida" de tiempo de la que es frecuente en otros libros. Al público filosófico sin conocimientos de física le puede resultar de interés, aunque sólo sea como inicial motivación para seguir leyendo sobre el tema. Para el público general que tenga unos mínimos conocimientos de física y cierto interés por los temas filosóficos, le servirá a manera de fuente de información, mejor compendiada, pensamos, que en obras divulgatorias que, en general, no se ocupan especialmente de un aspecto particular (el tiempo), como en este caso.

Carlos A. Lungarzo

GRANEL, GERARD, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl* (Paris, Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1968), 280 pp.

La filosofía se mueve en el ámbito de una dificultad, que, lejos de serle accidental, es su esencia misma. Por eso no se debe a cuestiones accidentales la no publicación de los trabajos en que Husserl prolongaba su meditación. El destino de la fenomenología está decidido por su comienzo. El comienzo, y el intento de fundarlo, se mueven en aquella

dificultad esencial. Esa dificultad, siempre retomada y nunca resuelta, se resuelve retrotrayendo la fenomenología a su sentido dentro de la tradición filosófica occidental. No otro había sido el propósito de Heidegger en el comienzo de su fenomenología hermenéutica.

Discípulo de Heidegger, Granel se propone mostrar el itinerario de

aquella dificultad de índole ontológica, que surge de pretender "suspender" la omnipresencia del ser. Esa suspensión trae como consecuencia inevitable que la fenomenología dependa, sin apercibirse de ello, de los presupuestos metafísicos de la filosofía moderna: el drama de la fenomenología consiste en repetir el destino de aquella filosofía, a pesar de definirse a sí misma como llamada a superar sus dificultades fundamentales.

No se trata de reprochar a Husserl el olvido del ser. El discípulo de Heidegger sabe que ese olvido pertenece a la historia del ser.

Tampoco se trata de una crítica externa, como sería plantearle a Husserl, desde Heidegger, problemas que aquél no se había planteado. Se trata más bien de mostrar que la dificultad que atraviesa toda la fenomenología, la indefinición de su terreno propio, sólo puede ser dilucidada desde Heidegger, y en este sentido el pensamiento de Heidegger es la conclusión necesaria de la dificultad fenomenológica. Sólo desde Heidegger aquélla puede llegar a su *Selbstbestimmung*.

La tesis de Granel se desenvuelve al hilo de una lectura heideggeriana de Husserl, pero con un lenguaje propio, pues además de ser discípulo de Heidegger, Granel se inscribe en la trayectoria de los fenomenólogos franceses, y la fenomenología en Francia (el caso de Merleau-Ponty es obvio), es fenomenología de la percepción.

Y en la medida en que la fenomenología se instala en el terreno de la percepción como su terreno propio, realiza su destino y supera las dicotomías en que la filosofía

moderna había encerrado al pensamiento (sensible-inteligible, fenómeno-noúmeno, alma-cuerpo, etc.). El terreno propio de la percepción es aquel en que se colocan Heidegger o Merleau-Ponty, notablemente el último Merleau, el de *Lo visible y lo invisible* y *Signos*. En estas obras irrumpen las ideas de mundo y ser en el centro de la meditación, con la explícita referencia a Heidegger. En los momentos previos a su desaparición, acota Granel, Merleau estaría por consumir la muerte ritual del padre.

Ya Alphonse De Waelhens hacía notar en el prólogo a *La estructura del comportamiento*, que el pensamiento de Merleau era el camino que permitía llegar al terreno en que Heidegger se coloca sin más. (Esa modalidad "bárbara" de cortar el nudo, sin resolver los problemas concretos, le reprocha también Sartre, en *El Ser y la Nada* en referencia al *Mit-Sein*). Visto desde el último Merleau, aquel prólogo aparece como profético. En lo que se equivoca De Waelhens, es en el reproche implícito, y también explícito, de haber descuidado la percepción, pues "... si se entiende por percepción la cuestión de filosofía que lleva este título, ella no se libra más que cualquier otra de desertar, o más bien de haber ya siempre desertado, de la "primitividad"; y si se trata del aparecer, de la *weltende Welt*, de la relación entre *Welt* y *Ding*, es evidente que la obra de Heidegger no solamente no descuida este "nivel" (que no es por otra parte un "nivel", sino el suelo), sino que está enteramente dedicada a construir el camino que permite habitar y construir allí" (p. 115).

La dificultad que la percepción plantea en *Ideen I*, es la dificultad kantiana, el dualismo materia-forma. Para resolver la "provisional" yuxtaposición de lo hylético y lo noético, Husserl remite a las *Lecciones de 1905* sobre el tiempo, donde esa yuxtaposición sería resuelta en una síntesis originaria. Mientras en *Ideen* se mueve en el plano de las vivencias constituidas, en las *Lecciones* accede al plano constitutivo. Granel muestra, en un análisis de detalle, la ambigüedad del concepto de immanencia en las *Lecciones*.

Ya Rudolf Boehm había dedicado un esclarecedor estudio a la ambigüedad del concepto de immanencia en Husserl.

Desde 1907, la immanencia en sentido fenomenológico es entendida ya como immanencia real (*reell*), ya como intencional. En las *Lecciones* sobre el tiempo, donde privan los análisis hyléticos, la hylé es entendida como contenido real en el mismo sentido de *Logische Untersuchungen*, y la referencia a la forma sigue siendo externa en el seno de la immanencia, de los "Zeitobjekte".

Por otra parte, la escisión entre lo "propriadamente percibido" (*leibhaftig*), y los horizontes, vuelve problemática la crítica hecha a Brentano, en el sentido de que éste disolvería lo real en irrealidades.

Así, pues, en el seno de la immanencia constitutiva reaparece la dificultad esencial de la fenomenología. Se trata de "otro" terreno pero con la misma dificultad. Esta dificultad no es otra que la ambigüedad en la idea de fenómeno: en el sentido genuino de "lo que aparece", o en el sentido de la immanencia absoluta, la intimidad de la conciencia

consigno misma. La dificultad que la fenomenología repite, la encontramos en el terreno de la percepción. En la segunda parte de la obra, "El terreno de la fenomenología", Granel realiza un análisis de las obras mayores de la fenomenología, aquellas en que la percepción constituye el tema central, y por ende trata de llegar a su *Selbstbesinnung: Ideen I, Erste Philosophie y Krisis*.

La dificultad kantiana en el terreno de la percepción se hace explícita en la sección IV de *Ideen I*, "La Razón y la Realidad". La unidad intencional objetiva es entendida como Idea en sentido kantiano. La síntesis es remitida al infinito, con el agravante de que aquí la Idea cumple una función no meramente regulativa sino constitutiva. En *Erste Philosophie*, la tensión entre lo propriadamente percibido (*leibhaftig*), y los horizontes, termina en la disolución del núcleo propriadamente percibido, y por tanto en la afirmación de que en el fondo (*Im Grunde*), nada es propriadamente percibido. Es decir, que este mundo que se nos da "en carne y hueso" en la percepción, por la *esencia* misma de ésta, se disuelve en el no ser. En *Krisis*, obra en la que presumiblemente Husserl trataba de incorporar a la fenomenología las críticas de Heidegger, no se supera tampoco la dificultad. La reducción sigue siendo el acceso al terreno fenomenológico, a la subjetividad absoluta, al terreno de la filosofía como ciencia rigurosa; no es alcanzado el fenómeno del mundo y por ende el terreno propio de la percepción. El comienzo decide ya de antemano los resultados, y poco pueden hacer agregados o mejoras.

El libro es una meditación medulosa sobre Husserl y al mismo tiempo una guía para la lectura de sus obras fundamentales. Tiene el mérito de mostrar el hilo conductor que lleva de Husserl a Heidegger y de ambos al centro de la fenomenología francesa. Creemos sin embargo que si es legítima una lectura heideggeriana de Husserl no lo es menos una lectura husserliana de Heidegger, al me-

nos del Heidegger de *Ser y Tiempo*. Así lo han entendido eminentes fenomenólogos y han transitado ese camino. Por otra parte, y dando por supuesto el acercamiento del último Merleau-Ponty a Heidegger, la *Fenomenología de la percepción* fue escrita antes del "sacrificio ritual" del padre.

Hipólito Rodríguez Piñeiro

FERDINAND GONSETH, *Le problème du temps* (Editions du Griffon, Neuchâtel [Suisse], 1964), 388 pp.

Si bien el título de este libro de Gonthet nos informa sobre su tema central, el tiempo, el subtítulo, "Essai sur la méthodologie de la recherche", nos indica que el problema del tiempo puede, sin perder su papel protagónico, tornarse una excusa para la introducción de un deuteragonista metodológico. Dicho de otra manera, el libro de Gonthet que nos ocupa tiene dos niveles de lectura; el primero se ocupa del tiempo; el segundo consiste en una "investigación sobre el método de investigación" o de "cómo la investigación puede evitar lo arbitrario" (p. 7). Ambas investigaciones son de importancia. La primera nos proporciona una detallada exposición de la construcción "abierto" del tiempo sintético que nos propone Gonthet. La segunda es, además de un ajustado resumen de la filosofía de Gonthet, una exposición donde el método dialéctico de la escuela de Zurich se nos muestra "in vivo", construyéndose paso a paso. La tan sugestiva y vigorosa armazón del libro de Gon-

seth reside precisamente en esta peculiar construcción de su método.

El tema del tiempo se desarrolla a partir de su análisis en el lenguaje, donde nombre y predicado permiten el tratamiento del tiempo subjetivo y el tiempo objetivo, y del discurso como medio sintético. El adverbio y el verbo proporcionan para Gonthet una estructura ya verdaderamente compleja en el discurso corriente, que preludia el tratamiento posterior del tiempo. Termina aquí el primer libro de los dos que componen este trabajo. El libro segundo, titulado "*Le temps dans la connaissance exacte*", cubre todos los tipos fundamentales de consideraciones del tiempo. Comienza por el tiempo matemático, paradigma racional abstracto de todo concepto de tiempo. Critica aquí Gonthet —crítica que habrá que evaluar cuidadosamente— el pretendido carácter espacial del tiempo matemático, en oposición a la "dureté" bergsoniana. Insiste, con buenos motivos desde su aspecto formal, en que tanto la continuidad

de la recta matemática como el continuo temporal matemático son dos variantes semánticas de una misma estructura de orden abstracta. Pero es preciso pasar del tiempo de la matemática al tiempo de la física, al *tiempo medido*, el tiempo de los relojes: "...pour nous, le temps du monde, métronome de tous les phénomènes réels dont le monde peut être le siège, serait alors le temps des horloges" (p. 196). A la definición racional de la matemática sigue pues la definición operacional del tiempo. Pero ¿cuál es el sentido que debe darse al término operacional? Gouseth va construyendo dialécticamente su sentido y su última exposición, que permanece sin embargo abierta a posteriores investigaciones, nos dice: "...un choix normatif reprend un sens opérationnel du moment où l'on est en mesure de s'en servir, en fait et efficacement, pour orienter la recherche d'une plus grande précision dans la construction de dispositifs expérimentaux, plus particulièrement dans la fabrication d'appareils de mesure" (p. 235). De aquí surge la definición operacional del tiempo: el tiempo es su medida, es decir "...la mise en oeuvre de certaines procédures expérimentales bien définies et ayant la capacité d'instituer une évolution temporelle modèle" (p. 237). Esto importa la instauración de un tiempo (duración) patrón. Sin embargo el tiempo operacional fracasa, del mismo modo que fracasara anteriormente el tiempo matemático, en la tarea de proporcionar un concepto satisfactorio del tiempo. Es esto importante, pues señala el fracaso a que conducen

las concepciones exclusivamente preocupadas por la medida del tiempo. Recurre entonces Gouseth al *tiempo sintético*. En él son solidarios los tres aspectos del tiempo matemático, el tiempo operacional y el tiempo intuitivo. Para Gouseth este último "...est le résultat d'un arbitrage dont la conscience semble être le siège entre l'autorité du sentiment, la liberté de l'imagination et l'objectivité de la perception aux fins d'une action efficace" (p. 265).

El tiempo sintético es una síntesis dialéctica. Pero ¿qué es precisamente para Gouseth la dialéctica? Qué significa el término dialéctica es algo que se aclara paulatina y dialécticamente para Gouseth. No nos da definiciones, sino precisiones sucesivas que prácticamente recorren el texto del principio al fin. Otro tanto ocurre con los principales conceptos de su filosofía. Nos interesa aquí principalmente el *adjetivo* dialéctico y no el sustantivo: "Une démarche sera dite dialectique si elle comporte... une action de retour, une rétroaction de ce qu'elle a produit sur la situation dans laquelle elle a été effectuée et à laquelle elle a été conforme. ...Un discours dialectique doit être ouvert à son propre renouvellement..." (p. 22). No deja pues indemne ningún fundamento absoluto. Más adelante nos dice: "Il y a dialectique, soulignons-le, non pas parce que les éléments qui entrent dans la synthèse s'opposent comme un oui s'oppose à un non, mais parce qu'ils appartiennent à des horizons complémentaires qui, aux fins de l'action efficace, doivent être mis en jeu solidairement" (p. 285).

Esta cuidadosa obra de Gonthier es sumamente estimable, no sólo por el fino trabajo de mostración de la construcción del tiempo en sus diversas ramas ni por el carácter altamente polémico de muchas de sus tesis, sino también por constituir un ejemplo viviente de lo que

el propio Gonthier ha denominado una "filosofía abierta". Su interés desborda entonces al especialista en ciencias o al filósofo de las ciencias y se instala en el centro de la problemática filosófica contemporánea.

Jorge Alfredo Roetti

JEAN PIAGET Y OTROS, *Lógica y conocimiento científico - Naturaleza y métodos de la epistemología*, traducción de Hugo Acevedo (Buenos Aires, Proteo, 1970).

En el año 1967 la Encyclopédie de la Pléiade publicó el volumen titulado *Logique et connaissance scientifique*, bajo la dirección de Jean Piaget. La obra debe considerarse de importancia, tanto por la relevancia de sus colaboradores —entre los que se hallan (citamos sólo los más conocidos internacionalmente) Louis de Broglie, Jean T. Desanti, Lucien Goldmann, Gilles-Gaston Granger, Jean Ladrière, André Liehnerowicz, Jean Ullmo y Jean Piaget—, cuanto por constituir una "summa" de la escuela de epistemología genética. Se pueden encontrar allí las tesis fundamentales de la escuela y la exposición conjunta de los argumentos que la alejan de otras escuelas epistemológicas contemporáneas.

La obra, obviamente estructurada por Piaget, se organiza en un vasto círculo que se inicia con una introducción titulada *L'épistémologie et ses variétés*, que firma Jean Piaget y que constituye el programa de la obra y su ubicación doctrinaria. Le siguen luego secciones dedicadas a las epistemologías regionales de la lógica, la matemática,

la física, la biología y las ciencias del hombre. El círculo se cierra con la sección dedicada a la clasificación de las ciencias y principales corrientes epistemológicas contemporáneas. Son casi mil trescientas páginas de texto, pero, sin embargo, la obra no es exhaustiva, ya que importantes regiones de la ciencia contemporánea quedan sin tratar (p. ej., gran parte de la química y la astronomía). Esta situación es empero inevitable, dada la gran extensión de la ciencia contemporánea, lo que obliga a todos los tratadistas a elegir los temas críticos fundamentales. Una recorrida por los principales tratados contemporáneos confirmaría esta opinión. Sin embargo, hay una gran diferencia entre este tratado de teoría de la ciencia y sus semejantes de la actualidad, y esta diferencia se funda justamente en ese carácter circular que señalamos al comienzo y que se consuma en la última sección, más precisamente, en el capítulo denominado "Le système cyclique des sciences". Luego de la enumeración de las hipótesis considera las dependencias entre las ciencias lógico-matemáticas y las físicas, en-

tre éstas y las biológicas, las psico-sociológicas y, finalmente, entre estas últimas y las ciencias lógico-matemáticas. Se cierra pues el círculo, ya que se supone, como origen y fundamento de la lógica y la matemática, a cierta "lógica natural" y "...cette «logique naturelle» appartient au «domaine matériel» des sciences psycho-sociologiques..." (p. 1187, *infra*). Las mismas dependencias se establecen entre los "dominios conceptuales" y los "dominios epistemológicos, internos y derivados". Este sistema circular en la construcción conceptual y en la fundamentación de las ciencias tiene el doble propósito de escapar al empirismo y neopositivismo, por un lado, a la fundamentación fenomenológica, por el otro. El camino elegido será pues un "psicologismo". Para hacerlo viable intentará mostrar Piaget que es, en primer lugar, diferente de los criticados por Husserl y, en segundo término, que es legítimo.

