



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN

**Problema y naturaleza del tiempo  
(Aristóteles, San Agustín y Hegel)**

T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
LIC. EN FILOSOFÍA  
P R E S E N T A

Marco Alberto Bautista Moreno

Asesor: Dr. Luis Antonio Velasco Guzmán

Octubre de 2016

**Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Edo. de México**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*De hecho, todo el espacio restante no es vida, sino tiempo... Juegan con la más valiosa de todas las cosas; y así los engaña, porque es cosa inmateral, porque no se presenta bajo los ojos, y por eso lo tasan muy barato, es más, su valor es casi nulo.*

Séneca

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	4
<b>POR QUÉ ABORDAR EL TEMA DEL TIEMPO</b> .....	4
<b>CAPTURANDO AL TIEMPO</b> .....	6
<b>CAPÍTULO PRIMERO</b> .....	9
<b>MEDIR LO INCONMESURABLE: ARISTÓTELES</b> .....	9
Las aporías del tiempo .....	9
El tiempo es la medida del movimiento .....	15
El tiempo no es movimiento y el ahora no es tiempo .....	21
<b>CAPÍTULO SEGUNDO</b> .....	27
<b>LA VOZ PERPETUA DEL TIEMPO: SAN AGUSTÍN</b> .....	27
Comprender y hablar del tiempo .....	27
La memoria, la atención y el deseo .....	33
La vida de la canción: crecimiento y consumo del tiempo .....	40
<b>CAPÍTULO TERCERO</b> .....	46
<b>LA MANIFESTACIÓN ES IGUAL A LA ESENCIA: HEGEL</b> .....	46
El contenido de la <i>certeza sensible</i> .....	46
Preguntas y respuestas de la <i>certeza sensible</i> .....	53
La <i>indicación</i> : las cosas reales tienen su igual absoluto .....	59
<b>CONCLUSIÓN</b> .....	64
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	66

## AGRADECIMIENTOS

Principalmente a ti, que me has regalado un poco de tu tiempo para leerme, sin embargo, el fruto de mis reflexiones atiende también a otras tantas circunstancias.

No se puede obviar el apoyo brindado por nuestra máxima casa de estudios, la Universidad Nacional Autónoma de México por medio de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán. El apoyo, formación, permanencia y conclusión de la licenciatura estuvo sujeta bajo sus auspicios, ya que esta también viene a ser una investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a la Investigación para el Desarrollo y la Innovación (PAIDI) dentro de las actividades del proyecto “Filosofía Moderna: las bases de la Modernidad” de la misma facultad. Sin embargo, reducir a esto último mis agradecimientos dejaría también una cierta laguna.

Los resultados de mis reflexiones aquí ofrecidas toman sus raíces a partir de la propia experiencia, que nos forma tanto el cuerpo como el alma. Y es en ella donde conocemos a muchas personas, las cuales, de algún modo, siempre dejarán una huella en nosotros. No puedo agradecerles en tanto que no recorrieron el mismo camino que yo en la realización del presente trabajo, aunque, si no fuera por ellos, muy poco habría logrado en la consecución del mismo. Sucede así no tanto porque les deba, sino porque han influido en mi formación, donde su imagen está reflejada en muchas de las siguientes reflexiones. Quiero agradecer su amistad y trato recíprocos, desde mis maestros en la facultad, de mis amigos en la ciudad y de mi familia en el hogar. Todas ellas contribuyeron inherentemente en el presente trabajo *dado que los sentimientos y el tiempo permean en la vida de todos y cada uno de nosotros*. Al ocuparnos en torno al problema y la naturaleza del tiempo, no veo razón que me impida agradecerles el tiempo que he vivido con ustedes, cosa que, si no imposible, difícilmente les podré regresar. El amor, sentimiento caprichoso que juega constantemente con el tiempo, me dio la oportunidad de empezar la presente reflexión y que, a su vez, servirá de base para futuras investigaciones.

Y por último, también a ti, que si por alguna razón se cruzaron o han de cruzarse nuestros caminos, guardemos en la memoria el deseo de vernos siempre presentes.

## INTRODUCCIÓN

### POR QUÉ ABORDAR EL TEMA DEL TIEMPO

Del presente trabajo, con el fin de poder delimitarlo, pretendo partir de las siguientes consideraciones. Primero, el tema en cuestión debe abordarse desde un punto en común, es decir, que dicho tema por ningún motivo es inherente a cualquier hombre. Segundo, invito al lector a que partamos de lo simple, de lo inmediato, de lo que se nos presenta día con día, en efecto, partir desde la experiencia. Tercero, recordar aquellas expresiones como: “¡Hace cuánto que no te veo!”, “hace frío, ¿no crees?”, “no has cambiado”, “¿Cuándo te volveré a ver?”, “esperemos que así sea”. Y es que en todas esas expresiones, y otras tantas, hay algo que las atraviesa de manera extraordinaria, traviesa y necesariamente. Eso que las atraviesa, y a lo que quiero llegar, es el tiempo. Misteriosamente el tiempo es mentado por medio de diversas experiencias: cuando volvemos a ver a una persona después de tantos años; cuando queremos comenzar, continuar, cambiar una conversación; cuando nos sorprendemos que alguien continúa con sus gestos o hábitos; cuando volvemos a ver los rostros de las personas que amamos; cuando nos inquieta el saber si nos reuniremos con la persona amada; cuando depositamos la fe en un futuro distante o inmediato.

Así, el tiempo puede ser la cosa más mentada de manera corriente como cuando decimos: “el tiempo lo cura todo”, “dale tiempo al tiempo”, “¡apúrate!”, “no puedo esperar para verte”; como también el ser un tema que merezca un poco de amable atención. Tanto lo primero como lo segundo sucede por una buena razón. Todo lo que es se da, por necesidad, en el tiempo.

De modo que el ser y el hacer del hombre se dan en el tiempo y están sujetos a la medida del tiempo. Pero no en todos los sentidos. Aunque los días sean medidos por el movimiento de los astros, el hombre ha cambiado y modificado su calendario —otra medida del tiempo— por distintas razones. Hoy por hoy, gran parte de nuestras vidas están sujetas a la premura del tiempo; como en acabar lo antes posible una licenciatura; como en ir detrás de la última mejora en el mercado; como que nuestro trabajo sea medido y valuado por la cantidad de tiempo invertido en él. El tiempo se ha vuelto más una moneda de intercambio: “el tiempo es oro”, dice el em-

presario. Y bien podría ser que el tiempo sea oro debido a nuestras minas productoras, como que también lo sea por su extraordinaria y misteriosa naturaleza. Porque también sucede que no todo está en el tiempo, como cuando leemos: “Nadie me honre con lágrimas, ni lo haga en mis funerales con llanto. ¿Por qué? Porque vuelo, vivo por bocas de hombres”<sup>1</sup>. Esto nos indica que no todo se hunde y permanece sepultado en el pasado. El hecho de recordar, hágase de manera oral, escrita o viendo las imágenes en la memoria, nos dice que hay algo que permanece. Dicho de otro modo, no todo lo que es se halla sujeto al tiempo, pero nada de lo que es se da sin él. Tal es el *problema* del tiempo.

Aquí es donde podría despertar nuestra curiosidad o, en un golpe de suerte, nuestro asombro. Entonces nos da por inquirir acerca del tiempo. De modo que, para efectos del presente trabajo, hablaremos sobre la relación del tiempo con la experiencia. La percepción del tiempo es, por un lado, universal a todo ser vivo, pero por otro, particular y asombrosa en el hombre. Sólo el hombre tiene conciencia del tiempo, pues siendo el único que puede hacer una exposición de él, por medio del discurso, es el único que puede mentarlo. Detenerse sobre dicha experiencia es tener conciencia del tiempo, es darse cuenta, parándose ante la constante y tumultuosa corriente del cambio, que hay tal cosa que hace mover, cambiar, generar o destruir lo que nos rodea. Una vez que tenemos conciencia del tiempo podemos reflexionar sobre su experiencia.

Y así, nuestro derrotero apuntó ya sobre la *naturaleza* del tiempo. No puede haber tal cosa como “el tiempo”, pues éste no se da de manera aislada, sin embargo, no cambia, ya que siempre es el mismo. El tiempo siempre es el mismo pero no igual en sus partes, es decir, en todos sus momentos. Hoy no es igual que ayer y menos lo será del mañana. Pero el tiempo existe. De modo que nuestra experiencia del tiempo nos mueve a decir que el tiempo cambia: “los tiempos cambian”, dicen algunos. Pero si permanece en nosotros el deseo de saber a qué nos referimos cuando mentamos al tiempo en sus distintos modos, entonces detengámonos y reflexionemos sobre la naturaleza del tiempo con ayuda de Aristóteles, San Agustín y Hegel.

---

<sup>1</sup> Cicerón, *Tusculanarum Disputationum*, I, xv, 34. (La traducción es mía).

## CAPTURANDO AL TIEMPO

No he pasado por alto que he aludido a tres pensadores de épocas distintas, sin embargo, esto tiene un buen fundamento. Hablar de un tema desde un punto de vista pagano, cristiano y moderno no parece tener sentido y resultaría sumamente controvertido e ingenuo fundir o tan si quiera creer que todos piensan lo mismo respecto del tiempo. En la superficie podríamos decir que sí, que al hablar Aristóteles en su *Física*, San Agustín en sus *Confesiones* y Hegel en la *Fenomenología del espíritu* acerca del tiempo, tenemos licencia de tomar lo que ellos piensan sobre él y simplemente exponerlo en las siguientes páginas, aderezándolo y decorándolo por aquí o acullá con un legajo de vocabulario para eruditos. Pero esto tornaría el presente trabajo no sólo superfluo, sino insulso para una reflexión.

En Aristóteles, las reflexiones acerca del tiempo son fruto, inicialmente, del estudio sobre la naturaleza (τῆς περί φύσεως επιστήμης). Así, el tiempo está íntimamente relacionado con el estudio de lo ilimitado, del lugar y del vacío, cuestiones que surgen y son adyacentes a la pregunta por el movimiento (κίνησις). El tiempo sería, pues, una especie del movimiento, un cambio realmente específico. La *Física* también puede ser entendida como la ciencia (επιστήμη) de la fuerza (δύναμις) del movimiento, sin dejar de ser un estudio sobre la naturaleza (φύσις). Así, llegar a la deducción del primer motor es llegar a la deducción del Primer movimiento.

Con San Agustín no se habla ni se estudia a la naturaleza, sino la Creación. Las *Confesiones* pueden entenderse como el reconocimiento del Santo sobre sus alcances ante qué sea la Creación, o como el recorrido de la conversión del hombre hacia Dios, por medio de la confesión. Los tres últimos libros de las *Confesiones* son el esfuerzo del pensador de Hipona por entender e interpretar los primeros versículos del *Génesis*. En el Libro XI de las *Confesiones* el Santo hace una minuciosa lectura de lo que por “principio” deba entenderse, pues “en el principio hizo Dios el cielo y la



tierra”<sup>2</sup>. Preguntar qué sea el tiempo resulta pertinente porque se quiere entender aquel principio, ese Primer movimiento que, efectivamente, se da en la Creación.

Con Hegel, la exposición del tiempo aparece junto con el saber, en el recorrido que hace la conciencia sobre sí misma. El movimiento inicial (Primer movimiento) de la conciencia en la “Certeza sensible” se hace por medio de las figuras del *aquí* y del *ahora*, pues la conciencia tiene fuertes implicaciones como verdad universal desde la certeza sensible. La figura del *ahora* viene a ser el vehículo inicial del tiempo insertado en la conciencia, en los primeros pasos del saber. Esos pasos son el árbol y el anochecer, mudables en sí mismos, pero no por eso han dejado de ser verdaderos, pues son reales. Esto se halla ínsito en la experiencia cuando el alma recorre el contenido de la certeza sensible. Aquí ya no hablamos de naturaleza o Creación, sino del *saber real*, del Espíritu Absoluto, cual se coteja al inicio y al final de la *Fenomenología del espíritu*. El tiempo es el nexo entre dicho inicio y final en el recorrido que hace la conciencia, mismo que le otorga verdad, y por tanto universalidad, a las cosas sensibles, a lo exterior.

Habiendo esbozado el contexto donde sale a la luz el tema del tiempo en dichos pensadores, nos damos cuenta que los tres se preguntan por aquel Primer movimiento como resultado del estudio de la naturaleza (*φύσις*), de la Creación y del Saber. En los tres casos se habla de un primer movimiento y es en dicho esfuerzo donde nos afrontamos con el problema del tiempo. Pero difícilmente, si no es que imposible, se podría hablar del tiempo si no se tiene experiencia del tiempo. De ahí las consideraciones iniciales.

Para ello, en el primer capítulo iniciaremos con el Estagirita viendo las aporías ineludibles que se nos presentan cuando nos acercamos al problema del tiempo. Aristóteles es el único de los tres que se detiene en pensar tales problemas, sea por su relación con la *Física* en general, sea porque así lo amerita el tema en cuestión; del mismo modo veremos por qué el tiempo es una medida, en este caso del movimiento; habiendo deducido las razones de lo anterior, llegaremos a la conclusión de por qué el tiempo no es movimiento y el “ahora” no es tiempo. Esto último lo estudia-

---

<sup>2</sup> *Gen.* 1:1.

remos únicamente en el Libro IV de su *Física*, específicamente en la sección 217b30 - 217a15.

Para nuestro segundo capítulo, ya con San Agustín, nos enfrentaremos a un nuevo problema: la posibilidad o las imposibilidades de poder hablar sobre el tiempo, en el sentido de poder ofrecer un discurso asequible al pensamiento sobre su naturaleza. Si acaso comprendemos, pero no podemos hablar de él, tal viene a ser la cuestión a resolver; y como es el caso que sí hablamos del tiempo constantemente, tenemos que saber cómo es que nos referimos a él y cuáles son sus modos. Así, el tiempo no ha dejado de ser movimiento, y para ello el Santo nos ofrecerá una excelente imagen, a saber, el tiempo es como una canción. Estas reflexiones girarán en torno al Libro XI de sus *Confesiones*, de los Capítulos XV al XXXI.

Por último, en el tercer capítulo, ya con Hegel, la cuestión del tiempo adquiere un nuevo viraje. Este aparente cambio de ruta está marcado por medio de la conciencia, cuyo instrumento viene a ser el conocimiento. El tiempo viene a ser una representación en tanto que figura inicial para la conciencia en aras de llegar a eso que el pensador alemán denominará como Saber Absoluto. El señalamiento al inicio de su obra a estudiar solamente nos indica la relevancia del tiempo en ese primer recorrido, en donde se ve expuesta ante el choque con las cosas sensibles que le rodean. Asunto que cotejamos cuando vemos que ahora es de noche y que, momentos después, ahora es de día. Por eso, nuestra reflexión estará ceñida únicamente en el apartado de la *Certeza sensible*, primera figura de la conciencia y primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. Hacer un recorrido como lo hace Hegel por medio de todas las figuras de la conciencia para llegar al Saber Absoluto, tornaría esta investigación demasiado extensa y se desatendería de lo que hemos planteado, a saber, en poder llegar a conocer aquel Primer movimiento, en este caso, en el conocimiento.

Visto así, nuestro recorrido tendrá tres niveles: el primero sobre la experiencia inmediata en la naturaleza, el segundo acerca de la interioridad de dicha experiencia y, por último, en torno al saber que podemos adquirir en su relación con la verdad. En todos los casos el “ahora” es distinto pero semejante tanto en Aristóteles como en San Agustín y Hegel. Partamos, así, con nuestra reflexión.

## CAPÍTULO PRIMERO

### MEDIR LO INCONMESURABLE: ARISTÓTELES

#### **Las aporías del tiempo**

En nuestro intento por adentrarnos a la naturaleza del tiempo nos encontramos, sorpresivamente, con muchas complicaciones y, en este caso, con cinco aporías<sup>3</sup> sugeridas por el Estagirita. Pero antes de señalarlas cabe resaltar tres aspectos importantes acerca del tiempo en la física aristotélica. Tomaré dichas ideas y las expondré de manera breve con la única finalidad de ubicar con mayor precisión el problema del tiempo, para sólo así adquirir mayor claridad en lo tocante a las aporías.

