

CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD DEL TIEMPO VIVIDO

Nuestro espíritu vuelve constantemente a tropezar con los mismos obstáculos. Ciertamente, el desgaste de las teorías deja a veces entrever en esos obstáculos falsos problemas. Pero éstos a su vez disimulan frecuentemente dificultades reales, cuyo examen es necesario volver a tomar.

Entre esas dificultades privilegiadas, la oposición de la continuidad y de la discontinuidad temporales es una de las más excitantes y de las más significativas. Porque, alternativamente, la experiencia y la consecuencia lógica vienen a sostener ora la tesis de la continuidad, ora la tesis de la discontinuidad, y parece que después de Zenón de Elea no se hace sino acumular argumentos en favor de las dos tesis, dejando la solución final al arbitrio. Y, por otra parte, se puede descubrir en esta oposición un elemento importante de aquello que separa ciertas concepciones del mundo, de la historia, de la evolución.

Pues bien, la experiencia vivida no opone la continuidad de la perspectiva temporal y la discontinuidad de los instantes: al contrario, la tesis de la continuidad pura hace violencia a la conciencia que tenemos de la realidad del presente solo, de su finitud, de ese carácter concreto que lo hace siempre incomparable a todo otro presente; porque, para sostener la continuidad temporal, es necesario suponer con Bergson una duración pura inconsciente, subyacente a la experiencia, y entonces no puede uno sino admirarse de ver que esta tesis resuelve de un solo golpe tantos problemas. Pero la tesis de la discontinuidad pura, de la heterogeneidad de los momentos vividos, no es más satisfactoria en su exclusividad; por otra parte, no se establece, los más de los casos, sino como punto de partida de una organización temporal dialéctica.

Estas dificultades nos llevan a anteponer a nuestra propia investigación tres observaciones: sobre la unidad de concepción del tiempo, luego sobre la perspectiva temporal y la inmanencia, en fin, sobre la coherencia y la fidelidad a la experiencia de las representaciones racionalizadas del tiempo.

El tiempo, en primer lugar, es para nosotros una unidad, no solamente de concepción, sino de experiencia. Que se aísle, por ejemplo, la teoría de la creación continua, como sucede al comienzo de los tiempos modernos en el pensamiento tradicional de la escolástica, y que se acentúe en esa forma la discontinuidad ontológica de los instantes de la creatura, diciendo que Dios,

en cada instante, mantiene el mundo en la existencia, y entonces se verá uno conducido a buscar en un orden racional y eterno la unidad de aquello que en la creatura parece discontinuo. Por lo demás, siempre es en la sustancia eterna, o en un observador ideal, incluso en una forma *a priori*, en un invariante, donde se fija la continuidad necesaria a la coordinación de la experiencia, continuidad que la intuición no parece asegurar.

El mismo afán de la unidad de concepción es el que conduce ora a la síntesis de la continuidad y de la discontinuidad, ora al abandono de uno de estos dos puntos de vista como una pura ilusión. Parece, en primer lugar, que la experiencia no permite armonizar discontinuidad y continuidad sino tomando como modelo la concepción racional del espacio; pero entonces la discontinuidad no es más que la divisibilidad siempre posible de todo continuo, y toda experiencia concreta del instante vivido parece deber disiparse ante el análisis cuantitativo que hace aparecer en la unidad una multiplicidad homogénea y que restablece correlativamente la unidad de conjunto de toda multiplicidad.

Pero, si se distingue, con Bergson, la duración pura del yo profundo, por una parte, y, por otra, un tiempo cuantitativo hecho para medir los movimientos, asimilados todos a los de los sólidos, ello no es para descubrir una dualidad temporal última; pues uno de estos "tiempos", el tiempo de las medidas, el tiempo cuantitativo de la física y de las técnicas, no es sino un cálculo de simultaneidades que la inteligencia ha inventado para ordenar los movimientos exteriores, y cuya representación ha fijado sobre el modelo del espacio. Ciertamente, este tiempo espacializado no es del todo irreal: los movimientos de los cuerpos sólidos que mide y estos cuerpos mismos son muy reales, y la inteligencia ejerce perfectamente una función de conocimiento del ser; pero ese ser no es sino un ser congelado, una degradación de la vida originaria. En todo caso, no se podría extender la estructura de este tiempo, establecido para ordenar movimientos mecánicos, a la comprensión de la vida. El tiempo vivido de la conciencia, que se ordena en sucesión discontinua, no es, desde este punto de vista, más que una noción bastarda donde se mezclan la continuidad de la duración pura y la discontinuidad del tiempo espacializado. En realidad no hay, según Bergson, sino un solo tiempo originario, que no se puede concebir: la duración pura y continua del yo inconsciente. Así se restablece la unidad metafísica, en favor de la continuidad de lo que se mueve; la representación que nos formamos no es sino secundaria y, en cierta forma, desnaturalizada.

Nuestra segunda observación será para comprobar que la continuidad no puede considerarse desde fuera, como en un plano; nosotros la sacaremos no de la intuición inefable de la duración, sino de la comparación entre dos concepciones racionalizadas del tiempo.

La ilusión del tiempo espacializado, mostrada poco antes, podríamos llamarla ilusión sinóptica. Consiste en suponer desplegado como un paisaje el tiempo de la sucesión pura. Desarrollado así, el tiempo parece poder considerarse en cierta forma, desde fuera, como en un panorama indefinido. Esta racionalización de lo vivido se obtiene, naturalmente, por la medida de los movimientos de los astros: series de simultaneidades periódicas constituyen una regularidad y llegan a ser ciclos imbricados los unos en los otros, y cuya regularidad asegura a los acontecimientos la simultaneidad de un cuadro general.

