



Artículo: Algunas perplejidades sobre el tiempo con un intento de solución

Autor(es): Collingwood, Robin George

Revista: Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Número: 82

Año: 2008

ISSN edición impresa: 0187-182X

ISSN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Collingwood, Robin George. "Algunas perplejidades sobre el tiempo con un intento de solución" Históricas. Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 82 (2008): p. 2-13. Edición digital en PDF, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, Disponible en Repositorio Institucional Históricas UNAM <http://hdl.handle.net/20.500.12525/3573>

D.R. © 2018. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
 - **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
 - **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.
-



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

Algunas perplejidades sobre el tiempo con un intento de solución*

R. G. Collingwood

Traducción: *Rodrigo Díaz Maldonado*
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

A manera de prefacio, enumeraré ciertos puntos que me propongo no tratar

I

a) Existen dificultades unidas a la idea del tiempo mismo, o tiempo abstracto, tomado por separado de todos los eventos que se dice que lo ocupan o diferencian. Aquí no me intereso en ellas. No estoy seguro de pensar que sean muy importantes, excepto desde un punto de vista dialéctico. A todo aquel que se encuentre ocupado en ellas bien se le puede acusar de no poder ver a través del polvo que ha levantado. Pues ha sido él quien ha realizado la falsa abstracción del tiempo, separándolo de los eventos temporales, los únicos que puede experimentar. Y si después encuentra que dicha abstracción es ininteligible, el remedio está en sus propias manos.

Otro grupo de dificultades se vincula con la cuestión de cómo el tiempo en sí mismo se relaciona con los eventos temporales: la pregunta de qué significa *ocupar* tiempo. Estas dificultades no son menos formidables que las otras pero, al igual que aquéllas, también pretendo ignorarlas. La razón de esto es que, nuevamente, dependen de una falsa abstracción. Primero hemos abstraído al tiempo mismo de los eventos temporales, y después quedamos perplejos sobre la relación entre el tiempo y los eventos. Pero la respuesta es simple: el problema ha sido creado por nosotros mismos al hacer esta falsa abstracción y colocarla por separado de los hechos de donde la hemos abstraído, como si fuera un hecho más.

Tal vez no sea un desperdicio de espacio resaltar un paralelo con estos dos falsos problemas: (i) ¿Qué es el Estado, por sí mismo, completamente separado

* Publicado originalmente como: "Some perplexities about time: with an attempted solution", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, nueva serie, n. 26 (1925-1926), p. 135-150. Se trata de una conferencia dictada por R. G. Collingwood durante una reunión de la Aristotelian Society celebrada el 15 de febrero de 1926. N. del T.

de sus miembros? La respuesta es: nada, y esa respuesta es la correcta a todas las preguntas que hace la gente sobre el Estado en abstracción de las personas cuya actividad o pasividad políticas las convierten en un Estado. (ii) ¿Cuál es (o debería ser) la relación entre el Estado y el individuo? La respuesta es que no puede haber ningún tipo de relación entre una no-entidad y una persona; y esto, pienso, disipa otro gran grupo de pseudoproblemas que enturbian la teoría política.

Mis perplejidades, pues, se centran por completo en el tiempo “lleno” como opuesto al tiempo “vacío”. Todas son, hasta donde puedo ver, de tal naturaleza que no desaparecen cuando ponemos al tiempo en relación con el espacio, o bien lo rellenamos de eventos, o decimos que es una ilusión, o hacemos cualquiera de las otras cosas que generalmente se proponen para domesticar sus paradojas.