En la *Física*, Aristóteles indaga sobre aquellas cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento, es decir, de las cosas que se dan *por* naturaleza.<sup>4</sup> El tiempo, por tanto, es un ente natural, *por* y *según* naturaleza, pues obedece a ciertas causas y su movimiento no le viene dado por algún agente externo, como sucede al golpear una piedra o fundir un trozo de bronce. Decir que el tiempo es un ente natural equivale a decir que por ninguna razón el tiempo es movido, sino que tiene en sí el principio del cambio. Pero el movimiento no se da sin lugar, es decir, que cuando decimos que tal o cual cosa se ha movido, regularmente lo decimos a partir de un cambio de lugar. Entonces viene la pregunta de si existe un tiempo sin lugar. Si respondemos que sí, entonces estamos diciendo que el tiempo y el lugar son separables e independientes; pero si decimos que no, entonces ya nos estamos acercando a las aporías del tiempo. No lo tomemos a la ligera y preguntemos: ¿Existe el movimiento sin lo movido? Para poder afirmar el movimiento tiene que haber aquello que se mueve, de lo contrario no habría movimiento.

---

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles, *Physica*, 217b30 – 218b10. La versión utilizada para dicho trabajo será, en este y en todos los casos, la de Ute Schmidt Osmanzik de la Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana de la Universidad Nacional Autónoma de México.

<sup>4</sup> Cfr. *ibid*, 192b10-25.

Decir que hay un tiempo sin lugar es afirmar el vacío, un lugar que no es ocupado por ningún cuerpo. En el vacío no hay movimiento, pues no hay cuerpo que se mueva<sup>5</sup> en él, y de ser así, tampoco habría tiempo. Aclaremos esto último.

Para el Estagirita no se puede asentir a la existencia del vacío, pues ello iría en contra de las cosas que se dan por naturaleza. Si en el vacío no hay cuerpo alguno (de lo contrario no sería vacío) no habría objeto que se moviese, por tanto, no hay movimiento. Las cosas que tienen en sí mismas el principio del movimiento no pueden mantenerse siendo lo que son<sup>6</sup> en un lugar que carece de cuerpo, puesto que no existirían. En la naturaleza (φύσις), las cosas se mueven para alcanzar su plenitud<sup>7</sup>. En otras palabras, el movimiento es un esfuerzo (actividad) de la cosa por alcanzar su perfección. En el vacío nada de esto sería posible.

De modo que no es tan sencillo separar al tiempo del lugar, si el tiempo es movimiento. Pero así como podemos notar a partir de qué momento un cuerpo comenzó a trasladarse de un lugar a otro, ¿también podemos notarlo en el caso del tiempo?, ¿Existe un comienzo del tiempo? Si acaso podemos señalar un primer momento en el que el tiempo comenzó su marcha, ¿qué había o qué sucedió antes de dicho momento? Porque si el tiempo inicia en tal punto, por necesidad hubo algo que lo hizo moverse, o al menos comenzar su marcha. O bien, el tiempo ha existido desde siempre. Por tanto, el tiempo no sólo se relaciona íntimamente con el lugar, sino con lo ilimitado y continuo.

Y es que solemos decir que el tiempo no se detiene, es decir, que tiene movimiento. Ahora bien, el movimiento, como cambio de lugar, tiene a su objeto, ya que sin él no habría movimiento. Empero, ¿cuál es el objeto del tiempo?, ¿Cómo sabemos que el tiempo se mueve? Esta es la razón por la cual, hasta donde entiendo, Aristóteles aborda primero los problemas de lo ilimitado (ἄπειρον), del lugar y del vacío para poder hablar del tiempo. Para poder hablar del tiempo tenemos que acep-

---

<sup>5</sup> Cfr. *ibid*, 213b30.

<sup>6</sup> Cfr. *ibid*, 201a10-11.

<sup>7</sup> Cfr. *ibid*, 246a10-15.

tar la existencia de lo ilimitado como aquello afuera de lo cual siempre hay algo más;<sup>8</sup> así como que todo cuerpo por necesidad se mueve gracias al cambio de un lugar a otro, sin la necesidad del vacío.

Aceptemos y retengamos estas ideas, pues daremos inicio a las aporías del tiempo. Los tres aspectos más importantes de la *Física* son, como se vio, que si el tiempo tiene límites, ¿cuándo comenzó o dejará de avanzar el tiempo? El tiempo, o es limitado, o es ilimitado, es decir, continuo; si a todo tiempo le corresponde un lugar, no existe un tiempo sin lugar, cual debe cotejarse bajo la experiencia del movimiento y en los apartados siguientes; por último, el tiempo es un ente natural, pues se da por y según naturaleza. Hasta este momento hemos dejado dos eslabones sueltos, a saber: ¿el tiempo es ilimitado?, ¿cuál es la relación del tiempo con el lugar? En el transcurso del escrito veremos por qué fue necesario dejarlos en dichas condiciones.

Decimos que el tiempo existe, sin embargo, ¿cómo hemos llegado a semejante conclusión? También decimos que algo es en la medida en la que vemos sus partes. El día está lluvioso cuando en él vemos nubes oscuras, viento helado, agua y el tronar de las nubes. Hágase la combinación que se quiera, pero en todos los casos deben haber al menos nubes y agua. Jamás diremos que un día está lluvioso si no cae agua del cielo. Traslademos dicho ejemplo preguntándonos lo siguiente: ¿no es verdad que una parte del tiempo ya no es?, ¿no es el pasado aquello que ya no es?, ¿sucederá lo mismo con el futuro, pues todavía no es? Una parte del tiempo dejó de ser, mientras que la otra todavía no es.

Si el pasado dejó de ser y el futuro todavía no es, el tiempo estará compuesto de lo que no es. Entonces el tiempo no existe, pues para que algo exista deben existir sus partes. Sería como decir que tenemos frente a nosotros una casa cuando a ésta le hacen falta las paredes o el techo. Y así, la primera aporía nos mueve a pensar que el tiempo no existe, pues algo no puede ser si está compuesto de lo que no es.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Cfr. *ibid*, 207a-15.

<sup>9</sup> Cfr. *ibid*, 217b30-35.

Ahora bien, también es el caso que dividimos el tiempo. Hágase la división como se quiera, sean días, horas, estaciones (climatológicas), un calendario o una clepsidra. En todos los casos vemos que el tiempo es divisible de distintas maneras. Pero nuevamente, cuando algo es dividido existen sus partes, hora estaban juntas, hora ya no lo están, y en ambos casos las partes subsisten estando o no con el todo. Y es al caso que las partes del tiempo nunca son. En la segunda aporía vemos que cuando algo existe y es divisible por necesidad deben existir todas sus partes.<sup>10</sup> No podemos dividir en partes lo que no existe, y aunque fuera el caso de que existiese, una vez que fuese dividido ya dejó de ser, como sucede con el pasado. En el caso del futuro ni siquiera podría dividirse, pues todavía no es.

Con todo esto, cabe la siguiente pregunta: ¿cuáles son las partes del tiempo? Dejemos el pasado y el futuro a un lado. Supongamos que el “ahora” es una parte del tiempo. De ser así el tiempo estará compuesto de muchos “ahoras”. Pero decir que el tiempo está compuesto de dicha manera también tiene sus complicaciones. El problema lo muestra Aristóteles de la siguiente manera.

Es el caso que la parte mide al todo, es decir, que con un ladrillo podemos medir la totalidad de una pared. Podemos decir que una pared equivale a tantos ladrillos. Pero la pared sólo es pared en la medida que tiene todas sus partes. Y así, nuevamente nos vemos en la complicación de que si el tiempo consiste de todos los “ahoras”, es el caso que algunos “ahoras” ya no son o no han sido, por tanto, el tiempo no puede ser medido ni por el conjunto o la particularidad de los “ahoras”. Así se ciñe la tercera aporía.<sup>11</sup>

Detengámonos un poco en el “ahora”. El “ahora”, si acaso es una parte del tiempo, justo por ser parte, también es división. El “ahora” parece dividir al pasado, por un lado, y al futuro, por el otro. Sin embargo, este “ahora” no es el mismo “ahora” de hace cinco minutos, ni siquiera es el mismo de hace una hora. El “ahora” existe como presente, pero nos abandona una vez que ha sido, quedándose en el pasado. El “ahora” cambia, pues si fuera siempre el mismo viviríamos en un único instante y,

---

<sup>10</sup> Cfr. *ibid*, 218a1-5.

<sup>11</sup> Cfr. *ibid*, 218a5-10.

por tanto, no existiría cualquier tipo de movimiento. Este “ahora” debe perecer para darle paso a otro “ahora” y es en este ir y venir como podemos decir: “han pasado seis minutos”, “hace ocho años que no te veo”. El “ahora” no siempre es el mismo y por tanto no es continuo, pues de serlo no tendría límites, y es el caso que el “ahora” limita al pasado del futuro. Cada que medimos al tiempo lo estamos limitando, sea con el “ahora”, sea con las horas. Lo que tiene límites no puede permanecer siempre el mismo, es decir, que lo que inicia, por necesidad, debe acabar, he ahí su límite como durabilidad. Por tanto, el “ahora”, aunque siendo divisor, jamás es el mismo dos veces. Sea esta la cuarta aporía.<sup>12</sup>

Por último, la quinta aporía del tiempo apunta hacia su posible simultaneidad, la cual surge si pensamos el “ahora” como continuo o siempre el mismo. Los “ahoras” deben ser diferentes, de lo contrario no habría pasado ni futuro. Si decimos que el “ahora” del futuro es el mismo que el “ahora” del pasado, entonces lo acontecido en el futuro sucede a la par con el pasado, pues son el mismo “ahora”. Pero esto va en contra de la propia experiencia —e incluso de la redacción, pues “acontecido” se dice de lo pasado, no de lo futuro—, puesto que algo viene a ser para pronto dejar de serlo. El “ahora” es distinto, ya que lo sucedido en estos momentos será, por necesidad, anterior a lo que sucederá pasados diez días.

De ser posible la simultaneidad del tiempo (del pasado y del futuro)<sup>13</sup>, curiosamente esta sería la razón por la cual no podrían existir los viajes en el tiempo, cual

---

<sup>12</sup> *Cfr. ibid*, 218<sup>a</sup>10-25.

<sup>13</sup> Aquí cabe señalar que en otro sentido sí existe la simultaneidad del tiempo. Tómese, por ejemplo, el caso de que en este preciso momento estoy escribiendo; también alguien ha tomado una taza de café; en ese mismo momento se leen estas palabras y, por último, una jovencita cepilla su cabello. Todo lo cual sucede dentro de una casa. Todos estos sucesos se dan en el mismo “ahora”, el de la casa, pues no son simultáneos en el sentido arriba señalado, pues dicha aporía pone bajo relieve que el tiempo y el lugar de cada cosa son uno y el mismo. Pueden haber diferentes sucesos en el mismo “ahora” (sea este “ahora” 30 minutos) porque se ubican en diversas partes de la casa, cada uno en su lugar propio: la recámara, la cocina o el estudio. En otras palabras, hay un sólo tiempo para el mismo lugar. En el lugar de aquel que toma su taza de café no puede suceder lo que la jovencita hace con su cabello, pues tendríamos que aceptar que dos cosas pueden estar en el mismo lugar. Esta presunta simultaneidad del tiempo no está uniendo al pasado con el futuro en el mismo “ahora”. Cuya evidencia se

sucede al entrar en juego la imaginación fantasiosa. De existir los viajes en el tiempo estaríamos aceptando que lo pasado y el futuro se unen o funden en un único “ahora”, mínimamente en el “ahora” del viajero del tiempo. Unir el pasado con el futuro implica dos consecuencias bastante controvertidas: en la primera, el movimiento no existiría. Aristóteles ejemplifica esto con la leyenda de los que duermen en Cerdeña con los héroes.<sup>14</sup> Una vez que entramos al sueño y salimos de él, unimos, en un único “ahora”, el pasado con el futuro, lo que nos da la impresión de no que hubo ningún espacio de tiempo durante el sueño. Por tanto, sin espacio de tiempo no hay movimientos, y viceversa, no puede haber movimiento ahí donde no hay un espacio de tiempo. Acontece lo anterior bajo nuestra percepción del “ahora”, mas no en todo lo que nos rodea; segundo, nada sería ni anterior ni posterior. Sería como decir que tan futuro es el futuro como pasado, pues el futuro no sería lo que viene a ser, sino lo que ya ha sucedido. Lo mismo sucede con el pasado, en vez de ser lo sucedido sería lo que va a suceder. En efecto, nada de esto suena coherente para la experiencia. Dado que existe un antes y un después, nos damos cuenta de una sucesión en el tiempo, mas no una simultaneidad.

Habiendo mostrado las cinco aporías generales del tiempo, ¿cómo es que afirmamos la existencia del tiempo? Porque, en apariencia, todos los argumentos anteriores sobre la posibilidad su existencia nos dicen más bien lo contrario: el tiempo no existe. Las cinco aporías pueden reducirse a una sola: dado que las partes del tiempo, sean el pasado, el futuro o el “ahora” que lo divide, jamás son, pues unas dejaron de ser mientras que otras habrán de ser, en ningún momento nos es posible

---

muestra en el hecho de que, estando varios cuerpos en distintos lugares, éstos pueden moverse en un tiempo general (los 30 minutos), mas no en el tiempo de cada cuerpo. Dicha aporía dirige nuestra atención hacia la sucesión del tiempo. El tiempo es sucesivo, no simultáneo.

Un ejemplo bastante interesante y que ilustra con suficiente claridad lo anterior lo podemos hallar en “Presente de infinitivo” de Salvador Elizondo en *El grafógrafo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013. Elizondo juega finamente con el tiempo incluso en la forma, ya que “Presente de infinitivo” está escrito en un solo párrafo. Además, realiza una narración de hechos simultáneos. donde todos refieren a un único instante.

<sup>14</sup> Cfr. *ibid*, 218b20.



decir: el tiempo existe. Sin embargo, por alguna razón tenemos la certeza de que existe en todas las cosas.

Todo lo cual resulta pertinente para poder afirmar la existencia del tiempo, después de lo cual tendremos que abordar su modo particular de ser. Ahora tenemos que hacer un esfuerzo por tratar de saber cómo es que sabemos que el tiempo existe, es decir, cuál es el dato que de manera ineludible nos hace decir: “¡hace cuánto que no te veo!”.

Es momento de recuperar nuestros eslabones sueltos, a saber, que lo ilimitado existe y que a todo tiempo le corresponde un lugar. Al final de este capítulo hemos de ofrecer las presuntas soluciones a las aporías aquí mostradas, no obstante, tampoco debe pensarse que las aporías tienen solución, pues una aporía, por definición es aquello que se muestra confuso o inabordable para la razón, justo porque no puede ser recorrido<sup>15</sup>.

### **El tiempo es la medida del movimiento**

Para poder llegar a la famosa definición que la tradición le atribuye al Estagirita sobre qué es el tiempo, hemos de hacer un breve recorrido.

Decimos que el tiempo existe, y la manera más sencilla de comprobarlo es a partir del movimiento. En efecto, decimos que ha pasado mucho o poco tiempo porque algo se ha movido. Debido a la percepción, como facultad, es como nos damos cuenta del movimiento en las cosas que nos rodean. Decimos ingenuamente: “todo cambia”, “las cosas cambian”, “¡Dios mío, cuánto has cambiado!”. Si por alguna razón nos es imposible notar el movimiento en las cosas que nos rodean, difícilmente podremos dar el salto para esclarecer la naturaleza del tiempo.