Pero conocemos otra racionalización del tiempo, la de la dialéctica: los momentos presentes pueden ser considerados como tesis, antítesis y síntesis. Por mejor decir, siendo cada síntesis a su vez la tesis única de donde nace una nueva contradicción, el tiempo ofrece una alternancia de síntesis (o de presentes unificados) y de antítesis (presentes divididos en sí mismos). Pero esta sucesión de sístole y diástole puede reducirse finalmente a la visión sintética. En la síntesis, por cierto, la multiplicidad es rebasada pero también conservada: por el rebasamiento se manifiesta la quietud del olvido; por la conservación, la plenitud de la síntesis de una realidad más compleja. La síntesis permite de este modo juntamente el reposo de la retrospección y una visión a la vez periódica y "dramática" de la historia.

En esta visión dialéctica, la ilusión consiste en considerar la síntesis como el momento final —cosa que sin duda es, juntamente como saber de sí y como realidad—, como el acabamiento del tiempo, y en tomar la retrospección histórica como el tipo de la inteligencia del tiempo.

Puede parecer que la ilusión sintética se reduzca a la ilusión que hemos llamado sinóptica, y de hecho no siempre se tiene cuidado en distinguir la una de la otra. Sin embargo, la diferencia entre visión sinóptica y visión sintética es decisiva y puede proporcionarnos al menos el indicio de un error más importante. En la dialéctica, en realidad, la síntesis no es jamás última, aunque se diga; la plenitud de la síntesis contiene una ambigüedad: bajo la quietud de la retrospección subsiste la inquietud fundamental de una espera, y en la síntesis misma se anuncia el germen de nuevas contradicciones. Así, en la dialéctica, jamás consideramos el tiempo desde fuera (a no ser mediante un artificio enteramente consciente). La antítesis no es concebible sino desde el propio punto de vista del antagonismo, y sólo para aquel que está en la lucha; la síntesis a su vez no es jamás síntesis sino de una antítesis concreta; la retrospección se opera desde el interior del tiempo. Jamás, en el curso de la dialéctica, el tiempo nos aparece como una serie desarrollada, sino más bien, al contrario, según una perspectiva. Así, por la dialéctica, el cambio se domina y se recupera él mismo en el saber de sí, en conformidad con los principios del idealismo. Desde el punto de vista de la immanencia de la dialéctica, encaramos ya la trascendencia interior del ser

temporal, bajo la forma de esas contradicciones reales que renacen constantemente de la unidad conquistada. La única dificultad que subsiste entonces en la dialéctica, es que la sucesión de contradicciones y de síntesis cobra ahí un carácter de necesidad.

Este carácter necesario nos recuerda que la dialéctica sigue siendo un ordenamiento y un plan racional del devenir, aunque sea proyectada desde el interior del devenir, al que "rebas" sin duda, pero del cual no pretende salir.

Nuestra tercera observación será para advertir que una "ilusión" tal como la del tiempo espacializado no es, necesaria y absolutamente, extraña a la realidad que se supone traiciona.

Las dos visiones, sinóptica y sintética, son seguramente rebasamientos racionales de la experiencia vivida. Pero un rebasamiento de esta experiencia puede, no obstante la crítica de Bergson, permanecer fiel al tiempo experimentado; para rebasarla, la racionalización no traiciona necesariamente a la experiencia, puede ajustarse a ella, o por lo menos las diferencias no deberían ser objeto de juicios exclusivos de valor. Así, el plan racional de la historia está hecho de momentos sucesivos y, sobre todo, la dialéctica se comprende a sí misma desde el interior de la experiencia temporal.

Ahora, si admitimos que la estructura del tiempo constituido y racionalizado, tal como nos la representamos, es, en algún respecto esencial, fiel y conforme a la experiencia del tiempo, no bastará revelar, bajo las estructuras racionales, una corriente de conciencia indivisible, una duración pura única auténtica y originaria; habrá, por el contrario, que aprender a captar el tiempo *en su constitución* y no como constituido; y que captar el paso del fluir puro, que se supone continuo, a representaciones que no toleran un devenir indefinido.

Quisiéramos, por consiguiente, reflexionar sobre el paso de la experiencia primitiva de la temporalidad a la constitución de una representación homogénea de ésta. Se trata, pues, menos de revelar un tiempo primitivo desconocido que de descubrir lo esencial de aquello que se presenta en nuestra experiencia fundamental y que se conservará en la representación.

Nuestra experiencia temporal fundamental es ciertamente la del más breve cambio que podemos captar en lo que llamamos presente. A ella también es a la que se refiere Bergson, por ejemplo, al principio de *La evolución creadora*: "Yo compruebo, en primer lugar, que paso de un estado a otro: tengo calor o tengo frío; estoy alegre o estoy triste, trabajo o no hago nada, miro lo que me rodea o pienso en otra cosa..." Pero: "La verdad es que se cambia sin cesar y que el estado mismo es ya un cambio."¹ Nos limita-

¹ *L'évolution créatrice*, págs. 1 y 2.

remos a comprobar que la conciencia capta, en la unidad de una experiencia, de una intuición, el más breve cambio; a esta unidad la llamamos instante.

Ahora bien, hay una dificultad insuperable en comprender cómo una sucesión de tales experiencias, de instantes concretos diversos los unos de los otros y que forman otras tantas unidades, pueda constituir esta representación continua que la conciencia común llama tiempo, e incluso tiempo vivido. Sin duda reaparece la exigencia racionalista, que requiere, para la representación del tiempo, un continuo homogéneo divisible, referencia y parámetro de nuestras experiencias; la primera suposición espontánea es que el tiempo sea una modificación constante de la naturaleza que sirve de referencia y como de soporte a nuestra representación de experiencias discontinuas.

No se puede salir de esta dificultad sino interrogándose siempre de nuevo sobre el carácter esencial de nuestra experiencia temporal. Pero inmediatamente se presentan a nosotros dos caracteres que fundan, uno la continuidad, otro la pretendida discontinuidad del tiempo.

