

**EN LO PROFUNDO DE LA NOCHE.
LA APORÍA DEL TIEMPO CONSIDERADA A PARTIR DE LA FILOSOFÍA
DE HENRI BERGSON**

Dr. Ángel Garrido Maturano

INTRODUCCIÓN

Aun cuando en nuestro medio académico argentino la filosofía de Henri Bergson parece haber caído en un lamentable olvido, hijo más de los caprichos de las modas, que pasan sin dejar recuerdo, que de razones de mérito, son más que suficientes los estudios que la investigación filosófica a lo largo del siglo XX ha dedicado a este metafísicoⁱ, a cuyos cursos, según palabras de García Calderón, en las graves tardes de invierno regalaban su preciosa atención las damas de la aristocracia parisina “entre un té elegante y una visita al costurero de moda.”ⁱⁱ No habremos aquí, pues, de emprender por enésima vez la hoy día inútil tarea de escribir un minucioso y erudito estudio histórico-filológico sobre la filosofía del tiempo de este pensador “grave, de frente alta y ojos soñadores de celta”ⁱⁱⁱ, sino que expondremos tan sólo los trazos esenciales de la sutil concepción que Bergson tiene de la “*durée*”, de sus reflexiones relativas a la espacialización del tiempo y de su atinada comprensión de “lo posible” como *ocasión y marco* para un análisis crítico de dos cuestiones esenciales a todo estudio del fenómeno tiempo. En primer lugar, la cuestión (que Ricoeur ha bautizado primera aporía de la temporalidad^{iv}) de la ocultación mutua del tiempo subjetivo o fenomenológico y el tiempo objetivo o cosmológico. Y, en segundo lugar, el problema de la continuidad o discontinuidad del tiempo. Ambas cuestiones se hallan en íntima relación, pues, según mi hipótesis, el cruce entre tiempo objetivo y temporalidad subjetiva es lo que, por una parte, confiere efectividad al tiempo objetivo, y, por otra, continuidad pero a la par renovación a la temporalidad de la conciencia.

1 *La teoría de la duración.*

1.1 *La esencia de la duración*

En *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* escribe Bergson: “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 anteriores. No hay necesidad para esto de absorberse enteramente en la sensación o en la idea presente, porque entonces, por el contrario, cesaría de durar. Tampoco hay necesidad de olvidar los estados anteriores: basta que el 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”^v La duración, tal como el pasaje citado la caracteriza, es el tiempo real y puede contraponerse a una mera forma vacía, homogénea y *a priori* de la sensibilidad, de la cual no se podría decir que fluye, que dura o trans-curre y que, haciéndolo, desgaja un lapso subsiguiente de tiempo de uno precedente y distinto de él, pues ella está dada intuitivamente, toda de una vez, de manera homogénea y, por lo tanto, atemporal^{vi}. Muy por el contrario la duración real puede describirse, haciendo uso de los términos husserlianos, como una sucesión continua de estados de conciencia interpenetrados, en virtud de la cual nuestras protensiones de las fases ulteriores de una intuición o percepción de la conciencia deviene intuición o percepción viva y presente y desplaza lo que era intuición viva y presente a la condición de retención de fases anteriores de esta nueva intuición presente. En otros términos se trata de la interpenetración,

organización o solidaridad íntima entre las distintas fases del todo vivo y en continuo devenir que es nuestra conciencia. Cada una de esas fases, insertas en el todo y generadas por el devenir de ese mismo todo, no puede aislarse del continuo movimiento y devenir que la conciencia es, sino por una abstracción que primeramente recorte de modo arbitrario su prolongarse hacia fases precedentes y subsecuentes y luego represente la duración mutilada de ese recorte por la extensión de una serie de movimientos espaciales regulares marcados por el péndulo de un reloj. Cuando ello ocurre, transformamos la sucesión pura en yuxtaposición de estados de conciencia, de modo que ya no *experimentamos* el fundirse del uno *en* el otro, sino nos los *representamos* uno *al lado del otro*; “en una palabra, proyectamos el tiempo en el espacio, expresamos la duración por extensión, y la sucesión toma para nosotros la forma de una línea continua, cuyas partes se tocan sin penetrarse.”^{vii} De este modo lo que se experimentó de modo inmediato en la conciencia como sucesivo, se lo representa como yuxtapuesto simultáneamente en una línea. En efecto, si yo quiero concebir un minuto, puedo hacerlo representándome de un golpe sesenta oscilaciones de un péndulo, cada una de un segundo, por medio de sesenta puntos de una línea fija. Pero propiamente esta representación no constituye tiempo efectivo alguno, puesto que no se ve cómo un punto fijo podría desplazarse o transformarse en el otro, y es precisamente el *pasaje* del uno al otro lo propio del tiempo efectivo. Ahora bien, este pasaje se da en la conciencia y no en la repetición de movimientos regulares del péndulo en el espacio, porque en el espacio que recorre cada oscilación no queda rastro alguno de la oscilación precedente, cada oscilación es siempre nueva y no guarda en sí las anteriores. Si, ateniéndonos a esta imagen, quisiésemos extraer el minuto de las oscilaciones homogéneas del péndulo en el espacio, viviríamos sesenta segundos irrelativos unos con otros, cada uno de ellos permanecería en el presente y los otros desaparecerían definitivamente en la nada, y la conciencia permanecería siempre atada al segundo presente sin nunca llegar a experimentar el minuto. Por tanto, si yo quiero no sólo representarme, sino efectivamente experimentar el minuto en función de los movimientos de un péndulo, entonces deberé atender a cómo en mi conciencia se funden las diferentes oscilaciones una en la otra, penetrándose y organizándose mutuamente como las notas de una melodía.