Incluso los ciegos-sordomudos tienen percepción del cambio, obviamente no por medio de los sentidos que tienen privados, sino por el tacto y el gusto. Puede un hombre carecer de todos los sentidos, menos del tacto, pues faltando éste junto con los demás, nada podemos hacer por ese hombre, sin embargo, dudo mucho que al-

---

<sup>15</sup> Aporía viene del griego *poros*, que significa camino o senda y con el prefijo “a” nos dice que no tiene camino, de ahí que sea difícil de pasar o recorrer.

quien pueda vivir así.<sup>16</sup> Del siguiente modo, es por medio de nuestros sentidos que notamos la presencia del movimiento: por medio del sonido nos damos cuenta del movimiento por la variedad de sus tonos agudos y graves que hay en él, así como el paso del silencio al sonido; de los olores nos damos cuenta del movimiento cuando vemos que unos son más o menos intensos, así como el paso de oler una rosa a un cuerpo en descomposición; de la vista, el más evidente de todos, nos damos cuenta del movimiento por la traslación de los cuerpos; del gusto, cuando probamos un limón e inmediatamente después probamos un trozo de azúcar; del tacto, cuando una o varias cosas hacen contacto con nuestro cuerpo; y, en general, nos damos cuenta del movimiento cuando a cada sentido le hace falta su correspondiente objeto y de pronto aparece ante él. Y el paso de lo uno a lo otro es a lo que llamamos experiencia. La experiencia es el movimiento por excelencia en la percepción.

Hemos dicho que sin los sentidos difícilmente podríamos saber qué sea el movimiento. Aristóteles nos ofrece un caso ejemplar<sup>17</sup> para dicho problema. Supongamos que nos hallamos a oscuras, en efecto, en tal caso no habría actividad de los sentidos. Sin embargo, incluso en esos momentos decimos que ha pasado tanto tiempo, que por lo regular se nos hace mucho. El alma, dice Aristóteles, percibe algún movimiento, y ese movimiento es del pensamiento. Pero sólo es posible por la conjunción misteriosa del cuerpo y alma, ya que en este ejemplo la percepción es pasiva, pues incluso en aquel lugar a oscuras estamos teniendo una experiencia, a saber, la falta de objetos sensibles, mas no su privación. El pensamiento también es movimiento, cuyo inicio del cambio se da con la duda, pues sin la duda difícilmente mudamos de parecer. Pasar de la ignorancia al saber es el movimiento, por antonomasia, del pensamiento.

Si hemos podido afirmar la existencia del movimiento porque vemos que una cosa, o bien deja de ser algo para llegar a ser otro, o bien ha mudado de posición, y

---

<sup>16</sup> El caso extraordinario sería el de un paralítico, de cuerpo completo, ciego-sordomudo, pero no he conocido un caso como ese. De lo contrario, ya estaríamos hablando de una persona en estado vegetal, y en tal caso sería difícil afirmar si tiene conciencia del movimiento pues, faltando la percepción, ¿cómo tener conciencia?, ¿no es el estado vegetal la pérdida de la conciencia?

<sup>17</sup> Cfr. *ibid*, 218<sup>a</sup>20-25.

porque se nos presenta de manera indubitable bajo la propia experiencia, entonces nos damos cuenta que no puede existir el tiempo sin movimiento. Así, vemos que la semilla se vuelve un árbol, o que la marcha del sol en unas veces comienza en tal punto y en otras desde otro. No podemos negar al movimiento, eso sería ir en contra de nuestra propia experiencia. Amén de todos los absurdos que de ello puedan derivarse.

Es conforme al movimiento que decimos que ha pasado tanto tiempo. Gracias al recorrido del sol hasta, su regreso, decimos que ha pasado un día. Pero he aquí lo sorprendente: quien se ha movido es el sol, mas no el tiempo. No se me ha pasado por alto que más arriba he dicho que el tiempo es movimiento. Además, semejante afirmación quedó asentada en la “Introducción” cuando se dijo que el tiempo sería movimiento, puesto que es un ente natural y que tiene en sí mismo el principio del cambio. Para enfrentarnos a este problema, Aristóteles responde diciendo que el tiempo no es movimiento pero no se da sin él.<sup>18</sup> Hagamos una pausa.

Para poder afirmar que el tiempo no es movimiento debemos decir cómo es que no se da sin él. Si decimos que ha pasado tanto tiempo es porque algo se ha movido. Aquí se introduce nuestro primer eslabón: no hay tiempo sin lugar<sup>19</sup>. En el caso de que un cuerpo se mantenga en un solo lugar (en reposo), también podemos decir que dicho cuerpo ha permanecido tanto tiempo en reposo. La presencia del objeto, en movimiento o en reposo, nos muestra que ha pasado una cierta cantidad de tiempo. Siendo así, el tiempo se da en las cosas, pues, ¿habrá un tiempo en el que no hubiese cuerpo alguno? En tal caso, ¿cómo sería posible la duración? La duración se dice a partir de un tiempo medido: “viajamos durante tres horas”, “caminamos en el parque toda la tarde”, “hace años que no nos vemos”, “pensé que jamás te volvería a ver”, es lo que solemos decir. Así, es en la duración donde nos damos cuenta que el tiempo, en efecto, está en todas las cosas y no en unas sí y en otras no. En el caso de que podamos afirmar un tiempo sin lugar o cuerpo alguno, enton-

---

<sup>18</sup> Cfr. *ibid*, 218b15-20.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid*, 219a10-219b5.

ces sería posible tener una imagen clara y distinta del tiempo. En efecto, ¿cómo es el tiempo?, ¿cuál es la figura del tiempo?

Un verdadero reto sería el poder hacer una representación gráfica y fiel (la imagen antes aludida) del tiempo. En las más de las veces, el tiempo es representado por medio de un reloj, sea de arena, de sol o una clepsidra, de un calendario y, curiosamente, de un círculo. La prueba de que no existe el tiempo escindido del lugar, y por tanto de los cuerpos, es que no podemos tener una imagen clara y distinta del tiempo, y en caso de tenerla tendemos a utilizar objetos sacados de la experiencia sensible. Y cabe señalar que todos esos objetos tienen como finalidad la medición del tiempo. Las piezas metálicas, la arena, el agua o la marcha del sol no son el tiempo, puesto que son cosas finitas y mudables, y en el caso de que el tiempo fuera alguno de éstos, estaríamos diciendo que el tiempo es finito y mutable, es decir, que nace y perece. De modo que a la imposibilidad de poder elaborar una imagen del tiempo y presentarla como tal para que digamos: “este es el tiempo, contémplo”, el tiempo no se da sin el lugar, y por esta razón se halla en todos los cuerpos. De ahí el por qué no se puede ofrecer un ejemplo del tiempo, mientras que sí podemos hacer tal o cual analogía. Y debo decir que la mejor imagen —y por “mejor” me refiero a que resulta bastante asequible al pensamiento—, mas no representación, que he podido hallar de cómo es el tiempo, la veo en las siguientes palabras: “el tiempo es río que fluye indiferente a los barcos hechos que lo surcan, y el espacio es cauce de ese río”<sup>20</sup>.

Con esto he intentado decir lo siguiente: la expresión, por así decir, del tiempo en las cosas, es la duración.<sup>21</sup> Lo cual sucede por una buena razón. Dado que las cosas tienen magnitud (ocupando determinado lugar), y si el tiempo se da en las cosas, la magnitud es al tiempo como la longitud lo sería a la duración. Como el tiempo y el lugar se hallan juntos, a cierta duración le corresponde cierta longitud. La dura-

---

<sup>20</sup> Alfonso Reyes, *Einstein*, México, Centzontle, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 20. A propósito de pensar un tiempo sin cuerpos u objetos, Reyes alude al tiempo psicológico de Bergson. Nosotros no hemos de abordar dicho problema, pero hago la invitación al lector, si es de su gusto, de acercarse al pensamiento de Henry Bergson al respecto del tiempo.

<sup>21</sup> *Cfr.* Aristóteles, *Physica*, 221a5.

ción de una longitud viene a ser una cierta cantidad de tiempo.<sup>22</sup> Lo que también puede ser dicho de la siguiente manera: la cantidad de movimiento en cierta longitud es una duración. Y así, como la longitud puede ser medida por medio de ciertos límites, el tiempo deberá tener, a su vez, ciertos límites para ser medible.

Para continuar hemos de responder a la siguiente pregunta: ¿el tiempo tiene límites?, ¿habrá un principio y fin del tiempo? Es aquí donde debemos recuperar nuestro segundo eslabón: el tiempo es ilimitado. Primero, debemos reconocer mediante qué cosa delimitamos al tiempo, ya que si podemos colocarle ciertos límites, entonces podemos medirlo.

El tiempo es una sucesión, como bien se dijo, y siendo fieles a lo expuesto, el tiempo tendría que ser una sucesión de movimientos. En dicha sucesión reconocemos lo “antes” y “después”; y entonces decimos: “esto va primero seguido de aquello”. Primero es de día, luego de noche. El antes y el después se han vuelto límites de cierto movimiento y son extremos de una cantidad de tiempo. Siendo extremos, ¿qué se halla en medio? El ahora. Tanto lo anterior como lo posterior lo son con respecto del ahora. Si son las doce del día (ahora), antes fueron las nueve de la mañana y luego serán las tres de la tarde. El ahora separa al tiempo en un antes y un después.<sup>23</sup> Aquí sucede algo peculiar, puesto que lo anterior y lo posterior no pueden ser lo mismo, el “ahora” sí lo puede ser. Ahora es lunes, y cuando mañana lleguemos aquí a la misma hora, se volverá nuestro nuevo “ahora”, pero del martes.

Tal parece que el “ahora” es trasladado de un lado a otro. Visto así, nos da la impresión de que el “ahora” se mueve. Por tanto, el ahora sería movimiento. Sin embargo, el ahora no puede ser movimiento, puesto que si se moviera, sería el mismo durante todo su recorrido. Lo que, efectivamente, va en contra de la experiencia. Cada “ahora” es distinto del otro. De modo que los “ahoras” no son los mismos. Recordemos que el tiempo está en todas las cosas y, curiosamente, no puede estar en el “ahora”, de lo contrario tendría movimiento. Puesto que todo movimiento puede ser

---

<sup>22</sup> Cfr. *ibid*, 219a10

<sup>23</sup> Cfr. *ibid*, 219b10.

medido, entonces tiene tiempo, lo cual constatamos por su duración. Pero aquello de lo cual no cabe duda es que, en efecto, el “ahora” es un límite del tiempo,

Cuando colocamos límites al tiempo decimos: “ha pasado medio día”, cuyos límites son la salida y puesta del sol. Lo que se limita es el movimiento, y la cantidad de movimiento de un “antes” y un “después” es el tiempo.<sup>24</sup> Colocar límites al movimiento no implica que éste también sea limitado. Supongamos que el tiempo es limitado, a saber, que tiene un inicio y un final. Decir esto equivale a decir que el movimiento también es finito y que, por tanto, una cantidad de tiempo será, de manera absoluta, limitada. Si hemos dicho que el tiempo es una cantidad de movimiento, y si el tiempo es finito de manera absoluta, solamente podríamos contar hasta cierto número todo tipo de movimiento.<sup>25</sup> Lo cual no sucede bajo la experiencia, ya que podemos patear una pelota y ésta, evidentemente, detendría su marcha hasta cierto punto; y es el caso que podemos volverla a patear y nuevamente continuará su marcha. Algo similar sucede con el tiempo.

Es posible colocar límites al tiempo, porque éste es ilimitado. Somos nosotros quienes colocamos dichos límites a partir de los movimientos, ya que podemos contar la cantidad de movimiento de tal o cual cosa. Todo cuanto existe tiene límites, y si el tiempo no tiene límites, tampoco quiere decir que no exista. El tiempo existe en la medida que también existe el movimiento, y son reales, pues la vida tiene cierta duración y en ella acontece un sinfín de movimientos.

Lo ilimitado no puede existir como cosa tangible, pues ¿podríamos recorrer un camino completo si no tiene final? Pese a ello, si cancelamos la existencia de lo ilimitado, toda magnitud no podría dividirse de manera infinita y la serie de los números tendría un final.<sup>26</sup> Pero la prueba de que lo ilimitado sí existe, no como cuerpo tangible, pero sí como cuerpos contiguos, es el hecho de que podemos dividir, hasta el infinito, toda magnitud.<sup>27</sup> No sucede del mismo modo a la inversa, pues al añadir más y más a cierta magnitud nos hemos de topar con un límite, ya que “el todo del mundo

---

<sup>24</sup> Cfr. *ibid*, 219b.

<sup>25</sup> Cfr. *ibid*, 207b5-15.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid*, 206a10.

<sup>27</sup> Cfr. *ibid*, 206b15.

es aquel del cual no hay nada fuera”<sup>28</sup>; dicho de otro modo, no hay nada más grande que el mundo, pues el mundo es el todo al cual no le hace falta nada; por otro lado, lo ilimitado es la parte del todo a la cual siempre le hace falta algo más, de ahí que no pueda ser abarcado.

Si acaso pretendemos negar que de algún modo exista lo ilimitado o que, mínimamente, sea posible, la prueba máxima que va en contra de dicha opinión es que, en efecto, el pensamiento no puede agotar las magnitudes, los números, el movimiento y, por tanto, al tiempo, y por agotar entiendo la posibilidad de ser abarcarlos.<sup>29</sup>

Con todo esto vemos que resulta, además de conflictivo, necesario que el tiempo sea ilimitado porque, ¿cuál sería la razón de que acabase en tal o cual momento?, ¿cuál fue la causa de que iniciara en este y no en otro momento? Además, si el tiempo no tiene un inicio, tampoco tiene un final. Lo único que resta pensar es que el tiempo ha existido siempre y el movimiento junto con él, pues no puede haber el uno sin el otro. Y es así como el tiempo debe ser ilimitado.

Hemos terminado nuestra pausa, ahora bien, ¿por qué el tiempo no es movimiento? Si el tiempo no es movimiento, el “ahora” no puede ser tiempo. Hemos dicho por qué el tiempo no se da sin movimiento, ahora tenemos que decir por qué no es movimiento y por qué el ahora no es tiempo.

### **El tiempo no es movimiento y el ahora no es tiempo**

El tiempo es una cantidad de movimiento. Por tanto, el tiempo es un número, es decir, aquello que se puede contar. El tiempo no es un 1, un 2 ó un 3, porque éstos son ya una abstracción de aquello que podemos contar.<sup>30</sup> Por cantidad de movimiento deben entenderse dos cosas: primero, que la cantidad es, en este sentido, mucha o

---

<sup>28</sup> Cfr. *ibid*, 207a10.

<sup>29</sup> Cfr. *ibid*, 203b15-25.

<sup>30</sup> Remito al lector a revisar con mayor detalle la distinción entre el concepto griego y moderno de número que hace Antonio Luis Marino López a la “Introducción” de la versión de la *Física* referida más arriba.

poca<sup>31</sup>: mucho movimiento en poco tiempo es lo que llamamos rápido, poco movimiento en mucho tiempo sería lo lento; segundo, el número, como cantidad, no es separable de la cosa: a todo número le corresponde un objeto contable. Cuando los números son abstracciones (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9...), los objetos contables son indiferentes, pues podemos sumar, contar, restar o dividir sin la necesidad de la cosa ( $1+2+3+4=10$ ). Así, cuando decimos que el tiempo es número, el número no puede padecer cambios, y si lo hiciera habría dejado de ser aquel número (objeto contable) para ser otro número (otro objeto contable en tanto que género, mas no en tanto que especie).

Un ejemplo para mostrar lo anterior es que viendo a un caballo podemos contar un conjunto de caballos y decimos: “hay veinte caballos en la pradera”. Un caballo y veinte caballos son diferentes en cantidad, pero no en cuanto a especie, es decir, en tanto que para ambos casos se habla de caballos. Si trasladamos el anterior ejemplo con respecto al tiempo, el tiempo es unas veces largo o breve, mas nunca rápido ni lento; por el contrario, los movimientos, en ocasiones, sí son rápidos o lentos. Decir que un tiempo es largo o breve no significa que tenga movimiento, sino que su duración (cantidad de movimiento) es una en tal ocasión, otra en otra.