Por una parte, en efecto, el tiempo es fluir irreversible; porque el cambio es irreversible y porque lo que experimentamos ahora no dura, por eso la tradición platónica ve ahí el signo de un no-ser y también de un desorden. Por lo demás, para el platónico, la irreversibilidad es, también, aspiración; para el aristotélico, actualización; para el bergsonianos, dinamismo creador.

Este fluir irreversible aparece sobre todo como una continuidad, según lo expresan perfectamente por medio de la imagen los términos *corriente* de conciencia y *duración* pura, de que se sirven William James y Bergson para designarlo; y este último filósofo subraya constantemente la unidad, comparable a la de una frase melódica, y la multiplicidad cualitativa de interpenetración y de fusión que caracterizan nuestra experiencia temporal.

Pero la experiencia común reconoce, y expresa de inmediato, otro carácter de la temporalidad; en efecto, espontáneamente distingue en ésta tres partes, más bien tres aspectos ordenados: el presente, el futuro, el pasado. Para San Agustín está ahí la primera comprobación que la experiencia permite hacer: "¿Qué es, pues, el tiempo? Cuando nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a quien me lo pregunta, ya no lo sé. Sin embargo, afirmo con seguridad: sé que si nada pasara, no habría tiempo pasado; que si nada llegara, no habría tiempo futuro; que si nada existiera, no habría tiempo presente."²

Ahora bien, sólo el presente es; pasado y porvenir no son, y aun el único presente que es verdaderamente, es eternidad; el presente de que tenemos experiencia, apenas es, porque su carácter temporal, y no eterno, es pasar:

² *Confesiones*, libro XI, XIV, 17.

“Si el presente, para ser tiempo, debe perderse en el pasado, ¿cómo podemos afirmar que es, incluso él, puesto que la única razón de su ser es no ser ya?”³ Pero el pasado y el futuro están en cierto modo en el presente; son especies de presente: “Quizá se diga con más propiedad: hay tres tiempos, el presente del pasado, el presente del presente, el presente del futuro.”⁴

Estos tres tiempos, en efecto, corresponden a tres facultades, o por mejor decir, parece, a tres actos, mejor aún, a tres clases de intención de nuestra conciencia: “Estos tres modos están en nuestro espíritu, y no los veo en otra parte. El presente de las cosas pasadas es la memoria, el presente de las cosas presentes es la visión inmediata, el presente de las cosas futuras es la espera...” Y más lejos San Agustín repite: “En el espíritu, donde se desarrollan todas estas fases, coexisten tres operaciones: la espera, la atención, el recuerdo... Toda mi actividad está tendida hacia dos direcciones: es memoria en relación a lo que he dicho, es espera en relación a lo que voy a decir. Y sin embargo, mi atención queda presente, y por ella lo que no era aún pasa a lo que ya no es.”⁵ Esta observación bastaría para hacer comprender que el tiempo está en nuestro espíritu, que es interioridad; San Agustín hace al efecto valer otra: la medida del tiempo, que no puede referirse sino al presente, y que él aplica a la longitud relativa de las sílabas y a la cuenta de los metros poéticos cuando pasan al presente: “En ti, espíritu mío, es donde mido el tiempo.”⁶ Lo cual hace ver con claridad que el presente puede ser más o menos extendido, más o menos rico. Y el autor de las *Confesiones* y del *De Música* observa además que las sílabas, largas o breves, pueden ser pronunciadas más o menos rápidamente, formando a la vez la continuidad de un presente dado.

Podemos seguir ese análisis —desatendido en otro tiempo con demasiada frecuencia— y ello tanto más cuanto que corresponde, en su autor, a una experiencia completa; experiencia del retórico que conoce los valores de los sonidos, de las sílabas, de las palabras, de los versos; experiencia, sobre todo, del hombre que reflexiona acerca de esa repetición del pasado, sobre esa representación que intenta en sus *Confesiones*; experiencia, en fin, del filósofo que considera, en la *Ciudad de Dios*, el tiempo de la historia universal, a la vez en su no-substancialidad y en su realidad creada por Dios. La más importante de estas experiencias sigue siendo la de las *Confesiones* mismas, porque la experiencia activa del relato es la que se convierte aquí en experiencia reflexiva, y porque en ella se ve interferir el tiempo del relato, el tiempo pasado de la historia personal, el tiempo de la creación; porque, en fin, todo este tiempo está en expectativa del Juicio.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, libro XI, XX, 26.

⁵ *Ibid.*, libro XI, XXVIII, 37-38.

⁶ *Ibid.*, libro XI, XXVII, 36.

Lo esencial de esta experiencia es el fundamento de la distinción del presente, del pasado, del futuro: tres aspectos —mejor, con M. Heidegger, tres éxtasis— del tiempo en las tres posiciones de conciencia y en los tres actos de la visión inmediata —o también de la atención—, de la memoria y de la espera, que son las tres especies de atención o de intención del espíritu. Estas observaciones, más que provenir de una psicología empírica, preparan una fenomenología de las esencias: presente, pasado, futuro y, correlativamente, una descripción reflexiva de los actos y de las actitudes del enfoque que concierne a ellas.

La diferencia de tres especies de actos, todos presentes, diferencia irreductible, nos parece que funda en primer lugar un método propio para el examen del tiempo:

Imposible considerar el tiempo desde fuera; el tiempo es para nosotros perspectiva; además, esta perspectiva es real, y no constituida por un *a priori*, como lo sería una forma aplicada por el sujeto que somos nosotros a una materia indiferente. El tiempo es visto siempre a partir del presente, sea como tiempo pasado, sea como tiempo futuro. Y cuando nos representamos un momento futuro o un momento pasado, nos lo representamos como presente a fin de abrir una perspectiva semejante, sea hacia el porvenir de ese presente, sea hacia su pasado, por ejemplo, hacia las condiciones de ese presente. Reconocemos estas perspectivas en la técnica de todo relato, y aun, parcialmente, en los hechos del lenguaje, tales como la conjugación del verbo.