Si este tema ocupa los últimos desarrollos del texto, es conveniente señalar que es una preocupación constante en todas sus páginas. Los momentos culminantes de esta lucha con la crítica husserliana al psicologismo se encuentran en sus estudios de los datos genéticos de la lógica y la matemática y en la primera sección de la Enciclopedia, que es la que ahora aparece en su traducción castellana. Analizaremos pues los contenidos de esta primera sección, centrandó nuestra atención en el problema de la fundamentación de las ciencias formales.

Su estudio de las estructuras lógicas, de su génesis y equilibración, descansa en las actividades del su-

jeto. La organización progresiva de las acciones del sujeto tendría así propiedades muy interesantes. Por un lado no depende de las propiedades sensibles de los objetos; no son por lo tanto estructuras *intéticas a posteriori*. Además, la organización de las acciones en la manipulación de los objetos se construiría en forma inconsciente; esto está destinado a asegurar la irrelevancia de la introspección como método de conocimiento de las estructuras lógicas y matemáticas primordiales. Las consecuencias del planteo genético de Piaget son sin duda asombrosas; en primer lugar recobra para las estructuras lógicas un carácter algo semejante al de la síntesis *a priori*: las estructuras lógicas y matemáticas no dependen de la experiencia, sino de las condiciones de manipulación del sujeto en el mundo de los objetos, primero corpóreos y luego simbólicos. En segundo lugar, restaura e integra en su doctrina la tesis de Poincaré respecto de la génesis del número natural, quien, en oposición a la tesis de los *Principia Mathematica* (donde el número natural es simplemente una "clase de todas las clases..."), insistía en la relación de *iteración* como fundamento de la noción de número natural.

La tesis central de Piaget, para su pseudorregreso a Kant, consiste en que: "desde un punto de vista genético, la gran diferencia que separa el conocimiento experimental o físico del conocimiento lógico-matemático radica en que aquél se extrae de los objetos mismos, en tanto que el segundo proviene de las acciones que el sujeto ejerce sobre los objetos, lo que de ningún

modo es idéntico" (trad., p. 95). Esa génesis y equilibración posterior de las estructuras de las acciones —de las que el sujeto es inconsciente en mayor grado que de su vida afectiva— es mucho más importante que la percepción y la reflexión en la estructuración de la inteligencia y, por lo tanto, de la "lógica natural". ¿Queda así adecuadamente fundada la lógica? La respuesta que proviene de la fenomenología es negativa: la lógica así construida, por más que recurra a las acciones de los sujetos y niegue determinados métodos, es una ciencia empírica que, en primer lugar, no alcanza verdades apodícticas y, en segundo lugar, supone en su construcción ya una lógica como ciencia apodíctica. Por lo tanto, la construcción genética de la lógica en Piaget incurre inevitablemente en "psicologismo", aunque Husserl no haya descrito por anticipado esta nueva variante.

Piaget es consciente de esta crítica que se cierne sobre su sistema; responde entonces con un "*argumentum ad hominem*": en la p. 46 (de la traducción) nos informa "...que entre otras cosas [Husserl] les reprocha a los psicólogos el hecho de referirse a las normas ideales que querrían fundamentar...". Y en seguida responde que "...el mismo círculo se encuentra en todos los autores, inclusive Husserl, que emplean la lógica para tratar de fundamentarla, y el único medio de escapar a ello es, o bien examinar en su desarrollo las actividades de los sujetos exteriores a los investigadores mismos, coordinando los análisis genéticos con el análisis lógico..., o bien recurrir

a una pura axiomática, a lo que Husserl se niega".

Su respuesta no consigue su objeto, pues es justamente el reconocimiento de esta circularidad el que aparta a Husserl del psicologismo y lo conduce a la búsqueda del modo *originario* de donación de las categorías lógicas y al análisis trascendental de su constitución. Sólo así nos hallaríamos frente a un punto de partida apodíctico para toda construcción teórica.

Una ciencia "ilustrativa" de la aparición de las categorías lógicas —como lo es la psicología genética de la inteligencia— no puede ser más que una visión *plausible*, pero no un fundamento apodíctico de la lógica y de la ciencia. Por cuidada que sea su elaboración, la psicología genética de la inteligencia es una ciencia hipotética, empírica, no eidética (al menos eso se deduce de sus métodos confesados). Aunque alcance un alto grado de corroboración, está siempre sometida a una posible refutación de la experiencia. Es decir, sus proposiciones no nos proporcianan nunca la necesidad y universalidad que caracterizan a una ciencia apodíctica. Pero si el punto de partida no es radical, mal pueden serlo sus consecuencias.

Esto nos lleva directamente al problema central de gran parte de las teorías de las ciencias contemporáneas, incluida la de Piaget: la ausencia de distinción explícita entre *dóxa* y *episthème*. La comparación con Popper es pertinente. Popper caracteriza a su teoría hipotético-deductiva de la ciencia como una ciencia hipotético-deductiva, es decir, como un saber no "esen-

cial", y, por lo tanto, lógicamente "falsable". La *decisión explícita* de Popper es permanecer en el terreno de la dóxa, y en ello demuestra una total consecuencia. Otra es la actitud de Piaget y de otros epistemólogos contemporáneos. No sólo carecen de una delimitación explícita entre dóxa y episthème, sino que, además, manifiestan una marcada ambigüedad al respecto, ya que, si bien se confiesa el carácter "empírico", se actúa como si se poseyera un saber "eidético" que posibilita críticas "definitivas" frente a las epistemologías "paracientíficas". No se asume, de esta manera, la falibilidad propia de todo saber empírico. Se mantiene así la *ilusión de lo empírico y definitivo a la vez*.

La distinción entre dóxa y episthème nos permite admitir dos especies distintas de teorías de la ciencia. Las epistemologías científicas a las que se refiere Piaget fatalmente recalzan entre las disciplinas de la dóxa y, *en cuanto tales*, son plenamente aceptables. Pero es necesario insistir en que el reconocimiento del carácter dóxico de una teoría de la ciencia, torna clara la invalidez de la crítica pronunciada desde una tal teoría contra las teorías de la ciencia que se proponen como episthème. Este es el error fundamental de Piaget en su crítica a la fenomenología. La crítica de las teorías de la ciencia que se proponen como episthème, debe realizarse, para ser válida, con procedimientos mejor fundados y que tengan explícitamente la misma pretensión gnoseológica. Brevemente, desde un conocimiento asumido como relativo no puede criticarse

lícitamente un conocimiento asumido como apodictico.

Otra crítica de Piaget a Husserl es la de su *duplicación* de la ciencia. Específicamente se critica la duplicación de la psicología. Sin explayarnos en la cuestión, insistamos en que tal duplicación es perfectamente legítima en razón de la distinción entre ciencias eidéticas y ciencias de generalización empíricas. Además la "psicología" de Husserl no duplica a la psicología del sujeto empírico; es, en cambio, la ciencia trascendental necesaria para dar una última perfección a la filosofía fenomenológica. En estas cuestiones hay una mala comprensión de la fenomenología, tanto en Piaget como en otros epistemólogos. De ella retienen exclusivamente sus aspectos eidéticos, olvidando la gran cantidad de trabajos posteriores que les otorgan sentido y fundamento.

Un tema que sin duda causará sorpresa, es el de la caracterización y demarcación mutuas de ciencia y filosofía, tal como lo entiende Piaget. Dice textualmente: "...la delimitación compete, ante todo, a los métodos: experimentación sistemática y deducción basada en algoritmos precisos, por lo que atañe a las ciencias, y discusión de ideas, simple "reflexión" o libre especulación (*sic*), por lo que atañe a la filosofía" (trad., p. 50). Dejamos el juicio al lector. Sólo propondremos una nueva comparación con el criterio de demarcación de Popper que, aunque sea discutible, deja al menos el beneficio de la duda respecto de lo que llama "pensamiento metafísico".

Los méritos del trabajo de Piaget que nos ocupa son, indudablemente, otros. Deben anotarse entre ellos el análisis que hace de los métodos formalizantes del empirismo lógico, especialmente su crítica a los criterios que estas escuelas sostienen respecto de los juicios analíticos y sintéticos. Finalicemos esta nota señalando una vez más la legitimidad y agudeza de la epistemología genética de Piaget, considerada como "epistemología científica" en el sentido preciso de una teoría hipotético-deductiva, sujeta al juicio de la experiencia y la posible falsación, que en tal caso propondría el desarrollo y los avatares históricos de la ciencia concreta.

Una palabra aparte merece la traducción que de esta sección realizara el Sr. Hugo Acevedo. En términos generales creemos que es una buena traducción. Pero hay algunos errores. Por ejemplo, términos cuya traducción introduce neologismos innecesarios o se aparta de los términos técnicos habitualmente en uso: el traductor nos

da las versiones "accesión", "invariación", "enunciados protocolares" y "tríos"; sería preferible, por los motivos anteriormente señalados, reemplazarlos por "acceso", "invariancia", "enunciados protocolarios" y "ternas". Mucho más grave es la traducción que nos da del término técnico de la lógica "indécidable" (edición francesa, p. 114); su versión es "indecible", cuando en realidad se refiere al carácter de "indecidible". Suponemos que puede tratarse de una errata (*vid.* traducción, p. 109). Finalmente un error curioso: en la página 91 de la edición francesa habla Piaget de "Le grand logicien Quine...". En la traducción (p. 89) leemos: "El gran lógico William Van Orman Quine...". Su nombre completo es Williard van Orman Quine. Habiendo señalado la relativa bondad de la traducción creemos conveniente insistir en la necesidad del especialista, o al menos una revisión técnica adecuada, en este tipo de traducciones.

Jorge Alfredo Roetti

VASSALLO, ANGEL, *Bergson* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967).

Considerado actualmente como un clásico de la filosofía, por la sencillez y grandeza de su pensamiento, Bergson replanteó con aguda originalidad, a lo largo de cincuenta años, la problemática tradicional sin serle ajena ninguna de las grandes cuestiones.

Angel Vassallo ha expuesto con gran dignidad ese pensamiento en la cátedra y en el libro, sumando su esfuerzo al de otros que también

contribuyeron a difundir las ideas de Bergson en el medio universitario argentino, desde la declinación del positivismo, aproximadamente hacia 1919, hasta la difusión de la fenomenología y el existencialismo.

Profundo conocedor de esa filosofía, Vassallo ha presentado con singular penetración sus temas metafísicos y morales, al tiempo que, desde la cátedra universitaria, examinaba críticamente las ideas de

Jaspers, Heidegger, Marcel y Sartre, sin que su apasionamiento personal, que daba vida a su exposición, perturbara su objetividad.

El libro incluye un estudio preliminar consagrado a los temas fundamentales de Bergson, y una selección de textos cuya traducción, fiel al espíritu del autor, es también obra suya.

Bergson es presentado como el filósofo que se enfrenta polémicamente a las corrientes dominantes en su tiempo —positivismo, naturalismo, mecanicismo, en general hostiles a la metafísica—, cuya superación promovió sellando el retorno a una filosofía plena por la riqueza de su temática y el rigor de su fundamentación. Como todo auténtico filósofo, Bergson, según sus propias palabras, se propuso decir una sola cosa: la intuición primera, que lo condujo al ser de la realidad, es el tiempo concreto o duración real que, en su forma más plena y pura, se revela en la conciencia y en la personalidad.

Los textos seleccionados han sido reunidos bajo distintos títulos: la idea central de la filosofía de Bergson; la duración como ser de la conciencia; el universal devenir creador; ciencia y metafísica; el lenguaje; esencia y destino de la obra de arte; ética y filosofía de la religión. Proceden de las obras que Bergson autorizó en vida, lo que explica la ausencia de textos correspondientes a *Duración y simultaneidad* (1922), que su autor decidió no volver a editar después de las polémicas que se suscitaron entre los partidarios de la teoría de la relatividad.

Tales textos, cuya lectura despierta simpatía por el pensamiento de Bergson, han sido traducidos con esmero y corrección por el propio Vassallo. Este trabajo denota no sólo familiaridad con el pensamiento del autor, sino también identificación con el espíritu de su obra, y muestra, lo mismo que en las páginas del estudio preliminar, la posesión de un estilo literario que a la inocultable elegancia de la forma, une la sencillez de la expresión. Las palabras son, para Vassallo, instrumentos dóciles que reflejan en forma perfecta las ideas que se propone expresar. No podemos dejar de agregar que su expresión a la vez apasionada y serena, en el libro y en la cátedra, ha sido siempre un estímulo alentador para despertar más de una vocación filosófica.

El libro se cierra con una tabla cronológica, útil para seguir el desenvolvimiento del pensamiento de Bergson a través de más de medio siglo de intensa vida intelectual; un índice bibliográfico que incluye la totalidad de su obra publicada y además la mención de los principales libros de expositores e intérpretes.

La originalidad de las ideas de Bergson, su honda repercusión en nuestro tiempo, su difusión en el medio universitario argentino y la autoridad intelectual de Angel Vassallo, han sido motivos para que el Centro Editor de América Latina incluyera esta obra en su colección "Enciclopedia del pensamiento esencial", que a las cualidades antes señaladas une su clara intención didáctica.

María del Carmen Rivera

DERRIDA, JACQUES, *La voix et le phénomène* (Paris, Presses Universitaires de France, 1967).

Este trabajo de Derrida, que testimonia su especial interés en el pensamiento husserliano (en 1962 se publicó su ensayo introductorio a *El origen de la geometría*, que asimismo tradujo), se presenta como una "introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl", según reza el subtítulo; está centrado, en consecuencia, en el examen del primer capítulo de la primera de las *Investigaciones lógicas* ("Expresión y significación"). Pero más que una lectura fiel del texto husserliano, Derrida propone una tarea interpretativa caracterizada por una definida toma de partido filosófico: la que lleva al autor a impugnar el núcleo de todo el pensamiento occidental, la metafísica que determina el ser como *presencia*, en sus diversas manifestaciones a lo largo de la historia de la filosofía. Se trata entonces, en este caso, de atacar la forma particular que reviste la metafísica de la presencia en la fenomenología husserliana, mostrando la solidaridad sistemática de sus conceptos fundamentales con dicho motivo.

En este marco polémico, la investigación del signo y el lenguaje no se traduce en un análisis circunscripto del tema tal como Husserl lo ha elaborado, sino que sirve más bien como centro estratégico para emprender aquella tarea crítica más general; y esto no sólo porque la concepción husserliana del lenguaje en las *Investigaciones* pueda ligarse sistemáticamente a

los motivos fundamentales de la fenomenología madurada en las obras posteriores, sino porque la problemática del signo como tal encierra para Derrida elementos especialmente eficaces a los fines de su crítica. Reduciendo casi a una fórmula la tesis que el autor despliega a través de todo el libro, se puede decir que a la esencia de la significación pertenecen la mediatez, el carácter re-presentativo, la no-presencia, etc., tal como Husserl habría admitido a propósito de un tipo particular de signo: el indicio; pero si Husserl pretende separar radicalmente el indicio de la expresión (el lenguaje en su pureza lógica), Derrida procura demostrar que esa distinción, que sólo apunta a salvaguardar el valor de la presencia como fundamento absoluto, no se sostiene, pues la presencia originaria —de importancia teórica decisiva en la fenomenología— revela al análisis crítico una alteridad, una mediación constitutiva, que destruye la ilusión de un origen pleno, no fisurado.

La relevancia que cobra el tema del signo en la perspectiva del autor explica entonces que su trabajo no necesite casi apartarse del texto de la *Investigación I* para poder establecer las coordenadas básicas de su interpretación, y de su impugnación global del aspecto tradicional o metafísico de la fenomenología en su conjunto. En tal sentido se entrelaza el examen de los problemas específicos del signo con la consideración de temas capitales

de la fenomenología tales como la concepción de la idealidad, la temporalidad inmanente, la relación con el alter ego constituido en la esfera monológica trascendental, etc. Cabe aclarar que no se trata de una crítica puramente externa, sino de un movimiento alternativo que procura por un lado revelar las adherencias del pensamiento husserliano a la tradición metafísica, apoyándose por otro lado en los motivos contrarios a esa tradición que el propio Husserl suministra.