(b) Me permitiré hablar de un “evento”, y de “eventos” en plural; pero no formularé el problema de la relación entre la continuidad de los eventos y su pluralidad. Los matemáticos nos dicen que este problema se ha resuelto gracias a la noción de serie compacta, que es a la vez discontinua, en tanto serie, y continua, en tanto compacta. No veo que esto sea así. Si, entre cualquiera de dos términos de una serie, existe un tercero, me parece que estamos tan lejos de la continuidad como siempre, pues, *ex hypothesi*, las series realmente contadas siempre tienen huecos entre todos sus componentes y, sin importar cuantos términos se interpolen, los huecos permanecen. Se nos dice que estos huecos se llenan con términos sin contar; pero no hay evidencia de que dichos términos, sin importar qué tan numerosos sean, *llenen* los huecos. A lo más, ellos tan sólo *ocurren en* los huecos, y sirven para delimitar su tamaño; e incluso esto no está garantizado por la definición de serie compacta, pues esa definición no estipula que todos los huecos deban ser del mismo tamaño, o que un término interpolado se deba colocar en un punto del hueco en vez de otro. En pocas palabras, la teoría de la serie compacta no enfrenta los hechos; y sólo se propone en favor de lo que yo tomo por un error lógico, a saber, el atomismo lógico, que en su aplicación no difiere demasiado del atomismo sensitivo de Hume, y puede ser sometido a las mismas críticas. Por lo tanto, yo asumiré que un evento toma tiempo y que siempre es: (i) parte de otro evento que toma más tiempo, (ii) divisible en otros eventos que toman menos; y que los eventos en ningún sentido se componen de instantes o instantes-punto sino siempre de otros eventos. Por tanto asumiré que el Tiempo debe buscarse *dentro* de los eventos, no en las relaciones *entre* los mismos, excepto en la medida en que esas relaciones caigan dentro de eventos más largos. Así, debo decir que el asesinato de César y la batalla de Actium son dos eventos que forman parte de otro, a saber, la caída de la república romana. Y al hacer este uso de las palabras puedo confiadamente pedir el apoyo de cualquiera que no distorsione la lengua inglesa para defender sus tesis.

(c) Es posible torpedear todas las investigaciones sobre un tema como el tiempo al decir: “El Tiempo es sólo tiempo; es un hecho extremo, una *cosa sui generis*, y en la búsqueda por despejar estas dificultades sobre él, lo único que haces es

tratar de explicarlo en los términos de algo más, lo cual no puede hacerse: es algo simple y no puede volverse inteligible al analizarlo en elementos más simples, de ahí que no pueda haber una teoría del tiempo, pues una teoría sería justamente dicho análisis; y tampoco hay necesidad de ella, pues todos entendemos al tiempo perfectamente bien y todas la perplejidades sobre él son, de hecho, como si levantáramos una polvareda y después nos quejáramos de no poder ver”.

La fuerza de esta objeción se deriva de su ambigüedad. (i) Puede significar que el tiempo es algo perfectamente inteligible, en cuyo caso podemos razonablemente replicar que entender algo implica o bien no verle ninguna dificultad, o bien ser capaz de deshacerse de ellas de manera inteligente cuando se presentan. (ii) Puede significar que el tiempo no es inteligible en absoluto sino que simplemente es un objeto para la intuición o el sentimiento inmediatos, como un dolor de muelas o el color azul. Tales objetos, supongo, son total y adecuadamente aprehendidos al sentirlos o intuirlos, y la pregunta acerca de su comprensión, en cualquier otro sentido, no puede y de hecho no se suscita. No hay nada que entender; así, si los sientes o intuyes, justamente por eso ya conoces todo lo que hay que conocer sobre ellos, y si no lo haces, el camino para adquirir conocimiento sobre ellos no es la razón sino sentir o mirar. Pero ninguna de estas explicaciones se sostiene en el caso del tiempo. (i) La falta de habilidad confesa para deshacerse de las dificultades del que así objeta muestra que en realidad él no encuentra inteligible al tiempo. (ii) El hecho admitido de que las dificultades se suscitan muestra que el tiempo no es suficientemente aprehendido por el sentimiento o la intuición.

Sin duda, el tiempo, al igual que la bondad o los números, es algo *sui generis*; pero de ahí no se sigue que no pueda haber una “teoría” al respecto, si por teoría entendemos una discusión razonada de las dificultades que encontramos al pensar en él. Y éste es el único sentido en el cual yo busco una teoría del tiempo o de cualquier otra cosa.

II

Mi dificultad central es la siguiente: *Todas las afirmaciones que de ordinario hacemos sobre el tiempo parecen implicar que el tiempo es algo que sabemos que no es, y que asumimos cosas sobre él que sabemos falsas.*

(a) Por ejemplo, decimos que el tiempo vuela. Pero ¿cuál es el aire en el que vuela o el suelo sobre el que pasa? Nada, con seguridad, más que un sistema de referencias, un sistema temporal de referencias; de hecho, es el tiempo mismo. El movimiento del tiempo sólo puede ser tal en relación con algo que en sí mismo sea tiempo —el tiempo considerado como estacionario, existiendo *totum simul*—. Aquello en relación con lo cual el tiempo se mueve no puede ser el espacio, pues lo que se mueve en relación con el espacio sólo puede ser un cuerpo u objeto espacial. Tenemos, por tanto, dos tiempos, uno estacionario y otro movedido; y en

virtud de que ser estacionario implica permanencia en el tiempo, tenemos un tercer tiempo en el cual el tiempo estacionario permanece, y así *ad infinitum*. Si se me pide que acepte este resultado en el espíritu de la piedad natural, responderé que no puedo, pues contradice la tesis sobre la cual se sustenta: pues ahora resulta que el tiempo como tal *no* vuela sino que a veces lo hace y a veces permanece en reposo. Si se me dice que mi problema surge por haber tomado literalmente una metáfora popular, agradecido acepto la confesión de que al hablar del vuelo, el lapso, el movimiento, etcétera, del tiempo, estamos usando puras metáforas, y que al usarlas decimos aquello que sabemos que no es cierto.