Ahora bien, si todo tiempo resulta de la duración de la conciencia subjetiva; si es cierto que sin conciencia no hay tiempo, entonces ¿qué es propiamente aquello a lo que se refiere la física cuando nos habla del tiempo?

1. 2 *Tiempo espacializado y tiempo efectivo*

La duración – dijimos – es un pasaje: puro desenvolvimiento o fluidez, que ni siquiera supone cosas que pasan por ciertos estados, puesto que cosas y estados ya son instantes artificiales extraídos de la constante fluidez de nuestra vida interior que es la duración misma y sin la cual no tendríamos idea alguna del tiempo. ¿Cómo pasamos de esta duración real al tiempo universal? Lo hacemos por generalización analógica: paulatinamente extendemos la duración que encontramos en nuestra conciencia a nuestro cuerpo y luego al mundo material, puesto que ellos se desarrollan en consonancia o correspondencia con nuestra vida interior. En términos del propio Bergson: “Gradualmente nosotros extendemos esta duración al conjunto del mundo material, porque no percibimos ninguna razón para limitarla a la vecindad inmediata de nuestro cuerpo: el universo nos parece formar un solo todo; y si la parte que nos rodea dura del mismo modo que nosotros, lo mismo ocurre, pensamos nosotros, con aquella que la envuelve a ella, y así de nuevo indefinidamente. Nace así la idea de una duración del universo, es decir, de una conciencia impersonal que sería el nexo de unión entre todas las conciencias individuales, como entre estas conciencias y el resto de la naturaleza.”^{viii} Para Bergson es indiscutible que nuestra conciencia siente durar sus

percepciones, pero también lo es que “hay algo de nuestro cuerpo y de la materia que nos rodea en nuestra percepción”^{ix}, de lo que concluye que una cierta participación sentida y vivida de nuestro entorno material en nuestra duración interior es un hecho de experiencia.

Aceptemos por un momento e hipotéticamente que el tiempo universal resulta de esta generalización analógica de la duración, ¿qué hay entonces del pretendido tiempo objetivo del que se ocupa la física? En realidad – respondería Bergson – no se trata de verdadero tiempo, del tiempo vivo del alma universal, sino de puro espacio. El tiempo universal no es mensurable ni divisible como el tiempo de los físicos, sino que consiste en un progreso indivisible y global del todo. Si se llega al tiempo del que habla la física, ello se debe a la medición del tiempo por intermedio del movimiento. Tomemos el ejemplo que da Bergson, el de la estela de una estrella fugaz. La pura movilidad de la estrella, la continuidad ininterrumpida de su proceso de avance, se da a la conciencia como un hecho indivisible que se desarrolla indefinidamente. Puede decirse que, si la conciencia se absorbe en esta pura movilidad, ella experimenta la duración real de su percepción de la estrella. Pero si, por el contrario, la conciencia fija su atención en la huella dejada por la estela en el espacio, entonces ahora puede dividir el movimiento, hacerlo mensurable. Pero lo que divide no es propiamente la movilidad del movimiento, sino su huella en el espacio: lo que divide es espacio. Desde el momento que hacemos corresponder a la duración o movilidad pura una línea dejada por el móvil en el espacio, entonces a los segmentos de la línea corresponderán períodos de tiempo y a los puntos de la línea un instante. Instante que realmente no existe, que sólo es abstraído del flujo en el que el movimiento consiste en virtud de la representación de la *trayectoria* por el *trayecto* que el móvil recorre. En efecto, sólo tendríamos un instante puntual si la duración se detuviese, pero la duración, el flujo de nuestra vida interior, no se detiene. El tiempo efectivo no tiene instantes. La instantaneidad sólo es posible si la línea descrita por un móvil se convierte en símbolo del tiempo real. En el tiempo, así espacializado, es ahora posible fijar puntos, a los que se denomina instantes, y medir la distancia entre esos puntos. Éste es el presunto tiempo objetivo y universal del que se ocuparía la física: tiempo espacializado, pero no tiempo efectivo. Considerarlo tiempo reposa, para Bergson, sobre la ilusión de confundir el movimiento con el espacio recorrido y creer que las partes de la línea que representa ese espacio recorrido son partes del movimiento.

Ahora bien, si es posible representar el movimiento por el espacio recorrido y hacer surgir el tiempo espacializado de la duración indivisa, ello se debe al fenómeno de la simultaneidad. Simultáneas son para Bergson dos percepciones asidas en un solo y mismo acto del espíritu, de modo que la atención puede hacer de ellas a voluntad una o dos^x. Simultaneidad es sinónimo de co-intuibilidad. Sin la simultaneidad entre la reflexión que nos permite experimentar la continuidad de nuestra vida interior y de la percepción por la cual experimentamos la continuidad de un movimiento a través del espacio, “duración real y tiempo espacializado no serían equivalentes y, por consecuencia, no habría para nosotros tiempo en general, no habría nada más que la duración de cada uno de nosotros”^{xi}. La existencia de un tiempo mensurable, general u objetivo presupone, pues, dos clases de simultaneidades. En primer lugar, co-intuir la simultaneidad de un fenómeno cualquiera y el de un momento de reloj. En segundo lugar, puntuar o hacer corresponder a lo largo de nuestra propia duración la simultaneidad de estos dos momentos con momentos de nuestra duración, que son creados por el acto mismo de puntuación. De estas dos simultaneidades, que se dan siempre conjuntamente, la primera, la simultaneidad entre dos momentos de dos movimientos exteriores, es esencial para *medir* el tiempo. Pero sin la segunda, sin la simultaneidad de estos dos momentos con momentos marcados por ellos mismos a lo largo de nuestra propia duración interna, se trataría de una medida cualquiera que nos proporcionaría un cierto número *n*, que no importa que representaría, pero que nosotros no referiríamos al tiempo. Por lo tanto esta segunda simultaneidad es la que hace de la medida que proporciona la primera