En segundo lugar, esta diferencia entre nuestras intenciones del presente, del pasado y del futuro funda la discontinuidad del tiempo, y esto de dos maneras: por una parte, hemos distinguido tres momentos en nuestra perspectiva, mediante las intencionalidades diferentes de la atención, de la memoria y de la espera —con todas sus variantes; así, para la memoria: la nostalgia, el pesar, la dulzura, la satisfacción; para la espera: el miedo, el deseo, la ansiedad, la esperanza. Pero además distinguimos en el tiempo dos partes: lo posible y lo terminado, cuyo límite es el presente, y así parece que lo que constituye el límite es lo único real y el objeto de una atención inmediata, mientras que las dos partes del tiempo representado e irreal son bien distintas. De ahí proviene nuestra idea común del instante aislado que es este presente real entre dos irreales, y la idea de que cada momento del tiempo debe ser tal; en fin, la idea de que el tiempo en su continuidad debe estar constituido por una serie de instantes discontinuos.

En tercer lugar, la misma diferencia de los tres actos: de atención, de espera y de memoria, es una diferencia entre actos igualmente presentes; pero no hay intencionalidad presente —entre los límites del estupor, o del asombro y de la plena beatitud— que no se refiera de algún modo al futuro

o al pasado; también podemos, en el mismo presente, realizar dos de estos actos al mismo tiempo: de la espera es de donde puede nacer al mismo tiempo la atención rápida al presente; la espera es la que puede suscitar la memoria; la memoria es la que puede nutrir la espera. Tenemos pues un presente completo, que reúne muchas posiciones perfectamente coordinadas. Un tal presente nos ofrece, pues, una cierta continuidad. No la continuidad ficticia que resulta de una construcción imaginativa o racional, sino una continuidad fundamental, cuyos elementos podemos reconocer en el análisis del presente concreto vivido.

La continuidad compleja que ofrece en sí mismo el presente vivido, intuición de cambio, funda la perspectiva temporal. La continuidad del presente es pues el punto que debemos examinar muy particularmente. En efecto, la discontinuidad de los momentos del tiempo parece ser una experiencia inmediata, irreductible, mientras que la realidad continua de uno solo de estos momentos puede siempre, parece, ser puesta en duda: la multiplicidad que creemos distinguir ahí y que hace de ella el carácter concreto, la diversidad durable, ¿no se abre a su vez necesariamente a una distinción del pasado, del presente y del porvenir? ¿No se puede pretender que no realizamos jamás sino un solo acto a la vez, sea de espera, sea de atención, sea de memoria, y que este solo acto llena todo el presente propiamente dicho? La teoría según la cual la conciencia es siempre conciencia de alguna cosa, ¿no significa justamente que la conciencia no apunta jamás sino a una sola cosa a la vez; que no realiza jamás sino un solo acto a la vez; que el presente de esa espera y el presente de esa atención —que creo distinguir en el análisis del instante vivido— son dos presentes diferentes? Pero éste es un argumento puramente analítico y ficticio, y se le podría a lo más oponer este otro argumento: una espera presente no es vivida como presente, si no es acompañada por una atención dirigida sobre alguna otra cosa real e inmediata, o aun por un recuerdo; la diferencia misma de dos especies de intencionalidad no es vivida sino porque estas dos especies de intencionalidad son simultáneas y no se las puede separar la una de la otra.

Pero podemos abandonar los argumentos y volver a la experiencia del presente tal como nos damos cuenta de él inmediatamente, de manera que no podamos rebasar, sin alterar, la temporalidad, sin hacer del presente otra cosa que un momento del tiempo. Ahora bien, ¿qué nos dice la experiencia? El presente, sin duda, puede ser colmado por la contemplación del objeto mismo, el presente puede ser inmóvil y fijo. Sin embargo —entre aquellos límites del estupor y de la plena beatitud—, la conciencia de esa inmovilidad y de esa fijeza se destaca sobre el fondo de una conciencia de cambio que siempre la acompaña; sin duda aun ella resulta —siempre en

los mismos límites— de un esfuerzo de atención; y, con más frecuencia aún, el presente, cuya inmovilidad pretendemos fijar, es ya un pasado inmediato restituído por una introspección que, se lo ha mostrado frecuentemente, es de hecho una retrospección. Nuestra intuición espontánea del presente es de hecho la de un paso, sea fugitivo —“el momento en que hablo está ya lejos de mí”, escribe Boileau—, sea durable y captable por la expresión —“Yo no describo el ser, describo el paso”, escribe Montaigne, a la vez el más avisado de los observadores y el más espontáneo, aun en la expresión más arreglada. Y Montaigne es aún el que, antes de Proust, se esforzaba por captar los momentos más evanescentes; que se tome por ejemplo su relato de una caída de caballo: “...Comencé a recobrar un poco de vida, pero fue por partes y a través de un tan largo espacio de tiempo, que mis primeras sensaciones estaban mucho más próximas a la muerte que a la vida... Cuando comencé a ver algo, fue con una visión tan confusa, tan débil y tan muerta, que no distinguía aún nada sino la luz... En cuanto a las funciones del alma, nacían con el mismo progreso que las del cuerpo. Me parecía que mi vida no pendía más que de la punta de los labios: yo cerraba los ojos para ayudar, me parecía, a echarla fuera, y sentía placer en debilitarme y dejarme llevar. Era una imaginación que no hacía sino nadar superficialmente en mi alma, tan delicada y tan débil como todo el resto, pero a la verdad no sólo exenta de disgusto, sino mezclada a esa dulzura que sienten los que se dejan deslizar al sueño.”⁷ Así, en una conciencia aún dispersa, el presente se despliega y su duración parece difusa; la expresión lenta y titubeante es entonces la más fiel; conciencia tan durable que se la puede representar como una especie de estado. Se puede también observar en esta descripción cuánto variamos de un acto a otro en nuestra representación del presente, vueltos ora hacia el futuro enteramente próximo, inmediato, ora hacia el presente puro e inmediato: “yo cerraba los ojos para ayudar, me parecía, a echarla fuera...”; “...no distinguía aún nada sino la luz...”; “...esa dulzura que sienten los que se dejan deslizar al sueño”.