Un tiempo largo tiene poco movimiento: un caracol cruzando la senda; un tiempo breve tiene mucho movimiento: un leopardo tras una gacela. Si acaso mi esfuerzo no ha sido en vano, con esto vemos que aquello que cambia, en realidad, es el cuerpo que se mueve o es movido, sea por traslación o por cualidad. Cuando la oruga se ha vuelto mariposa ha pasado una cierta cantidad de tiempo (tres semanas), pero lo que se ha movido no es el tiempo —pues las tres semanas siempre durarán lo mismo— sino la oruga en su proceso para llegar a ser una mariposa. Si el tiempo fuera movimiento, éste cambiaría en tanto que limita cierta cantidad de movimiento, y esto implicaría que si un siglo está compuesto por cien años, en algún momento tendría que constar de más o menos años, lo que, sin lugar a dudas, es impo-

---

<sup>31</sup> *Cfr. ibid*, 220b. La mayor parte de esta sección está referida a este único pasaje, hago esto con el fin de no aglutinar dicha sección con tantas referencias.



sible. Si esto sucediese, ¿cómo saber cuánto dura un siglo? Esto va en contra de la propia experiencia. Por tanto, el tiempo no es movimiento, puesto que no cambia, y al no cambiar siempre es el mismo.

En realidad lo que sí cambia es nuestra percepción del tiempo. ¿No nos ha pasado que el mismo camino unas veces se nos hace largo, otras breve? Regularmente cuando no conocemos el camino del lugar al que queremos llegar, ¿no sucede que cuando vamos de regreso el camino se nos hace más corto, aun cuando hemos hecho la misma cantidad de horas tanto de ida como de regreso? Otra prueba ineludible de que el tiempo siempre es el mismo es que, curiosamente, la percepción del tiempo es distinta en cada persona. Lo que para unos se hace durante un periodo breve de tiempo, para otros resulta un largo periodo de tiempo. También sucede que cuando uno comienza a viajar por el mismo camino constantemente, llega un momento en el que dicha distancia ya no se percibe tan larga como en un inicio.

Lo sucedido aquí es bastante controvertido y misterioso. Por un lado, otra razón por la cual no podemos negar la existencia del tiempo, según la percepción, es que sin él no existiría el deseo.<sup>32</sup> El deseo es algo que se presenta en nosotros porque tenemos la mirada puesta en el futuro, en lo que no ha sucedido aún. ¿No es el caso que también el deseo, entendido como apetito o placer, se nos impone por medio de la percepción?, ¿y no es el caso que deseamos lo que no tenemos? El deseo, por tanto, se halla en el futuro, en lo que ha de venir y esperamos con mucha diligencia, fe o desesperación. Otro asunto que también sale a luz con respecto a la percepción del tiempo es que, si el pasado no existiera, ¿cómo sería posible el arrepentimiento? Si el pasado ya no es y por tanto no existe, ¿por qué el alma se aflige, constriñe o arrepiente por las acciones que ya fueron realizadas? No cabe duda que si existe el arrepentimiento, el tiempo también.

Por otro lado, si el tiempo es una medida y ésta lo es en tanto que hay alguien que pueda medir, no puede existir lo uno sin el otro. En otras palabras, si el alma es la que cuenta los tiempos, por necesidad debe existir tanto el alma como el tiempo. Mientras exista un alma que cuente habrá tiempo y viceversa. Aquí Aristóteles nos

---

<sup>32</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, 433b5-10.

ha dejado con bastantes conflictos, pues dice: “Digno de una investigación es también cómo se comporta el tiempo con relación al alma”<sup>33</sup>. Controvertido, como se dijo, porque, ¿acaso Aristóteles ha dejado inconclusa la investigación de dicho problema? O bien, la explicación de cómo se relaciona el alma con el tiempo ha quedado de manera implícita cuando se reflexiona en torno al tiempo, o bien hace falta investigar cómo es la naturaleza de dicha relación. No es fácil tomar partido, sin embargo, sírvanos dicha interrogante para dar el salto con San Agustín, pues tal parece que con él se investiga de manera cuidadosa y precisa cómo se relaciona el alma con el tiempo. Pero antes de dar el salto hemos de terminar esta cuestión diciendo por qué el “ahora” no es tiempo.

Hemos dicho que el tiempo no puede ser movimiento, por tanto, el tiempo siempre es el mismo. Justo porque el tiempo siempre es el mismo podemos decir que es simultáneo en todas partes. Dicho de otro modo, a las 12:45 sucede un sinfín de sucesos en todo lo que nos rodea (o en el mundo), cada uno en su lugar correspondiente.<sup>34</sup> Pero el tiempo es pasado, ahora presente y también futuro, lo que nos conduce a pensar que, en efecto, el tiempo cambia. Ahora bien, los tiempos son diferentes, es verdad, los diez años transcurridos son diferentes de los diez que han de venir, pero el tiempo no es el que cambia, sino la medida del tiempo: diez años, un siglo, el “ahora”. La impresión de que los tiempos cambian nos viene de que el “ahora” es uno y otro dependiendo de dónde sea colocado.<sup>35</sup> Ahora es jueves porque ayer fue miércoles y mañana será viernes. El “ahora” se mueve junto con lo movido.

Dependiendo de dónde se coloque el “ahora” será el tipo de impresión que tengamos para decir que, aparentemente, el tiempo cambia. Pero ya hemos visto que el “ahora” es más bien aquello con lo cual limitamos cierta cantidad de tiempo, es decir, que gracias a que colocamos el “ahora” tanto en el pasado como en el presente o en el futuro, es como el “ahora” se mueve; o bien, mantiene unido al pasado

---

<sup>33</sup> Cfr. Aristóteles, *Physica*, 223a15.

<sup>34</sup> Esto ha quedado dilucidado en la primera sección. Se trae nuevamente a colación con el propósito de mostrar la inmutabilidad del tiempo. En el primer caso nos sirvió para darnos cuenta de la imposible simultaneidad del “ahora”.

<sup>35</sup> Cfr. *ibid*, 222b5-15.

con el futuro. Sin embargo el “ahora” no es tiempo, y con todo lo dicho nos damos cuenta de que, en efecto, está en el tiempo.<sup>36</sup>

Dado que el “ahora” puede trasladarse decimos que se halla en el tiempo, justo por ello el “ahora” puede o no extenderse. Entiéndase la extensión del ahora como la cercanía o lejanía de los sucesos con respecto al “ahora” presente. “Ahora vendrá con seis clavos”, es decir que no falta mucho para que tal evento suceda; del mismo modo como podemos decir: “acaba de partir”, significando con ello que no hace mucho del “ahora” presente que tal persona se ha ido.

Si el “ahora” fuese tiempo, el “ahora” sería inamovible, uno y el mismo, pues hemos de recordar que el tiempo no es movimiento. Y el “ahora” sí se mueve, pero no siempre es el mismo, lo que ya fue asentado y señalado en el apartado anterior y que, día con día, corroboramos con base en la experiencia. Así, el “ahora” no es tiempo, sin embargo, se da en el tiempo. Habiendo llegado hasta este punto poseemos los elementos suficientes para decir en qué sentido las aporías en un inicio señaladas no pueden atentar contra la no existencia del tiempo.

En todas ellas vimos que la mayor dificultad de poder asentir a la existencia del tiempo es porque las partes del tiempo nunca son, sean éstas divisibles, siempre las mismas o siempre diferentes. Y es que el tiempo no es un compuesto como lo sería un brazo o el cielo. Para que éstos sean, por necesidad se deben hallar presentes cada una de sus partes. Del tiempo, sus partes, unas deben dejar de ser puesto que sólo así pueden darle paso a otras para que la cosa pueda moverse. En efecto, sin movimiento no habría tiempo, y si para que el tiempo existiese fuera necesario que sus partes también, entonces no habría sucesión de eventos e inmediatamente estaríamos cancelando toda posibilidad de movimiento. No habría pasado, presente o futuro. Todo sería una y la misma cosa, como un cuadro cuya imagen fuera la misma por toda la eternidad.

Cerremos el presente Capítulo diciendo lo siguiente. Lo primero que se nos impone al acercarnos a la naturaleza del tiempo es que nos resulta demasiado conflictivo afirmar su existencia. Sin embargo, habiendo recorrido el camino por medio

---

<sup>36</sup> Cfr. *ibid*, 223a5.

de la experiencia sensible, podemos llegar a la afirmación de que, efectivamente, el tiempo existe y éste es la medida del movimiento. El tiempo no puede ser movimiento, lo que cambia es la medida del tiempo. El “ahora”, por el momento, es el instrumento con el cual medimos al tiempo, pero no es tiempo, sin embargo, tal parece que hay una relación sumamente intrincada del alma con el tiempo. Gracias al alma, cuyo andamio es la experiencia, nos damos cuenta de que, en efecto, el tiempo existe. Tanto el deseo como el arrepentimiento no serían posibles si, en algún modo, no existiera tanto el futuro como el pasado. Debido a estos padecimientos del alma corroboramos y afirmamos la existencia del tiempo.

Con Aristóteles hemos recorrido la relación del tiempo con el movimiento físico, es decir, de todo lo que nos rodea y del movimiento del mundo. En efecto, ¿existirá algo más allá del tiempo? Los movimientos del alma, a saber, el poder contar, se unen con los movimientos de la naturaleza (φύσις) en los cambios de los entes que se dan por naturaleza. El cómo de dicha relación ha quedado dilucidado mediante la *Física* de Aristóteles. Ahora bien, todo lo dicho en este apartado servirá de base para concluir el mismo habiendo hecho la reflexión de que, en efecto, la naturaleza del tiempo torna posible aquel Primer movimiento. Pasamos revista sobre su posible inexistencia, o bien los modos en los cuales tendríamos razones suficientes para negarla: Asimismo, llegamos con el dato sin el cual no podríamos decir que existe, y este es, a saber, el movimiento. Por último, llegamos a la conclusión de que la duración es la expresión tangible del tiempo.

Pasemos, pues, con la relación del alma con el tiempo sirviéndonos del gran pensador de Tagaste.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LA VOZ PERPETUA DEL TIEMPO: SAN AGUSTÍN

#### Comprender y hablar del tiempo

Para seguir hilvanando nuestra reflexión hemos de poner atención hacia el cómo es posible “hablar” del tiempo. El hombre, único ser capaz de mentar al tiempo, también puede sentirlo porque lo mide, y cómo lo mide es lo que hemos de averiguar. Por un lado, la posibilidad de hablar acerca del tiempo se nos impone inevitablemente, y por otro, el cómo y con qué lo medimos también. Para poder acercarnos a dichos problemas precisemos, brevemente, algunos puntos en torno a las *Confesiones* de San Agustín.

Las reflexiones del Santo en torno al tiempo se ubican en el Libro XI de la obra antedicha. Da la impresión de que las confesiones han culminado en el Libro X, puesto que la lucha<sup>37</sup> entre carne y espíritu<sup>38</sup> finaliza en dicho libro. Este podría ser un modo de entender la confesión, a saber, la lucha o contienda entre cuerpo y alma. *Fatere*, antes de traducirse como confesión, significa admitir o reconocer las faltas; *confitere*, que surge de la unión del prefijo *cum* y *fatere*, es reconocer en público faltas, victorias y creencias. *Confessus* toma el participio perfecto pasivo de *confitere*, con lo que viene a significar aquel que reconoce su falta, en primera instancia<sup>39</sup>; el sustantivo de dicha acción viene a ser *confessio*, confesión. Una confesión es un re-

---

<sup>37</sup> Cfr. San Agustín, *Confessionum*, VIII, 5, 10. La versión utilizada para el presente trabajo es el Tomo II de las *Obras Completas* de San Agustín de la Biblioteca de Autores Cristianos. A menos que se indique lo contrario, toda traducción de los pasajes aludidos está tomada de dicha versión.

<sup>38</sup> Aquí la palabra espíritu debe entenderse como “el alma cuando es inflamada o movida por y hacia la verdad”. Derivo esta interpretación a partir de todo el Libro VIII, punto culmen de la conversión del gran pensador de Hipona. En él nos damos cuenta que el alma es movida por la verdad, mientras que el cuerpo lo es por la fuerza de las sensaciones. La voluntad y por tanto las pasiones son una mezcla de la unión alma-cuerpo, porque no podemos querer, amar o desear sin un cuerpo; por más que la verdad sea amada por el alma, no podemos buscar la verdad sin un cuerpo para cumplir tal empresa. Al menos no en esta vida.

<sup>39</sup> De ahí que *confessus* pueda significar confesado, porque *fatere* es un verbo deponente, esto es, que teniendo formas pasivas se traduce como activo.

conocimiento de las faltas cometidas que, siendo privadas, luego se hacen públicas, de lo contrario no habría reconocimiento. Lo importante es saber ante quién se reconocen las faltas. Como se ve, Agustín reconoce sus faltas y limitaciones ante Dios, y el hecho de que lo haga ante tal autoridad no reconoce cualquier falta, sino sus pecados<sup>40</sup>. Todo lo cual se trasluce por medio de trece libros.

Con lo anterior las *Confesiones* bien pueden entenderse como un diálogo con Dios, en vistas de alcanzar el descanso<sup>41</sup> en él. Descansar en Dios es un regreso a él, porque nos hemos apartado, mas él jamás se ha ido de nosotros. Esto lo vemos cuando al inicio de las *Confesiones* el filósofo de Tagaste nos dice: “Nada sería yo, Dios mío, nada sería yo en absoluto si tú no estuvieses en mí; pero, ¿no sería mejor decir que yo no sería en modo alguno si no estuviese en ti, de quien, por quien y en quien son todas las cosas?”<sup>42</sup>. Este diálogo tiene por fin la conversión, tal como sucede al final del libro X. Los tres últimos libros<sup>43</sup> no han dejado de ser una confesión,

---

<sup>40</sup> Confesar los pecados no ha dejado de ser un reconocimiento de las faltas cometidas. La diferencia es dada por el contexto. Una falta, vista por el pensamiento cristiano, es pecado; sin conciencia cristiana se vuelve un crimen, error u equivocación.

<sup>41</sup> Esta noción de descanso debe entenderse como un “segundo descanso”. Esto porque la palabra utilizada por San Agustín es *requiescere*, palabra que surge de la unión del prefijo *re*, con la idea de “volver a”, y *quiescere*, descanso, de donde viene nuestra palabra “quieto”. Regularmente esta palabra era usada por aquellos que regresaban de las tareas políticas, de quienes lograban salir de los peligros o simplemente descansar de tal o cual trabajo. Descansar de algún trabajo supone el haber estado quieto antes de iniciarlo. Este “segundo descanso” al que me refiero nos es dado en otra vida, mas no en esta. En esta vida tenemos acceso a la bienaventuranza, la *beata vita*, que suele traducirse comúnmente como vida feliz, *cfr. De beata vita* del propio Agustín. En el contexto cristiano *beatus* se traduce como feliz, teniendo siempre presente que por feliz debe entenderse bienaventurado, pues *felicitas*, de donde viene nuestra palabra felicidad, tiene más connotación y relación con la suerte y la fortuna.

<sup>42</sup> *Ibid.*, I, 2, 2.

<sup>43</sup> En las *Retractationum* II, 6, San Agustín dice, a propósito de sus *Confesiones*: “Del libro primero al décimo tratan sobre mí; en los restantes, de las Santas Escrituras, sobre aquello que está escrito: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra», hasta «el descanso del sábado»; más arriba dice: “Los trece libros de mis *Confesiones* alaban a Dios justo y bueno por mis males y mis bienes, y despiertan hacia

porque entender la palabra (*verbum*) de Dios requiere de un gran esfuerzo para no caer en engaños ni mentiras por parte del entendimiento.<sup>44</sup> Esto sugiere, hasta donde puedo ver, que nuestro deseo por entender cómo en el “principio” creó Dios el cielo y la tierra es, ante todo, reconocer los alcances y límites del entendimiento humano acerca de la obra divina: la Creación.

Así, la pregunta por el tiempo responde al deseo de comprender cómo, en el “principio”, creó Dios el cielo y la tierra. Porque el tiempo también es creatura<sup>45</sup>, es decir, obra de Dios, de lo contrario, ¿existía algún tiempo anterior al cielo y la tierra, por quien y en donde todo fue hecho?, ¿hubo algo antes de todo cuanto existe? Esta pregunta atenta directamente en si hay o no un inicio del tiempo. Porque si el tiempo es creatura, como el hombre, tiene, a su vez, nacimiento y muerte. Esto último resulta muy difícil de responder a estas alturas, sin embargo y con todo lo dicho, ahora podemos dirigir nuestra atención hacia lo siguiente: si no existe nada anterior a la Creación, y si todo cuanto es (el cielo y la tierra)<sup>46</sup>, es en tanto que Dios dice que sea, ¿cuándo hizo Dios el cielo y la tierra? A esto nos responden las Sagradas Escrituras: en el principio, y en este principio también fue creado el tiempo. Si antes de la Creación no hubo tiempo alguno, entonces, ¿qué es el tiempo?