simultaneidad una medida de *tiempo*. El tiempo objetivo, el tiempo de las ciencias, no sería pues el tiempo del universo, sino el tiempo espacializado; y las ciencias nada nos dirían de la naturaleza del tiempo, sino de sus formas de medición. El único tiempo efectivo y real es, pues, el percibido por la conciencia. ¿Pero, es así? ¿Es éste el único tiempo? ¿Y es además el único que merece el calificativo de real? Estas preguntas nos arrojan al corazón de la primera aporía de la temporalidad, en cuyo marco hay que repensar los aportes que Bergson ha hecho al estudio del fenómeno “tiempo”.

2 Los fracasos de la teoría de la duración o la irreductibilidad de tiempo a temporalidad.

La primera de las tres aporías de la temporalidad que Paul Ricoeur estudia en *Tiempo y narración III*^{xii} muestra la imposibilidad de reducir el tiempo real o cósmico (el tiempo medido por el curso de los astros y que da testimonio de sí en la transformación de la naturaleza) al tiempo ideal o fenomenológico (el tiempo como experiencia del propio decurso de la conciencia), y viceversa. Tal irreductibilidad resulta de una diferencia esencial entre ambas formas del tiempo. Por una parte, el tiempo cósmico es caracterizable como una continuidad de momentos homogéneos cualesquiera, en la cual no se puede distinguir las dimensiones de pasado, presente y futuro, sino tan sólo el continuo transformarse del universo. Por otra parte, el tiempo fenomenológico se puede caracterizar como el despliegue ex-tático de los horizontes interpenetrados de pasado y de futuro a partir del ahora autorreferencial de la conciencia, el cual ya no es un momento cualquiera, sino el presente viviente en el que la conciencia experimenta su propio decurso. En resumidas cuentas se trata de una doble diferencia: cualitativa, entre un tiempo sin y otro con presente; y cuantitativa, entre un tiempo determinado, que comienza en un presente definido y finaliza con la muerte, y otro indeterminado, cuyos límites exceden los de la conciencia individual y nos son ignotos. En este contexto la teoría bergsoniana padece los límites propios de toda concepción fenomenológica del tiempo, esto es, de toda teoría que intente dar cuenta del tiempo a partir del modo en que es vivido por la conciencia. Según Alexander Grunn^{xiii} las teorías (que él llama psicológicas) como la de Bergson confunden la conciencia del tiempo o el tiempo percibido con el tiempo como rasgo objetivo del universo. Nosotros diríamos más bien que confunden *tiempo*, esto es, la serie antes-después en la que se dan los acontecimientos del universo en devenir, con *temporalidad*, es decir, con el acto por el cual desde su presente viviente o “ahora” la conciencia transforma esa serie unidimensional en las dimensiones interpenetradas y extáticas de pasado-presente-futuro. Efecto de esta confusión originaria son las imposibilidades que tiene la teoría de la duración de dar cuenta primero de la *universalidad* del tiempo, segundo de su *unidad*, tercero de su *realidad* y cuarto de la propia noción de *sucesión*.

Comencemos con la cuestión de la *universalidad* del tiempo. Si recordamos los argumentos en virtud de los cuales Bergson pretendía explicar la universalidad del tiempo, a los que catalogábamos como generalización analógica), tenemos que decir que para nuestra análisis son francamente inaceptables. Y ello por tres razones. En primer lugar, el que lógicamente nada nos impida pensar en un alma o conciencia universal no es ninguna razón suficiente para, primero afirmar su existencia y, segundo, pretender deducir de ella el tiempo universal. Esta afirmación no es más que un postulado metafísico, en el estricto sentido kantiano del término. En segundo lugar, de ningún modo experimentamos que las cosas materiales que nos rodean en sí mismas “duran del mismo modo que nosotros”, porque nuestra duración es inescindible de nuestra conciencia, y no sabemos que haya una conciencia en las cosas materiales. Aun cuando aceptásemos la hipótesis de la conciencia universal, las cosas materiales no durarían del mismo modo que nosotros, porque no durarían *en* nuestra

conciencia del mismo modo que durarían *en* la conciencia del Universo, de cuyo modo de ser consciente nada sabemos. En el fondo la idea de Bergson de que la duración es similar en todas las conciencias y que ellas “formarían una cadena a través de la inmensidad del universo y testimoniarían, por la identidad de sus duraciones internas y la contigüidad de sus experiencias exteriores, la unidad de un tiempo impersonal”^{xiv}, es inconsistente con su propio planteo, puesto que lo único que permite hacer común a todos el fluido de la vida interior de cada uno es la abstracción espacial del tiempo. En tercer lugar y consecuentemente, tenemos que decir que Bergson confunde duración de las percepciones *en* la conciencia con duración de las cosas objetivas *en sí mismas*. Las cosas objetivas no duran igual que nuestras percepciones de ellas: nuestra percepción no se pudre, las peras sí; nuestra percepción pasada de una pera puede ser re-presentada y traernos de nuevo al presente la pera intacta, la pera podrida no puede volver a estar madura. Duración de las percepciones en conciencia y transcurso del tiempo objetivo no son fenómenos analógicos, por lo que no puede generalizárselos, hacer de ellos un único tiempo, y, en función de esa generalización, explicar el tiempo universal.