Se dirá sin duda que, en una conciencia más viva y más activa, el presente es más concentrado y más breve; se diría mejor aún que no hay observación de él, estando la conciencia totalmente vuelta hacia el futuro próximo, a la vez fuera de ella misma y recobrándose sobre la acción empeñada. Lo que nos hace creer inmóvil el momento presente es unas veces el placer presente, otras el olvido de nosotros mismos en la acción, otras la nostalgia dirigida hacia antiguos presentes.

Una observación más generalizada, que resume una multitud de impresiones, tal como se la encuentra en San Agustín a todo lo largo del libro XI

⁷ *Essais*, libro II, cap. VI, *De l'exercitation*.

de las *Confesiones*, tal como se ha convertido en lugar común en los poetas, nos hace pintar el momento presente de nuestra experiencia como un paso en plena luz del futuro al pasado.

Este mismo sentimiento es el que nos hace advertir como una experiencia inmediata la continuidad del tiempo, en el cual, sin embargo, distinguimos sea los tres aspectos: futuro — presente — pasado, sea el corte que el presente real marca entre los posibles del porvenir y los imposibles del pasado. En el presente mismo experimentamos esta irreversibilidad, porque los tres momentos son enfocados en tres posiciones igualmente presentes, que dan al instante su carácter de paso.

Hemos observado bien que las tres posiciones están ligadas las unas a las otras en nuestra intuición del presente: no hay “estado” presente que no sea modificable —sea que lo deseemos o que lo temamos— y la espera, la inquietud o la esperanza están ligadas a la atención; aun cuando estemos satisfechos por una presencia contemplada, por un sentimiento de alegría que se basta a sí mismo, precisamente contra el cambio es contra el que el tiempo debe “suspender su vuelo”; igualmente, no hay realidad presente que no sea irrevocable y definitiva y sobre la cual no se pueda ya obrar, que no esté pronta para el pasado.

El presente contiene en sí mismo, como modalidades y como matices de sentimientos que son experimentados ahí, su propio futuro y su propio pasado. Expresemos estas diferencias desde el punto de vista de la acción: el presente propiamente dicho, el presente estricto, podría definirse, para la conciencia, como el punto de vista de la acción, el momento en que se actúa; por lo cual se distingue tanto del futuro como del pasado; por lo cual, además, es incaptable, olvido perpetuo de sí. Pero si ya no se intenta captar el momento al que la acción conduce y que es inseparable de ella, puede denominarse a este momento el futuro inmediatamente próximo, o mejor, el paso incaptable de este futuro inmediatamente próximo al presente estricto; porque la acción ya no conduce al presente estricto; el presente, en este sentido, es lo que es, lo que ya no deviene, lo que, no más que el pasado, no es el objeto verdadero de la acción. Supongamos, por ejemplo, que un movimiento del cuerpo modifica un malestar presente: cambio de posición, me levanto para superar una anquilosis, un entumecimiento. Hablando con propiedad, a este malestar no es a lo que la acción lleva; el cambio que ésta produce es el cambio que va a producir, lo siento inmediatamente, poco antes —poco después— del estado presente.

Este instante extremadamente próximo hacia el cual se dirige la acción, es lo que va a ser; lo llamo mi futuro inmediatamente próximo; lo llamo también la inminencia; es el momento en que ya no se puede suspender la acción empeñada; el momento en que mis planes reflexionados, mis proyectos

intelectualmente organizados ya no se contienen, porque se halla como más acá de éstos, porque es como la diferencia entre la rapidez de lo que percibo y la lentitud con que modifico la acción más inmediata de mi propio cuerpo. Así, este instante inmediatamente próximo forma parte de mi presente; es el punto de incertidumbre comprendido en el paso que es mi presente "amplio", punto en que puede producirse, sin embargo, alguna cosa que modifique lo que se halla en la continuidad del presente, la inestabilidad del estado más familiar, más acostumbrado, que hace que se deba llamar cambio a todo lo que nuestra conciencia puede experimentar, aun en la continuidad de una aparente permanencia. "No amo nada tanto como lo que va a producirse",⁸ "siento hondamente la inminencia" escribe Valéry, que observa además: "El porvenir es la parcela más sensible del instante."⁹

Así como esté futuro inmediato, hacia el que están tendidas la acción, el temor, la esperanza y el deseo de continuidad, forma parte del presente amplio, del presente vivido, así el presente vivido admite un cierto pasado, que es como la repercusión en la conciencia de la acción pasada, como el anuncio de lo que experimento en este instante y el hábito —por ejemplo, al dolor físico—, o aun como la desaparición del mal del que me acaban de librar y que experimento ya como "totalmente pasado".

Descrito así, el presente vivido parecerá largo y complejo; pero, como hemos dicho a propósito de Montaigne, sólo en los estados de débil conciencia es donde se encuentra desplegado de esta manera; en la plena conciencia, dirigida hacia la acción, estas diversidades no se distinguen ya las unas de las otras. Por otra parte, el presente vivido aparece con la mayor frecuencia como un cambio, que contiene su propio futuro y su propio pasado: y en este paso es donde experimentamos la irreversibilidad en lo que ésta presenta de opaco y de no-analizabile.