Una vez que ubicamos la reflexión acerca del tiempo en las *Confesiones*, el primer señalamiento del Santo es: “¿quién podrá comprenderlo [el tiempo] con el pensamiento, para luego hablar de él?”<sup>47</sup>. Aquí hay dos ramificaciones bastante importantes. En la primera vemos que hablamos del tiempo cotidianamente, al grado de que toda persona sabe a qué nos referimos cuando le decimos: “espérame, no tengo

---

Él al humano entendimiento y corazón”. Los trece libros, aunque divididos en dos grupos, bien pueden entenderse como una unidad.

<sup>44</sup> Cfr. San Agustín, *Confessionum*, XI, 2, 2.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, XI, 13, 15.

<sup>46</sup> Leyendo al Santo, tengo noticia de que tiene cinco interpretaciones del *Genesis* en: *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, *De Genesi contra manicheos*, *De civitate Dei* y *Confessionum*. En el presente caso, me baso en que “cielo y tierra” deben entenderse por “todo cuanto existe” según se reflexiona en *De Genesi ad litteram libri imperfectus*.

<sup>47</sup> Cfr. San Agustín, *Confessionum*, XI, 17, 14.

tiempo”, “¿tienes cinco minutos?”, “tu trabajo requiere de mucho tiempo”, “por tu error hemos perdido mucho tiempo”, “pienso en ti todo el tiempo”. No hay nadie que no sepa a qué nos referimos cuando hablamos de tal modo; en la segunda, aunque sabemos a qué nos referimos cuando mentamos al tiempo, cuando preguntamos qué es el tiempo nos vienen muchas complicaciones.

Esta primera pregunta de San Agustín ha causado una ruptura en nuestra reflexión. Tenemos, por un lado, una comprensión del tiempo; por el otro, el cómo es posible hablar de él. ¿Por qué hablar del tiempo es tan conflictivo? Ya en este punto la posibilidad de hablar del tiempo no sólo recae en cuán difícil es ofrecer una definición o explicación asequible al pensamiento, sino, ¿cómo es posible hablar de aquello que no existe? Esto porque, nuevamente, tanto el pasado como el futuro no son; el primero por haber sido y el segundo porque todavía no es.

Agustín, en un sentido, no se aleja de los argumentos del Estagirita. Poco antes de formular tácitamente la pregunta por el tiempo dice: “el tiempo largo no se hace largo sino por muchos movimientos que pasan y que no pueden coexistir a la vez”<sup>48</sup>. En estas palabras vemos que, en efecto, el tiempo es movimiento y es por éste que podemos decir que es largo o breve, por tanto, el tiempo es la medida del movimiento; además, el tiempo no es simultáneo en tanto limitado por el “ahora”. Debido a la experiencia vemos, nuevamente, que hay tiempos largos y breves, pero resulta que aquello a lo cual nos referimos como largo o breve no existe. De modo que, de algún modo, hablamos de aquello que no existe.

Hablamos de lo que no existe porque lo pasado ya no es. Podemos decir: “¿Dónde están los siete años que vivimos juntos?”, “este árbol solía tener hojas, ahora está seco”, “nos vimos la semana pasada”. Son situaciones de las cuales ya no son, no están ante los ojos, pues así como comenzaron dejaron de ser. También hablamos de lo que no existe porque lo futuro todavía no es y decimos: “nos veremos la próxima semana”, “me has prometido volver”, “mañana te daré la cantidad que me prestaste”. Situaciones, nuevamente, que no existen y, sin embargo, hablamos de ellas como si lo fueran. La prueba, según el filósofo de Tagaste, de que tanto el futu-

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, XI, 11, 13.



ro y el pasado sí existen es porque, del algún modo, medimos el tiempo, y porque lo medimos podemos hablar de él.

Para ello, San Agustín hace un recorrido que va desde los cien años hasta un día, ya que un tiempo, sea largo o breve, pasado o futuro, se compone de lo que no es. En el caso de cien años, si el primero es presente, los noventa y nueve restantes todavía no lo son; si el segundo es presente, el primer año ya no lo es y los restantes tampoco. Hágase lo mismo con un año, un mes, un día o una hora, cada una de sus partes, hacia delante o hacia atrás, no son presentes. Porque más allá del momento, de aquella partícula fugitiva (*fugitivis particulis*)<sup>49</sup>, nada existe en sentido estricto. Reducir el espacio de cien años a una hora es la prueba de que el presente no tiene espacio alguno.

Detengámonos un poco en aquella *partícula fugitiva*. Nuestra palabra fugitivo proviene del latín *fugitivus*, adjetivo derivado de *fuga*, que al sustantivarlo se convierte en *fugax* y al castellano traducimos por fugaz. Llamamos fugaz a lo que, por su prontitud y celeridad, huye, es decir, se nos escapa de las manos. El uso común de dicha palabra se da en la guerra. El que huye, no estando al alcance del enemigo, ha emprendido la fuga. Pero fugaz, en primera instancia, es todo lo que huye fácilmente de manera rápida, breve, veloz, ligera, etc. Justo porque huye fácilmente no se le puede retener, así como ha llegado se va y escapa de las manos. De ahí el adagio: *tempus fugit*, el tiempo huye, que hallamos en Virgilio como, “pero, entretanto, huye, huye irreparablemente el tiempo”<sup>50</sup>. Del mismo modo podemos hallar en la versión *Vulgata* de la *Biblia* el sentido de fugaz que andamos rastreando: “Mis días, más veloces que un mensajero; huyeron, y la felicidad no vieron”<sup>51</sup>. La brevedad o rapidez de los sucesos no determinan la fugacidad del tiempo, sino la imposibilidad de retenerlo, tal y como se le escapa un globo de helio a un niño de sus pequeñas manos.

---

<sup>49</sup> Cfr. *Ibid.*, XI, 18, 23.

<sup>50</sup> “*Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus*”. Virgilio, *Georgicae*, III, 284. La traducción es mía. Colocho en este y en el siguiente ejemplo su correspondiente latino con el fin de hacer ver el uso del verbo *fugare*, derivado de *fugax*.

<sup>51</sup> “*Dies mei, velociores fuerunt cursore; fugerunt, et non viderunt bonum*”. Job 9:25. La traducción también es mía.

En esto último descansa el hecho de que la *partícula fugitiva* no tiene espacio alguno, de ser así se le puede retener, y es en dicho esfuerzo donde se le puede medir. No podemos medir aquello que se halla en constante movimiento, porque al no haber terminado su movimiento no sabríamos cómo determinar su duración. Medimos el movimiento en tanto tiene un inicio y un final, habiendo establecido dichos límites sabemos su duración. El examen de medición hecho por el Santo desde cien años hasta una hora nos mueve a preguntarnos qué tiempo en realidad es presente, porque, en la experiencia, el tiempo no se detiene, dándonos la impresión de que siempre está y estará en constante movimiento.

Las medidas del tiempo son fijas, no se mueven y de ahí que tengan un espacio fijo.<sup>52</sup> La medida del tiempo tiene un espacio, sean cien años o una hora, en tanto que no se mueve, pues sólo así podemos dividirla. Sólo porque los cien años ya transcurrieron es que los podemos medir, es decir, porque no se mueven. Dado que el tiempo presente no se detiene (o siempre se mueve), aquel a partir del cual pudiésemos decir que sí existe, no puede existir un tiempo largo o breve, porque la *partícula fugitiva* (el presente), aquel momento instantáneo “que vuela rápidamente del futuro al pasado”<sup>53</sup> no tiene duración. En cuanto existe una duración hay un antes y un después, y ese “antes” y “después” no existen porque no podemos señalarlos, al menos no en el sentido de “ahí están” como lo hacemos con el dedo. Por eso San Agustín se pregunta: “¿Dónde está, pues, el tiempo que llamamos largo?”<sup>54</sup>.

Presente, etimológicamente, es lo que está delante y a la vista (*praesentis*, compuesto del prefijo *prae*, delante de, y del verbo *esse*, ser o estar), justo por ello puede ser contado y, por tanto, medido. Pero el pensador de Hipona nos ha demostrado que todo lo anterior a este momento presente ya pasó, así como que todo lo posterior a ese momento todavía no es; por tanto, más allá de la *partícula fugitiva* y volátil no podemos afirmar que sí existen o, por el contrario, tendríamos que hallar el

---

<sup>52</sup> V. g. un siglo comprende cien años, un año doce meses, un mes tantos días, un día veinticuatro horas, una hora sesenta minutos, un minuto sesenta segundos; todas ellas medidas fijas.

<sup>53</sup> San Agustín, *Confessionum*, XI, 15, 20.

<sup>54</sup> *Ibid.*

modo en el que sí existen y en qué sentido porque, de algún modo, se hallan en alguna parte, de lo contrario, ¿cómo es posible hablar de lo que no existe?

Es verdad que podemos entender lo pasado y lo futuro porque hablamos de lo que ha sucedido y de lo que sucederá. Entendemos que la Guerra de Troya sucedió hace tantos miles de años, así como entendemos que después de tantos días la luna se iluminará de nuevo. Son sucesos que no están delante y a la vista, es decir, no son presentes, sin embargo, hablamos de ellos como si lo fueran.

### **La memoria, la atención y el deseo**

No se puede hablar de lo que no existe, por tanto, el pasado y el futuro sí existen, pero debemos indagar en qué sentido. Si acaso el pasado y el futuro en verdad existen, éstos deben ser presentes, porque, recordemos, en tanto no son o dejaron de ser no existen. Dos preguntas hemos de resolver: ¿Cómo es posible hablar de lo que no existe? Si el pasado y el futuro existen, ¿en dónde están? En otras palabras, ¿en dónde medimos los tiempos?

San Agustín nos dice que si el pasado y el futuro existen, “quiero saber dónde están. Lo cual si no puedo todavía, sé al menos que, dondequiera que estén, no son allí futuras o pasadas, sino presentes; porque si allí son futuras, todavía no son, y si son pasadas, ya no están allí; donde quiera, pues, que estén, cualesquiera que ellas sean, no son sino presentes”<sup>55</sup>. Dicho de otro modo, si el pasado y el futuro existen, éstos deben ser presentes. En el caso de que sean presentes, debemos saber en dónde están, puesto que más arriba hemos dicho que lo único que podemos llamar presente es la *partícula fugitiva*, la cual, en efecto, no tiene espacio.

El Santo ha hecho un señalamiento sumamente delicado y bien ajustado. Antes de iniciar el examen que va de los cien años para llegar a la *partícula fugitiva* nos dice: “Pero veamos, alma humana, si el tiempo presente puede ser largo”<sup>56</sup>. Apelar al llamado del alma no es mera insinuación retórica, ni mucho menos algún tipo de articulación fortuita por parte del discurso. El llamado tiene un buen fundamento. Para

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, XI, 18, 23.

<sup>56</sup> *Ibid.*, XI, 15, 19

que sean presentes aquellas cosas de las que hablamos y que no existen, éstas deben estar presentes en el alma. Sólo el alma las hace presentes. Pero he aquí un nuevo problema, ¿qué es aquello que se vuelve presente, la cosa misma<sup>57</sup> o su imagen?

El problema radica en lo siguiente. Hemos dicho que todo aquello que pertenece tanto al pasado y al futuro no existe, ya no es. Empero, la cosa misma, en tanto presente, ahí está. Por ejemplo: este árbol frente a mí. Si el árbol fuera cortado hasta sus raíces e hicieran madera a partir de él, ¿dónde está, ahora, aquel árbol? Ya no está frente a mí, ya no es presente, sin embargo, lo podemos recordar. La cosa misma, el árbol, ya no puede ser presente, pues como árbol dejó de existir, ahora pertenece al pasado.

De la cosa misma, en tanto futuro, surgen mayores complicaciones. Lo futuro jamás ha sido presente justo porque todavía no es. No puede haber un después de algo que todavía no ha sido, en tanto que suceso y cosa. Pero el filósofo de Tagaste nos responde diciendo que no vemos las cosas futuras, sino sus causas, sus signos, puesto que éstos ya existen. Por ejemplo, a partir de la semilla podemos decir que durante un determinado tiempo se convertirá en un árbol. El árbol, con su follaje, hojas, flores y frutos, no existe mientras esta semilla permanece sobre mi mano; pero es a partir de la semilla —como signo, puesto que la veo; como causa puesto que se transformará en árbol— que veo presente aquel árbol que todavía no existe para los ojos, pero sí para el alma.<sup>58</sup> Por medio de lo anterior se hace presente lo futuro por medio de su signo o causa.

Así, no es la cosa misma la que se hace presente en el alma, puesto que hay cosas y sucesos que simplemente han dejado de ser o que ya no existen. Lo presente, por tanto, son las imágenes de las cosas que, o bien han dejado su huella por

---

<sup>57</sup> Traduzco *res ipsae* como cosa misma, palabras usadas por San Agustín, cuyo equivalente literal en castellano puede ser cosa, hecho u objeto mismo.

<sup>58</sup> Para el contexto cristiano la presencia del futuro es muy importante, pues tiene fuertes implicaciones con respecto a la profecía y la revelación. Estos asuntos, que no deben perderse de vista, no los hemos de abordar aquí. Sin embargo, baste decir que sin la presencia del futuro no serían posibles la fe, esperanza y caridad.

medio de nuestros sentidos, o bien nos hacen predecir o premeditar, y es así como siempre se nos hacen presentes, puesto que sus correspondientes no existen. Lo existente es la imagen. El alma, por medio de la imaginación, intuye<sup>59</sup> dichas imágenes haciéndolas siempre presentes. Es así como San Agustín llega a la conclusión de que, propiamente, no son tres los tiempos que nos han enseñado desde niños<sup>60</sup>, i. e. pasado, presente y futuro, sino uno solo, a saber, el presente, pues lo pasado y futuro no existen en tanto nos referimos a la cosa misma (*res ipsae*). Si queremos hablar con propiedad —en el caso de que sean tres los tiempos y que éstos sean presentes— debemos decir que hay un presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras. Así, el lugar presente de las cosas pasadas es la memoria (*memoria*); el lugar presente de las cosas presentes es la atención (*contuitus*); el lugar presente de las cosas futuras es el deseo<sup>61</sup> (*expectatio*).

Ahora bien, la memoria, la atención y el deseo, son medios y depósitos del alma con respecto a las imágenes de las cosas mismas. Las cosas mismas vienen del futuro, pasan por la *partícula fugitiva* y se mueven al pasado, pero sus imágenes permanecen ya sea en la memoria, la atención o el deseo. Sin esto no habría posibilidad, al menos esto nos dice el filósofo de Tagaste, de poder hablar de lo que no

---

<sup>59</sup> Entiéndase intuir, hasta este momento, en su sentido primario de mirar, ver con atención y asombro. Decir que el alma intuye supone la idea de interioridad.

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*, XI, 17, 22; XI, 20, 26.

<sup>61</sup> He traducido *expectatio* por deseo y no por expectación; la espera, por tanto, es el adjetivo de dicho sustantivo. Este sentido de deseo no debe entenderse en relación con el placer y los sentidos, puesto que dicho sentido, al menos con San Agustín, tiene su correspondiente latino, *concupiscentia*, cuyo verbo, *concupiscere*, suele traducirse como deseo, pero en el contexto cristiano debe traducirse como concupiscencia. Si lo he traducido como deseo tampoco lo deslindo de la espera porque, como se verá, siempre que deseamos algo estamos a la espera de que suceda. Si no lo hago de dicho modo es porque, evidentemente, en el Santo la expectación está íntima e irremediamente relacionada con la esperanza cristiana, tema que no hemos de abordar con el pertinente cuidado que se merece en el presente escrito.

existe. Esta permanencia de las cosas mismas hace del tiempo un continuo<sup>62</sup>, una extensión. El tiempo no es la memoria, ni la atención ni el deseo, sino lo siempre presente, en el cual acaece y sucede todo cuanto será, es y fue. La memoria, la atención y el deseo sólo son los medios por los cuales el alma le concede un espacio al tiempo, ya que si el tiempo tuviese espacio alguno, en tanto duración, se podría decir, con ingenua exactitud, el inicio y fin del tiempo. Antes de resolver esto último detengámonos un poco en la relación de la memoria, la atención y el deseo con respecto al tiempo.