Pero no sólo no se puede explicar el tiempo universal, sino que hay que renunciar a la idea de *unidad* del tiempo mismo y conformarse, para ser coherente, con ofrecer, desde una teoría como la de Bergson, *no un concepto concreto del tiempo*, sino una *descripción formal de la constitución de la temporalidad como duración*, o, para ser más exactos, como duraciones, puesto que en su contenido concreto las duraciones son siempre heterogéneas. En efecto, no se ve cómo, si no fuese por un mecanismo de abstracción, espacialización y convención, que Bergson rechaza, la multiplicidad de *duraciones vividas* de las conciencias podría unificarse en un tiempo único. Aunque Bergson rechaza la pluralidad de los tiempos, hay que admitir que la crítica de Poincaré a Bergson es en este sentido concluyente: “El tiempo psicológico, la duración bergsoniana, (...), sirve para clasificar los fenómenos que se producen en una misma conciencia: es incapaz de clasificar dos fenómenos psicológicos que tienen por escenario dos conciencias diferentes, o *a fortiori* dos fenómenos físicos.”^{xv}

Pero no sólo de la universalidad y, consecuentemente, de la unidad, sino tampoco de la *realidad* del tiempo puede dar cuenta la teoría de la duración, porque la sucesión de los fenómenos físicos es independiente de la llamada duración real en nuestra conciencia y de la conciencia humana en general. Si bien es cierto que sin conciencia no hay pasado ni duración, y que, por ejemplo, los dinosaurios forman parte del pasado desde el momento en que hemos tomado conciencia de su existencia por los fósiles, y que se trata de un pasado remoto desde que una conciencia se imagina la duración transcurrida entre la datación del fósil y su presente, no es menos cierto que antes de que hubiese hombre hubo dinosaurios. Pues el tiempo no es sólo duración sino orden y secuencia de acontecimientos. El problema, ciertamente, está en que no podemos comprender qué sea ese antes sin transformarlo en pasado, no podemos asir el tiempo sin temporalizarlo. Pero que el tiempo pasa y en su paso ordena el suceder de los acontecimientos con independencia de nuestra conciencia, lo prueba la constante transformación del universo. Lo prueba nada más y nada menos que nuestra propia muerte. La muerte de un ser vivo es posterior a su nacimiento, y ello con independencia de la conciencia individual de ese ser, que ni es consciente de lo uno, puesto que la muerte marca el fin de la conciencia, ni tiene memoria de lo otro. Esto nos habla de un tiempo real, cuya duración por cierto no se puede experimentar fuera de la conciencia, pero que transcurre y deja testimonios y de cuya realidad la audaz metafísica, “vecina a la poesía”, del celta de “ojos soñadores” no puede, por desgracia^{xvi}, dar cuenta.

Y si Bergson no puede acceder a la realidad del tiempo, ello se debe a que no comprende satisfactoriamente la *sucesión*, porque confunde duración con sucesión y, en consecuencia, cointuibilidad con simultaneidad. Es cierto que sólo en la conciencia hay antes

y después y que en las cosas exteriores sólo hay antes o después – ellas no duran – Pero que esto sea así, que sólo la conciencia experimente el pasaje del antes al después y, por ende, la duración del cambio y la efectividad del tiempo, no implica que sin conciencia no haya sucesión. La idea de sucesión puede prescindir de la experiencia de la duración de la sucesión y limitarse a afirmar que un acontecimiento ocurre antes que otro. El levantamiento de la cordillera de los Andes sucede del surgimiento del Macizo de Brasilia. Se trata de hechos sucesivos, aunque nadie haya experimentado el “y” entre el antes del Macizo de Brasilia y el después de la irrupción de los Andes. Que un acontecimiento se dé antes o después de otro es razón suficiente para decir que se suceden, sin que necesariamente haya que vivir la duración que se extiende entre ese antes y ese después. Sucesión no es lo mismo que decurso efectivo del tiempo. El decurso efectivo del tiempo, la duración, implica la extensión de un pasado respecto de un ahora presente en el que me siento viviendo y que se prolonga extáticamente hacia ese pasado por un haz de retenciones. La sucesión implica sólo el *antes-después* de *ahoras cualesquiera* que no tienen por qué haber sido presentes. Paralela a esta confusión entre sucesión y duración corre la confusión entre simultaneidad y co-intuibilidad. Intuimos a la vez una estrella y el ruido que hacen las chicharras en una noche de verano, pero no podemos por ello colegir que la estrella es objetivamente simultánea con el chirrido, porque bien puede ser que esa estrella ya ni siquiera exista. Sólo podemos decir que dos acontecimientos son simultáneos para un observador determinado de un sistema determinado cuando los ve conjuntamente este observador equidistante de ambos. Y fuera de un conocimiento exacto de la ubicación espacial de los acontecimientos en cuestión, el observador no puede estar seguro de que lo que cointuye sea simultáneo.