La dificultad no desaparece si decimos que los eventos se mueven “en” el tiempo. Aquí tenemos dos opciones, o bien (i) se considera al tiempo como moviéndose con los eventos, en cuyo caso la dificultad regresa en la misma forma; o (ii) se considera a los eventos como moviéndose a través de un marco estacionario de referencias temporales: en cuyo caso la dificultad recurre en una forma nueva. Los eventos deben llevar consigo sus propias determinaciones temporales —por ejemplo, un viaje de una hora, sin importar qué tan lejos en el pasado se encuentre, es de una hora—; y así tenemos nuevamente dos tiempos, uno movedido y otro estacionario, con las consecuencias antes señaladas. No se trata solamente de que los eventos se muevan en el tiempo sino que el tiempo se mueve en el tiempo, lo cual es absurdo. (La misma dificultad se presenta en la concepción de un cuerpo moviéndose en el espacio; y el hecho de que se presente ahí no hace que sea menos seria en el caso del tiempo.)

(b) También decimos que el tiempo puede ser medido. ¿Pero cómo puede medirse? Medimos [no el espacio abstracto, sino] los cuerpos cuando colocamos junto a ellos una cinta para medir: esto es, al yuxtaponer dos cuerpos y así medir uno por referencia, a través del otro, con un tercero. Esto no puede hacerse a menos que podamos mover la cinta de un lugar a otro; y la hipótesis Lorentz-Fitzgerald de la contracción nos conduce al hecho de que el largo constante de la cinta es algo que asumimos, pero nada más.* En este sentido, que es el sentido natural del término medir, no podemos en absoluto medir eventos temporales. Podemos observar una ruda simultaneidad entre los principios y los finales de dos eventos (por ejemplo, la rotación de la manecilla de un reloj y un viaje), pero sólo si los dos eventos ocurren al mismo tiempo; o, debo añadir, si aparecen simultáneamente para el que los mide. Pero no podemos mover esa rotación de la manecilla y colocarla en otro lugar del tiempo y así comparar la duración del viaje con la duración de una sinfonía. Para ello necesitamos usar una manecilla diferente. Es como si fuéramos incapaces de mover nuestras cintas de medir, estando obligados a usar una nueva cinta para cada medición. ¿Cómo podrían,

* Hipótesis desarrollada independientemente por Hendrik Antoon Lorentz (1853-1928) y George Francis Fitzgerald (1851-1901) que explica el fenómeno de la contracción de los cuerpos como resultado de su movimiento en relación con un observador situado en un punto fijo. Se relaciona con la teoría de la relatividad general. N. del T.

pues, estandarizarse las cintas de medir? Obviamente sería imposible. Pero nuestros relojes *están* estandarizados. ¿Se desvanece, por lo tanto, la dificultad? No, pues sólo podemos estandarizar dos relojes cuando observamos que, *en un momento determinado*, sus manecillas viajan a un mismo paso, y esto no prueba que lo seguirán haciendo en otro momento. Y, por la naturaleza del caso, no existen medios de mostrar que lo harán o no; en otras palabras, no puede haber un método para medir el tiempo que toma un evento en relación con el tiempo que toma otro evento que no ocurra simultáneamente.

Si se me responde que, después de todo, es razonable asumir que un reloj que funciona correctamente seguirá su movimiento de manera uniforme, y que los resultados prácticos nos permiten asumir que una “hora” —la rotación completa del minutero— tiene la misma duración que la siguiente, estaré de acuerdo; pero una suposición pragmática no es lo mismo que una medición, y así, una vez más, parece que hemos dicho algo queriendo decir otra cosa.