En el tiempo, las cosas mismas tienen un constante devenir, en el sentido de que podemos señalar el momento de su nacimiento, su duración y su muerte. Podríamos llamar a esto vida, en un sentido lato o simple. Digamos que la vida de una cosa es una cierta duración. La duración de las cosas puede medirse, sea con años, sea con horas. Muchas cosas así como han comenzado a ser también han dejado de ser; ahora existen, ahora dejaron de existir. Pero todo cuanto es, será o ha sido, ha dejado una huella de su propia existencia. Esta huella es su imagen, imagen conservada por el alma cuya actividad —no dudaremos en denominar a estas alturas— es la imaginación.

La imaginación, cuando saca las imágenes de la memoria las vuelve presentes, y a tal acto lo llamamos recordar. Sin recuerdos todo, lo que habiéndose quedado en el pasado, estaría verdaderamente extinto. Y esto sucede de una manera extraordinaria y asombrosa. El Santo dedica prácticamente todo el libro X al estudio de la memoria y sus insondables anchuras. Nos dice:

“Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor. Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos, ni se admiran de que todas estas cosas, que al

---

<sup>62</sup> La palabra usada por Agustín es *distensio*, cuyo equivalente castellano es extensión con el sentido de abarcante, como sucede cuando se vierte un líquido sobre alguna superficie. No es una extensión como cuando se estira una liga o se abre un surco en el suelo. En su defecto, sería como levantar las sábanas para tender la cama.

nombrarlas no las veo con los ojos [de ahí que con justicia digamos que no existen], no podría nombrarlas si interiormente no viese en mi memoria los montes, y las olas, y los ríos, y los astros, percibidos ocularmente, y el océano, sólo creído; con dimensiones tan grandes como si las viese fuera. Y, sin embargo, no es que haya absorbido tales cosas al verlas con los ojos del cuerpo, ni que ellas se hallen dentro de mí, sino sus imágenes. Lo único que sé es por medio de qué sentido del cuerpo he recibido la impresión de cada una de ellas.”<sup>63</sup>

Visto así, el presente de las cosas pasadas es la memoria; que si la imaginación saca de ahí las imágenes y las pone delante de nosotros nos mueve a decir: “¡Hora que me acuerdo!”, “Ayer vi muchas estrellas”, “pasamos tres veces por este mismo parque”. El tiempo, que nunca se detiene, lleva hacia el pasado muchas cosas, momentos y sentimientos, los cuales, al ser retomados por la memoria, se vuelven presentes, existentes, al grado de ver una sonrisa en el rostro de aquellos que hace mucho tiempo no hemos visto. Las imágenes de las cosas pasadas son reales y existen en la memoria para volverse presentes. La fuerza de la memoria es tal que parece detener el tiempo, pues si no lo parara, en este sentido, nadie podría recordar nada de sí mismo, de otros o de todo lo que le rodea.

Cuando la imaginación, viendo las cosas o sucesos, se aventura y viaja hacia el futuro, no ha tomado, sino hecho imágenes que deposita en el deseo. Las cosas futuras no dejan huellas ni rastros, eso es imposible, pero a partir de lo presente nos figuramos ideas y decimos: “Esto sucederá mañana a tal hora”, “mañana nos veremos aquí a las seis”. “¡Mi cumpleaños será la próxima semana!”. El futuro no existe en tanto que futuro, sino las imágenes que formamos a partir de lo que vemos. Si hoy veo aglutinarse las nubes, tornarse oscuras y en poco rato comienza a llover, a la semana siguiente en cuanto comiencen a obscurecerse las nubes y se amontonan, sin que todavía caiga gota alguna, diré: “En media hora comenzará a llover, alista tus cosas”. La lluvia no ha caído, es una cosa futura que no existe, que todavía

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, X, 9, 15.

no es, pero ya veo su imagen a partir de las nubes y el viento constante. Esa imagen es presente, la veo y me mueve a decir que tal cosa sucederá.

También es verdad que dichas imágenes formadas a partir de las cosas futuras nos mueven el deseo entendido como apetito. Esto último quedó anunciado con Aristóteles. El término utilizado por Aristóteles es ἐπιθυμία, apetito, deseo, cuyo equivalente en el contexto cristiano sería *concupiscentia*, conforme a lo que hemos establecido. Cuando tenemos puesta la mirada en el futuro con respecto a los placeres, se despierta el deseo y la búsqueda de los mismos, lo cual únicamente es posible por la existencia del futuro. Pero San Agustín no tiene puesta la mirada en esto, sino en tanto que esperamos que algo suceda, v. g. cuando queremos ver a la persona amada, cuando queremos planear o trazar algún proyecto, cuando estamos ansiosos por ver un hermoso rosicler una mañana de marzo y, en general, cuando estamos a la espera de que tal o cual cosa suceda. Esperar es aguardar la llegada de la cosa deseada. La espera, por tanto, sólo es posible en cuanto existe el deseo. La imagen que formamos a partir de lo presente, o de lo pasado, está, evidentemente, permeada del futuro, de lo que todavía no es, a partir de sus signos o causas. Porque también es verdad que aquellas imágenes pueden ser erróneas en cuanto el suceso se haga presente, v. g. nunca llovió, no llegó la persona amada, no devolvieron el crédito prestado. Pero en cuanto eran imágenes formadas a partir de las cosas presentes con miras hacia el futuro, eran reales, existían porque se desean y el alma las mantiene consigo. Es así como actúa el presente de las cosas futuras, de las cuales podemos hablar porque, en efecto, existen, están en el alma y se manifiestan en cuanto deseamos que tal cosa suceda.

La imaginación, con respecto al presente de las cosas presentes, también puede darnos da la impresión de que no actúa, pareciendo pasiva, pues no requiere de formar imágenes, ahí están las cosas frente a mí, ya son presentes. Sin embargo, si no hemos olvidado la *partícula fugitiva*, que siendo atravesada por todo cuanto existe, y que si no fuera porque el alma pone atención a los objetos delante de ella, la imaginación no tendría con qué formar sus imágenes, en primera instancia; luego, no podría retener consigo el reconocimiento de lo que tiene delante de sí. Dicho de



otro modo, siempre es activa en tanto que pone atención a lo que tiene frente a sí, pues las cosas mudan irremediamente del futuro al pasado. Si el alma no fuera atenta, no podría reconocer al sol cuando amanece y decir que es el mismo al mediodía. La imaginación debe poner atención a las imágenes delante de ella mientras son presentes, puesto que una vez que han sido habrán dejado de ser. Así, la imaginación ha dejado de ser pasiva.

Sin embargo, el presente de las cosas presentes es el más conflictivo, puesto que es en él donde vivimos nuestro día a día. El pasado y el futuro, al tornarse presentes, existen teniendo un lugar fijo establecido en la memoria y el deseo respectivamente. No se mueven de dicho lugar y sus imágenes no cambian. Un recuerdo siempre será el mismo, es decir, siempre recordaré haberme mojado en una fuente un día de marzo, tal es el hecho, pero sus detalles pueden variar: que haya sido de mañana, que no recuerde con quién estaba o la ropa que traía. Mi deseo siempre es el mismo en la medida en la que ya tengo fijado lo que quiero o espero. En este sentido los recuerdos y deseos siempre son los mismos. Pero, si el presente de las cosas presentes tiene su lugar en la atención, ésta, por tanto, sería fija, pero su objeto estaría siempre en movimiento. En otras palabras, el objeto presente de las cosas presentes nunca se detiene y por tanto no ocupa espacio alguno. Con esto, el objeto presente de las cosas presentes es la *partícula fugitiva* por donde pasa todo cuanto existe. Y esto sucede por una buena razón: el tiempo no tiene límites en sí mismo; el alma, como se ha visto, es la que trabaja para mantener presente lo que ya no existe o todavía no existe. Así, lo único que verdaderamente existe es el presente.

Para esclarecer esto último hemos de fijarnos en lo siguiente. La naturaleza del tiempo nos ha llevado a la idea de que, en efecto, no son tres los tiempos, i. e. pasado, presente y futuro, sino uno solo: el presente. Si acaso queremos hablar con propiedad y decir que son tres, el pasado y el futuro tienen que ser presentes por medio de la memoria y el deseo. La experiencia no va en contra de lo dicho, pues el recordar y desear caminan siempre con nosotros. Pero, ¿por qué decir que el presente debe ser presente por medio de la atención? Porque San Agustín no dijo, sencillamente, el presente de las cosas, sino el presente de las cosas presentes. Es aquí donde nos adentramos a la vida de la canción.

## La vida de la canción: crecimiento y consumo del tiempo

El señalamiento que hice con respecto al presente de las cosas presentes es porque, en efecto, el tiempo no es la memoria, ni la atención, ni el deseo, justo porque todo lo anterior se da en el tiempo. Qué sea el tiempo sigue estando oscuro tanto para nosotros como para el Santo. Aquellas fuerzas (a saber, la memoria, la atención y el deseo), nos ayudan a retener todo cuanto el tiempo hace de las mismas: llevarlas del ser al no-ser, esto es, trayéndolas desde el futuro, pasando por el presente, hacia el pasado. El tiempo, como se ve, no se detiene, incluso cuando los objetos no se mueven<sup>64</sup>. Dado que no se detiene, y no pudiendo ser de otra manera, el tiempo es una afectación<sup>65</sup>, porque se extiende (*distensio*) sobre todo cuanto existe. Debemos explicar esto último.

Tras percatarnos que todo pasado y futuro no existen en la medida en la que el primero ya no es y el segundo todavía no es, el presente también se nos escapa de las manos porque tan pronto llega al ser debe, al momento siguiente, pasar al no-ser. Esto se ve con mayor claridad en el movimiento de las manecillas del reloj, ya que nuestro presente muda constantemente con cada paso del segundero; esta es, nuevamente, la *partícula fugitiva*. Entonces no podemos hablar de lo que no existe, pero es el caso que hablamos de cosas que no existen, es decir, de cosas que han sido o habrán de ser. Vimos que esto es posible gracias al recuerdo, la atención y el deseo, ya que con ello los tres tiempos son uno solo: presente. Y con todo esto, a San Agustín le consterna aún más cómo son posibles los espacios del tiempo, es decir, cómo medimos el tiempo. Porque si todo debe ser presente para que exista, sea en el recuerdo, en la atención y en el deseo, el tiempo propiamente presente (*partícula fugitiva*) vuela tan rápidamente del futuro hacia el pasado sin detenerse, entonces, ¿cómo son posibles los espacios del tiempo?

---

<sup>64</sup> Para esto San Agustín apela a un pasaje de las Sagradas Escrituras, *Jos 10, 12*, donde Yhavé ordena que la luna y el sol se detengan para que los hijos de Israel vencieran a los amorreos. A sabiendas de que se debe hacer una interpretación de dicho pasaje, la idea es que aun sin el movimiento de los cuerpos existe el tiempo. La prueba estriba en el hecho de que también medimos su reposo.

<sup>65</sup> Cfr. San Agustín, *Confessionum*, XI, 27, 36.

En realidad no existen los espacios del tiempo fuera de nosotros. La experiencia siempre es presente, el “ahora” es único e indivisible y, recordemos, el tiempo es sucesivo, no simultáneo. El presente, el “ahora”, el momento, el instante o la *partícula fugitiva*, no tienen espacio alguno, porque de tenerlo se podrían dividir y habría, así, un antes y un después; además, la división se tornaría infinita. Los modos del pasado, presente y futuro (memoria, atención y deseo), son cualidades del alma. El alma trae a la existencia lo que no-es, ya sea porque ha sido o porque todavía no es. El tiempo futuro y pasado sólo son posibles en el alma debido a la imaginación. En mi cotidianidad no veo, fuera de mí, ni el pasado ni el futuro, sino lo presente. Los carteles, anuncios o periódicos nos remiten, en este sentido, a una imagen del pasado o del futuro, mas no el pasado ni el futuro mismos. Ni siquiera existe el espacio del tiempo presente porque, recordemos, éste vuela rápidamente del futuro hacia el pasado. Un espacio de tiempo, i. e. una duración, sólo es posible en cuanto ya no hay movimiento, en cuanto algo comenzó a moverse, se mueve, y dejó de moverse. Por ello el alma, así como puede traer a la existencia lo que no-es, también puede medir los tiempos.

La prueba de lo anterior está, para el filósofo de Tagaste, en el caso de una voz que suena y deja de sonar; y otra voz que suena pero no se detiene.<sup>66</sup> Supongamos una voz que comienza a sonar, suena y, posteriormente, termina de sonar. Antes de que la voz sonase no podía ser medida porque todavía no es; cuando dicha voz dejó de sonar tampoco me es posible medirla porque ya dejó de ser, ya no existe. La imposibilidad de su medición radica en su no-existencia, sin embargo, es el caso que medimos los tiempos. No podemos medir aquello que no existe. Siendo así, entonces sólo podríamos medirla mientras es, i.e. mientras está sonando. Pero, ¿qué sucede en el caso de una voz que nunca cesase de sonar? Si la voz continúa sonando sin detenerse, entonces se torna imposible medir el espacio de tiempo justo porque carece de duración. Mientras la voz esté sonando no podemos decir de ella que es breve o larga, pues no ha dejado de sonar como para poder determinar los

---

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid.*, XI, 27, 34.

límites de su duración. Medir aquello que está siendo —en este caso la voz— resulta, a su vez, imposible, puesto que no tiene límites.

La solución a este problema está, nuevamente, en la memoria. Hemos dicho que fuera de nosotros no hay más que presente, por tanto, no medimos ni el pasado ni el futuro, sino las huellas, rastros y, propiamente dicho, imágenes que se hayan en la memoria. Dado que las imágenes están en la memoria, el alma mide los tiempos. En este caso podemos medir el espacio de tiempo transcurrido porque tiene un inicio y un fin en la memoria, mas no en el presente que corre sin detenerse. Dado que el pasado y el futuro son posibles en el alma, ésta, por tanto, es la que mide los tiempos. Lo que ahora resulta conflictivo es saber cómo los mide. Para ello, hagamos lo siguiente.

Digamos, por ejemplo, que aquella voz continua es el tiempo; digamos, a su vez, que el tiempo ha comenzado su marcha pero nos resulta imposible determinar cuándo ha de acabar porque, en efecto, no puede acabar. Este es un nuestro presente, siempre continuo y sin espacios, es decir, en constante movimiento. Pero he aquí que la fuerza del alma pára dicha continuidad, consiguiendo, así, medir el tiempo. Porque cuando el alma mide los tiempos, el tiempo no se ha detenido, lo que se detiene es aquello que está en el alma para que, contemplando sus límites, pueda medir dicho espacio.

El Santo no dice en dicho pasaje que el tiempo sea como aquella voz, pero supongamos, por ahora, que sí lo es, ¿por qué? Porque dicho ejemplo no es fortuito. Cuando se mide un espacio de tiempo se mide, a su vez, un movimiento, sea mucho o poco, incluyendo al reposo. Dado que los objetos inician y terminan su movimiento es que podemos decir que lo han hecho en cierta cantidad de tiempo. Si dicho cuerpo nunca dejara de moverse, ¿aun podríamos saber por cuánto tiempo se ha movido? Esto es imposible. Ahora bien, el tiempo, como se ve, no tiene fin, pues de tenerlo, ¿no estaríamos cancelando todo movimiento y, por tanto, todo cuanto existe? Recordemos, todo cuanto existe, existe en el tiempo, mas nada fuera de él. Visto así, es debido al tiempo que podemos ver el movimiento de los cuerpos. Si el tiempo es entendido como aquella voz continua, no tiene límites en tanto que un inicio y un final. Es por su continuidad, o porque la voz siempre está sonando, que lo presente

es lo único que podemos afirmar como existente, es decir, mientras está sonando. En otras palabras, el tiempo siempre está siendo, tal es el presente.