En los primeros tres capítulos, el análisis de Derrida sigue de cerca la expresión husserliana: la distinción entre indicio y expresión dentro del campo de los signos, la "reducción" del indicio y la comunicación viviente, la aclaración de la esencia de la expresión revelada en la "vida solitaria del alma"; a partir del cuarto capítulo predominan los elementos críticos que muestran la inserción de la doctrina husserliana dentro del marco de la metafísica de la presencia. Así, Derrida analiza y discute la distinción entre realidad y representación que Husserl aplicaría en su intento de asegurar la exterioridad del indicio respecto de la expresión (cap. IV); en el capítulo siguiente, considera la esencia temporal de lo vivido, acudiendo a las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* a partir de un significativo párrafo del capítulo I de la *Investigación*, para mostrar en el propio texto husserliano la coexistencia de elementos teóricos que contradicen el motivo de la presencia: así, por ejemplo, la no-identidad del ahora puntual como fuente de presencia, trabajado por la

dialéctica de retención y protención, "otras tantas formas de lo presente"; elementos que comprometerían el empleo que hace Husserl de la expresión "vida solitaria del alma", y por esta vía, la distinción rigurosa entre expresión e indicio.

En el capítulo VI se procura mostrar la necesaria complicidad de la voz (el significante fónico en su faz fenomenológica) en la tarea —impuesta por la metafísica— de proteger la presencia del significado ideal como proximidad a sí en la interioridad. El reconocimiento tácito de un lazo esencial entre expresión y fono autorizaría la distinción entre indicio y expresión, la reducción del indicio, y, paradójicamente en apariencia, la reducción de la totalidad del lenguaje para restituir la originariedad de un sentido pre-expresivo, de "una conciencia que puede reflexionar en silencio su propia presencia". Este momento de la interpretación, al que alude el título del libro, contiene el aporte más característico de Derrida, pues Husserl no otorga expreso privilegio al signo fónico por encima de otros (la escritura, por ejemplo); al entender que tal concepción constituye un supuesto necesario de la doctrina husserliana del signo, cuyas consecuencias gravitarían hasta en la posibilidad misma de la subjetividad fenomenológica, Derrida conduce su argumentación a la tesis que ha desarrollado más ampliamente en otros trabajos (*L'écriture et la différence*, *De la Grammatologie*, etc.): la afirmación de la unión íntima de la metafísica con concepciones del lenguaje que entronizan el valor de la

palabra como fonía y degradan otros tipos de signos; y ello no sólo en la historia de la filosofía sino incluso en la actual lingüística positiva, contra la cual el autor también dirige sus dardos críticos a pesar de reconocer su importante papel en la ruptura con la tradición.

Contra la reducción del lenguaje en general, apoyada en el tema de la interioridad de la palabra como "autoafección pura", Derrida acude nuevamente al análisis husserliano del movimiento de la temporalidad; considerando el proceso de la voz como autoafección en su esencia temporal, se concluye la imposibilidad de adjudicar a la expresión un carácter derivado respecto del sentido original pre-expresivo, y se afirma, por vía de consecuencia, el entrelazamiento esencial entre expresión e indicio. En el último capítulo, los anteriores resultados son conducidos a su fundamento último, concebido como una falta o carencia originaria en el plano del sentido: contra las afirmaciones expresas de Husserl, el indicio se une por esencia a la expresión, y ésta al sentido pre-expresivo, por una necesidad de suplemento que revelaría una no-plenitud originaria. El movimiento de la suplementariedad no sólo da cuenta de la estructura del signo en general, sino que constituye en su raíz misma el "para sí" de la presencia. Pero entonces, concluye el autor, lo que la fenomenología ha querido pensar en la forma de la conciencia, de la presencia, se

constituye en cambio por la operación propia del signo —que se intentó relegar como derivado y secundario—, y por lo mismo, no puede ser pensado a partir de los conceptos de conciencia y de presencia.

Los méritos de este trabajo —el rigor con que se conduce la argumentación, la riqueza de sus análisis, por ejemplo —no lo eximirán probablemente de más de un reparo crítico. Y parece claro que la coincidencia o el disentimiento dependerían menos de puntos particulares o cuestiones circunscriptas, que del núcleo polémico que orienta toda la interpretación. Si esta postura crítica coincide en parte con la "destrucción" heideggeriana de la ontología, Derrida desenvuelve su propio aporte mediante conceptos tales como "suplemento", "huella", "diferencia", "escritura", —articulados en torno al tema del signo— que no encontramos suficientemente precisados en su respectivo alcance teórico y en sus mutuas relaciones. Pero el mismo autor admite la dificultad de su empresa de ruptura con la tradición: si la aclaración conceptual, la plena elaboración de un nuevo lenguaje parece postergarse, es tal vez porque ningún intento semejante puede contar con la total seguridad de haber eliminado el lastre metafísico; pues el pensamiento que intenta abrirse camino señala sí el fin de una época, pero está en buena medida todavía apresado en ella.

Alicia Páez

RAYMOND RUYER, *La filosofía del valor*, traducción de Agustín Ezcúrdia Hajar (México, F.C.E., 1969).

La obra filosófica de Raymond Ruyer es polifacética y coloca a su autor, sin duda, entre los pensadores más lúcidos e inteligentes de la Francia actual. Ruyer enfrenta el mundo emergente de la ciencia y de la técnica, y en este marco engarza problemas de la *philosophia perennis*. Representativo de este intento de confrontación y conjugación de "mundos" es su libro *La cybernétique et l'origine de l'information* (Paris, 1954). Qué resta de humanismo después de la cibernética, ésta viene a ser una de las preguntas radicales que plantea Raymond Ruyer en el citado libro, lamentablemente aún no vertido —según sepamos nosotros— al español.

En cambio sí tenemos una versión castellana de *La philosophie de la Valeur* (Paris, 1952). Y si bien sobre el tema de la axiología —grande o, tal vez, central tema de nuestro siglo— al parecer ya se han agotado todas las posibilidades de pensamiento y expresión, no obstante, el aporte de Ruyer es muy significativo. Domina la materia con absoluta autoridad y precisión. Por otra parte sabe explicitar sus ideas en forma coherente, concisa e incisiva.

En la primera parte de su trabajo Ruyer expone sus propios puntos de vista bajo el título "Descripción del valor". En la segunda parte, pasa revista a "Las teorías del valor". La empresa es vasta y, tal vez, excesivamente apretada.

En el campo axiológico como en el gnoseológico es menester huir de

las antípodas aparienciales que tienden a recluir al esfuerzo meditativo ora en un extremo subjetivismo, ora en un extremo objetivismo. En este plano se coloca Ruyer. "El *cogito* cartesiano define la existencia como existencia no de una cosa, sino de un «pensante» activo. El *cogito* parece ontológico. De hecho es axiológico" (p. 52). Existencia, en cualquiera de sus manifestaciones es actividad, y la actividad se mueve de continuo entre valores. "Todo existente es *formación axiológica*. Existencia y valor comienzan al mismo tiempo, suspendidos en los dos polos de la creatividad: Agente e Ideal" (p. 198). El valor se hace trans-subjetivo y trans-objetivo al centrarse en la dinamicidad misma de la existencia. "El valor se parece a una danza, no a una estatua" (p. 192).

Estas pocas citas bastan para darnos una idea de la concepción axiológica de Raymond Ruyer. Lejos de descartarse, los reinos del "ser" y del "valor", en lo humano, se integran e interpenetran. En el "valor" radica el sentido del "ser". De otro modo "la existencia no significaría nada, o más bien, nada existiría" (201). Los valores son, pues, en el despliegue activo de la existencia. No como esencias platónicas, ni tampoco como arbitrariedades subjetivas-volitivas. Pero aquí justamente emerge el defecto (defecto, *sensu stricto*, significa falta, carencia) de la exposición de Ruyer: en última instancia ni plantea ni responde la cuestión elemen-

tal y fundamental: *en qué radica la validez de los valores*. Ruyer escamotea la pregunta y rehúye la respuesta.

"La descripción del valor" que practica el autor es realmente valiosa. Tiene muchas puntualizaciones interesantes y novedosas. Aproxima el concepto "valor" al concepto "forma", con cierto aire aristotélico. Analiza con agudeza los "valores negativos" y hace ver que no representan pura ausencia de valor. "Son valores mixtos de la forma ideal y el fenómeno sujeto únicamente al determinismo, al nivel del cual recaería la forma ideal si perdiera todo valor" (p. 35) (Esta teoría tiene ciertas raíces comunes con la teoría bergsoniana de lo cómico). Siguiendo esta misma línea dice el autor: "Sería absurdo considerar la fealdad como un grado moderado de belleza, o la inmoralidad como una moralidad menor. Fealdad e inmoralidad son desviaciones, perturbaciones agresivas, agresivas precisamente por el elemento positivo que encierran" (p. 37). Ruyer cala profundamente en la descripción metódica de los valores, de sus *nuances*, de su complementariedad y compensatoriedad; llega a establecer leyes y sus observaciones nunca dejan de ser sagaces y siempre saben aprehender si no toda la verdad, al menos destellos de verdades que invitan a la reflexión y a la revisión de más de un concepto.

En la segunda parte del libro esquematiza y sistematiza magníficamente las distintas teorías pronunciadas sobre los valores. A cada una

de ellas les añade su crítica pertinente. Esta crítica (en sí, tal vez prescindible) suele tomar notas irónicas que van de lo hiriente "suave" al ataque irresponsable. Expone las teorías de Husserl y concluye el parágrafo anotando: "Es de sentir que Platón no está ya aquí para dar su opinión sobre la cuestión" (p. 187). Más duele cuando menciona, muy al pasar, el "ateísmo de Scheler, que como se sabe, no fue sincero, puesto que lo repudió en sus últimos años" (p. 190). Eso de "no fue sincero" es un *lapsus calami*, o una consciente e irresponsable acusación de Ruyer que no puede dejar de chocar profundamente al lector que algo sabe de Scheler.

A propósito de teísmo o/y ateísmo, Raymond Ruyer profesa un teísmo del cual nada nos dice explícitamente. En una u otra oportunidad menciona a Dios en un contorno místico poético. Pero nada dice de la relación entre el "reino de los cielos" y el reino de los valores. De todos modos el lector habrá de deducirlo por su propia cuenta. Según Ruyer las teorías pluralistas de los valores son necesariamente ateas (p. 190). Inversamente, el monismo es teísta. Ruyer apoya al monismo: "Se debe reconocer, sin embargo, que el monismo tiene de su parte la lógica, la verosimilitud y aun la experiencia psicológica" (p. 191). Ruyer "cree" y describe un reino de valores donde se da la jerarquización y la unificación de todas las manifestaciones axiológicas. Cree demostrarlo. En primera y última instancia, cree.

Jaime Barylko

LEVI-STRAUSS, CLAUDE, *Mitológicas I, Lo Cruído y lo Cocido*. Traducción de Juan Almela (México, F.C.E., 1968), 393 pp.

Quizá sea esta obra de C. Lévi-Strauss la que mejor muestra a la razón estructural en acción, hasta el punto que podemos medir en ella el rendimiento de este nuevo estilo de pensamiento que tiene su punto de arranque en los novedosos descubrimientos de la lingüística estructuralista cuyo certificado de nacimiento lo encontramos en el *Curso de Lingüística General* de F. de Saussure.

De más está decir que los ejes de oposición binaria de categorías epistemológicas (por ej.: Lengua/Habla, Sincronía/Diacronía y todos los que de éstos se desprenden) que en Saussure, algunas veces adoptan la forma de un maniqueísmo conceptual cuyos polos irreconciliables terminan por mutilar al objeto estudiado, han sido flexibilizados y en otros casos hasta abandonados por autores que —desde distintas disciplinas— se inscriben en la misma corriente de pensamiento. Para nombrar a algunos de los autores más prominentes que se encaminan en esta dirección basta recordar a R. Jakobson, J. Lacan, R. Barthes, J. Pouillon, L. Althusser y al mismo Lévi-Strauss. Pero como este pleito no se ha dirimido aún, puesto que aquel punto crítico aparece insidiosamente como una secuela elíptica del discurso teórico de su fundador, Saussure, lo más prudente y juicioso es no aventurar pronósticos, pues el estructuralismo exhibe aún una silueta difusa y desprolija, bordeada de rebabas propias de un estilo de

pensamiento inacabado; indicador inequívoco, por otra parte, que la furia corrosiva del tiempo no lo ha desgastado y, por consiguiente, no ha dicho su última palabra.

Lévi-Strauss se propone probar la existencia de una "sintaxis de la mitología sudamericana". Siguiendo las perspectivas metodológicas de la lingüística, para descodificar un espacio mitológico de dimensión casi continental, será necesario "desmontar" al mito, es decir, hacer una descomposición sincrónica de las "unidades constitutivas" *invariantes* y recurrentes de un contexto semiológico-mitológico. Así como la lingüística descodifica la estructura de una lengua dada reduciéndola a los "fonemas", "morfemas" y "semantemas" y a los principios que gobiernan su combinatoria, Lévi-Strauss dirigirá su análisis a los "mitemas" que son los motivos simbólicos invariantes para, a partir de los fragmentos de un conjunto significante, construir un "metasistema" que los abarque. Ocurre que a veces la función semántica de un motivo simbólico en un mito determinado aparece invertida en los mitos vecinos, es decir, ocupa una isomorfa posición semántica pero simétricamente opuesta. En otros casos se hace sentir el vacío semántico de un componente ausente: en ciertos mitos no es lo expresamente manifiesto la clave para desmontar su código, sino las dimensiones de silencio, los trazos ostensiblemente invisibles que reclaman el eco o la aureola que el mito de referencia

distiende en su periferia, en los mitos vecinos. Aquí suele ocurrir algo parecido a esas figuras que nos proponen los psicólogos de la Gestalt donde no es lo manifiesto lo más importante sino esos fantasmas ostensiblemente ausentes que reclaman nuestra mirada para que la silueta de una figura se complete.

Lévi-Strauss analiza 187 mitos y escoge al azar un "mito de referencia". La densidad semántica de éste sólo se nos revela, dehiscentemente, cuando descubrimos los ocultos hilos semiológicos homólogos que lo anudan al contexto mítico y, del cual, el mito de referencia es un "fragmento de un conjunto signifiante". Podríamos decir que el mito de referencia es orlado por los festones del contexto *paradigmático* al modo de una fastuosa gorguera de encaje, que ciñe a un continente, prolongando periféricamente sus motivos simbólicos, ahora quizá, ocupando posiciones semánticas isomorfas u opuestas. La comunidad de representaciones míticas colectivas, una cierta homogeneidad del simbolismo mágico —con un primado ornitológico observable— nos induce a pensar en una unidad geopsíquica indoamericana, un verdadero tesoro mágico-cultural propio de la América prehispanica, precolombina o, como diría Pablo Neruda, "anterior a las pelucas y las polainas". Hay razones históricas que hablan a favor de esa maquinaria sincrética única, aunque algunas no tengan —provisionalmente— más que validez conjetural, por ej.: la antigüedad de la población aborigen, fenómenos migratorios que duraron siglos (p.e.

los Tupi-Namba), movimientos tribales en todos los sentidos, fluidez demográfica que generaron fenómenos de fusión y desintegración de conglomerados nativos, etc., cuyas razones histórico-sociales no han sido aún lo suficientemente investigadas.

¿Cómo se comporta la *razón estructural* frente a esa cobertura mágica de dimensión continental? El abordaje del mito de referencia no se realiza a través de una *razón analítica*, cartesiana —según Lévi-Strauss— para lo cual —de acuerdo con su principio matriz— comprender o conocer es reducir lo complejo a sus elementos simples. Conocer —para el estructuralismo de Lévi-Strauss— no es desmontar lo complejo para llegar a sus determinaciones simples sino tornar inteligible lo complejo. Y como no hay —en este caso— mitos "simples", puros, sino que cada mito es un todo sincrético, es necesario acudir a una razón estructural que vuelva a soldar los aparentes hilos cortados y buscar en sus extremos otros mitos que pertenecen por afinidad de motivos simbólicos a un mismo género. La razón analítica —para decirlo con palabras de E. Husserl— desmonta al mito sin salirse de su horizonte significativo interno: Es necesario para la razón estructural iluminar un montaje sincrético en esas regiones suburbanas de la ontología donde lo real se complica con lo virtual: un "horizonte externo" sospechado pero nunca cabalmente conocido. La unidad del mito no es algo acabado sino de "tendencia y proyectiva". Según Lévi-Strauss, sin abandonar totalmente a la razón analítica, pa-

ra hacerle justicia al "pensamiento salvaje", hay que proceder con una razón totalizadora. A diferencia de la razón filosófica para la cual conocer es lo mismo que remontarse a las "fuentes", al "fundamento" (Grund, hypokeímenon), la razón estructural se esfuerza por observar al mito como quien mira un rayo de luz refractado y reflejado en una pantalla que permita esta doble operación: y no remontarse al foco, puesto que éste como fuente real no existe, se lo presupone, pero como foco virtual y sincrético —quizá— jamás observable. No existe una cultura pura, puesto que una cultura no tiene autor preciso, remite a una tradición, y, cuanto más atrás nos remontamos más sincréticas se nos revelan las formaciones culturales.