(c) Supóngase, también, que decimos que el tiempo es continuo. ¿Qué es aquello que, al decir esto, estamos negando? Presumiblemente, que el tiempo es discontinuo. Si fuera así, tendría huecos. ¿Pero de qué estarían hechos los huecos? De nada más que tiempo: cualquier hueco en una serie de eventos debe estar hecho de tiempo, pues si no hay tiempo en el hueco no hay tal hueco. Es claro, por lo tanto, que el tiempo es continuo. Pero esto no se sigue.

Aquello que es discontinuo o continuo debe ser una cantidad. Pero si el tiempo no puede medirse,¹ es muy dudoso que podamos llamarlo cantidad; es, en todo caso, una cantidad que no puede medirse, y es muy razonable sospechar de *contradictio in adjecto* en esta frase. Debemos seguir investigando.

Si se dice que un evento es continuo con el que sigue, tal afirmación o no tiene sentido o es falsa. Es un sinsentido si “el que sigue” significa tan sólo “aquello con lo cual un evento es continuo”; es falsa, si se asume que los eventos en el tiempo están en realidad empacados lado a lado, sin intervalos entre ellos. En la historia real, los eventos se traslapan; tú no puedes, a menos que sea a través de una ficción confesa, señalar el punto en que el evento llamado Edad Media terminó y el evento llamado Periodo Moderno comenzó. Esto no se debe a que nuestras nociones sobre lo que distingue al mundo medieval del moderno sean vagas y confusas. No existe ninguna secuencia de eventos, por más claramente que se la conciba, que no muestre el mismo traslape; y sólo es cuando nuestro conocimiento de los eventos es superficial, y nuestra explicación de ellos es arbitraria, que nos sentimos capaces de señalar el punto exacto de su conjunción, o mejor dicho, cuando sentimos que tal cosa *existe* aunque no la conozcamos. En la historia real de los eventos no hay, como señala la teoría de las series compactas, contigüidad; y esto no se debe a que siempre exista algo entre los eventos (aunque, en cierto sentido, los hechos pueden acomodarse así: siempre

¹ Puede haber, evidentemente, cantidades que *nosotros* no podemos medir. Pero la dificultad para medir el tiempo no es de ese tipo.

es posible distinguir una etapa entre la Edad Media y el Periodo Moderno, y así *ad infinitum*) sino a que no existen ni comienzos ni finales claros.

Pero si, sin importar lo que sea verdad para los eventos históricos concretos, se dice que las partes del tiempo *abstracto* son continuas, se presenta una nueva dificultad. Para saber que dos cuerpos son continuos, debemos saber que sus tamaños por separado son, en conjunto, iguales a su tamaño total. Esto sólo lo podemos saber midiendo y sumando las medidas; y esto, como hemos visto, no se puede hacer en el caso del tiempo. Para poner esta objeción de otra forma: la continuidad entre dos cosas cualquiera presupone un sistema de referencias ajeno a ellas mismas, mediante el cual podamos asegurarnos de la ausencia de un hueco. En el caso de cuerpos espaciales, el sistema consiste de marcas en la cinta de medir. En el caso de eventos temporales, es el tiempo continuo con divisiones marcadas por el reloj. Pero en el caso del tiempo mismo, no puede haber ningún sistema de referencia excepto otro tiempo, concurrente pero distinto del primero. Este segundo tiempo, que se asume continuo, puede garantizar la continuidad del primero gracias a una correspondencia de uno a uno con todas sus partes. ¿Pero cómo sabemos que es continuo? Ni siquiera hay forma de *asumir* que lo sea, a menos que supongamos la existencia de otro tiempo más, y así *ad infinitum*. De ahí que, sin ir más lejos, no podemos ni asumir la continuidad del tiempo sin asumir, subrepticamente, la existencia de otro tiempo como antecedente del primero, y asumimos que este nuevo tiempo es continuo.

(d) Una dificultad del mismo tipo se presenta con la afirmación de que el tiempo es infinito. Presumiblemente esto significa que el tiempo es temporalmente infinito, *i. e.* eterno. Pero decir que algo es eterno significa que ese algo dura todo el tiempo; lo que implica dos términos —aquello que dura y el tiempo en el cual dura—. Así, decir que el tiempo es eterno equivale a decir que, además del tiempo que transcurre, hay otro tiempo durante el cual transcurre; y decir que transcurre siempre significa que transcurre en tanto ese otro tiempo transcurre. Una vez más, nos encontramos dentro de la falacia de las series temporales reduplicadas.