En este sentido, el tiempo es a la voz continua como un espacio de tiempo es a una canción. En esta acción convergen la medición del tiempo y nuestra experiencia del tiempo como un siempre-presente o un presente de las cosas presentes. Para esto el filósofo de Tagaste se vale de un auténtico ejemplo: recitar una canción.<sup>67</sup>

Recitar una canción presupone saberla de memoria, ahí está, pero no suena. Éste es el mayor enigma del tiempo, ahí está, sin anterioridad ni posteridad, está desde el principio. Recitar la canción sería, en este caso, el correr del tiempo. San Agustín dice que la *expectatio* se extiende a toda ella, porque ya la vemos antes de que suene y en el preciso momento que cantamos existe al haber sonado. Siendo cosa futura dicha canción, ésta pasa a ser presente mientras sea cantada. Mientras esto sucede la canción se va consumiendo a partir del futuro. Ahora, en la atención pasan aquellos trozos del futuro hacia el pasado, hacia la memoria. Mientras suceda esto la memoria se acrecienta. Así, la canción, al ser cantada, va disminuyendo, pues cada vez resta menos de la totalidad de la canción; pero a la par acrecienta en tanto que va sonando y termina de sonar pasando a la memoria. Dicha acción, querer cantar, cantar y haber cantado, constituye el correr del tiempo. Sigamos desmenuzando aquella imagen sugerida por el Santo.

El tiempo ahí está, tal como sucede con la canción sabida de memoria. Ahí está la noche, pero todavía no es presente. El tiempo futuro va disminuyendo en cuanto pasa por el presente hacia el pasado, acrecentando a éste. Entendemos que así es el transcurrir el tiempo, pero mostrarlo por medio de una canción tiene un serio fundamento. Lo más importante es no perder de vista que una canción es recitada por alguien; el tiempo es creación de Dios. El movimiento de la canción es dado por el alma, pues ella recuerda, atiende y desea; el tiempo corre porque ha sido creado por Dios en el *principio*, cuando todo comenzó a ser, pues sin Él no serían posibles los tiempos pasados, presentes y futuros en el alma. Apegándonos a esta relación, el tiempo no se puede dar de manera aislada y, por tanto, alma y tiempo

---

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.*, XI, 28, 39.

son inseparables; entonces el tiempo, como creatura divina, no se puede dar fuera de su creador. De modo que, si regresamos a la pregunta: ¿Qué hacía Dios antes de crear el cielo y la tierra? Responderemos que nada, pues todo ha sido hecho en el *principio*. Lo mismo sucede con la pregunta sobre cuándo creó Dios el cielo y la tierra pues, si acaso pretendiéramos señalar el momento exacto en el que Dios hizo su máxima obra, estaríamos diciendo que hubo un tiempo anterior a Él. Inmediatamente somos perseguidos y acorralados por la pregunta: ¿puede haber un tiempo anterior a Dios, creador, autor y director de todo cuanto existe? Esto ya no suena del todo bien para el entendimiento. Tan pronto vemos que así se muestra la naturaleza del tiempo, así nos percatamos de que el tiempo es una afectación, porque habiendo sido creado en el *principio* se extiende (*distensio*) por todo cuanto existe, lo que no sucede, por el contrario, en el no-ser; y es el alma quien, tras el inevitable transcurrir de la vida, camina junto con el tiempo manteniéndose siempre presente a través de la memoria, la atención y el deseo.

Por último, así como el filósofo de Tagaste comenzó diseccionando a qué nos referimos cuando decimos “tiempo largo” o “tiempo breve”, partiendo de los cien años hasta llegar a la *partícula fugitiva*, así parte del ejemplo de la canción para llegar a la vida de la humanidad.<sup>68</sup> La canción es una parte de todas las acciones de nuestra vida; la vida, por tanto está permeada de memoria, atención y deseo. La vida de cada hombre constituye una parte de la vida de la humanidad, donde cada una de las vidas de los hombres resulta ser, a su vez, memoria, atención y deseo de la humanidad. Este recorrido del Santo tiene, según veo, el siguiente propósito. Es por la naturaleza del tiempo que tenemos recuerdos; los recuerdos de la humanidad son a lo que, justamente, podríamos llamar historia del hombre, pues, ¿no es acaso la Historia el recuerdo de la vida del hombre? Nuestros deseos son, por así decir, proyecciones del presente lanzadas hacia el futuro, hacia lo que anhelamos, queremos y esperamos, ¿no es, acaso la felicidad el mayor deseo del hombre, de la humanidad, por la cual y hacia la cual es movido día con día? Vemos, nuevamente, cómo alma y tiempo se mantienen unidos desde el individuo hasta el género hu-

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

mano, constituyendo, así, una totalidad. Y este, cabe señalar, es el modo como se manifiesta la voz perpetua del tiempo.

Vimos, así, que si en nuestra experiencia queremos hablar del tiempo se nos cruza una latente complicación sobre cuál sea su naturaleza, no obstante, hablamos de él. De ahí que no podamos negar del todo su existencia, sin embargo la prueba irrefutable de que sí existe está en el hecho de que lo medimos. Lo siguiente a investigar fue el cómo de dicha medición, en efecto, saber qué cosa es la que medimos si es que aquello que llamamos pasado, presente y futuro existen. Afirmamos que existen, pero para que tal cosa sea posible éstas deben estar presentes en el alma. El modo en el que se hallan presentes es por medio de la memoria, la atención y el deseo como presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las cosas futuras, respectivamente. Con todo ello terminamos diciendo que lo más verdadero es el presente de las cosas presentes, porque por ahí cruza todo lo que se halla en el tiempo, en la *partícula fugitiva*. Dicha experiencia se corresponde al modo en el que recitamos una canción. Así, la voz perpetua del tiempo es la voz del Creador que le otorga existencia a todo cuanto es, ha sido y será.

Con todo lo dicho, ahora podemos dar el último salto para esclarecer el problema y la naturaleza del tiempo. Habiendo revisado cómo es que el alma mide los tiempos, así como la posibilidad de hablar de lo que no existe, nos resta ver cómo se relaciona el tiempo con el saber, para lo cual hemos de valernos del pensamiento del gran pensador alemán: Hegel.

## CAPÍTULO TERCERO

### LA MANIFESTACIÓN ES IGUAL A LA ESENCIA: HEGEL

#### **El contenido de la *certeza sensible***

Este viene a ser el último eslabón de nuestra reflexión. Sin embargo, hilvanar dicha investigación desde la perspectiva hegeliana requiere, por necesidad, de hacer unas cuantas precisiones.

El discurso en torno al tiempo ya lo hemos abordado desde lo meramente tangible, es decir, desde el plano netamente físico, tal como se vio con el Estagirita. Del mismo modo, y partiendo del pequeño señalamiento que hace Aristóteles sobre cómo es la relación del alma con el tiempo<sup>69</sup>, vimos con el filósofo de Tagaste que éstos no pueden darse de manera separada; alma y tiempo tienen una relación íntimamente estrecha, y querer separarlas resultaría un tanto peligroso. Y a esto nos hace falta considerar la relación del tiempo con el saber, con el conocimiento. No perdamos de vista que nuestro esfuerzo radica en reflexionar sobre nuestra experiencia del tiempo. Nuestra experiencia de él inicia por medio de los movimientos en la naturaleza (*φύσις*); después exploramos sus diversos modos en el alma, pues sólo ahí hallamos una mejor comprensión de lo que el pasado, presente y futuro son. Por último, en nuestra experiencia del tiempo también se nos ofrece cierto tipo de conocimiento, pues con ello el hombre se distingue particularmente de los demás animales o criaturas a su alrededor.<sup>70</sup> Así, al reflexionar sobre nuestra experiencia del tiempo vimos, primeramente, que su *naturaleza* es la de ser movimiento, y que justo en ese movimiento se manifiestan sus diversos modos, a saber, pasado, presente y futuro. Aunado a lo anterior, la naturaleza del tiempo exige de nosotros un último esmero: el erigirse como conocimiento porque, ¿no acaso cuando mudamos de parecer, de opiniones o creencias, no hubo un cambio en ellos que las propiciara? Y aquí decimos que no sólo todo lo que existe se da en el tiempo, sino que todo lo que se *sabe* tam-

---

<sup>69</sup> Cfr. Aristóteles, *Physica*, 223a15.

<sup>70</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, "Introducción", p. 11.



bién se da en él. Hace falta, pues, indagar cómo es la relación del tiempo con el saber, y para ello seremos asistidos por el pensamiento del filósofo alemán.

Hemos de ubicar el discurso hegeliano en torno al tiempo en su *Fenomenología del espíritu*. Reconozco que abordar dicha obra del pensador alemán es altamente riesgoso, pues tanto la forma como el contenido requieren de muchas explicaciones que, en la medida en la que son tratadas, solamente así se nos van aclarando. Otro aspecto a señalar es que el pensamiento de tal autor debe ser considerado siempre como una totalidad. Lo que hicimos en las obras del Estagirita y del Santo carecían de este problema no porque su pensamiento fuese inconsistente o carente de una totalidad, en efecto, la totalidad del pensamiento aristotélico y agustiniano está enmarcada por su contexto, mundo pagano y cristiano, respectivamente. Pero nos hemos alejado de tales consideraciones no por omisión, sino por recato, pues debemos limitar los alcances de nuestra reflexión. Ahora bien, la totalidad de la obra de Hegel está, a su vez, inherentemente marcada por su época, pero aquí hay una excepción: el pensador alemán se ha propuesto “contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta de que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*”<sup>71</sup>. Debemos aclarar esta consideración.

En el fondo, lo que se halla en juego bajo las palabras previamente citadas es el cómo nos posesionamos de la verdad. La búsqueda de la verdad adquiere un nuevo viraje, el de la ciencia, puesto que ya no puede llamarse únicamente *amor* por el *saber*. La *Fenomenología* vendría a ser, pues, aquel camino por medio del cual se llega al *saber real*, donde puede captar la verdad y posesionarse de la cosa misma.<sup>72</sup> La Filosofía es, sin tantos dimes y diretes, la que se ha encargado de tales asuntos, sin embargo, sucede que siempre es un *alguien* el que ha filosofado. Estamos, así,

---

<sup>71</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, “Prólogo”, p. 9, párrafo 5. En algunos casos colocaré el número del párrafo, el cual corresponde a la totalidad de la sección citada. Esto con la finalidad de señalar con precisión el pasaje aludido puesto que, aunque refiriéndome a la misma página, no siempre estoy apuntando al mismo argumento.

<sup>72</sup> *Cfr.*, Hegel, *ibid*, “Prólogo”, p. 26, párrafo 32.

ante una de las tareas más difíciles de la modernidad<sup>73</sup>: la igualdad de los contrarios, de lo mutable con lo inmutable, es decir, de la relación del sujeto con la verdad.

Lo anterior podemos entenderlo de la siguiente manera. La forma de la verdad, es decir, de lo que permanece, es el concepto<sup>74</sup>, lo inmutable, eterno: la esencia de las distintas filosofías. Su unión con lo finito, perecedero y mutable, que es el sujeto, se haya mediado por su expresión. Por eso el pensador alemán insiste en que lo “verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”<sup>75</sup>. El sujeto sustancial toma, *sujeta* eso otro: lo eterno e incorruptible mediante la evolución de su pensar. La *igualdad* es la mediación de los contrarios. La unión de lo mutable (Aristóteles) y lo inmutable (sustancia primera, y ésta en tanto que verdad) es la *concreción*<sup>76</sup>, es decir, unión de términos distintos. Llevar el pensamiento al acto, lo verdadero a lo mutable, constituye la vida y acción de todo pensador. Se lleva lo general a lo particular desde lo particular. La “sustancia primera” (general) se concreta con Aristóteles (particular), pues fue él quien lo expresó, y además tal anunciación es mediada por el Estagirita (particular). Esto es propio de Aristóteles: el discurso sobre la sustancia primera, pero también del pensamiento, pues de ahí brotó, del concepto que se volvió<sup>77</sup> para Aristóteles y para nosotros.

---

<sup>73</sup> Cfr., Hegel, *ibid*, “Prólogo”, p. 12, párrafo 11; *Lecciones...* p. 10.

<sup>74</sup> Este, como otros tantos términos, merecen más una explicación que una mención. Sin embargo, para efectos del presente escrito, entenderemos por concepto el contenido de las distintas filosofías, o lo que, en otras palabras, vendría a ser la *esencia* en términos estrictamente filosóficos. Y con ello me refiero, por tanto, a lo que permanece a través de los cambios pero que es concebido o reunido para la conciencia. Cfr Hegel, *Lecciones*, pp. 13-24.

<sup>75</sup> Hegel, *Fenomenología*, “Prólogo”, p. 15, párrafo 17.

<sup>76</sup> Hegel, *Lecciones*, pp. 28-31.

<sup>77</sup> Con la palabra “volvió” me refiero a los términos de *en sí* y *para sí* que son empleados sucintamente en el pensamiento del filósofo alemán. La mención de dichos términos estará sujeta a una definición, no parcial, sino sucinta, para poder abordar el argumento hegeliano. Ahora bien, a sabiendas de que tales conceptos constituyen un punto medular de su pensamiento, a ellos me refiero del siguiente modo. El *en sí* es el estado de la posibilidad, la capacidad de volverse otro. Es la δύναμις de los griegos, la *potentia* de los latinos; el *para sí*, en contraposición con el *en sí*, viene a ser la ἐνέργεια de los primeros, el *actus* de los segundos, es la realidad de lo que se puede ser en tanto que posibilidad. El

Este vendría a ser el movimiento de la conciencia cuando se posesiona de la verdad. Movimiento que, expuesto de manera sintética, viene a ser el desarrollo sistemático de la obra hegeliana a tratar. No obstante, dicha enunciación requiere precisar ciertos detalles. Sin embargo, realizar tal empresa aquí nos obstaculizaría un tanto, de ahí que sólo nos detengamos y ahondemos en una mínima parte de la *Fenomenología del espíritu*. Esta parte a la que nos referiremos será la de la “Certeza sensible”, la primera de las siete figuras de la conciencia. Esto porque, *grosso modo*, la *Fenomenología* expone cada uno de los momentos entre las diferencias del saber con la verdad, donde todos ellos son, a su vez, movimientos de la conciencia.<sup>78</sup> Por tanto, el Primer movimiento<sup>79</sup> que nos compete aquí es el que se da en la *certeza sensible*. Y pese a que el *tiempo* en la totalidad de la *Fenomenología* viene a ser el *concepto* mismo representado en la conciencia, es decir, la forma en que la sustancia es *en* la conciencia, el más alto grado de la *igualdad* aludida más arriba, correspondiente al Saber Absoluto<sup>80</sup> y última figura de la conciencia cuando ésta se reconoce como Espíritu, no lo hemos de abordar como tal por tres razones.

La primera es porque aquí sólo estamos investigando sobre aquel Primer movimiento, que ya se constató en los dos primeros capítulos. El primer movimiento de la conciencia vendría a ser nuestro objeto de estudio para este capítulo. Es en la experiencia que hace la conciencia de la *certeza sensible* donde el tiempo también juega un papel importante. La segunda es porque el tiempo, considerado desde la última figura de la conciencia, el *Saber Absoluto*, sólo puede ser entendido a la luz de la totalidad del recorrido que se hace de la fenomenología del Espíritu. Y puesto que

---

ejemplo hegeliano por antonomasia es el de la bellota que deviene en roble. Lo uno y lo otro representan el paso de lo *en sí* que deviene *para sí*, v. g. la bellota puede ser un roble y, efectivamente, lo llega a ser. Cfr. Hegel, *Lecciones*, pp. 25-28.

<sup>78</sup> Hegel, *Fenomenología*, VIII, p. 471.

<sup>79</sup> Este Primer movimiento es el que se ha venido rastreando a lo largo del trabajo. En este apartado en específico requerimos de precisar cómo y por qué veo una relación íntimamente estrecha del tiempo en la *certeza sensible* y no necesariamente en el *Saber Absoluto*, primera y última figura de la conciencia respectivamente.