Para tratar de comprender esta opacidad de la irreversibilidad vivida en el presente amplio, hemos aligerado esta diferencia entre el futuro inmediatamente presente y el presente estricto, actual, acabado, o incluso la abertura del presente, del ser por tanto acabado, a lo posible. En realidad, futuro inmediato y presente estricto son el uno y el otro presentes, en nuestro lenguaje por ejemplo; pero el futuro inmediato es el lugar de los posibles, de lo que todavía es posible, mientras que el presente está realizado; el futuro inmediato es lo que se halla todavía en cuestión en un estado presente, donde él es el presente como no-definitivo, como puesto en cuestión, como experiencia en la que se arraiga una puesta en cuestión más intelectual. Pero la doble posición de la visión inmediata y de la espera es indivisible en mi presente vivido.

⁸ Eupalinos, 35 — citado por G. Poulet, *Essais sur le temps humain*.

⁹ *Mélanges*, 96, 37 (citado *ibid.*)

La irreversibilidad vivida puede analizarse por la diferencia, además, del presente y del pasado. El presente es ser, pero es algo que se puede abrir a un hacerse otro y puede aun devenir; en el futuro inmediato, está amenazado, o confirmado, o simplemente cambiado; está aún abierto a lo posible; plenamente en acto, todavía contiene —en términos consagrados— cierta potencia. Al contrario, el pasado inmediato ya no es, a menos que lo recuerde, por un acto también presente, en el recuerdo.

Así, en el presente mismo experimentamos la reversibilidad; el presente no es inerte, está dirigido hacia lo que está en cuestión. Esta irreversibilidad vivida en el presente hace que no debiéramos representárnoslo, en las figuras groseras del espacio, ni como un punto —*punctum temporis*, quasi irreal como un límite—, ni como una línea o un segmento delimitado —lo cual hace nacer todos los falsos problemas de la duración mínima del instante vivido, que hasta hace poco se trataba de resolver mediante observaciones de psicología experimental— sino como un vector. La continuidad irreversible está ya en el presente vivido, y engendra la perspectiva temporal y la continuidad del tiempo representado. Sin embargo, esa continuidad está menos en el ímpetu de un pasado que se prolonga y se lanza hacia adelante, como la duración y el *élan vital* de Bergson, que en la espera de lo inminente. Ahora bien, la espera es un modo fundamental de la conciencia presente. Puede ser un acto distinto de otros —así San Agustín la distingue expresamente de la atención y del recuerdo, pero es también inseparable de ese sentimiento del presente, hecho a la vez de inestabilidad y de deseo de plenitud, o de una plenitud que niega el cambio.

Es pues esencial a esta irreversibilidad el nacer de una espera y de un límite. Su modo de ser es inseparable del no-ser, como lo habían afirmado Platón o San Agustín. No sólo el presente, sino el pasado mismo se comprende por esta actitud de espera determinada por un límite. Se sabe qué importancia atribuye Heidegger al primado del futuro; se sabe menos que en la misma época Valéry escribía: “La idea del pasado no cobra un sentido y no constituye un valor sino para el hombre que encuentra en sí mismo una pasión del porvenir.”¹⁰ La espera está dirigida hacia ese paso del no-ser al ser y, para ella, para la conciencia de la espera, ese paso no es necesario; por esto constituye un límite.

Pero, ¿no encontramos también en esta actitud el germen de la discontinuidad temporal? Porque, si nos queremos representar una temporalidad auténtica, sea en la imaginación de un proyecto, sea en la reconstitución y en la restitución al presente de un momento pasado, de donde debemos partir es de un presente del porvenir o de un momento presente de la historia, como centro de una perspectiva, y este momento presente que nos representamos es él mismo inseparable de una espera; si debe ser un presente

¹⁰ *Regards sur le monde actuel*, 19.

vivido, un verdadero momento humano, él mismo está ligado a una puesta en cuestión. ¿Cómo encontrar sin esto el fundamento ontológico de sentimientos que son experimentados ahí, de valores que son proyectados ahí, y que determinan una conducta humana considerada en aquel momento? Y ¿cómo concebir sin esto un proyecto real o restituir una historia auténtica?

Así, cada visión tomada de la realidad, si es perfectamenete fiel al sentido de la temporalidad, es una perspectiva y envuelve otras perspectivas, también continuas; pero si se considera según un plano, y desde el exterior, una sucesión de instantes, éstos aparecen como una sucesión de momentos discontinuos, pues cada uno no es vivido sino por su límite. Al contrario, se necesitaría ver ahí una sucesión de focos de perspectivas que se integren los unos a los otros.

Para mejor captar la dificultad tal como se ofrece ahora, es necesario volver un momento aún a este límite del instante presente, del presente vivido. En un doble sentido se puede interpretar la imagen según la cual el presente está abierto hacia el porvenir: por una parte, en efecto, esa abertura significa que una gran riqueza de representaciones adquiridas y siempre disponibles nos permite descubrir las posibles y preparar un porvenir que se asemeje al presente familiar, al pasado más familiar aún. Estas imágenes nos son prodigadas por la memoria, y llevan en sí, precisamente en tanto que nos son ofrecidas, la marca del recuerdo, del pasado, que las hace diferentes fundamentalmente de todo lo presente, por su intencionalidad; esta diferencia, acostumbrada y experimentada en este momento, entre la atención y la memoria, entre el presente inmediato y las imágenes de un pasado próximo o lejano, es la que nos hace atribuir una cierta realidad a la diferencia entre el porvenir que nos imaginamos —tan irreal como las imágenes del pasado— y el presente vivido.