Esto no puede evitarse argumentando que, cuando llamamos infinito al tiempo, esto sólo quiere decir que, después de un segmento cualquiera de tiempo, siempre sigue otro. Porque decir esto equivale a decir que a una parte del tiempo sigue otra, y esto implica un sistema de referencias a través del cual podemos decir que un lapso o cambio ha tenido lugar. Estamos, de hecho, de vuelta en las perplejidades que surgen de las nociones del tiempo que vuela o que se mueve.

Si, en lugar de decir que el tiempo abstracto es infinito, decimos que los eventos temporales son infinitos, debemos nuevamente preguntarnos si queremos decir infinitos en número, sucediéndose unos a otros en una serie de términos mutuamente externos. Si es así, hay que resaltar que los eventos no se relacionan entre sí de esta manera, como ya lo hemos mostrado; y la infinitud del tiempo parece ser, desde este punto de vista, sólo una frase metafórica para describir la infinita complejidad de ese evento que es la historia del mundo.

III

No es necesario proseguir la búsqueda de alguna afirmación sobre el tiempo que sea algo más que una falsedad consciente y más o menos deliberada; será mejor que nos ocupemos en preguntar qué es lo que, en las tres afirmaciones anteriores, las hace falsas. Quizá parte de la respuesta se encuentra en el hábito, denunciado por Bergson (y por otros antes que él), con el nombre de “especialización” del tiempo. Imaginamos el tiempo como una línea recta a través de la cual algo viaja. Sin examinar detalladamente qué es aquello que realiza el viaje, podemos preguntar si el tiempo es una línea: y, obviamente, no lo es. “Concebido como una línea, el tiempo sólo puede poseer un punto *real* a saber, el presente. Desde ahí, se extenderían dos interminables, aunque imaginarios brazos, el pasado y el futuro” (Lotze, *Metaphysic*, sección 138). Es difícil arrancar de la mente la ilusión de que, en cierta forma, el pasado y el futuro existen, o que el pasado existe de alguna manera, incluso si el futuro no. ¿Acaso no contamos, a través de la memoria y de la inferencia histórica, con *conocimiento* del pasado? ¿No poseemos, con la predicción científica, conocimiento del futuro? ¿No es evidente que lo que conocemos debe ser real? Este último parece ser el argumento que nos sostiene cuando tratamos de blindar nuestra creencia sobre la realidad del pasado y del futuro, frente a los ataques de la obvia reflexión del sentido común que nos dice que lo que ha sido y lo que será no existen en ningún sentido. Sin duda, el presente no sería lo que es si el pasado no hubiera sido y el futuro no fuera a ser; pero es una confusión infantil del pensamiento argumentar que por ello el pasado y el futuro son, ahora mismo, reales. Por el contrario, justo por eso *no* son reales. Es precisamente porque yo he dejado Euston y deseo llagar a Carlisle que me encuentro en Crewe, y no estoy ahora, en ningún sentido, en Euston o en Carlisle. Estas dos poblaciones siguen existiendo, pero no son eventos pasados o futuros; el evento pasado de mi salida de una y el evento futuro de mi llegada a la otra no están sucediendo, y un hecho que no sucede es justamente nada. Es verdad que el todo del cual son partes está sucediendo, y que las partes, como hemos dicho, se traslapan mutuamente en la estructura del todo; pero esto no significa que el pasado en cuanto tal siga existiendo. Lo que sigue existiendo es la contribución que ha hecho al presente.

Este punto puede ilustrarse con la forma en que muchas teorías de la memoria han llegado a confundir mi memoria presente de un evento pasado, con el efecto presente de ese evento en mi organismo corporal o psíquico. Quedarse sin una pierna no es lo mismo que recordar su pérdida, y sufrir una incapacidad neurótica como resultado del miedo no es lo mismo que recordar el miedo. Si la memoria es un tipo de conocimiento, posee la peculiaridad (si es peculiaridad) de que sus objetos no tienen ningún tipo de existencia y se sabe que no la tienen. Esto puede parecer extraño a aquellas personas que creen que todo pensamiento

es sobre objetos reales que existen independientemente del pensamiento sobre ellos; pero la alternativa de tomar literalmente el cuento de hadas sobre un lugar en donde se guardan todos los tiempos pasados (where all the old moons are kept), es, con seguridad, mucho más extraña.