En *Las Estructuras Elementales de Parentesco* y en la *Antropología Estructural* la prohibición del incesto al operar en el seno de la comunidad "primitiva" como una fuerza centrífuga que, liberando su impulso ciego dentro de un grupo consanguíneo, arroja fuera de él a las mujeres para asignarles esposos que están fuera del ruedo incestuoso, funda los primeros vínculos de alianza que pueden calificarse de sociales, reúne en un solo haz a dos imponderables de direcciones contrariadas: "la universalidad de las tendencias y de los instintos" y, por otra parte, "el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones", punto de intersección donde la oposición milenaria Naturaleza/Cultura se esfuma hasta confundirse.

En *Mitológicas I*, ese tránsito de la Naturaleza a la Cultura se oficia en un modesto recinto domés-

tico: la Cocina. La "lógica culinaria" (p. 161) al utilizar oposiciones entre cualidades sensibles las "promueve así a una verdadera existencia lógica". Como los sentidos del hombre son cinco, habrá cinco códigos fundamentales: visual, olfativo, táctil, auditivo y gustativo. Uno de ellos ocupa una posición privilegiada: el código gustativo, es decir, el que se refiere a los regímenes alimenticios. Y esto no es así por la libre voluntad fabuladora de los pueblos "primitivos": "la sintaxis mítica no es jamás del todo libre dentro del solo ámbito de sus reglas. Sufre también los constreñimientos de la infraestructura geográfica y tecnológica" (p. 243).

Para Lévi-Strauss la trama de los mitos se basa en un pensamiento que no establece distinciones entre la lógica de las cualidades sensibles y los estados de la subjetividad, más bien "no deberá olvidarse que esta distinción ha correspondido, y corresponde aún, en menor medida, a una etapa del conocimiento científico, y que de derecho, sino de hecho, está destinado a desaparecer" (238-9).

"Comenzamos así a comprender el lugar verdaderamente esencial que toca a la cocina en la filosofía indígena: no sólo marca el tránsito de la naturaleza a la cultura; por ella y mediante ella la condición humana se define con todos sus atributos, hasta aquellos que —como la mortalidad— podrían parecer de lo más indiscutiblemente natural" (166).

Pero, ¿qué tiene que ver la solemnidad fúnebre de la muerte, estremecida de resposos, con la chá-

chara culinaria entrecortada por bataholas de ollas y cucharones? Bien: si se habla de la muerte, de la mortalidad, es porque, por ejemplo, entre los Apinayé, tribu del nordeste del Brasil, y en muchas tribus más como Lévi-Strauss lo prueba, el "robo del fuego" —que es el *parti pris* de la cultura— permite transmutar mediante la cocción un alimento natural en un alimento cultural, pero el advenimiento de la vida civilizada es al mismo tiempo el "origen de la vida breve". El héroe cultural, al proveer a su pueblo de las artes de la civilización le "acorta" la vida al mismo tiempo: "antes", los hombres vivían más. He ahí cómo el pensamiento indígena "explica" la muerte prematura.

Lévi-Strauss, partiendo del eje de oposición binaria "crudo/cocido" y su entorno semántico: animalidad/humanidad, corrompido/fresco, etc., trata de dilucidar cómo el pensamiento mítico considera la oposición y pasaje de la Naturaleza a la Cultura. "El eje que une lo crudo y lo cocido, es característico de la cultura; el que une lo crudo y lo podrido, de la naturaleza, puesto que la cocción causa la transformación cultural de lo crudo, como la putrefacción lo transforma naturalmente" (146).

Según Lévi-Strauss, el logos mítico es un logos combado por el esfuerzo de aprehender a la realidad como una totalidad sinérgica y diacrónica a la vez. El mito se expresa en el lenguaje, pero éste, dice Lévi-Strauss, siguiendo a Saussure, engloba dos niveles: Lengua/Habla, transcripción al orden del

discurso de las oposiciones: estructura/historia, sistema/evolución, estado/proceso, sincronía/diacronía, etc. En el primer caso estamos ante una temporalidad reversible, dócil a nuestro intento de manejarla al derecho y al revés; en el segundo, frente a una temporalidad irreversible, implacable en sus secuencias del "antes" y el "después". Ahora bien, la estructura temporal del mito está más allá de esta distinción: se ubica en una perspectiva que incluye a las dos. El mito, como protesta elevada contra el sin-sentido ordena seres y cosas, pero el "principio" del orden está, como diría Mircea Eliade, *in illo tempore*; el "evento" mítico es la hazaña cosmogónica que introdujo un principio de orden en el universo. Pero si bien la proeza cosmogónica está en un "hace mucho tiempo", su eficacia simbólica presiona sobre el presente e imparte directivas para el conglomerado humano del caso. Es por esta razón, que para Lévi-Strauss el mito es una "maquinaria de suprimir el tiempo" (25): el rito, como ejercicio dramático del mito, es la acción de conjurar el tiempo: deshace el espesor temporal que nos separa del pasado cosmogónico y celebra mediante el canto y la danza el triunfo del orden sobre el caos y su perpetuación. El mito trastorna las relaciones del "antes" y el "después". Por ejemplo, para comprender el sentido de ciertos tics arbitrarios de ogros maniáticos, se interpola en la trama semántica del mito un "antes" que tiene el carácter de una explicación retrospectiva, de una conducta en sí misma inexplicable, aunque en la secuencia lingüística

del relato tenga el valor de un "después".

Pero algo importante es necesario anotar: la interpolación, entrecruzamientos y convergencias de las tres direcciones contrariadas del tiempo no son arbitrarias: el "pen-

samiento salvaje" introduce, a su manera, un orden de inteligibilidad en una textura sensible y caótica, quizá opaca para una razón analítica.

Jorge L. Lovisoló

FRANCASTEL, PIERRE, *La realidad figurativa*. Traducción de Francisco Azamor (Buenos Aires, Emecé, 1970), 470 pp.

Pierre Francastel reúne en este volumen, publicado originariamente en 1963, diversos estudios elaborados a lo largo de 15 años. Podría afirmarse que la obra condensa las principales preocupaciones del investigador recientemente desaparecido. A una introducción, en la que se anticipan y aun precisan ideas fundamentales, siguen cuatro densas secciones. Prevalcen en la primera —quizá la más importante—, los problemas teóricos; son objeto de análisis las relaciones entre arte y sociología, técnica y estética, arte e historia, finalizando el conjunto un ensayo sobre significación y figuración. Las palabras iniciales de la introducción ya previenen que las investigaciones no responden a un concepto "corriente" de sociología, historia e historia del arte (si es que tal concepto existe en las mencionadas disciplinas). En realidad, Francastel propone una sociología del arte cuya problemática difiere bastante de lo habitual en ese reciente campo de estudios. Basándose en una intensa, prolongada y erudita aproximación al fenómeno estético, entiende que el arte ya no puede ser valorado como una actividad puramente lúdica o gratuita, acentuadamente emocional, fruto de

la fantasía individual del artista genial, sino como una verdadera categoría de pensamiento, una de las formas mayores de la actividad del espíritu. El arte supone, en efecto, una experiencia combinada de reflexión y acción conjuntas a nivel creador, de carácter individual y social, cuya fuerza condicionante del desarrollo social se ha desconocido con frecuencia. El fenómeno estético, entendido como "objeto figurativo" u "objeto de civilización", no se limita pues a traducir ideas y valores elaborados con anterioridad a la acción estética, no reside en la transferencia o transcripción de nociones a través de peculiares medios expresivos, sea la palabra, el sonido o las formas plásticas, según la interpretación formalista que ha predominado en la historia del arte; en esta concepción el arte no es reflejo, es mucho más: un sistema original de interpretación del universo. Y si tal carácter no ha sido suficientemente reconocido, ello se debe a la desmedida primacía otorgada al documento escrito en la historia de la cultura, en detrimento de la expresión artística.

La relación entre el lenguaje plástico y discursivo, y más aún la comparación entre el proceso artís-

tico y el pensamiento matemático, cuyas analogías Francastel gusta reiterar, se prolongan a lo largo de las páginas con el propósito de asegurar a la esfera estética una categoría propia de alguna manera autónoma —en el sentido de específica—, inasimilable a los otros lenguajes pero a la par complementaria de éstos. La valorización propuesta acentúa el alcance intelectual del arte, de una precisión no conceptual pero no menos rigurosa, limitando —quizá excesivamente— los aspectos emocionales, intuitivos e irracionales, considerados residuo de ideología romántica.

La investigación que el estudioso bosqueja sólo puede realizarse desde un exhaustivo análisis de obras, indispensable punto de partida de una búsqueda que tiende a iluminar en el fenómeno el proceso mental del que ha surgido, actividad formativa no ya de puras apariencias visuales sino generadora de valores y nociones en un ámbito nucleante de comportamientos y conductas a nivel estructural. Francastel aspira precisamente a explicitar lo que llama la Estructura, y asimismo Forma —en oposición a las formas o series—, un prototipo o función mental pensada también como un Esquema abstracto de organización de la experiencia, de una lógica peculiar. Sistema imaginario que reside en el espíritu, constelación creadora de nuevos órdenes de pensamiento operativo, se lo pretende develar en el único testimonio visible de esa acción transformadora del universo: la obra de arte. Apartándose de numerosas orientaciones empíricas de la sociología del arte, que optan por investigar las inter-

relaciones del arte con el medio y el artista sin un análisis previo de las obras, dudosas e inciertas sobre el intrínseco carácter social de lo artístico y carentes de una adecuada teoría del objeto estético, para Francastel la única base posible y fundamento de una sociología del arte es una teoría de la Estructura, que no es sino una problemática de lo imaginario. La finalidad de sus estudios es por lo mismo doble: análisis del objeto figurativo en la significación que le es propia, como objeto de civilización, a través de la compleja variedad de las múltiples coordenadas que lo componen, en la totalidad de relaciones internas y de las partes y el todo con la estructura social, prevaleciendo necesariamente en esta etapa los aspectos técnicos de la configuración estética; en segundo término, descifrar, ya a nivel de la conciencia —es ésta la búsqueda más significativa pues sólo ésta valoriza con propiedad el fenómeno—, el Esquema estructural del que surgen las leyes profundas que mueven la historia y que actúan cual resorte íntimo del arte no menos que de otras actividades igualmente condicionantes y propulsoras del proceso histórico.

Tal orden estructural, precisa Francastel, es una función individual todavía abstracta que se torna concreta —y en consecuencia social— en contacto con la materia mediante fuerzas operativas. Por lo mismo la relación del arte y la técnica es para el autor estrecha, rechazando la oposición que en ocasiones se establece entre ambos términos. Lejos de separar la belleza de lo útil, precisa su intercam-

bio y asociación, en el pasado y en la producción industrial actual. Entiende que de otro modo se acentuaría la gratuidad del arte y en última instancia (la sospecha le molesta sobremanera) un simbolismo trascendente, que niega con decisión. No oculta el estudioso sus convicciones materialistas, pero éstas, contrariamente a lo que sucede en otros pensadores, en términos generales no predeterminan el sentido de las búsquedas. Subrayar la funcionalidad de lo artístico significa para Francastel oponerse al desinterés estético puntualizado por Kant; despojando al filósofo de las complejidades que en realidad vitalizan su pensamiento, cree que la doctrina crítica se ha desentendido o ha ignorado una verdadera eficacia de lo artístico, que en cambio pretende ser en su teoría un formidable medio de expresión y propaganda. Demuestra en este aspecto cierta parcial coincidencia con Lukács, en el capítulo sobre arte e historia, por haber comprendido la proyección ideológica del arte y su alcance político, pero advierte que la reflexión del esteta supone estructuras estables previas a la acción creadora. Tal es en efecto el sentido de la concepción de las visiones del mundo a la que Lukács adhiere, según la cual la obra de arte se limitaría a reflejar, con un peculiar lenguaje expresivo de alcance exclusivamente formal, determinados sistemas de pensamiento. Tampoco ahorra críticas a Roland Barthes, al que reprocha diversos prejuicios derivados del privilegio que concede al signo escrito y el consecuente desconocimiento de la especificidad del signo plástico. En

el importante capítulo sobre significación y figuración, el autor realiza el máximo esfuerzo por precisar (entre otros) los conceptos de objeto figurativo, de objeto de civilización y de imagen. Insiste en el acrecentamiento de lo imaginario con lo real, de acuerdo con cierto substrato kantiano de su reflexión, y por lo mismo rechaza situarse en un ámbito simbólico desconectado de la experiencia perceptiva, al que la irrealidad de lo imaginario podría conducir, objetando aquellos estudios que se limitan a las coordenadas espirituales de la cultura, como sería el caso de Panofsky. Los lazos de lo mental y material son aquí considerados esenciales, reiterados y continuos, y funden una dialéctica que asegura la dinámica del proceso, asentado en su base material. Síntesis de actividades en elaboración permanente, el arte es considerado el "Lugar" al que confluyen datos de extracción diversa, individuales o expresivos, representativos o colectivos e imaginarios. En tal sentido habla de una imagen-conexión (*relais*), por la posibilidad de suscitar, desencadenándola, la operación creadora en la totalidad de sus relaciones. Mientras la estética especulativa se limitaría a una teoría de la belleza —así lo cree Francastel—, su orientación promete rastrear y reconocer en el fenómeno las leyes originales que lo constituyen y presiden. Es sin duda la finalidad de su sociología del arte, pero parece serlo también de una estética de la creación, y de alguna manera la reflexión de Francastel puede así definirse.

En esta teoría centrada en la renovable operatividad humana, el universo no es un absoluto ni existe preformado o constituido de una vez por todas, de modo estable. Y así como el mundo exterior no es inmutable, tampoco existen invariantes mentales o categorías universales y constantes aplicables al proceso histórico. Al respecto, cabe advertir en los trabajos, y particularmente en los ensayos más recientes, una preocupación: precisar ciertas diferencias con el llamado estructuralismo y al mismo tiempo aprovechar las posibilidades de una orientación científica que hoy parece imposible desconocer. En este sentido las referencias no son numerosas pero muy significativas. De orden estructural, la dinámica de lo imaginario reside en esquemas mutables e históricos de carácter creador, intelectual y consciente, rechazándose la hipótesis de invariantes formales de la mente a nivel subyacente e inconsciente. Francastel no admite mecanismos constantes en la organización estructural, y afirma que hoy se intenta trasladar a las estructuras un realismo del objeto, de concepción platónica, que habría prevalecido durante siglos. Su estructuralismo —si tal denominación le corresponde—, pertenece al orden de la génesis, de la conciencia y de la historia. En todo momento proclama la existencia de un lenguaje plástico, oponiéndose a la subordinación del signo pictural al lingüístico. Tanto la naturaleza como la articulación de los elementos pictóricos revelarían diferencias en relación al lenguaje, puesto que el objeto figurativo se define precisamente,

según Francastel, por su capacidad de combinar datos irreductibles a un vocabulario, o sea signos heterogéneos producto de grados muy diversos de abstracción e invención, desigualmente elaborados y asociados en conexiones siempre renovables y cambiantes, inasimilables a la doble articulación que según Martinet define el lenguaje.