Pero, por otra parte, el presente está abierto hacia el porvenir en tanto que éste es lo “absolutamente otro”, no sólo por otras determinaciones, sino ontológicamente otro: no es sino posible, no es todavía; su advenimiento al presente no es necesario. Hay ahí, para la conciencia que establece sus proyectos familiares, un límite infranqueable. “De que yo haya sido un poco antes, no se sigue que deba ser ahora. . . De que soy ahora, no se sigue que deba ser todavía después. . .”, como dice Descartes.¹¹

Este límite aparece además en otras experiencias familiares; por ejemplo, bajo el aspecto de la elección absoluta por la cual se presume representar la imagen de la libertad, cuando no se produce sino una vana indiferencia: una multitud de posibles surgen constantemente; reducidos a la alternativa, estos posibles manifiestan por su exclusividad recíproca la irrealidad del momento inmediatamente por venir. Muy lejos de expresar un poder de

¹¹ *Oeuvres*, Ed. Adam et Tannery, T. 9, págs. 38 y 87.

libertad, esta representación hace comprender que la libertad, en tanto que concebida, se halla limitada a esa elección, pero que puede sobrevenir cualquier otra cosa, que hace inmediatamente vana tal elección.

Sin embargo, dicha visión del porvenir es inaceptable para el pensamiento, y está bien experimentado que toda nuestra atención se concentra para transformar los posibles en proyectos determinados y la inanidad de la elección en representaciones anticipadoras. Tal es, en primer lugar, el sentido de la seguridad que fundamos sobre la regularidad del curso de la naturaleza: curso de los astros, retorno del día, retorno de las estaciones. Para sucesos menos regulares, los conocimientos empíricos, la costumbre, no bastan, ha sido necesario que la magia nos concilie con los sucesos menos ciertos, que el oráculo nos dé de ellos algún conocimiento ambiguo, que la experimentación analítica, a la que nos arrastran las ciencias de la naturaleza, nos ayude a reconocer en lo que es, incluso a disponer ahí, las condiciones de lo que será. Ha sido necesario sobre todo que se constituya, en la historia, una imagen familiar del tiempo humano. Pero estas estructuras de captación del porvenir, de anticipación, rebasan el momento inmediatamente próximo, el futuro inmediato, y nos transportan hacia un porvenir más lejano, echando entre este porvenir concebible dentro de poco y el ser presente, un puente sobre el cual franqueamos constantemente lo desconocido del futuro inmediato. En fin, sobre todas estas estructuras: empirismo, hábito, costumbre, magia, conocimiento experimental, fundamos nuestros proyectos. Con estos proyectos, el porvenir no debería hacer nada más que continuar el presente más allá de todos los límites ontológicos.

Ahora bien, lo que mejor sostiene esta empresa intelectual de anticipación, es la concepción ordenada del tiempo mismo, de un tiempo confundido con los movimientos regulares de la naturaleza, con los ciclos o, mejor aún, con el parámetro y el número de estos movimientos. Gracias a dicha estructura, establecemos esa reversibilidad del tiempo que nos permite recorrerlo hacia el porvenir y hacia el pasado sin perspectiva central, y tomar distancia en vista del presente que vivimos y que en tal caso cesaría de ser privilegiado. Esta concepción nos es tan familiar que hace que muy a menudo olvidemos que solamente la irreversibilidad real puede fundar la reversibilidad, que entonces no es sino ficticia. Y lo olvidamos de dos maneras: sea cuando tomamos como tiempo esa línea homogénea de sucesiones yuxtapuestas que denunciaba Bergson, sea cuando nos detenemos, con Bergson, en la irreversibilidad pura, continua, sin límite, de la duración, olvidando que somos nosotros los que hemos comprendido esta irreversibilidad real, a partir de una conciencia cuya reversibilidad expresa la potencia y el deseo. Pero hay ahí un rebasamiento del tiempo vivido que puede servir a una concepción recuperadora y dominadora del mundo; que no es una concepción fiel al tiempo de la conciencia; San Agustín decía ya que el tiempo no es el mo-

vimiento del Sol, de la Luna, de los astros: "...¿por qué no sería el tiempo más bien el movimiento de todos los cuerpos? Si los astros del cielo suspendieran su curso, y el torno de un alfarero continuara girando, ¿dejaría de haber tiempo para medir sus vueltas...? ¿No habría en nuestras palabras sílabas largas y sílabas breves?".¹² Hay pues un tiempo común a estos movimientos, y es el tiempo de la conciencia, no el tiempo cosmológico. Éste, como todas las otras estructuras determinadas, no es sino un rebasamiento por cuyo medio intentamos franquear el límite del presente vivido y reunir nuestros proyectos a nuestra historia, volver a colocar nuestra acción en un contexto más amplio, medio en el que situamos nuestra acción sobre las cosas y nuestro encuentro con otras personas. Así superamos el límite que constituye la fragilidad de este presente vivido.

Sin tales estructuras, el presente terminaría siempre ante nuestros ojos en lo indiferente y lo insignificante. También porque esta indiferencia nos es siempre presente como el límite de nosotros mismos, por eso las cualidades vividas cobran un relieve de valores, en los que permanece implicada la precariedad de la existencia que las asume. En consecuencia, si el límite del presente se borra en las estructuras de la costumbre, y si las estructuras intelectuales del tiempo cosmológico, las medidas del tiempo físico, nos hacen considerar todo devenir desde fuera y salir de la situación presente, la esencia misma de los valores puede encontrarse amenazada. Así sucede con nosotros cuando, en lugar de considerar esas estructuras como productos de nuestros esfuerzos, como productos nacidos de una situación siempre presente, los tomamos por realidades substanciales, en las que el fenómeno de la conciencia del tiempo, a su vez, vendría a ser una inexplicable ilusión de la conciencia individual.

El presente vivido es, pues, irreductible; incluye en sí mismo su límite, el futuro inmediato, así como su pasado inmediato; es, como decía San Agustín, una distensión del espíritu. Es verdad que esta distensión interior, según San Agustín, se abre en primer lugar a la memoria, mientras que a nosotros nos parece constituida por la irreversibilidad experimentada en la diferencia de la espera y de la visión inmediata. Esta irreversibilidad interior es la que hace del presente una unidad del tiempo irreversible, que nos hace llamarlo momento del tiempo o instante y que nos hace concebir todos los momentos como semejantes.