Espacializar el tiempo equivale a caer en la ilusión de pensar que el pasado y el futuro existen, pero que no están “presentes para nosotros” en ese momento. Y al parecer esta falacia subyace en todas las afirmaciones comunes sobre el tiempo —que posee una sola dimensión, que transcurre uniformemente, que es continuo y divisible, medible e infinito, etcétera— mismas que descansan en la asunción de que una buena parte del tiempo, si no es que todo, existe en un momento dado y que podemos de alguna forma “examinarlo”, del mismo modo en que examinamos los objetos espaciales con cintas de medición, lo cual obviamente no podemos hacer cuando algo no está, como un todo, presente ante nosotros *ahora mismo*. Si esto no fuera así, el tiempo no podría ser una cantidad, pues una cantidad debe existir en algún lugar, en alguna forma, en algún tiempo; y cuando decimos que de 1800 a 1900 hay cien años, asumimos (falsamente) que esas fechas existen ahora y que podemos medir el intervalo entre ellas. Tampoco es mejor decir “de 1800 a 1900 hubo cien años” ¿Hubo *cuándo*? Obviamente, en ningún tiempo identificable: de hecho nunca.

La primera condición para aclarar nuestra concepción del tiempo es, por lo tanto, dejar de pensar en él como si fuera un tipo especial de espacio unidimensional y comenzar a pensar en él como lo que es —un presente en cambio perpetuo, que de alguna forma lleva atados un futuro y un pasado que no existen—. La imaginación poética puede pensar en el futuro como algo que permanece guardado en el seno del tiempo, y puede pensar en el pasado como algo oculto detrás de un velo de olvido; pero éstas son metáforas, y el hecho cierto, obvio para cualquiera dispuesto a abrir los ojos y mirarlo, es que el futuro y el pasado, consistentes como son de eventos que no están sucediendo, son completamente irreales.

Sin duda, recordamos el pasado y esperamos el futuro. Pero (i) estas actividades no son lo mismo. “Es un mero accidente”, dice un filósofo distinguido, “que no tengamos memoria del futuro”, pero accidente o no, es un hecho. Al esperar el futuro podemos —cosa que hacemos con frecuencia— considerarlo necesariamente implicado en el presente, pero inevitablemente lo tomamos como algo que no existe ahora. Al recordar el pasado podemos considerarlo la precondition necesaria del presente, pero inevitablemente también lo consideramos como no existente. Empero, aunque hasta ahora similares, la memoria y la expectación son obvia y reconociblemente diferentes. Y sólo afirmar que una es del pasado y la otra del futuro no sirve para asentar la diferencia, pues deja sin responder la pregunta crucial: “¿Qué es lo que diferencia al pasado (que ha sucedido) del futuro (que está por suceder), admitiendo que ninguno existe? Se han hecho intentos por explicar las diferencias obvias a través de una teoría del universo visto como un muladar o tiradero en el cual se conservan los estados caducos del presente: así el pasado es real y el futuro irreal, pero, desafortunadamente,

tunadamente, ahora se ha desvanecido la distinción entre pasado y presente. (ii) No recordamos *el* pasado, sino sólo *nuestro* pasado; y no esperamos *el* futuro, sino *nuestro* futuro. De ahí que apelar a la memoria y a la expectación como garantías de la realidad del pasado y del futuro resulta ser la demostración de exactamente lo opuesto: pues el pasado y el futuro que se pretenden garantizar son puramente subjetivos.

Nuestra actitud hacia *el* pasado no es la memoria, sino el juicio histórico; y es también nuestra actitud hacia lo que recordamos, en la medida en que creemos que nuestra memoria es confiable. Nuestra actitud hacia el futuro no es la expectación sino algo más, para lo cual, pienso, no tenemos nombre, pero que distinguimos de la expectación de modo similar a como distinguimos la historia del recuerdo. Yo no recuerdo la batalla de Waterloo y, en el mismo sentido, no espero que la Sociedad Aristotélica sobreviva a mi muerte; creo y deseo que lo haga, y distingo esta actitud, como algo diferente aunque le dé el mismo nombre, de mi expectación por asistir a futuras reuniones en lo que me queda de vida.