Esta serie de críticas muestra la irreductibilidad del tiempo objetivo al tiempo de la conciencia, ya sea que se lo comprenda al modo de Bergson como duración o de cualquier otro modo. Pero muestra también el carácter aporético de la relación entre ambas formas del tiempo. Aporía que radica en el hecho de que de este tiempo objetivo sólo podemos hablar en la medida en que somos conscientes de sus testimonios; y ello implica, *ipso facto*, temporalizar esos testimonios y volverlos parte del fluir de la conciencia. Aunque el mundo objetivo nos muestra, a través del continuo cambio del universo, que el tiempo *es* una realidad independiente de nuestra conciencia, no podemos *experimentar* el devenir de ese cambio si no es en cuanto ese tiempo dura en nuestra conciencia, en cuanto lo temporalizamos. En cierto sentido es posible afirmar que los dos cuernos de la aporía, la fenomenología de la temporalidad de la conciencia y la noción de un tiempo objetivo, aunque por un lado parezcan excluirse y aunque de hecho la inevitable temporalización del tiempo nos oculte la naturaleza del tiempo en sí, por otro se complementan. En efecto, sin tiempo objetivo no habría manera de ordenar los objetos en el tiempo ni de ordenar o poner en hora esos distintos relojes que son las duraciones individuales. Y sin duración individual no podríamos advertir el paso efectivo del tiempo, que es efectivamente paso en cuanto le pasa a alguien. Ahora bien, que la determinación como tiempo efectivo del tiempo implique una fenomenología de la temporalidad de la conciencia en nada obsta para afirmar la realidad objetiva del tiempo, porque ella es la única que permite *una ordenación universal de los objetos reales en el tiempo*, y porque la conciencia, en tanto ya siempre es conciencia de un sujeto empírico, está sometida a esa misma ordenación en el tiempo real que los otros objetos empíricos. La prueba más clara de ello es la senescencia. En lo profundo de la noche, cuando la conciencia duerme, sigue carcomiéndonos el tiempo.

3 *Los logros de la teoría de la duración o la irreductibilidad del tiempo a la cronometría.*

Dos son fundamentalmente esos logros: el primero haber mostrado que decir algo sobre las mediciones del tiempo no implica en absoluto haber dicho algo sobre la naturaleza del tiempo. El segundo haber advertido que el efectivo pasaje del tiempo, su fluir, sólo es experimentable en el fluir de la conciencia, que puede vivir en cada instante presente, gracias a la memoria, el alejamiento de sus fases pasadas, y a la expectación, el de sus fases futuras; pero de ningún modo ese pasaje es experimentado por la constatación objetiva de que los testimonios de ese pasaje se suceden. Advertir los efectos del tiempo, que es lo que puede hacer la ciencia, no equivale a experimentar su efectividad, lo cual sólo lo hace la conciencia que dura. La efectividad del tiempo no es tema de la ciencia, sino de la fenomenología, en tanto ella, aun cuando no se ocupa de sus contenidos concretos (lo que propiamente es tarea de la psicología), sí describe la estructura formal de toda duración.

En lo que al primer logro respecta, habremos de convenir en que la física no puede decirnos nada acerca de la *naturaleza* del tiempo, sólo puede decirnos que lo hay y puede medirlo. En efecto, la teoría de la relatividad afirma que un observador en reposo respecto de otro en un sistema en movimiento que mida el tiempo de un mismo acontecimiento ocurrido en ambos sistemas, lo encontrará en el sistema en movimiento tanto más dilatado respecto al suyo propio cuanto mayor sea la velocidad del sistema considerado. Pero afirmando tal cosa nada nos está diciendo de la *naturaleza o esencia* del tiempo. No nos está diciendo que el tiempo sea una cosa en un sistema y otra en el otro, ni que fluya distintamente en un sistema que en otro, porque el observador en reposo, para cuya perspectiva el tiempo se dilata, como bien lo vio Bergson, no experimenta como fluye el tiempo en el sistema en movimiento. Lo que se limita a decir la teoría es que “una localización temporal [es decir, un punto determinado en la medición del movimiento] tiene sólo sentido cuando se indica el cuerpo de referencia al que remite”^{xvii}. De hecho, la mecánica, para poder dar una descripción completa del movimiento tiene que especificar la variación de la posición del cuerpo con el tiempo o, lo que es lo mismo, indicar para cada punto de la trayectoria en qué momento se encuentra allí el cuerpo. Pero para ello “hay que contar con una definición del tiempo en virtud de la cual podamos considerar estos valores temporales como magnitudes esencialmente observables (resultados de mediciones)”^{xviii}. Es decir, que, según el propio Einstein, la física define el tiempo de acuerdo con su mensurabilidad. En tal sentido puede afirmarse con razón que la ciencia nada sabe de la naturaleza del paso en que el tiempo consiste, sino sólo de las formas de medirlo y de la relatividad de estas formas al sistema de referencia al cual se refiere la medición.

Ese paso – y he aquí el segundo gran logro del que, hasta donde mi conocimiento alcanza, Bergson es el primero en conquistarlo – hacia la experiencia del curso efectivo del tiempo, no lo damos reduciendo el tiempo al rango de una magnitud abstracta, sino por obra de *la experiencia de la duración de la propia conciencia*. La ciencia sólo puede constatar que hay tiempo determinando la distancia temporal entre dos acontecimientos que son efectos del paso del tiempo, la fenomenología puede describir la experiencia de la efectividad del curso del tiempo. En otros términos, la ciencia se ocupa de medir el tiempo *en qué algo acontece*, la fenomenología del *acontecer mismo del tiempo* en cuanto ese acontecer es padecido por una conciencia. Si era una confusión suponer que sin conciencia, sin antes y después no hay sucesión, es, en cambio, un avance considerable de la teoría de la duración haberse percatado de que una mera *sucesión de facta*, (el antes-después objetivo de dos acontecimientos que se dan yuxtapuestos a una conciencia) *no equivale al factum de la sucesión*, que acaece en la *vivencia del intervalo* entre el antes de un hecho y el después del otro.