Preocupado por establecer analogías y diferencias en los variados órdenes de la reflexión humana, compara en el capítulo sobre espacio genético y plástico los progresos de las matemáticas, psicología y arte modernos. Aprovecha la concepción activa y genética del espacio de Piaget y Wallon, más allá de la noción del espacio innato e intuicionista, y el remplazo en matemáticas del intuicionismo euclidiano por un intuicionismo topológico, vinculando estos desarrollos a la evolución del pensamiento plástico que en los cubistas y sucesores llega a una representación no euclidiana y precisamente topológica del mundo. Relaciona asimismo las etapas de formación del pensamiento infantil con manifestaciones de arte de alguna manera correlativas, que reflejarían modos análogos de sentir y representar el espacio y la realidad. Considera que del análisis de todo lenguaje resultan ciertas leyes fundamentales de la evolución humana que se observan en el desarrollo de las civilizaciones y en las etapas infantiles, sin que se trate de ciclos eternos sino de condiciones del progreso intelectual que reiteran los problemas pero no las soluciones. Completan el volumen eruditos análisis históricos que constituyen el principal aporte de-

mostrativo de las teorías expuestas.

Como resultado, el arte revela ser un precioso instrumento que provee información indispensable para el conocimiento de las sociedades, de sus intereses y conflictos. Es un lenguaje, cuya trascendencia aquí surge plenamente —en un contexto empírico e historicista—, no menos que en pensadores como Vico, Croce o Heidegger.

Para Francstel el arte es revelador del devenir de las sociedades. Es Forma, o sea un sistema coherente y preciso, creador de objetos polivalentes y ambiguos infinitamente renovables, dotados de significaciones múltiples, objetos de alguna manera irreales, pero provis-

tos de una funcionalidad y necesidad que aquí se acentúa. Queriendo abarcar la complejidad de lo artístico, en el intento se subrayan a veces con excesiva insistencia y exclusividad algunos aspectos en detrimento de otros igualmente esenciales. El deseo de valorar debidamente la funcionalidad de lo estético sin descartar su gratuidad, la exigencia de anar lo individual y social, arte y técnica, lo real y lo imaginario, la Forma y la materia llevan a reiteraciones y a alguna contradicción ocasional, pero en todo momento la obra logra lo que se propone: señalar la eficacia del arte y su real poder.

Rosa María Ravera

MOREAU, JOSEPH, *Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne* (Paris, Vrin, 1967), 96 pp.

Cuando se tienen presentes los numerosos estudios de especialistas, sobre el pensamiento de San Anselmo y la prueba ontológica, se piensa que "ya" queda muy poco que agregar sobre la filosofía de este religioso del s. XI. La lectura del libro de J. Moreau disipa esta prevención. Moreau divide su libro en cuatro partes. En la 1ª, que titula: "San Anselmo contra el insensato", muestra la diferencia de propósitos entre el *Monologion* y el *Proslogion*. Este último tratado se propone mostrar, por un argumento único, que Dios existe verdaderamente (*quia Deus vere est*), es decir, de obtener la visión intelectual de verdades de la fe. Esta reposa sobre la Revelación, pero busca su cumplimiento en la inteligencia.

La designación de Dios por la fórmula: *quo majus cogitari nequit*, expresa un concepto de Dios sin el cual ninguna búsqueda es posible. La prueba se expone en los capítulos 2, 3 y 4 del *Proslogion*: La negación de la existencia de Dios es contradictoria. El insensato no puede negar la presencia, en el entendimiento, de un objeto *quo majus cogitari nequit*. Existe así un ser que está en el entendimiento y en la realidad (*et in intellectu et in re*). Dios existe y su existencia es necesaria. Es tan verdad que Dios es, que no es posible pensar que no es (modo de existencia necesario opuesto al modo de existencia contingente). En la 2ª parte: "*Gaunilon* o la defensa del insensato", Moreau analiza los argu-

mentos del *Liber pro insipiente*, del monje Gaunilón, que discute el valor del argumento, sin defender el error del insensato. Para esto se examinará primero el *esse in intellectu*, segundo la necesidad del pasaje del *esse in intellectu* al *esse in re*. Gaunilón, que diferencia el *esse in intellectu* de la presencia en *cogitatione*, estima que el pasaje del *esse in intellectu* al *esse in re* no puede resultar del simple análisis de un significado. Una cosa es la verdad, otra la inteligencia que la capta. Para que la conclusión fuese verdadera, se debería establecer que a esta significación corresponde un objeto verdadero. Pero, una esencia real no puede ser conocida *a priori*, sino sólo *secundum rem*. Para concluir de la noción de Dios su existencia real, es necesario que esta noción sea una noción verdadera, y lo es cuando es conforme a la realidad, lo que supone que Dios es conocido ya, como existente. Luego, la negación de la existencia de Dios no es impensable. En la 3ª parte "La Réplica de Anselmo", Moreau trabaja con el *liber apologeticus* (que es la respuesta de Anselmo al *liber pro insipiente*), donde precisa su argumentación.

Rechazando la distinción entre *esse in intellectu* y *esse in cogitatione*, afirma que la expresión *quo majus cogitari nequit* tiene una significación para la inteligencia, y el objeto que designa está en el intelecto. Es contradictoria la negación del *esse in re*, cuando se admite el *esse in intellectu*. La existencia de Dios es necesaria. Si se puede pensar que El es, El es necesariamente. En el *Liber apologeticus* se opone el ser necesario a todo lo que está en

el espacio y en el tiempo. El *quo majus cogitari nequit* está presente al entendimiento como un objeto inteligible.

Para explicar la posibilidad del ateísmo, Gaunilón sostiene igualmente que pensable e impensable no puede ser tomado como criterio de verdad y falsedad. Pero Anselmo, al distinguir entre lo necesario y lo contingente, afirma la existencia de verdades cuya negación es impensable. Hay solamente una verdad necesaria, la que afirma la existencia de Dios. Si puede ser pensado, es. Para Moreau, sólo puede decirse: "si se supone que existe no puede ser sino con una existencia necesaria". El resultado de los análisis de la tesis son: 1º Haber mostrado que el *quo majus cogitari nequit* es una verdad eterna y que esa verdad está en el intelecto. 2º Justificar la conclusión de la esencia a la existencia.

El argumento ontológico es una aserción *a priori* de la existencia que debe ser justificada. Dios existe necesariamente o no existe. Su existencia está sustraída a la alternativa categorial.

El *quo majus cogitari nequit* no es un objeto cuya realidad sea exterior a su concepto; es un ser absoluto que le trasciende. El argumento ontológico es verdadero porque asciende de la idea al principio absoluto del ser y del pensamiento.

En la 4ª parte: "La prueba anselmiana y el tomismo", Moreau trabaja sobre el examen crítico al que somete el argumento ontológico Tomás de Aquino.

En la *Suma teológica*, II cuestión, 1ª parte, Tomás sostiene que

la esencia de Dios, que es la de existir, no puede ser conocida *a priori* (considerando la tentativa anselmiana como artificiosa). No basta la significación para que el objeto designado sea en realidad. En El la esencia con la que se identifica la existencia es incomprensible. La expresión *quo majus cogitari nequit* no nos hace conocer que Dios es, sino, solamente, qué significa su nombre. Tomás sostiene que el argumento anselmiano es una petición de principio.

Sin embargo, Moreau afirma que la crítica de Tomás, como todas las que se han hecho hasta ahora contra el argumento ontológico, "desconocen la originalidad de la noción sobre la cual el argumento reposa": Ese ser, si existe, sólo puede existir necesariamente. El *quo majus cogitari nequit* caracteriza a Dios como el término supremo de nuestro pensamiento. En la afirmación anselmiana se traduce una exigencia absoluta del pensamiento donde se revela la trascendencia del ser. Es partiendo de la reflexión sobre los principios de valor que el pensamiento se eleva al concepto del Bien Supremo.

La prueba *a priori* muestra que, en Anselmo, la noción de Dios expresa la referencia de nuestro pensamiento a una exigencia absoluta sin la cual no tiene sentido.

Como capítulo aparte y culminando el agudísimo enfoque, el libro concluye con un trabajo que Moreau titula: "Dios en la filosofía clásica", entendiendo por clásica, la

filosofía que se desarrolla en Europa desde Descartes a Kant, comprendiendo Malebranche, Spinoza y Leibniz (y que algunos llaman filosofía teocéntrica). No se nos escapa que el pensamiento del autor se vio "tentado", en el movimiento de la propia meditación sobre el siglo XI, para dar un "salto" y llegar a los filósofos antes citados: El argumento ontológico, ya olvidado, reaparece en Descartes y tiene papel preponderante en la filosofía moderna. Analiza luego los argumentos kantianos que parecerían hacer sucumbir la tesis de Anselmo (aunque ya Leibniz había tratado estas objeciones en una Carta de 1678).

La validez del argumento ontológico reposa sobre el privilegio de la idea de Dios (tesis que testimonian igualmente Descartes, Malebranche y Spinoza). El misterio de nuestra existencia se liga a la trascendencia de lo absoluto. El trabajo del profesor Moreau, muy conocido por sus excelentes estudios de filosofía antigua, nos permite penetrar en Anselmo con la profundidad y seriedad que corresponde a tal autor e igualmente a tal investigador. La prueba anselmiana estudiada desde todas las perspectivas y con gran transparencia, muestra la posibilidad inagotable para un espíritu crítico y verdaderamente filosófico, de encontrar en este pensador de la Edad Media ideas profundas y lúcidas y que han servido de fuentes para los filósofos modernos.

Elena Ofelia Bellinotto

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Le lettere contro Pietro Abelardo*. A cura di Albino Babolin (Istituto di Filosofia dell'università di Parma, Padova, Liviana Editrice, 1969), 212 pp.

La traducción de quince cartas de San Bernardo a cargo del profesor Albino Babolin, está precedida de un importante estudio, sobre la personalidad del hombre que encabeza el movimiento místico del siglo XII y su antagonista Pedro Abelardo.

En este siglo, un nuevo espíritu invade la vida social y cultural y en ese contexto han de ser comprendidos San Bernardo y Abelardo: La temática del saber tiende a la unidad; la teología no se contraponen a la filosofía; se subraya el valor de la razón en el ámbito de la verdad religiosa. En 1100, cuando Abelardo llega a París, el gusto por la filosofía es sincero, la dialéctica es floreciente. Algunos la critican sosteniendo que, en los misterios de la fe, no caben los argumentos dialécticos.

Para Abelardo, la lectura de la Escritura debe ser realizada con la penetración que viene de la razón. Las verdades reveladas deben ser expresadas de modo significativo para la inteligencia del hombre. Es posible comprender el significado de la palabra de lo Absoluto.

En 1121 Abelardo llega a Soissons; los espíritus están preparados para una nueva experiencia cultural. El nuevo método, el nuevo lenguaje, la nueva manera de investigación teológica, siguen suscitando críticas. El resultado del concilio convocado es una condena. Abelardo pensó asistir a un debate, no a un juicio. La condena proviene de la preocupación de defen-

der la fe de todo condicionamiento de naturaleza racional. En 1136 regresa a París. Allí, como maestro, despierta y estimula la investigación. Su temática es: la realidad del ser, la Trinidad, el destino último del hombre (*Theologia christiana; de unitate et trinitate divina; introductio ad theologian*). En esta última, sostiene que la razón humana debe reflexionar sobre la realidad del misterio.

En *Ethica seu scito te ipsum* hace un análisis fundamental del acto ético, desde el punto de vista filosófico. Este tema es retomado en *carmen ad astralabium filium*.

En *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum* se plantea el significado del filosofar desde el punto de vista de la revelación cristiana. Es en la filosofía cristiana donde la revelación encuentra su adecuada expresión.

Pero la verdadera demostración del nuevo método está en el *Sic et non*. La dialéctica filosófica se empeña en la clarificación de la verdad revelada. Hay una convicción final sobre el valor del trabajo racional del espíritu.

Las críticas abundan. No se puede aceptar que un texto sacro sea sometido a la disputa. San Bernardo lo acusa de profanación.

En 1139, Bernardo es invitado a París y en su discurso: *ad clericos de conversione* sostiene que la cultura es la expresión del hombre en su concreta existen-

cia; la conciencia, el punto de encuentro del hombre con el Absoluto, y la voluntad de Dios se expresa en el ámbito de la conciencia y no en el de la ciencia. Reclama al filósofo y al teólogo para que se ubiquen en la viva instancia de la ética; la ciencia es la expresión de un acto humano y todo acto humano está condicionado internamente por su valor ético. Así se abre un dramático contraste entre Bernardo y Abelardo.

La lectura de las obras de Pedro Abelardo incitan a Guillermo de Saint-Thierry a destacar ciertas proposiciones que envía a San Bernardo (*Disputatio adversus Petrum Abaelardum*).

En 1140 se encuentran, en Sens, los dos adversarios, y en ese sínodo son declaradas contrarias a la fe, catorce proposiciones, entre las cuales se halla su método teológico. Abelardo es condenado por herético y rebelde.

Las cartas son el documento fundamental para comprender la polémica. Sobre la cronología de las mismas hay distintas opiniones. Babilin ha trabajado profundamente la literatura en torno a los hombres y al siglo en que actuaron. Nos ofrece citas y análisis de obras de autores representativos, conocedores del momento y la problemática histórica, que plantean las *Epistolae*. Pero, se detiene especialmente en el trabajo de J. Cottiaux, *La conception de la Théologie chez Abelard*, donde se precisa que, para comprender el pensamiento de la función de la teología en Abelardo hay que distinguir tres momentos: 1° La intención polémica: el teólogo debe captar el discar-

so del Absoluto y articularlo en lenguaje humano. 2° La intención apologética: estimular la inteligencia del no-creyente para la consideración del discurso del Absoluto. 3° La intención positiva y operativa: tiende a comprender los datos de la fe.

Cottiaux examina las relaciones entre fe y razón: temática doctrinal de Pedro Abelardo y Bernardo de Clairvaux. Bernardo sostiene que la fe está fundada sobre el testimonio divino de la Revelación y esta realidad trasciende la naturaleza (*De Gratia et libero arbitrio*).

Abelardo piensa que la inteligencia humana tiene la capacidad de captación de la Revelación cristiana, en su valor radical.

La temática crítica de Abelardo muestra el espíritu de renovación y marca la iniciación de un auténtico progreso.

El *Sic et Non* se manifiesta como documento para trabajar sobre el argumento de autoridad. Igualmente, *Introductio* y *Tractatus*. El argumento de autoridad establece la verdad del dogma. Cuando los enunciados de la fe están claramente definidos interviene la dialéctica.

Abelardo llega a ser el jefe de una importante escuela filosófica y teológica. En cuanto a Bernardo, autor de las cartas que transcribe el libro, es el más grande representante de la teología monástica. Busea la contemplación de la verdad. La vía de investigación es herética. Su preocupación está puesta en el destino del hombre concreto. Por eso se rebela contra el nuevo método. Sin embargo, esta polémica entre Bernardo de Clairvaux y

Pedro Abelardo muestra que en el s. XII la teología garantiza la dialéctica. Pero, son S. Anselmo y Abelardo los creadores de la teología "escolástica", punto de partida del Renacimiento filosófico de los siglos XII y XIII.

Las *Epistolae* cuya numeración respeta la de la Patología Latina, de J. P. Migne, Vol. CLXXXII, están dirigidas al Papa, cardenales u

obispos, para denunciar, por heréticos, los argumentos que contienen las obras de Abelardo.

Abundantes notas completan la comprensión del texto traducido con fidelidad y penetración y podemos afirmar que estamos ante un trabajo cuidado que será imprescindible a los estudiosos del Medioevo.

Elena Ofelia Bellinotto

CHOMSKY, NOAM, *Le langage et la pensée*, trad. par Louis-Jean Calvet (Paris, Payot, 1970), 150 pp.

Language and Mind (New York, 1968) nos llega traducido al francés con gran éxito, como lo atestiguan las dos ediciones de 1970.

Se trata de tres conferencias dictadas por Chomsky en la Universidad de California en 1967, que presentan con su particular enfoque el pasado, el presente y el futuro del estudio del lenguaje y el pensamiento.

Advierte Chomsky en el Prefacio que la lingüística moderna, así como las ciencias del comportamiento, no hacen más que imitar los aspectos exteriores de las ciencias naturales, adquiriendo de este modo carácter científico a costa de la reducción de su tema de estudio y de su concentración en temas relativamente periféricos, lo cual no se ha traducido en resultados significativos. Las especulaciones pasadas, en cambio, proporcionan a Chomsky una sólida base para sus investigaciones.