Aquello que conocemos debe, yo supongo, realmente existir. Y si esto es así, no podemos conocer verdaderamente ni el pasado ni el futuro. Me inclino a aceptar esta consecuencia y, de hecho, a abrazarla con cierta satisfacción mientras explico que, al igual que otros estudiosos de la historia, he encontrado en mis investigaciones históricas que nunca puedo determinar la verdad exacta sobre cualquier hecho histórico, sino que he de conformarme con una explicación que contiene una gran y no verificable cantidad de aquello que yo sé que es conjetura. El único posible objeto del conocimiento es, lo acepto, algo que es real ahora. Del pasado y del futuro en cuanto tales sólo podemos tener conjeturas, mejor o peor sustentadas. Pero, ciertamente, nuestras conjeturas sobre el pasado y el futuro no están en el mismo nivel, y no puedo despreciar la diferencia como accidental. Ninguna predicción de la historia de Europa en los siguientes diez años puede ser tan completa, detallada y bien sustentada, como necesariamente lo es cualquier narración sobre los pasados cien años hecha por alguien medianamente educado; y la diferencia no es, como podría sugerir una revisión apresurada de este ejemplo, una diferencia de grado. Es difícil resistir la conclusión de que el futuro es, en cuanto tal, no sólo irreal sino indeterminado, perteneciente a la región de las posibilidades; y esto a pesar de las predicciones astronómicas que son, después de todo, hipotéticas en su esencia misma, y asumen la ausencia de catástrofes u otros disturbios. Se me puede señalar que dichos disturbios son, también, teóricamente susceptibles de predicción; pero esto únicamente significa que pueden ser predichos sólo bajo condiciones que nunca podrán cumplirse. *Nuestro* conocimiento del futuro es, en cualquier caso, conocimiento de lo posible. El pasado es, por otro lado, igualmente irreal, pero se encuentra totalmente determinado; tiene su ser en el reino de lo necesario aunque no actual. De este modo, tanto el pasado como el futuro burlan nuestros intentos por conocerlos, pero lo hacen de formas distintas y por diferentes razones.

IV

Hemos tratado de aclarar nuestra concepción ordinaria del tiempo, y la hemos encontrado en cierta forma inestable. Ciertamente, comenzamos por pensar el tiempo “espacialmente”, como algo que existe *tutum simul*, y, no menos ciertamente, también lo pensamos como un flujo incesante en el cual el presente, en cambio perpetuo, se purga de sus formas hacia el abismo del pasado y adquiere nuevas desde el abismo del futuro. Y al darnos cuenta, como de hecho lo hacemos cuando pensamos en ello, de que el pasado y el futuro no existen, descubrimos que estas dos concepciones del tiempo están en conflicto mutuo. Sin embargo, no podemos abandonar ninguna por completo. No podemos decir que todo el tiempo existe eternamente y que el paso de una concepción a otra es ilusorio, pues esto no tiene sentido. Implica que un sujeto determinado posee simultáneamente todos los predicados conflictivos que siempre ha tenido y que siempre tendrá; y fracasa tanto al explicar cómo es esto posible, como por qué a veces parece poseer un predicado y a veces el opuesto. Tampoco podemos decir que el tiempo es un flujo absoluto desde la nada hacia la nada que atraviesa el punto matemático del presente, pues esto hiere el corazón mismo del problema que hemos formulado, a saber, el hecho perturbador de que en cierto sentido consideramos, y debemos hacerlo así, a dicho flujo no como mero flujo, sino como una serie cuyos elementos, sin importar lo mucho que se traslapen o interpenetren, realmente se suceden los unos a los otros. Pues si el tiempo es un flujo, es por lo menos un flujo que tiene determinado carácter y cambia desde algo definido hacia algo igualmente definido. Pero si la única verdad fuera la realidad del presente y la irrealidad del pasado y el futuro, el presente, reducido a un punto matemático, se desvanecería por completo, y los totalmente irreales pasado y futuro no podrían contener determinaciones de ningún tipo. No habría ni pasado, ni presente, ni futuro, ni tiempo. Los términos de nuestro problema, por lo tanto, exigen que, *en cierto sentido*, restituyamos su realidad al pasado y al futuro, para que así el presente no pierda todo su contenido. Es esencial para el ser mismo del presente que deba permanecer en cambio constante. Pero en una existencia puramente momentánea no puede haber cambio; todo el universo se destruye por completo a cada instante y a cada instante un nuevo universo es creado. No hay *durée* ni continuidad ni permanencia; y donde no hay permanencia no hay cambio, pues no hay nada que pueda cambiar.

Mi preocupación consiste en justificar nuestra visión ordinaria del tiempo; y mi perplejidad surge del hecho de que esta visión contiene los dos elementos contradictorios que he descrito. Pensar en el tiempo “espacialmente” puede ser un vicio si se hace *à outrance*; pero espero haber mostrado que erradicar esta tendencia por medio de una adhesión unilateral a su opuesta resulta en algo no menos vicioso. El problema, pues, consiste en encontrar una concepción del tiempo que pueda justificar estas dos tendencias del pensamiento irreflexivo. Y

no puede ser resuelto psicológicamente, pues esto conduciría directamente a los pantanos del idealismo subjetivo y del escepticismo.