Con todo, si el presente es un momento irreductible, se puede preguntar una vez más cómo se juntan muchos presentes para constituir un tiempo único. A esta cuestión, ya se ha respondido de dos maneras:

La reducción del presente de conciencia a un tiempo único, que sería más verdadero porque sería más "objetivo", hace descuidar lo que hay de

¹² *Confesiones*, libro XI, XXIII, 29.

temporal en una situación de existencia; esta reducción es, pues, ilusoria si se pretende que conduzca a una realidad ontológica. Pero no es menos una evidente estructura de rebasamiento del presente, necesaria a la coherencia de los proyectos. Sin embargo, Bergson ha querido mostrar que esta coherencia sería extraña a la autenticidad de la duración profunda, y se podría aún decir que la coherencia es extraña al proyecto; la coherencia de las estructuras del tiempo cosmológico, del tiempo técnico, incluso del tiempo social, sería entonces un simple instrumento, que precisaría guardarse de confundir con el tiempo vivido; esos tiempos no tendrían de común sino el nombre. Opción metafísica defendible, pero que rebasa mucho lo que nos es dado en la experiencia y a partir de la experiencia, y que presenta además el inconveniente de separar las estructuras, que Bergson llamaba discontinuas, de la continuidad de la duración; que tendría, en otros términos, el inconveniente de separar la continuidad del tiempo representado y la continuidad de la perspectiva temporal de la que el presente es foco.

Podemos, pues, preguntarnos si la representación del tiempo, y aun su transformación por la inteligencia en una medida de intervalos y de lapsos, si, en fin, la reversibilidad temporal necesaria a esas construcciones, son verdaderamente degradaciones del tiempo vivido de la conciencia. Porque se ha visto que la perspectiva temporal misma es continuidad y que esa continuidad está fundada en el rebasamiento de un límite; la perspectiva temporal reúne, pues, los dos elementos de continuidad y discontinuidad que hallamos en esas estructuras y que hacen considerar como cuasi iguales los presentes sucesivos descubiertos en los movimientos regulares de la naturaleza. En otros términos aún, el presente vivido es experimentado y expresado en función de la acción, y las estructuras nacidas de la acción no podrían permanecerle radicalmente extrañas, como lo son, en Bergson, las estructuras del tiempo intelectualizado con relación a la duración pura.

El lazo entre los presentes sucesivos que uno se representa como discontinuos, es establecido porque cada uno de ellos envuelve a los otros en su perspectiva y porque los pensamos según este encadenamiento de perspectivas. Hay ahí una representación intelectual, pero no es proyectada sobre el espacio, ni obtenida a partir de los movimientos de los cuerpos sólidos; es la representación del proyecto, y no es exacto que entre momentos sucesivos haya una simple multiplicidad de yuxtaposición, a la que se opondría, para retomar las expresiones de Bergson, una multiplicidad irracional y cualitativa de fusión y de penetración.

En fin, los tiempos vividos mismos son múltiples, como nos cercioramos por la expresión; expresión que es nuestra y que no se hace patente sino para hacer entender nuestra vivencia temporal a otra vivencia temporal, única capaz de comprenderla como experiencia vivida; expresión que a nuestra vez recibimos de otro y que comprendemos inmediatamente como la

expresión de una vivencia temporal. Cada serie de experiencias vividas se separa así de otras y se prosigue en su continuidad propia, la de una experiencia personal. Cada una de estas temporalidades, en efecto, tiene por foco un presente vivido limitado por la instancia del futuro inmediatamente próximo, de la elección absoluta, de la indiferencia; cada una vive así sus propios proyectos y sus propios valores. Pero la comunicación de conciencia a conciencia se comprende a partir de la inteligencia de la temporalidad.

Entre estas experiencias personales cuya continuidad se constituye en perspectivas, parece en primer lugar que no hay más tiempo común de referencia, que las estructuras cosmológicas que les permiten establecer su calendario y sus agendas, o que las estructuras físicas y técnicas de las máquinas que les son comunes. Sin embargo, la experiencia común de dos personas constituye una historia propia que tiene su tiempo y su continuidad, y entre muchas conciencias hallamos, al menos en el pasado, un tiempo histórico común, índice verdadero de un tiempo común determinado, de una continuidad de experiencias presentes y de proyectos que se apoyan los unos sobre los otros, en el acuerdo o en la lucha. Se notará sin embargo, que aquí el que domina es el pasado, y esto es quizá el secreto del primado de la evolución y de la historia en las sociedades presentes: éstas nos ofrecen al menos un tiempo común.

Mas, si existiera un tiempo social común, que sería al tiempo cosmológico lo que la sociedad de los espíritus, de que habla Leibniz, a la naturaleza, tal continuidad no puede desarrollarse sino mediante la comprensión presente de los proyectos, de persona a persona. A esta comprensión, la historia le es necesaria, pero como una respuesta a la interrogación nacida de la espera.

Podemos concluir de estas reflexiones que la continuidad temporal, presentida, subyacente bajo el tiempo representado de la historia y de la naturaleza, no es sino una generalización de la irreversibilidad de que tenemos experiencia en la intuición del presente vivido. Sólo cuenta la experiencia, que está siempre toda presente; la continuidad que nos ofrece, no es ni la de una duración inconsciente, ni la de una construcción intelectual, sino, en primer lugar, la del paso, de que nosotros tenemos intuición, y también la de una perspectiva representada, cuyo presente es el foco. La continuidad temporal prolongada al infinito no es, pues, natural y primitiva, sino constituida para establecer y prolongar en el porvenir la trama de nuestra personalidad y para reunir la experiencia común de persona a persona. Y no tendría este carácter sin la discontinuidad de focos presentes que envuelve en nuestra conciencia y de conciencia a conciencia.

DANIEL CHRISTOFF

(traducción de Bernabé Navarro)