El subtítulo que introduce las tres conferencias: "Contribuciones

lingüísticas al estudio del pensamiento", indica ya que Lingüística y Psicología confundirán a menudo su camino. Hace más de quince años que Chomsky inició este novedoso proyecto de construir un modelo lingüístico que dé cuenta del funcionamiento del lenguaje entendido como facultad creadora. En la primera conferencia, "El pasado", evoca de buen grado a sus lejanos precursores, desde los gramáticos de Port-Royal y Humboldt hasta Karl Lashley (Harvard), y recuerda que el progreso tecnológico y el desarrollo de la cibernética y de las ciencias de la comunicación crean, en la década del 50, la ilusión de que la electrónica desentrañará toda complejidad, y que paralelamente, cuanto más preciso es el sistema elaborado, más se percibe que es inadecuado. Inadecuado en el sentido de la investigación chomskiana: no subyace a la utilización del lenguaje, no permite comprender cómo es adquirida y utilizada la lengua. Para lograr esto; se de-

berá abstraer un sistema cognoscitivo que se desarrolla en la primera infancia y se asocia a otros numerosos factores, al que Chomsky llama "modelo de competencia lingüística", que subyace al comportamiento pero no se puede captar de modo simple o directo en él. Esta hipótesis reanuda y renueva la tradición clásica del siglo XVII francés. La filosofía cartesiana esgrime argumentos bastante análogos a los enunciados contra los métodos taxonómicos del estructuralismo alrededor de 1950 (la teoría de los cuerpos no puede dar cuenta del empleo normal del lenguaje humano) e invoca a la vez un nuevo principio, una segunda "substancia" cuya esencia es el pensamiento y cuya facultad es "el aspecto creador de la utilización del lenguaje", es decir, la facultad de expresar nuevos pensamientos y de comprenderlos.

Chomsky encuentra un paralelismo metodológico entre el postulado cartesiano de una "*res cogitans*" —la substancia cuya esencia es el pensamiento—, y el postulado de la gravedad, de Newton. Para el sentido común de ambos, el postulado del pensamiento como principio explicativo, por un lado, y de una fuerza mística capaz de obrar a distancia, por otro, eran igualmente inaceptables. Sin embargo, la fuerza oculta de la gravedad fue luego aceptada como elemento evidente del mundo físico, mientras que el estudio de las propiedades y organización del pensamiento fue abandonado en busca, según se creyó erróneamente, de una actitud más "científica".

Es también el siglo XVII fran-

cés el que produce la primera teoría general de la estructura del lenguaje, que recibió el nombre de "gramática filosófica o universal", hoy poco conocida y a menudo deformada. Tal es lo que sostiene Chomsky con respecto a las interpretaciones que de ella hace Bloomfield en "Language". Pero ni el mismo Chomsky ha escapado a este tipo de crítica, y muchos se preguntan hoy si no es él quien ha deformado los datos provistos por sus fuentes, con miras a una justificación histórica de su teoría. Por otra parte, él mismo dice al referirse al erudito español Sanctius: "El problema no es sólo saber lo que dijo, sino también, lo que es más importante, lo que quiso decir" (p. 34). Para quien no tiene acceso directo a esas fuentes, sus explicaciones son, sin embargo, convincentes.

Jean-Claude Chevalier, en una de sus últimas publicaciones¹, atribuye el fracaso de la fecunda doctrina de Port-Royal a la función decisiva del metalenguaje en lingüística, y sostiene que Chomsky ha dado un paso decisivo en la formalización de las gramáticas al crear un metalenguaje de valor universal.

He aquí el punto fundamental para Chomsky: la gramática filosófica se asemeja a la gramática generativa en que ambas se oponen conscientemente a la tradición descriptiva, y se interesan en cambio en principios de organización más

¹ CHEVALIER, JEAN-CLAUDE: *La notion de complément chez les grammairiens. Étude de grammaire française (1530-1750)*. Thèse (Paris, Droz, 1968).

profundos que no se pueden descubrir en los fenómenos. Ambas provienen de la psicología; el estructuralismo, en cambio, la rechaza, admitiendo como únicos métodos correctos de análisis la segmentación o sintagmática y la clasificación o paradigmática, lo cual lo limita a las estructuras superficiales. Sin embargo, en este marco intelectual empobrecido, ha logrado grandes progresos al demostrar, con un conjunto de conceptos simples, que en el lenguaje hay relaciones estructurales que pueden ser estudiadas en forma abstracta.

Chomsky considera que en el momento actual el problema está claramente formulado: se trata de hacer explícitos los mecanismos que operan sobre los datos de los sentidos y producen el conocimiento de la lengua, es decir, la competencia lingüística; para lograrlo deben unirse las dos corrientes lingüísticas productivas: estructuralismo moderno y gramática filosófica, desarrollando una síntesis de sus realizaciones respectivas. Lamentablemente, el mismo Chomsky confiesa: "La honestidad nos obliga a admitir que estamos hoy tan lejos, como lo estaba Descartes hace tres siglos, de comprender lo que permite a un hombre hablar innovando, libre del control de los estímulos, así como en forma adecuada y coherente" (p. 27).

¿Significa esto que nada se ha avanzado? La respuesta está dada en la segunda conferencia, "El presente".

Chomsky piensa que la mayor dificultad que enfrentan filósofos y lingüistas (tanto clásicos como modernos), reside en el aspecto fa-

miliar de los fenómenos tratados por la psicología, la cual se ve afectada por dos debilidades esenciales: fe en el poder de la introspección y falta de captación del carácter abstracto y complejo de las estructuras profundas; para realizar progresos en el estudio del lenguaje y de las facultades cognitivas del hombre, será esencial establecer una "distancia psíquica" con respecto a los fenómenos mentales, y luego estudiar las posibilidades de desarrollar teorías experimentales de exploración de la complejidad y abstracción de los mecanismos subyacentes. Tal es la tarea de la gramática universal: el estudio de la naturaleza de las capacidades intelectuales del hombre, de su capacidad de lenguaje. Así caracterizada, la gramática universal "es" la rama de la Psicología que se ocupa de estos aspectos del pensamiento.

Chomsky intenta dar cuenta de estos desarrollos contemporáneos de la lingüística que hacen impacto en el estudio del pensamiento, no por medio de una presentación sistemática sino planteando problemas que pueden ser formulados con cierta claridad pero que aún esperan una solución. Un problema mayor es que la estructura superficial da generalmente pocas indicaciones sobre el sentido, lo cual origina oraciones ambiguas; la distinción aparece en el nivel de la estructura profunda y se borra en las transformaciones hasta llegar a la estructura superficial. Chomsky presenta varios ejemplos de ambigüedad en inglés (que se han conservado en la traducción), a los que se llega por la aplicación de reglas

tema innato que determina las formas de conocimiento del lenguaje, pero que, al mismo tiempo, no faltan pruebas de que están mal formulados o quizás mal concebidos. A estas limitaciones se agrega la casi total ignorancia en lo que se refiere al componente semántico, del que deberá ocuparse una "semántica general" que queda aún por hacer.

La tercera conferencia, "El futuro", aborda los "problemas que surgen cuando se intenta desarrollar el estudio de la estructura lingüística como un capítulo de la psicología humana" (p. 101). Tras analizar algunos trabajos recientes sobre la comunicación animal y evocar viejas hipótesis coincidentes con la suya —el principio de abducción de Peirce y el apriorismo biológico de Lorenz—, Chomsky afirma que una lengua no se aprende ni se enseña: se desarrolla "desde el interior", según la expresión de Humboldt, de modo predeterminado, siempre que se cumplan ciertas condiciones ambientales, por un proceso más próximo a la maduración que al aprendizaje. Es decir que el espíritu, debidamente estimulado en una etapa precoz de la vida, pone en funcionamiento una *estructura innata*, una capacidad específica de la especie, esencialmente independiente de la inteligencia. A partir de esta estructura inicial, el espíritu construye una *gramática generativa* de la lengua, de *supresión*, *cíclicas* y del principio de *A sobre A* (ningún sintagma nominal puede ser derivado de otro sintagma nominal); ellos le permiten demostrar que estos principios son pálidos y forman parte del sis-

de su lengua. "La lengua es *reinventada* cada vez que es aprendida" (p. 126), y la teoría del aprendizaje debe afrontar el problema de saber cómo se produce esta invención.

Una gramática generativa es pues un sistema de unos centenares de leyes de diferentes tipos, organizadas según ciertos principios fijos de orden y aplicabilidad, las cuales contienen a la vez una subestructura fija, común a todas las lenguas. De ahí que Chomsky sostenga que las lenguas *difieren poco en su estructura profunda*, aun cuando presenten una gran diversidad en su realización superficial.

Señala además que la existencia de principios definidos de gramática universal ha hecho posible la elaboración, en la última década, de una incipiente lingüística matemática, cuyo objetivo es establecer las propiedades formales de toda lengua humana posible, y estudiar principios y estructuras absolutamente abstractos que determinan el carácter de los procesos mentales humanos.

En el balance final, repitiendo un poco a Chomsky, diremos que algunos puntos son un "misterio total" (por ejemplo el saber cómo el espíritu ha llegado a su complejidad actual y a su forma particular de organización innata, el estudio de la semántica universal, el problema del aspecto creador de la utilización del lenguaje), pero en cambio se han hecho verdaderos progresos en el estudio de los mecanismos del lenguaje y en la abstracción de la estructura lingüística, y son estos progresos precisamente los que hacen prever grandes

avances en la teoría de la percepción y en la teoría del aprendizaje. El gran mérito de Chomsky es el haber superado la separación operada a menudo entre tres "disciplinas" de la lingüística, integradas ahora globalmente en su "modelo de competencia", en el que la *sintaxis* ocupa un lugar privilegiado, pero a partir de ella se hace una interpretación *semántica* y una teoría *fonológica*; y aunque a menudo el análisis avanza dejando entre pa-

réntesis ciertos problemas cuya solución todavía está lejana, logra resolver algunos y, aún más, suscitar otros, proporcionando gran cantidad de materiales útiles a las futuras investigaciones.

Una sola vez se aparta Chomsky de su especulación científica, al aludir a Lorena, en un insólito y llamativo comentario.

Irma Biojout de Azar

INFORMACIONES

II CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Durante los días 28, 29 y 30 de agosto de 1970 tuvo lugar en la Universidad Nacional de Córdoba un coloquio sobre presente y futuro de la filosofía en la Argentina. Era parte de los planes relativos a la organización del II Congreso Nacional de Filosofía, que habría de realizarse en Alta Gracia (Provincia de Córdoba) a comienzos de junio de 1971.

Presidió la reunión inicial el Rector de la Universidad de Córdoba doctor Olsen A. Ghirardi, a la que asistieron los profesores Alberto Caturelli, Arturo García Astrada, Manuel Gonzalo Casas y Emilio Sosa López (por Córdoba), Eugenio Pucciarelli, Víctor Massuh, Armando Asti Vera y Ezequiel de Olaso (por Buenos Aires), Rafael Virasoro (por Santa Fe), Norberto Espinosa (por Cuyo), J. A. García Venturini (por Tucumán). Estuvo presente el Dr. Nimio de Anquín, quien participó en los debates de la primera sesión.

En el curso de exposiciones que fueron seguidas por animados debates, se examinaron, entre otros temas, los siguientes: Condiciones históricas del interés por la naturaleza de la filosofía en nuestro medio; el problema de una filosofía nacional; las influencias ideológicas a lo largo de la historia argentina; las actitudes de las distintas generaciones frente a la filosofía y sus preferencias por determinados problemas; perspectivas futuras en cuanto a la posibilidad de un ejercicio libre y regular del filosofar.

Es propósito de los organizadores del Congreso publicar, en un próximo número de *Eidos*, los trabajos leídos en las distintas sesiones, lo mismo que las aclaraciones formuladas en el curso de los debates.

HEGEL EN EL II CENTENARIO DE SU NACIMIENTO

• Con motivo de cumplirse en 1970 el segundo centenario del nacimiento de Hegel, el Instituto de Filosofía organizó dos conferencias, que estuvieron a cargo de los profesores Angel Vassallo (*Reflexiones sobre el tema central del pensamiento de Hegel*) y Eugenio Pucciarelli (*Hegel y el enigma del tiempo*).

• La Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, por iniciativa de su decanato, propició un acto, también en homenaje a Hegel, en el cual habló el profesor Ansgar Klein (*Hegel y la vigencia de la tradición filosófica*).

• Un ciclo de conferencias tuvo lugar, igualmente, en la Universidad del Salvador. Disertaron los profesores Juan C. Scannone (*Hegel y Heidegger*), Andrés Mercado Vera (*Hegel, su filosofía política*), Edgardo Albizu (*Hegel y el tiempo*), Hermes A. Puyau (*Hegel y Marx*), Dina Picotti (*Hegel y la filosofía alemana de hoy*). En una mesa redonda, de la que participaron las mismas figuras, se debatió el tema de *La significación actual de Hegel*.

• En el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires, el profesor Edgardo Albizu desarrolló un curso de cuatro lecciones sobre *Tiempo y saber absoluto en Hegel*.

• La Universidad de Morón organizó un ciclo similar a cargo de los siguientes profesores: Edgardo L. Albizu (*Hegel y Heidegger*), Hermes A. Puyau (*La filosofía de la religión de Hegel*), Teresa Olivan (*Hegel y Merleau-Ponty*), Adolfo P. Carpio (*Cuatro pasajes del prefacio de la Fenomenología*), Eugenio Pucciarelli (*Tiempo y existencia en Hegel*) y Lidia E. Carotenuto (*El problema del fin de la historia en Hegel*).

CONGRESO INTERNACIONAL HEGELIANO

Con motivo del bicentenario del nacimiento de Hegel y patrocinado por la Sociedad Hegeliana, la Academia Alemana de Ciencias y la Universidad Humboldt, se realizó en Berlín (Este) del 23 al 29 de agosto de 1970 el VIII Congreso Internacional Hegeliano.

En la sesión plenaria de apertura los profesores Buhr (Berlín), Perelman (Bruselas), Kopnin (Moscú) y Günther (Princeton) expusieron la temática del Congreso, convocado para examinar el significado actual del pensamiento hegeliano, y que posteriormente sesionó por separado en cuatro secciones de trabajo. En la primera, dedicada a considerar la crítica de Lenin al pensamiento de Hegel, Oisermann (Moscú) e Irrnitz (Berlín) presentaron valiosas contribuciones a este tema. Digno de destacarse fue también el examen, por parte del Prof. R. Beyer (Salzburgo) —presidente de la Sociedad Internacional Hegeliana y animoso promotor de estas reuniones periódicas—, de la circularidad como una estructura simbólica subyacente al pensamiento de Lenin y Hegel. "Lenguaje y Conciencia" fue el tema de otra sección de trabajo y su tratamiento por muchos congresistas, especialmente los provenientes del Este, reveló un predominio de enfoques positivistas, difícilmente compatibles con el pensamiento dialéctico de Hegel. Esta tónica se aguzó aún más en la sección dedicada a la dialéctica de la naturaleza y de la historia. El mayor interés entre los participantes, y también las controversias más enconadas, suscitó el tema "Hegel y el problema de la sociedad civil". Entre el gran número de comunicaciones presentadas cabe mencionar las de Riedel (Heidelberg) sobre "Hegel y la revolución copernicana en la filosofía práctica", Kaufmann (Princeton) sobre el problema de la culpa en Hegel y la de Marcic (Salzburgo) que relacionó la Filosofía del Derecho de Hegel con la teoría de la democracia. También cupo una actuación destacada al filósofo del derecho Maihofer (Saarbrücken) que se opuso en numerosas y agresivas intervenciones, tanto en las discusiones como en la sesión plenaria de clausura, a los puntos de vista, a veces estrechamente dogmáticos, de sus colegas de la otra parte de Alemania.

Especialmente invitados por los organismos patrocinantes, asistieron más de 300 investigadores provenientes de 25 naciones. Como único representante de América Latina, el profesor Ansgar Klein, de la Universidad de Buenos

Aires, presentó una comunicación —“El lenguaje como espíritu objetivo”— que dio origen a una interesante discusión. Le cupo además el honor de ser elegido por la Academia Alemana de Ciencias, encargada de la organización técnica del Congreso, entre todos los participantes extranjeros, para hablar por la radiodifusión alemana con motivo de este Congreso que documentó sin duda un creciente interés por los estudios hegelianos y constituyó un valioso aporte a los mismos.

AÑO INTERNACIONAL DE LA EDUCACION

Entre las actividades desarrolladas por distintas instituciones para celebrar el año internacional de la educación, cabe destacar las Jornadas de ex-alumnos y profesores, que con el patrocinio de la Universidad Nacional de La Plata se realizaron en la sede del Museo Social Argentino, en Buenos Aires, entre el 16 y el 24 de octubre de 1970.