Sintetizando los desarrollos de los dos últimos párrafos podría decirse que la temporalidad fenomenológica oculta la universalidad objetiva del tiempo, cuyo pasar no es un producto de la conciencia, sino que lo hay con independencia de ella, como se lo advierte en

el universo en constante transformación; y que el tiempo cronométrico oculta el hecho de que el tiempo sólo es accesible como tiempo efectivo, como tiempo que *está pasando*, en cuanto es temporalizado. Pero si cada una de las modalidades del tiempo oculta a la otra, ambas también se suponen: sólo podemos acceder al pasar del tiempo en cuanto lo temporalizamos, pero sólo podemos temporalizarlo porque el tiempo pasa. Como bien lo advierte Ricoeur: “no se puede pensar el tiempo cronológico (el instante [cualquiera]) sin retomar subrepticamente el tiempo fenomenológico (el presente) y viceversa”^{xxix}. El desafío del metafísico no es disolver la aporía, intentando la imposible reducción de una forma a la otra o la disolución de estos dos hechos o padecimientos en un concepto atemporal del tiempo. Su desafío es, para usar la expresión de Ricoeur, “hacer trabajar” la aporía. Mas ello equivale a pensar el sentido del encuentro o cruce entre estas dos formas fundamentales del tiempo y las inter-ferecias recíprocas o, lo que es lo mismo, equivale a pensar el *acaecimiento* de la *dia-cronía* en el que se atraviesan y con-vergen tiempo objetivo y temporalidad. Sobre ello quisiera decir algunas palabras.

4 *La plenitud del tiempo*

4.1 *Lo posible*

Un buen modo de introducirnos a nuestra concepción del instante diacrónico en el que se cruzan ambas formas del tiempo es considerando la aguda noción bergsoniana de lo posible, pues ella delata lo que, siguiendo a Ricoeur, hemos llamado “trabajo de la aporía”.

A aquellos que afirman que lo posible no es sino la evolución progresiva de potencialidades que pro-vienen del pasado y están ya dadas en el presente o, en otros términos, que el futuro ya está determinado por las otras dos dimensiones temporales, responde Bergson que la realidad es “imprevisible y nueva”^{xxx}. No es el caso que el pasado haga posible el futuro, sino a la inversa: a medida que la realidad inédita se crea, su imagen se retroyecta hacia el pasado y “de ese modo se juzga a sí misma haber sido posible en todo tiempo; pero es en ese preciso momento de su creación cuando empieza a haberlo sido siempre, y esa es la razón por la cual (...) su posibilidad, que no precede a su realidad, la habría precedido, una vez aparecida la realidad”^{xxxi}. Lo posible, concebido como potencialidad ínsita en el pasado que determina el por-venir, no sería sino un “espejismo” por el cual reflejamos no el futuro, que permanece ignoto, nuevo y original, sino el presente en el pasado; y como sabemos que ese presente alguna vez fue futuro, terminamos concluyendo que ya era posible en el pasado y, en términos generales, que lo posible futuro está de alguna manera dado en el pasado. Su realización habría agregado existencia a la simple posibilidad, pero en esencia lo posible habría existido virtualmente siempre “como un fantasma que aguarda su hora”^{xxxii}, y que se vuelve realidad por la transfusión de “no sé que clase de sangre o de vida”^{xxxiii}. Como observa con tino Bergson, no es de lo posible virtual que sacamos la realidad, sino que es justamente a la inversa, es la realización de un posible hasta ese entonces ignoto, lo que engendra la imagen virtual, así como “la imagen del hombre no se diseñaría sino se comenzara por suponer el hombre, al que habrá que agregar el espejo”^{xxxiv}. En el único sentido en que podemos decir legítimamente que una realidad futura es “posible” en el pasado es en el que Bergson llama “sentido negativo” del término posible. Con ello se refiere el filósofo al hecho de que no exista obstáculo alguno insuperable para la realización de un cierto acontecimiento. En este caso se llama posible a lo que no es imposible. Pero, aunque va de suyo que la no imposibilidad de una cosa es condición necesaria para su realización, no se sigue de ello que lo sea suficiente, ni tampoco se puede decir que esa no imposibilidad conforme una especie de imagen virtual o de idea preexistente de la realidad futura, esto es, no se puede pasar alegremente del sentido negativo al positivo del término posible. Por el

contrario, a toda concepción historicista, extaticista o determinista que hace surgir el futuro del despliegue de un posible que, como tal, ya está dado de antemano, Bergson sostiene una idea cuasi-artística de lo posible: lo posible es libertad y creación. “El artista crea lo posible al mismo tiempo que lo real cuando ejecuta su obra.”^{xxv} Posibilidad no se opone a realidad: lo real es posible en cuanto su realidad demuestra que no había ningún obstáculo para su realización; y lo posible es real, más aún se vuelve posible en cuanto de hecho se realiza. Al afirmar que lo único posible es lo real, Bergson no adscribe en absoluto a la escuela de Megara, no adhiere a la idea del determinismo, para la cual sólo hay un posible: el que de hecho se realiza. En efecto, los deterministas coinciden con los indeterministas en que para ambos los posibles están ya dados virtualmente en el pasado, y sólo difieren en que para los indeterministas hay una multiplicidad de posibles en competencia y para los deterministas uno solo que necesariamente se realizará. Bergson, identificando realidad y posibilidad, niega que esa realidad (o cualquier otra) ya fuese posible de modo virtual en el pasado y, consecuentemente, que esa posibilidad virtual la condicionase o determinase. Lo posible es renovación de la realidad, origen y creación que emerge en el instante.