La concepción que puedo sugerir es que debemos comenzar por distinguir *ser* de *existencia*, y reconocer que hay otros modos del ser además de la existencia, tales como lo que generalmente recibe el nombre de “subsistencia”, o el modo de ser adscrito a las esencias o atributos del existente. Dentro del ser, yo puedo distinguir el actual y el ideal. Lo ideal es aquello que es pensado, pero no pensado como real o existente; y en esta clase cae el futuro, que es posible pero no necesario, y el pasado, que es necesario pero no posible. Lo real es el presente, concebido no como un punto matemático entre el presente y el pasado, sino como la unión del presente y el pasado en una duración o permanencia que al mismo tiempo es cambio: lo posible marchando con sus elementos innecesarios y lo necesario marchando con sus imposibilidades en una actualidad que es, al mismo tiempo, posible y necesaria, y no (como el presente matemático abstracto) ninguna de las dos cosas. Dentro del presente hay, tan reales como se quiera, dos elementos (necesidad y posibilidad), cada uno de los cuales tomado por separado o en aislamiento caracteriza a un ser que no es real sino ideal —el pasado y el futuro, respectivamente—. Así, el pasado *como pasado* y el futuro *como futuro* no existen en absoluto, sino que son puramente ideales; el pasado como viviendo en el presente y el futuro como germinando de él son completamente reales y, de hecho, son sólo el presente mismo. Es debido a la presencia real de estos dos elementos en el presente (y no sólo en forma psicológica o ilusoria, como en la doctrina del presente especioso)* que este último es una realidad concreta y cambiante y no un punto matemático vacío.

Aquello que es ideal es para la mente, y no tiene ningún otro ser excepto como objeto de una mente. Pero lo ideal y lo real no son mutuamente excluyentes. Una cosa puede ser ideal y también real. Ejemplo de esto puede ser un deber, que es absolutamente real sin importar que sólo exista para la mente. Pero algunas cosas son puramente ideales, y bajo este título quedan el pasado y el futuro; a diferencia de un deber, que existe sólo para el pensamiento pero, para él, realmente existe, el pasado y el futuro tienen ser para el pensamiento, pero, incluso ahí, no poseen existencia. Es por eso que, si no hubiera mente, en determinado momento no habría pasado ni futuro; sólo un presente dentro del cual el pasado sobrevive transformado y el futuro es presente en germen. El pasado *como pasado* y el futuro *como futuro*, en contraste con su fusión en el presente, tienen ser para la mente y sólo para ella. Al pasado *como tal* le damos ser en el momento de recordarlo y de pensarlo históricamente; pero hacemos esto gracias

* Doctrina formulada originalmente por E. R. Clay y posteriormente reforzada por William James en *The principles of psychology* (1901). El presente especioso (specious present) puede definirse como el intervalo de tiempo dentro del cual son experimentados como presente los eventos ocurridos en dicho lapso, o bien, como la duración del tiempo de la cual somos, inmediata e incesantemente, concientes. Hasta la fecha no existe consenso sobre la duración de dicho lapso, ni sobre sus implicaciones filosóficas, ni sobre la definición misma del concepto. N. del T.

a que lo desenredamos del presente en el cual realmente existe transformado, y lo re-transformamos, en el pensamiento, en aquello que fue. Así es que el tiempo, como sucesión de pasado, presente y futuro, realmente tiene un ser *totum simul* para el pensamiento de un espectador, y esto justifica su presentación “espacializada” como una línea de la cual podemos ver la totalidad de un solo golpe; también justifica, hasta donde pueden llegar, las visiones subjetivistas del tiempo, como la de Kant. Pero el tiempo, considerado como el cambio incesante del presente, es “trascendentalmente real” y es la presuposición lógica de cualquier pensamiento; y esto justifica la visión del tiempo como “flujo puro” y el tratamiento que recibe en filosofías como las de Bergson y Alexander.

Pero esta concepción, pese a ser la única que puedo descubrir que ofrece una esperanza para escapar de mis perplejidades sobre el tiempo, sólo está abierta para una lógica que conciba lo real como una síntesis de opuestos y para una metafísica que haya abandonado el inútil esfuerzo por concebir todos los objetos del pensamiento como existentes. Si estamos obligados a considerar lo real como un agregado de elementos, cada uno de los cuales es real por sí mismo y por derecho propio, deberemos renunciar a la solución que aquí he bosquejado y buscar otra, si podemos. □