El temario, preparado por el profesor Eduardo V. Szelagowski, en su carácter de Presidente del Comité ejecutivo que integraban los señores Anselmo Marini, Roberto Barandiarán y Noel H. Sbarra, comprendía las siguientes cuestiones: 1. Educación y reforma escolar; 2. Educación y era tecnológica; 3. Orientación y decisiones vocacionales; 4. Bases para una política educacional; 5. La enseñanza de la filosofía; 6. La Constitución argentina y la educación; 7. Educación permanente.

Actuaron como relatores, entre otras, las siguientes personas: Luis Jorge Zanotti, *Educación y sistemas escolares*; Norberto Fernández Lamarra, *Bases para una política educacional planificada*; Eugenio Pucciarelli, *La enseñanza de la filosofía*; Carlos Sánchez Viamonte, *La Constitución argentina y la educación*; Gregorio Fingerman, *Orientación y decisiones vocacionales*; Luis Aznar, *Aspectos de la Universidad nueva*.

El programa incluía también un acto de adhesión a la “Escuela intermedia”, con motivo del cincuentenario de la iniciativa y que tuvo lugar en la Universidad Nacional de La Plata.

SEMINARIO Y COLOQUIO INTERNACIONAL DE LOGICA MATEMATICA

La *Association for Symbolic Logic*, la más importante entidad científica para el estudio e investigación en lógica del área occidental, celebró, por primera vez en un país latinoamericano, su reunión anual, que tuvo forma de Congreso precedido por un Seminario.

En la ciudad de Santiago de Chile, del 5 de julio al 1° de agosto de 1970, se efectuaron las deliberaciones, que fueron auspiciadas por la *Comisión Nacional de Investigación Científica de Chile* y por la *Unión Internacional de Historia y Filosofía de las Ciencias*.

Durante las primeras tres semanas, se dictaron tres cursos simultáneos que revistieron la forma de seminarios, y a los cuales asistieron todos los participantes al Congreso. Uno de ellos fue dictado por el profesor Joseph Schoenfield, profesor en la universidad de Duke, N. C., y versó sobre el problema de los "grados de irresolubilidad recursiva", para cuya exposición utilizó los resultados más recientes obtenidos en el desarrollo formal de la teoría de funciones recursivas. Otro de los cursos estuvo a cargo de Azriel Levy, de la Universidad Hebrea (Jerusalem), quien comenzó con una introducción elemental a la teoría de conjuntos, demostró la coherencia relativa de los axiomas de ZF, y, finalmente, construyó modelos a la manera de Gödel para establecer los resultados concernientes al axioma de elección y a la hipótesis generalizada del continuo; finalmente dedicó algunas clases a resumir aspectos generales, de la teoría de la medida para cardinales transfinitos. El tercero, desarrollado por Román Sikorski, profesor de la Universidad de Warsaw, fundador (junto con Rasiowa y Halmos) de la lógica algebraica, y el más importante especialista viviente en álgebras de Boole, versó sobre cuestiones clásicas de algebrización, aproximadamente coincidentes con las que se encuentran en su clásico libro *Boolean Algebras*.

Durante la última semana, en la cual tuvo lugar el Congreso propiamente dicho, se desarrolló un coloquio que respondió aproximadamente al siguiente plan:

- 1) Conferencia de inauguración, pronunciada por Abraham Robinson presidente de la *Association for Symbolic Logic*.
- 2) Conferencias de Sikorski, Robinson, Schoenfield y otros sobre diversos temas, principalmente de lógica matemática en sentido estricto.
- 3) Presentación de comunicaciones por la mayoría de los asistentes.

Aparte de abundante concurrencia de profesores locales, algunos de ellos especialistas en matemática propiamente dicha, el Coloquio contó con más de veinte representantes especialmente enviados por sus Universidades e Institutos de investigación, de los cuales la mayoría estaba constituida por latinoamericanos.

Por EE. UU., asistieron: Abraham Robinson, de la Universidad de Yale, presidente de la Asociación; Joseph Schoenfield; Simón Kochen, de la Universidad de Princeton, especialista en teoría de modelos y sus aplicaciones al álgebra; Michael Morley, de la Universidad de Cornell. Por Canadá, asistió Gonzalo Reyes, chileno, de la Universidad de Montreal. Por Chile, hicieron participación activa en el coloquio: Gerold Stahl, profesor de la Universidad Nacional; E. Nemesszeghy, de la Universidad Técnica del Estado; Rolando Chuaqui, profesor de Universidad Católica de Chile. Por Polonia, el ya nombrado profesor Sikorski, y por Israel, el profesor Levy, a quien también nos referimos.

La delegación brasileña estaba integrada por: Fausto Alvim (Universidad de Brasilia); Ireneu Bicudo (Universidad de Río Claro); Lafayette De Moraes (Universidad de Campinas); A. M. Sette (Universidad de Campinas); Luis Paulo de Alcantara (Universidad de Campinas); Newton C. da Costa

INFORMACIONES

(Universidad de Campinas); Ayda Ignez Arrudá, discípula y colaboradora del Dr. Newton da Costa.

Por Argentina, asistieron las siguientes personas: Carlos Lungarzo (investigador de la Universidad de Buenos Aires); Roberto Cignoli (Universidad de Bahía Blanca); Pablo Lejarraga (Universidad de Bahía Blanca).

BANCO FILOSOFICO-BIBLIOGRAFICO DE DATOS

En el Instituto de Filosofía de la Universidad de Düsseldorf y bajo la dirección del Prof. Alwin Diemer acaba de organizarse un Banco filosófico-bibliográfico de datos, que facilitará amplias y selectivas búsquedas sobre problemas filosóficos de tipo histórico y sistemático. Completa la iniciativa la preparación de un sistema general de documentación de textos sobre la base de técnicas electrónicas, que contará con un acumulador magnético de tarjetas al servicio de la operación "documentación filosófica". El acumulador magnético de fichas, con la calculadora correspondiente, pone a disposición del usuario quinientos millones de signos en un período de medio segundo.

La primera parte del proyecto tendrá como fin recoger la totalidad de la bibliografía internacional publicada en revistas, para lo cual se utilizarán dos sistemas de recuperación de informaciones.

Un sistema "diálogo", en primer lugar, permitirá una auténtica correspondencia hombre-computador, que estará en condiciones de atender exigencias individuales de los usuarios y que, durante el proceso de búsqueda de material bibliográfico, contribuirá a precisar las cuestiones que se planteen, suministrando los datos sin pérdidas de información. En segundo lugar, un procedimiento cuya finalidad es obtener y publicar compendios bibliográficos, y cuyos registros permitirán la utilización directa de complejos temáticos detallados.

COLOQUIO SOBRE JUAN SCOTO ERIUGENA

Entre los días 14 y 17 de julio de 1970 se realizó en la ciudad de Dublín el Coloquio sobre Juan Scoto Eriugena. Después de la recepción de los miembros, que estuvo a cargo del Presidente de la Royal Irish Academy, se iniciaron las conferencias divididas en seis ciclos, que fueron seguidas de debates sobre las tesis expuestas.

El temario comenzaba con el examen de las fuentes (griegas y latinas) de acuerdo con el orden siguiente: *Fuentes griegas*, por I. P. Sheldon-Williams; *Las fuentes griegas de la exégesis de Juan Scoto*, por J. Pépin; *Agustín y Eriugena*, por R. Russell; *El espacio y el tiempo*, por M. Cristiani; *El puesto del Comentario de Martianus en el desarrollo del pensamiento de Eriugena*, por H. Liebeschütz.

Se pasó luego a Eriugena como traductor, leyéndose las siguientes comunicaciones: *Eriugena traductor*, por R. Roques; *La traducción de Eriugena de*

las "Questiones ad Thalassium", por P. Meyvaert; *La traducción del texto de la Jerarquía celeste en los manuscritos de las "Expositiones in Hierarchiam coelestem"*, por J. Barbet.

Las cuestiones doctrinales fueron examinadas por G. A. Piemonte. *El problema de la creación en J. S. Eriugena*, y por E. Jeaneau, *Juan Scoto, exegeta ("Homilía y comentario sobre el Evangelio según San Juan")*. Las técnicas profesionales fueron presentadas por G. Schrimpf, *Anotaciones*; L. Bieler, *La latinidad de Eriugena*; y G. H. Allard, *La estructura literaria de la composición del "De divisione Naturae"*.

El Coloquio terminó con la relación de la influencia: *J. S. Eriugena en el siglo XII, la Angelología*, por N. Haring; *Eriugena y Avicena: un encuentro simbólico a principios del siglo XIII*, por M. Th. d'Alverny; *Iconografía de los grandes portales románicos*, por Y. Christe y *El redescubrimiento de Eriugena en el idealismo alemán*, por W. Beierwaltes.

LA INFLUENCIA HISTORICA DE SAN ANSELMO

Entre los actos celebrados con motivo del año internacional de San Anselmo cabe destacar, en razón de su importancia, el Congreso filosófico celebrado en Bad Wimpfen, República Federal de Alemania, entre los días 13 y 16 de setiembre de 1970. El Comité científico estuvo presidido por el Dr. R. Klibansky (Montreal), e integrado por los Prof. B. Geyer (Bonn), Prof. A. Hufnagel (Rottenburg), Prof. R. Roques (París), Prof. F. S. Schmitt (Bad Wimpfen), Prof. R. W. Southern (Oxford), Prof. M. Schmaus (Munich) y Prof. S. Vanni-Rovighi (Milán). Actuó como secretario el Dr. H. Kohlenberger (Tübingen).

Los trabajos se repartieron en cinco sesiones. La primera estuvo dedicada al examen del argumento ontológico en la historia de la filosofía con la intervención de los siguientes congresistas: R. Javelet (*Anselmo y Herbert de Boscama*), A. Hufnagel (*Alberto Magno*), K. Flasch (*Tomás de Aquino*), E. Bettoni (*El argumento del Proslógion en Ricardo Rufo*), E. W. Platzek (*Buenaventura*), A. C. Pegis (*Enrique de Gante*), C. Bérubé (*Olivéi*), H. Merker (*Duns Scoto*), P. Scapin (*Actitud de Scoto frente al argumento anselmiano*), P. Vignaux (*Jean de Ripa*), L. Oeing-Hahnhoff (*Descartes y Buenaventura*), S. Dangelmayr (*Cusano*), G. Schmidt (*Descartes y Leibniz*), J. Moreau (*Spinoza*), A. Bissinger (*El argumento de Anselmo en la filosofía de la Ilustración alemana*), J. Kopper (*Kant*), H. K. Kohlenberger (*Hegel*), V. J. Ferrara (*Hegel*), M. Regnier (*Descartes y Hegel*), H. Holz (*Schelling*), U. Hommes (*M. Blondel*), J. Schmitz (*P. Tillich*), W. Dupré (*Teilhard de Chardin*), F. O. Wolf (*Discusión analítico-lingüística de la demostración ontológica*), H. Linnenborn (*H. Scholz*), A. Antweiler (*Una interpretación moderna del argumento del 'Proslógion'*).

La segunda sesión estuvo consagrada a la significación de Anselmo para la historia de la teología. El método de Anselmo se examinó en la tercera

sesión en que intervinieron S. Vanni Rovighi, C. Viola y F. S. Schmitt. La cuarta se dedicó al examen del conocimiento de Anselmo en los tiempos modernos. La quinta sesión, de carácter complementario, que fue clausurada por el Prof. R. Roques, consideró problemas tales como la influencia de Anselmo en tanto reformador de la Iglesia.

ARCHIVO DE HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

El *Archiv für Begriffsgeschichte*, fundado por Erich Rothacker, y con asiento en 44 Münster-Westf., Johannisstrasse 12-20, República Federal de Alemania, prosigue sus tareas, después de la desaparición de su fundador y director, y lo hace con el apoyo de la Academia de Ciencias y Letras de Maguncia y el asesoramiento de los Profs. Dr. Hans Georg Gadamer y Dr. Joachim Ritter. Toda información puede ser requerida al Prof. Dr. K. Grunder y dirigida al Philosophische Seminar, que desenvuelve su actividad en la dirección arriba mencionada.

Desde 1967 publica regularmente dos cuadernos anuales y entre sus colaboradores figuran las siguientes personas: W. Perpeet, K. H. Gerschmann, H. M. Nobis, R. Spaemann, J. Ritter, R. Koselleck, G. Haebler, H. P. Schramm y G. Buck.

COLOQUIO DE LA ACADEMIA INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

Hacia fines de 1968 tuvo lugar en Heverlee (Bélgica) el Coloquio patrocinado por la Academia Internacional de Filosofía de las Ciencias, con asiento en Bruselas. Estuvo consagrado al tema *El método prospectivo: experiencia y conjetura*, y su relator principal fue F. Gonseth.

Enviaron comunicaciones los Profs. P. Prinj, G. Hirsch, V. Tonini, S. Doorman, L. J. Destouches, J. Duchesne, A. Quispel, A. Pérez, S. Watanabe y R. Caussin.

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

Entre el 21 y 24 de marzo de 1970 se reunió en Montserrat la VII Convención de filósofos jóvenes sobre la Comunicación. Las cuatro conferencias plenarias estuvieron a cargo de las siguientes personas: Fernando Gómez (*Lenguaje, pensamiento y realidad*); Alfredo Deaño (*Filosofía, lenguaje y comunicación*); Ramón Valdés (*Sistemas de comunicación*); Carlos Bidón Chanel (*Teoría de la información y ciencias sociales*). Hubo tres Seminarios: *La filosofía analítica del lenguaje ordinario*, por José Baseo; *Lingüística y comunicación humana*, por Sebastián Serrano, y *Arte y lenguaje*, por Ignacio Solá Morles.

IV CONGRESO INTERNACIONAL DE LOGICA, METODOLOGIA Y FILOSOFIA DE LA CIENCIA

Entre el 19 de agosto y el 4 de setiembre de 1971 tendrá lugar en la ciudad de Bucarest (Rumania) el IV Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia. Cuenta con el auspicio de la Unión Internacional de Historia y Filosofía de la Ciencia.

El temario se divide en las siguientes secciones: 1. Lógica matemática; 2. Fundamentos de las teorías matemáticas; 3. Lenguaje; 4. Filosofía de la lógica y de la matemática; 5. Problemas generales de metodología y filosofía de la ciencia; 6. Inducción y probabilidad; 7-11. Metodología y filosofía de la física, de la biología, de la psicología, de las ciencias sociales y de la lingüística; 12. Historia de la lógica, metodología y filosofía de la ciencia.

La fecha para la remisión de los resúmenes de los trabajos expira el 1° de marzo de 1971. Toda información relativa al Congreso habrá de solicitarse a los profesores Gr. C. Moisil, del Instituto de Matemática (Calea Grivitei 21, Bucarest 12, Rumania) y Patrick Suppes (Ventura Hall, Stanford University, Stanford, California 94305, USA).

UMBERTO ECO EN LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

1970

Durante el mes de agosto, visitó nuestro país el profesor Umberto Eco, que ha publicado trabajos sobre estética y semiología. Su viaje respondió a una invitación del Instituto Interuniversitario de Especialización en Historia de la Arquitectura de la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional de Córdoba y del Centro Latinoamericano de Altos Estudios Musicales del Instituto Torcuato Di Tella. Además de dictar una serie de conferencias en este último Centro ("La poética de la música en el contexto de la vanguardia contemporánea", "Pensamiento estructural y pensamiento serial"), participó también allí en una mesa redonda sobre "Problemas de la práctica musical y artística en el universo de la protesta". En la Galería de Arte Bonino (sobre semiología de las artes visuales), el profesor Eco tuvo oportunidad de establecer contacto con docentes y estudiantes de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Nacional de Buenos Aires. Dictó también cursos en las Universidades Nacionales del Sur, La Plata y Córdoba. Su paso por nuestro medio contribuyó a reavivar el interés que ya habían despertado sus publicaciones y permitió apreciar su amplia disposición para la comunicación intelectual.

CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

El Instituto Brasileiro de Filosofia y la Sociedad interamericana de filosofía patrocinan el próximo Congreso interamericano de filosofía, que habrá de realizarse en Brasilia entre el 16 y el 21 de octubre de 1972.

El temario prevé dos tipos de sesiones: en las plenerias se tratarán los temas de Cultura y existencia y Lógica e información. En las sesiones especializadas se leerán comunicaciones sobre Filosofía social y jurídica; Metafísica e historia de las religiones; Historia de la filosofía y filosofía de la historia; Metodología de las Ciencias y Arte y comunicación.