Que si hay verdadera libertad, lo posible, por más que se halle condicionado de uno u otro modo en el pasado, en su configuración real trae algo nuevo e imprevisible; que esta imprevisibilidad y este cambio es necesario para que realmente halla futuro y no mera prolongación del presente, parece tan indiscutible como la retroyección especular de la que habla Bergson. Una filosofía que tome en serio el tiempo tiene que arribar a un concepto de lo posible como lo nuevo no contenido virtualmente en el pasado. Ahora bien, la primera cuestión que surge es si la propia filosofía de Bergson resulta convergente con esta noción de lo posible y permite concebirlo como algo nuevo e imprevisto. La segunda cuestión se refiere a las condiciones sobre la base de las cuales es factible concebir el futuro como irrupción de lo nuevo, como realidad que crea y no deviene de lo posible.

4.2 *El instante diacrónico.*

Para la primera pregunta la respuesta ha de ser negativa. Si la duración real es un conjunto de fases interpenetradas en las cuales cada fase se desgaja de las otras, y si el “instante”, para esta teoría, es una mera abstracción, un punto del espacio, y no el incurrir de algo nuevo que quiebre la secuencia indivisa de la temporalidad, entonces me es difícil concebir en qué medida el futuro no es sino una evolución o despliegue programático de lo ya dado, una prolongación extática (aun cuando Bergson no use esta palabra) del presente, así como el presente lo es del pasado. Aun cuando la teoría de la duración refiere un tiempo que *pasa* y que, en tanto tal, es efectivo, su efectividad no es plena, porque, al tratarse de la duración extática de una conciencia, el pasado no es un pasado absoluto, sino el pasado de este presente, es decir, un retro-venir re-presentado por la memoria; y el futuro no es un auténtico futuro sino el ad-venir en principio siempre protendible por la pro-yección de posibilidades.

La segunda pregunta nos enfrenta precisamente con la cuestión de las condiciones sobre la base de las cuales es posible pensar en su plenitud la efectividad del tiempo, es decir, una temporalidad cuyo pasado y futuro lo sean efectivamente y no sean meros pasados y futuros de este presente. Pues bien, aquello que le permite a la temporalidad quebrar su propio curso e iniciar una nueva vivencia del tiempo es *el encuentro con la temporalidad del otro*. El instante en que se cruzan (*dia*) dos temporalidades (*cronía*), el instante diacrónico, hace surgir de ese cruce lo nuevo que ninguna de las dos duraciones de las conciencias que se cruzan pueden por separado anticipar ni contener virtualmente de modo alguno. Si el tiempo se redujese a la duración de una conciencia sola, entonces ocurrirían dos cosas. Primero: no se acertaría a explicar cómo se pasa del tiempo de un sujeto al otro, cómo

se constituye la historia de los hombres más allá de la mera historia individual. Segundo: el sujeto, encerrado en su propia duración, recaería en una especie de “sempiternidad”, porque de hecho experimentaría tan sólo la duración pro-longada de su presente especioso, denso y heterogéneo y no un pasado ni un futuro efectivo. Por lo tanto, para que la duración real pueda experimentar auténticamente el tiempo, es necesario que el sujeto vaya más allá de sí y no tan sólo hacia una nueva figura de sí ya contenida en él, es necesario, pues, que quiebre la cerrazón de su duración. Y para ello es imprescindible el encuentro con el *otro*, que crea posibles que no estaban en mi pasado, sino que son ciertamente inéditos. Es el instante diacrónico en el que se cruzan las temporalidades heterogéneas el que propiamente otorga a la temporalidad la plenitud de su efectividad, en la medida en que pone el pasado como pasado terminado desde un nuevo presente (en vez de condenar el presente a ser una emanación del pasado) y deja que el futuro imprevisible irrumpa en el presente (en lugar de proyectarse al advenir del presente). La plenitud de su efectividad le adviene al tiempo no, entonces, por la duración o temporalidad de la conciencia, sino por la *co-duración o co-temporalización* resultante del encuentro y la correlación entre temporalidades. Una experiencia profundamente humana que puede resultar ejemplificadora de la plenitud de su efectividad que el tiempo adquiere en la co-temporalización es, sin duda, el *patos* erótico. El amor implica siempre un nuevo comienzo y quiebra la cerrazón de la vida interior del sujeto, pues de todo el pasado del amante nunca se podrá extraer el instante del enamoramiento. Para que ese posible nuevo e imprevisible acaezca es imprescindible la amada. El presente del amor no es un presente al que él adviene, sino un presente que me sale al cruce cuando me encuentro con *la* amada, que es única insustituible e inanticipable en tanto otra, y con *el* amor que ella me profesa y que ninguna imagen virtual me puede ofrecer. Es porque el fluir de la duración de mi conciencia jamás me hubiera permitido experimentar el amor que siento por mi amada ni hubiera podido dar cuenta por sí mismo de él sin el encuentro con ella, que el presente del amor pone como absolutamente pasado el todo del pasado y constituye un nuevo comienzo. Un posible en el sentido bergsonianos del término.

Son, pues, tales posibles, resultantes del *instante diacrónico* del encuentro, los que le conceden al tiempo su efectividad plena. Estos instantes, tan inevitables (puesto que el hombre *es con* los otros) como impredecibles (puesto que son precisamente *otros*) cruzan la continuidad de fases interpenetradas de la duración e introducen en ella una un punto que lo es a la vez *de ruptura y de sutura*, el cual transforma la continuidad ininterrumpida de la vida interior no en una serie de saltos discontinuos separados por la nada en los que no habría pasaje alguno ni, por tanto, tiempo, sino en, para usar la expresión de Levinas, “una continuidad a través de rupturas”, una continuidad de heterogeneidades. Sólo si pensamos la duración como co-duración, alcanzamos lo que Bergson le reconocía con tino a la temporalidad: ser una de magnitud intensiva dada por momentos heterogéneos.