Los trabajos de los participantes habrán de limitarse a un solo tema, su extensión no podrá sobrepasar las veinte páginas y deberán ser remitidos, antes del 20 de mayo de 1972, al Instituto Brasileiro de Filosofia, situado en la rua Barao de Itapetininga n° 88 (7° andar, of. 701-5), Sao Paulo (Brasil).

El Comité organizador está integrado por los profesores Miguel Reale, Cândido Mota Filho, Leonardo van Acker, Théophilo Cavalcanti, Irenen Strenger, Vilém Flusser y Joao de Scantimburgo.

CENTRO DE COORDINACION DE ESTUDIOS ANTIGUOS Y MODERNOS

Bajo la dirección del profesor Dr. Gerald F. Else, con asiento en la Universidad norteamericana de Michigan, se ha constituido un centro de estudios, que se propone estimular la realización de indagaciones comparadas a lo largo de dos líneas: el examen de la influencia de la antigüedad en el mundo moderno y el cotejo entre las experiencias de antiguos y modernos en varios campos de la investigación humanística. Abarcará la política, la sociedad, el derecho, la literatura, el arte, la filosofía y las estructuras económicas. Ha trazado un plan de conferencias y es propósito de sus organizadores publicar, de tiempo en tiempo, los resultados de investigaciones y cotejos.

Puede solicitarse información complementaria al Prof. Gerald F. Else, Center of Coordination of Ancient & Modern Studies, The University of Michigan, Ann Arbor, Michigan 48104, U.S.A.

SOCIEDAD DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

En la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires se ha constituido la Sociedad universitaria de Estudios griegos y latinos. La Junta ejecutiva, presidida por el doctor Alberto Freixas, está integrada por los profesores Carlos A. Disandro, Conrado Eggers Lan, Azucena M. de Fraboschi, Carlos M. Herrán, Gerardo Pagés y Carlos A. Ronchi March.

La nueva entidad promoverá en nuestro país los estudios relativos a Grecia y Roma antiguas y su perduración en la cultura contemporánea. Su asiento se ha fijado en 25 de Mayo 217, Buenos Aires.

A la Junta de honor de la Sociedad se han incorporado especialistas de diversos países: B. Snell (Hamburgo), H. Cherniss (Princeton), A. Tovar (Tübingen), A. Lesky (Viena), D. L. Page (Cambridge), S. Marinatos (Athenas), G. Devoto (Florencia) y W. Schadewaldt (Tübingen).

REVISTA DE LA UNIVERSIDAD DE LA PLATA

Acaba de reanudar su aparición, después de una pausa de tres años, la *Revista de la Universidad*, de La Plata, que dirige el doctor Noel H. Sbarra y que es órgano oficial de esa casa de estudios. El número 22, correspondiente al año 1970, sigue el criterio que había prevalecido en los anteriores y que consiste en consagrar todos los estudios a un mismo tema, con ventajas para su mejor examen y abondamiento desde ángulos distintos y por especialistas de diferentes ramas de la cultura. *El humanismo clásico y el nuevo humanismo*, según expresa advertencia de su director, confiere unidad temática a esta entrega, que contiene las siguientes colaboraciones: N. RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, *Las humanidades modernas y la sociología*; ROBERTO J. WALTON, *Lenguaje hablante, humanismo y técnica*; CARLOS MANUEL HERRÁN, *La integración de filosofía y religión en el nuevo humanismo*; EDITH VALLINAS, *Dimensión humana de la técnica*; EUGENIO PUCCIARELLI, *La filosofía en la era de la técnica*; RAÚL H. CASTAGNINO, *Neohumanismo y estructurología en el campo literario*; HÉCTOR J. CARTIER, *Situación del arte en un nuevo humanismo*; ENRIQUE GERARDI, *La música del siglo XX y una nueva actitud humana*; JOSÉ A. MAINETTI, *La medicina en el humanismo de nuestro tiempo*; EDUARDO E. BOGGA, *Derecho y humanismo*; JOSÉ SAZBON, *El nuevo humanismo de la antropología estructural*; MARIO MARGULIS, *Antropología social y ciencias sociales*. Incluye, como apéndice, el estudio de MANUEL GARCÍA MORENTE, *El cultivo de las humanidades*. Aparte de las notas gráficas de Emilio Pettoruti, Raúl Soldi, Hugo De Marziano y Nelson Blanco, trae reseñas bibliográficas firmadas por Juan Carlos Tochia Estrada, Mario Carlos Casalla, R. Caltofen Segura, Mario A. Presas, Noel H. Sbarra, Ana Inés Pulido, Carlos A. Moncaut, Floreal Ferrera, Luis Farré, Roberto J. Walton y Carlos Adam.

REVISTAS RECIBIDAS

- Agora*. A journal in the Humanities and Social Sciences. (Potsdam, New York), n° 1.
- Ankara Üniversitesi Yayınları* (Angora, 1963-64), vols. IX y X.
- Anuario Filosófico* (Pamplona, 1971), n° 4.
- Archivio di Filosofia* (Padova) 1970, n° 2/3, 1971, n° 1.
- Bibliographie de la Philosophie* (Vrin, Paris, 1970), vol. 17.
- Boletim de Analise e Logica Matematica* (Instituto de Matemática, Universidad Federal Fluminense, Niteroi, Río de Janeiro, 1969) año I, vol. 1.
- Boletín* (Institut International d'Etudes sur l'Education, Bruxelles, 1970) año II, n° 8.
- Boletín Bibliográfico*, (Bibl. pública central de la Prov. de Buenos Aires, La Plata, 1969), n° 20.
- Boletín de información educativa* (Santa Fe, 1970), n° 13.
- British Journal of Philosophy of Science*. (British Society for the Philosophy of Science) fol. 22, n° 1 y 2.
- Cuadernos Uruguayos de Filosofía* (Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1968) n° 5.
- Cuadernos de Filosofía* (Univ. de Concepción, Concepción, Chile, 1970) n° 1.
- Cuyo*. Anuario de Historia del Pensamiento Argentino (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1970), vol. 6.
- Danish year book of Philosophy*. (Copenhagen, 1969) n° 6.
- Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, 1971) vol. 19.
- Dialectica*. Revue Internationale de Philosophie de la Connaissance (Neuchâtel) 1970, vol. 24, 1971, vol. 25.
- The Dialogist*. (King's College, Wilkes-Barre, Pennsylvania, 1970) n° 2.
- Dianoia*. Anuario de Filosofía (Méjico, FCE, 1970) vol. 16.
- Didaskalia*. (Facultad Teológica, Lisboa, 1971) año 1, n° 1.
- Eclesiastica Xaveriana*. (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1970) n° 2.
- Eidos*. (Instituto de Filosofía, Córdoba, 1970) n° 2.
- Episteme*. (Asociación Argentina de Epistemología), Buenos Aires, 1971), vol. II, n° 3.
- Estudios de Filosofía y religiones del Oriente* (Centro de Estudios de filosofía oriental, Fac. de Fil. y Letras, Buenos Aires, 1971), n° 1.
- Estudios y Ensayos*. (Yucatán, Méjico, 1969), vol. III.

- Les Etudes Philosophiques.* (PUF, Paris, 1970) n° 1-4.
- Filosofia.* (Univers. di Torino, 1971), año 22 n° 1 y 2.
- Franciscanum.* Revista de las Ciencias del Espíritu, (Colegio Mayor de S. Buenaventura, Bogotá, 1971) n° 13.
- Galileo.* (Instituto de Filosofía, Montevideo, 1966) n° 4.
- Hegel-Studien.* (H. Bouvier u. Co. Bonn, 1969) n° 6.
- History and Theory.* (Wesleyan Univ. Press, Ann Arbor, Michigan 1969) vol. VIII.
- International Logic review.* (Bologna, 1971) n° 3.
- International Philosophical Quarterly.* (Fordham Univ., N. York 1970), vol. X, n° 1.
- The Journal of Aesthetics.* (College of Liberal arts and Univ. Press, Baltimore, Maryland, 1971) vol. 29.
- The Journal of Philosophy.* (Columbia Univ. New York, 1971) vol. 68.
- Kairós.* Revista de Cultura y Estética (Buenos Aires, 1969) año 2, n° 6.
- Main Currents in modern Thought* (Journal of the Center for integrative Education, New York, 1971), vol. 27, n° 1, 2, 3 y 4.
- Mind.* (Oxford, 1971) vol. 80.
- The Monist.* (La Salle, Illinois, 1970) vol. 54.
- Nordeste.* (Resistencia, Chaco, 1968), vol. 10.
- The Personalist.* (St. Catherine Press, Bélgica, 1971) vol. 52.
- Philosophia.* (Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1969) n° 35.
- Philosophische Rundschau.* (Tübingen, 1971) año 17, vol. 1 y 2.
- Philosophy and History.* (German Studies, sec. I, Tübingen 1971) vol. 4 n° 1.
- Philosophical Studies.* (University of Nebraska, 1971) vol. XIII, n° 1 y 2.
- Philosophy of Science.* (St. Catherine Press, 1971) vol. 31, n° 3 y 4.
- Philosophy and Rethoric.* (The Pennsylvania State Univ. Press, 1971) v. IV n° 1.
- The Review of Metaphysics.* (Yale Univers., New Haven, 1970) vol. 24 n° 92.
- Rassegna di Scienze filosofiche.* (Napoli, 1971) año XXIV, n° 1-2.
- Revista de la Facultad de Filosofía y Letras,* (Morón, 1970-71) n° 1 y 2.
- El Retablo.* (Tucumán, 1970) n° 3.
- The Review of Politics.* (Univ. of Notre Dame, Indiana, 1971) vol. 33, n° 1, 2 y 3).
- Revista Brasileira de Filosofia.* (Sao Paulo, 1970) n° 78, 79 y 80.
- Revista de Filosofía.* (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, 1970, n° 22).

REVISTAS RECIBIDAS

- Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.* (San José, 1970), vol. 8, n° 26.
- Revista de Humanidades.* (Universidad de Córdoba, 1970), n° 11 y 12.
- Revista de la Universidad.* (La Plata, 1971) n° 22.
- Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques.* (Paris, 1970) vol. 54, n° 1-4.
- Revue Internationale de Philosophie.* (Bruxelles 1970) año 24, n° 91-94.
- Rivista di Estetica.* (Torino, 1969) año 14 n° 1.
- Rivista Critica di Storia della Filosofia.* (Milano, 1969) año XXIV n° 1-3.
- Rivista di Filosofia.* (Torino, 1970) vol. 61.
- Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura.* (Centro di Studi Rosminiani, Stresa, 1971) n° 1-3.
- Sapientia.* (La Plata, 1971) n° 99 y 100/102.
- Stromata.* Ciencia y Fe (Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel, 1970) n° 1 y 2.
- Thought.* (Fordham University, New York, 1970), n° 176-178.
- The Philosopher.* (The Philosophical Society of England, 1970) vol. 16, n° 10 y 11.
- Tu sei me.* (Milano, 1970), vol. VIII, n° 1.
- Udem.* (Revista de la Universidad, Medellín, Colombia, 1970) n° 17.
- Universitas.* (Stuttgart, 1970) vol. VIII, n° 1.
- Zeitschrift für philosophische Forschung.* (Meisenheim, Glan, 1971) vol. 25, n° 1 y 2.



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector

DR. BERNABÉ J. QUARTINO

Secretario de Asuntos Académicos

DR. AVELINO BARRIO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano

DR. ANTONIO E. SERRANO REDONNET

Vicedecano

PROF. HORACIO DIFRIERI

Secretario de Asuntos Académicos

DR. ARTURO BERENGUER

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Director

PROF. ARMANDO ASTI VERA

Secretario

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Director

DR. EUGENIO PUCCIARELLI

Secretaria

PROF. VICTORIA JULIÁ

Bibliotecarias

SRTA. NELLY MARTHA BAVIZZOLI

SRTA. MARTHA SUSANA GAMBA

Investigadores

SR. EDUARDO GARCÍA BELSUNCE

LIC. ROBERTO J. WALTON

LIC. JORGE LOVISOLO

DR. CARLOS A. LUNGARZO

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

LIC. MARIO CARLOS CASALLA

LIC. RICARDO POCHTAR

DR. JUAN CARLOS D'ALESSIO

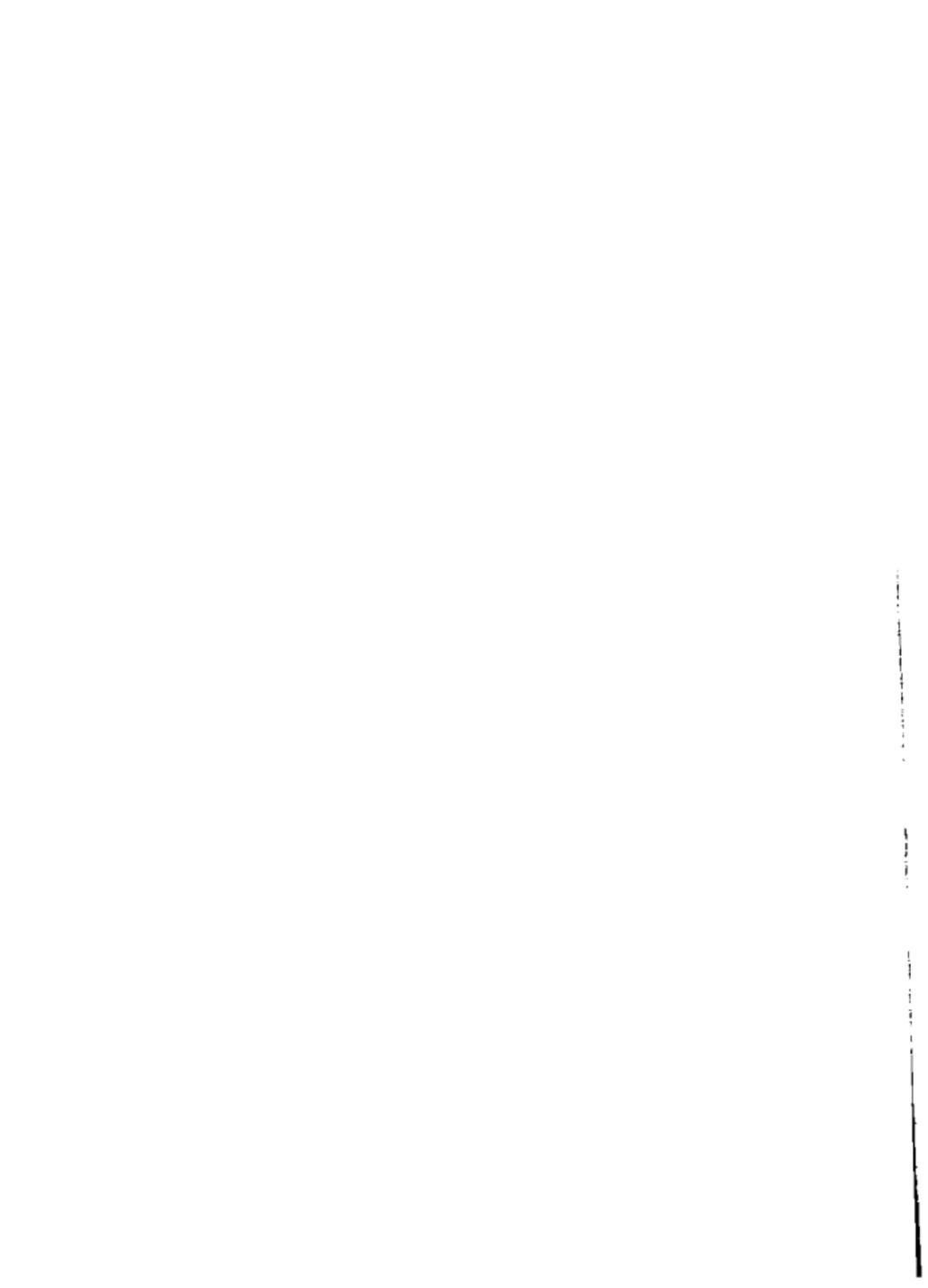
PROF. CARLOS A. ORLANDI

LIC. HUGO E. BIAGINI

Centro de estudios de filosofía medieval

Organizadora

PROF. MERCEDES BERGADÁ



SE TERMINO DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
EL 23 DE MARZO DE 1972

Precio: ₤ 7 ley 18.186

₤ 700 m/n.