Pero, ¿cómo se encontrarían dos duraciones si cada una de ellas está encerrada en el fluir de su propia conciencia? Para que la co-temporalización del tiempo sea posible, es preciso que las *dos temporalidades* se desplieguen en *un mismo tiempo*. Este *tiempo que cruza diacrónicamente a las temporalidades* distintas y que, haciéndolo, permite que ellas mismas se crucen, no puede ser otro que el tiempo cósmico, objetivo o real que *le pasa* al conjunto entero del ser y al ser entero reúne. Este cruce entre tiempo y temporalidad no disuelve la aporía ni permite unificar ambas formas fundamentales del tiempo en un tercer concepto metafísico omniabarcativo, pero muestra que la aporía “trabaja”, que dichas formas se interrelacionan e interactúan. La instancia en la que se opera dicha interrelación es justamente el instante diacrónico, al cual podríamos describir no como *especioso*, porque él es el punto de irrupción de lo nuevo y no la prolongación de la duración de lo ya dado, sino de *espacioso*. Pero no espacioso porque resulte de la espacialización del tiempo, sino porque contiene o guarda en sí, por una parte, el cruce entre las diversas temporalidades

fenomenológicas y, por otro, el cruce de dichas temporalidades con el Tiempo irrepresentable. Gracias a este instante diacrónico el Tiempo no se fenomenaliza como un mero continuo homogéneo, sino que adquiere la plenitud de su efectividad para el hombre: el pasado se vuelve real pasado (y no un retrovenir presente) y el futuro futuro real (y no el presente de un advenir). Gracias también a este instante espacioso la temporalidad deja de ser aquella duración de una conciencia aislada, que con razón impugnaba Poincaré^{xxvi}, y revierte en la *continuidad de una renovación conjunta a través de rupturas*. Gracias a este instante inasible^{xxvii} sabemos que en lo profundo de la noche, en la que nos carcome el Tiempo, alienta un nuevo amanecer.

ⁱ Podrían confeccionarse aquí largas listas bibliográficas. Baste, sin embargo, con mencionar un muy buen estudio de conjunto: Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, París, PUF, ²1975; y otros dos referidos estrictamente a la cuestión de la duración: Jean Theau, *La conscience de la durée et le concept du temps*, Edouard Privat Editeur, Toulouse, 1969; y Rudolph W. Meyer, “Bergson in Deutschland. Unter besonderer Berücksichtigung seiner Zeitauffassung”, en: *Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Phänomenologische Forschungen Band 13. Freiburg/München, Alber, pp. 10-64.

ⁱⁱ Francisco García Calderón, “El bergsonismo”, en: Henri Bergson, *La Evolución Creadora*, trad. de Carlos Malarriga, Montevideo, Claudio García & Cia Editores, 1942, p. 13. “El Bergsonismo” de F. García Calderón, reproducido en la obra citada, es un artículo, espléndidamente escrito y de grata lectura, aparecido por primera vez en *La Nación* de Buenos Aires en octubre de 1912.

ⁱⁱⁱ *Ibid.*

^{iv} Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira, Madrid/ México, Siglo XXI, 1996, en especial pp. 694-717 y 994 y ss. Sigla: *TN III*.

^v Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, trad. Mario A. Silva García, Claudio García & Cia Editores, Montevideo, 1944, p. 184. Sigla *DIC*.

^{vi} En este punto hay que concederle la razón a Bergson: si esa forma es absolutamente homogénea y vacía, si en ella no se distingue una fase de otra, entonces no se ve cómo ella podría ser considerada como tiempo efectivo, pues la efectividad del tiempo supone el paso o devenir de una forma a otra distinta de ella, supone, pues, alteración, cambio y heterogeneidad. Si los momentos son absolutamente vacíos e iguales no se diferenciarían en nada unos de otros, por tanto no habría, propiamente hablando, paso de uno a otro ni tiempo efectivo. Volveremos sobre la cuestión en el parágrafo 3.

^{vii} *DIC*, p. 185.

^{viii} *DS*, p. 42. Para una exposición más detallada de esta romántica idea bergsoniana de una conciencia universal que aquí sólo exponemos sintéticamente y en función de nuestros objetivos, cf. *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps a L'esprit*, en: Henri Bergson, *Œuvres*, París, PUF, 1963, pp. 159-378, en especial cap I, pp. 169-222 y cap. IV, pp. 316-356.

^{ix} *DS*, p. 43.

^x Cf. *DS*, p. 50.

^{xi} *DS*, p. 53

^{xiii} J. Alexander Grunn, *El problema del tiempo. Estudio histórico y crítico*, trad. Mario Merlino, Hyspamérica, Buenos Aires, 1986, pp 511.

^{xiv} *DS*, p. 45.

^{xv} *Op. cit.*, p 264.

^{xvi} La patética experiencia del suprapoder de la muerte y de la senescencia, la experiencia de la paulatina decrepitud, son la prueba más clara de que “por desgracia” no es la conciencia la que da cuenta del tiempo, sino el tiempo el que da cuenta de la conciencia.

^{xvii} Albert Einstein, *op. cit.*, p. 24.

^{xviii} *Op. cit.*, p. 15.

^{xix} *TN III*, p. 775.

^{xx} Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, París, PUF, ⁴⁷1962, p. 111. Sigla: *PM*.

^{xxi} *Ibid.*

^{xxii} *Ibid.*

^{xxiii} *Ibid.*

^{xxiv} *PM*, p. 112.

^{xxv} *PM*, 113.

^{xxvi} Cf. nota 25.

^{xxvii} Inasible porque del instante diacrónico podemos describir testimonialmente los efectos de su acaecimiento no decir qué sea.