<sup>80</sup> Hegel, *ibid*, VIII, p. 478.

para efectos del presente escrito no hemos de abordar lo segundo, obramos con justicia apegándonos a lo primero, a saber, en reflexionar cómo es el Primer movimiento de la conciencia.

La tercera es porque, tratándose del discurso hegeliano, debo señalar por qué veo una relación íntima entre la *Certeza sensible* y el *Saber Absoluto* supeditados al tiempo. El instrumento<sup>81</sup> de la conciencia es el conocimiento, no obstante, es la conciencia quien realiza este recorrido que va desde el saber inmediato hasta el saber absoluto. Como instrumento, el conocimiento trabaja para llegar a ese saber último, pero éste quedaría escueto e inerte<sup>82</sup> no por la materia de la que se ocupa, sino porque necesita, a su vez, estar en movimiento. La hipótesis que quiero sostener en este último capítulo es que existe un vehículo que hace posible el conocimiento. Más arriba se dijo que el *en sí* es aquello que se halla ínsito como concepto, como aquello que es verdadero; es lo que ya está puesto en la cosa para que ésta pueda llegar a ser un otro. En los capítulos precedentes vimos que gracias al movimiento es posible el cambio, ahora bien, el cambio que llegamos a contemplar en la *Fenomenología* es el paso de lo que previamente se dijo respecto de las palabras del filósofo alemán: “contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta de que pueda dejar de llamarse *amor* por el *saber* para llegar a ser *saber real*”. Este cambio, por tanto, no sería posible sin el tiempo. Pero debemos reconocer que la exposición de qué es el tiempo para la conciencia, en el discurso hegeliano, se halla fielmente tratado en la última figura de la conciencia, el *Saber Absoluto*. Sin embargo, quiero sostener que el tiempo en la *Certeza sensible* se halla ínsito como el *en sí*, es decir, como saber inmediato que deviene o llegará a ser saber absoluto.

---

<sup>81</sup> Hegel, *ibid*, p. 51.

<sup>82</sup> Hegel, *ibid*. Este sentido de inerte lo usa Hegel para referirse a los conocimientos que sólo pretender dividir el objeto de estudio sin contemplar el todo. La relación de la parte con el todo es el supuesto de dicha referencia. El caso ejemplar al que alude el filósofo alemán es el de la Anatomía, pues para obtener tal o cual conocimiento requiere de un cuerpo sin vida para poder realizar su labor. Sin embargo, el sentido que pretendo con dicha palabra es que el conocimiento necesita ponerse en movimiento para poder alcanzar su meta. El modo en el que se da dicho movimiento lo que se quiere abordar en este capítulo.

Visto así, el tiempo es, con justa razón, el Primer movimiento de la conciencia en la experiencia que hace de sí misma como aquella “necesidad de poner en movimiento la inmediatez del *en sí*”<sup>83</sup>. Por ello el tiempo, como movimiento, propicia el cambio de lo que comienza como saber inmediato hacia aquello que es saber real. Para la conciencia, todas las impresiones dadas en la percepción inmediata estarían estáticas, como meras imágenes y sin movimiento, pero esto no sucede así, justamente por la naturaleza misma de la experiencia. La experiencia tiene lugar por necesidad en el tiempo, en el paso de lo que una cosa se presenta de manera inmediata y que posteriormente se conserva. Aquí es donde debemos hacer una pequeña precisión, pues no llegaremos propiamente a los terrenos de la percepción, entendida ésta bajo el contexto de la *Fenomenología*. Por tanto, estando ante un paso previo, aquel que se da cuando a la conciencia se le presentan las cosas exteriores, sostengo que el tiempo, bajo la figura del *ahora*, es lo que posibilita la realidad de las cosas exteriores.

No podría ser de otro modo, puesto que del paso de la noche al día, éste carecería de toda verdad para la conciencia y para todo discurso con el que pretendamos comunicar a otros nuestras ideas; pues tan verdad es que para mí ahora es de noche, como cuando de día te digo: “ayer fue de noche”. El cambio que notamos en ese movimiento es aquel que le otorga realidad a las cosas sensibles, el cual se sostiene por todas las cualidades del tiempo. El *en sí*, ínsito en la certeza sensible como saber inmediato, vendría a ser el tiempo cuya figura es la del *ahora*. Es el punto de partida para llegar al saber Absoluto, aquel que se ciñe como una la relación estrecha entre el saber y su objeto. De ahí que sea una necesidad, pues todo conocimiento supone un objeto y por ende el saber de éste.

Siendo así, y apegándonos a lo concerniente de la obra en cuestión, el paso siguiente es preguntar cómo se da ese primer movimiento cuestionándonos sobre cuál sea el contenido de la *certeza sensible*.

---

<sup>83</sup> Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Ediciones Península, 1974, p. 523. Como se ve, gran parte de mi hipótesis está sujeta a las interpretaciones que dicho autor francés hace de la obra hegeliana. No obstante, estoy situándome en su comentario respecto a lo que señala en su último capítulo.

Para dar con qué sea el contenido de la *certeza sensible* debemos comenzar por saber dónde hallamos dicho contenido. Empecemos por separar los términos de “certeza” y “sensible” para ver qué descubrimos en ellos. La certeza refiere a un poseerse, a la seguridad que se tiene de tal o cual saber. Estar cierto de algo es saberlo con seguridad. Ahí no cabe la duda. Por otro lado, lo sensible remite inmediatamente a los sentidos, a lo que se puede sentir. Queremos, por tanto, tener la seguridad de qué es lo que sabemos cuando sentimos (en tanto que sentidos del cuerpo) o qué es lo que obtenemos de los sensibles. Pero hay que tener cuidado, aún no nos estamos posicionado en la percepción, estamos ante un paso previo, estamos ante una *relación inmediata*. Esta primera figura de la conciencia inicia su recorrido desde una certeza, es decir, desde una total afirmación de lo sensible, no del cómo lo percibimos, sino del saber si esto que veo, oigo, toco o pruebo es verdadero únicamente desde su aparición, desde su presencia. Se busca, por tanto, una seguridad de que esto que tengo frente a mí sea verdadero, de que, en efecto, sea real.

Ya hemos dicho que todo a nuestro alrededor cambia, se halla en un constante movimiento, entonces la pregunta sería: ¿Cómo sé que esto no cambia tal como se me presenta? Todo lo externo a nosotros, a la conciencia, exige esta seguridad, puesto que, recordemos, estamos en el camino de la ciencia de lo verdadero. El contenido, pues, de la *certeza sensible* se despliega en el *tiempo* y en el *espacio*.<sup>84</sup> No hay nada, para lo conciencia, que no se halle en esos límites. Dicho de otro modo, todo está en un tiempo y en un espacio y fuera de ellos no hay nada más para la conciencia, sin embargo, lo único que puede decir de lo que toma de aquella plenitud es lo siguiente: *es*.<sup>85</sup> Siendo así, el contenido de la certeza sensible es el puro *ser* del objeto. Lo único que ve es eso, que *es* y nada más. No le interesa más a la conciencia que el puro ser del objeto, y en el proceso no ha perdido nada de su verdad porque, en efecto, el objeto *es*, y *es* en ese fragmento tomado del tiempo y el espacio.

---

<sup>84</sup> Hegel, *ibid*, I, p. 63. De aquí en adelante sólo se aludirá lo concerniente al tiempo. Lo anterior tiene su justificación a partir de que el problema del espacio extendería en demasía nuestro trabajo, no obstante, recordemos que no existe un tiempo sin espacio, al menos no para la presente reflexión.

<sup>85</sup> Hegel, *ibid*, párrafo 2.

Pues bien, yo, quien es el que tiene la *certeza* del ser del objeto, tengo dicha certeza por medio del objeto, y el objeto es cierto (en tanto que certeza) por medio de mí. Dicho de otro modo, el ser del objeto sólo es posible en la medida en la que yo tengo la certeza de él; mi certeza, por otro lado, sólo es posible en la medida del ser del objeto. Lo que se problematiza en esta relación es que el saber sólo es si el objeto es; sin objeto, no hay saber. Sin embargo, el ser del objeto es indiferente a si yo lo sé o no,<sup>86</sup> por ejemplo, sé que existe el océano Atlántico porque lo he visto, sé que ahí está, no obstante, el océano Atlántico ha estado ahí mucho antes de que yo existiera y permanecerá ahí después de que yo muera. Por tanto, la verdad del objeto no está determinada por mi conocimiento de él. ¿Qué es, pues, lo que le otorga su verdad?

Hagamos una precisión. La pregunta a la que hemos llegado apunta en saber qué es lo que le otorga verdad a las cosas sensibles, y esto por dos razones. En la primera, mi conocimiento de éstas afirma su existencia y luego su verdad. Aquello que tengo frente a mí, y en este caso para la conciencia, es verdadero y por tanto real. La segunda razón es porque la cosa se halla en aquello que llamamos *tiempo* y espacio. Cuando se nos dice que la riqueza de la *certeza sensible*<sup>87</sup> se halla en la plenitud del tiempo y el espacio, de inmediato se nos remite a todo lo que hemos visto en los capítulos precedentes. La cosa se halla en ese movimiento, en ese consumo que va del futuro, presente y pasado. Dicha plenitud no sólo resulta ser la más verdadera, pues con ello la cosa es, sino que también se alberga la incertidumbre de qué es la cosa sensible en medio de ese devenir, cuya mudanza provoca preguntas y respuestas de la conciencia para la *certeza sensible*.

### **Preguntas y respuestas de la *certeza sensible***

Hasta este punto puede darnos la impresión de que nos hemos alejado un tanto de nuestra reflexión en torno a la naturaleza del tiempo. Pero no es así, pues para el discurso hegeliano es de suma importancia detenerse en ciertos aspectos para poder

---

<sup>86</sup> Hegel, *ibid*, p. 64.

<sup>87</sup> Hegel, *ibid*, p. 63.

afirmar tales o cuales conclusiones. La experiencia del tiempo para la conciencia es un proceso en extremo difícil, puesto que, a final de cuentas (visto desde el reino del Espíritu, o en su defecto desde la última figura de la conciencia), dicha experiencia no es sólo pasiva, sino activa. En un sentido, en los capítulos anteriores se puede entender que la experiencia del tiempo era un tanto pasiva, pues sólo nos esforzábamos por comprender lo que se nos presentaba, a saber, la cantidad de movimientos, la posibilidad del pasado, presente y futuro para el alma humana. En otro sentido, en la misma medida en la que nos percatábamos de dichos modos del tiempo, descubríamos que la labor del alma, en tanto que facultad imaginativa, es quien opera para traer imágenes del pasado hacia el presente o del presente para proyectarlas hacia el futuro por medio del deseo. Ahora bien, parto de la idea<sup>88</sup> de que en la *Fenomenología* los dos extremos a los que nos hemos referido, la *certeza sensible* y el *Saber Absoluto*, es el tiempo quien debería ocupar nuestra atención. Y esto por una buena razón.

Para poder llegar a la idea según la cual el tiempo viene a ser la sustancia para la conciencia<sup>89</sup>, no sólo debemos emprender el camino de la ciencia de lo verdadero, el que se da a través de las figuras de la conciencia, sino que también hacemos bien en comprender cómo en su primera figura, en la *certeza sensible*, el tiempo debe ser lo primero a lo que debemos dirigir nuestra mirada. Este señalamiento que hago es porque en dicha figura, la pregunta que hace la conciencia se enuncia como “¿qué es esto?”<sup>90</sup>, y aquella responde bajo dos figuras, las del *aquí* y el *ahora*.<sup>91</sup> La figura del *ahora* viene a ser, pues, la representación del tiempo en la *certeza sensi-*

---

<sup>88</sup> Esta hipótesis, previamente detallada en el primer apartado del presente capítulo, la sostengo a partir de que la fenomenología, entendida como aquella experiencia que se lleva a cabo por medio de la conciencia, dado que está en un constante “comenzar de nuevo desde el principio”, el comienzo y presunto final de tal proceso está estrechamente relacionado en ambos extremos. *Cfr.* Hegel, *Fenomenología*, VIII, p. 473.

<sup>89</sup> *Cfr.*, Hegel, *ibid*, VIII, p. 468.

<sup>90</sup> Hegel, *ibid*, I, p. 64.

<sup>91</sup> Hegel, *ibidem*.



*ble*. Nos toca, por tanto, encaminar nuestra reflexión para llegar a saber cuáles son las respuestas de la conciencia cuando ésta pregunta ¿qué es el *ahora*?

Siendo fieles a lo expuesto, en realidad hasta este punto no hemos preguntado qué es el *ahora*, sino, por el contrario, hemos llegado a lo que el *ahora* es deduciéndolo a partir de una duración. Esto es, que dada una cantidad de movimiento (Aristóteles), o un espacio de tiempo (San Agustín), realizábamos una división hasta llegar a ese instante que constituye nuestro constante presente. Fue así como decíamos que tal debía ser el *ahora*, sin embargo, aquí se hace la pregunta de manera directa, ¿qué es el *ahora*?

El *ahora* es la noche, responde la conciencia.<sup>92</sup> Tal respuesta es verdad. Cuando el pensador alemán dice que si dicha respuesta la escribimos, con ello pretende mostrar que el *ahora* no siempre es el mismo porque, en efecto, *ahora* ya es de día. De modo que el contenido del *ahora* cambia inherentemente, dándonos la impresión de que se contradice a sí misma. Por otro lado, dicha respuesta, en tanto que verdad, por el hecho de ser verdad, nada pierde con ser escrita o conservada, continúa diciéndonos. Y, sin embargo, no hace falta mucho para darnos cuenta que son constantes los cambios del contenido del *ahora*. Por un lado, yo me doy cuenta que *ahora* es de día, así como *ahora* ya es de noche, ahí notamos su continua mutabilidad. Sin embargo, para que tal enunciación de la conciencia alcance el grado de verdad, para sólo así confirmar la certeza del *ahora*, las respuestas de la *certeza sensible*, el día y la noche, deben de tener el carácter de universalidad. La característica universal del día y la noche estaría dada, por tanto, por la propia figura del *ahora*. Esto porque tanto el día y la noche son el *ahora*, mas no su contenido, pues tiende a mudar. En este sentido, el *ahora* es y no es el mismo. Su contenido es el que cambia, pero no su forma, en otras palabras, lo que cambia es el día y la noche, pero ambos, no obstante, son el *ahora*.

El *ahora* se mantiene, en tanto que día y noche, pero el *ahora* no es ni el día ni la noche. Debe, por tanto, mantenerse en esa constante indiferencia con respecto a su contenido para seguir siendo lo que es, el *ahora* que es día y noche. Esto último lo

---

<sup>92</sup> Hegel, *ibid*, I, p. 64, párrafo 6.

refiere Hegel del siguiente modo: “A este algo simple que es por medio de la negación, que no es ni esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es, pues, lo verdadero de la certeza sensible”<sup>93</sup>. Por tanto, la figura del *ahora* es universal, la cual tiene por contenido algo distinto de ella, el día y la noche, pues ambos son verdaderos. Este carácter de universalidad es el que tanto buscábamos, pues veíamos que el *ahora* nunca era el mismo y tenía, en efecto, que permanecer en los cambios. Para la conciencia, se torna relevante y necesario erigir el *ahora* como universal porque sólo lo verdadero es universal, y esto para que lo sensible, al ser una negación constante del *ahora*, no se pierda en dicha negación, cancelando, en el proceso, la posibilidad de una certeza de lo sensible.

El mundo de lo sensible es el primer paso y es, a su vez, el primer objeto de la conciencia, y cuando a ella se le exige que justifique la verdad del reino de lo sensible, no es que en ella no deba haber lugar al error, sino que se debe buscar la razón por la cual todo lo que a ella se le ofrece a partir de lo sensible es verdadero, como sucede con el día y la noche. Éstos, sensibles a final de cuentas, son verdaderos cuando mis ojos los captan y son conservados conmigo. El paso en el que la conciencia concibe al objeto bajo la figura del *ahora*, representación del tiempo, no es otra cosa que la *experiencia* realizada por la certeza para que se muestre la verdad de la *relación inmediata* entre el sujeto que concibe el objeto y el objeto que es concebido por un sujeto.<sup>94</sup>

La conciencia debe hacer experiencia de su propia certeza, es decir, pasar por cada uno de los momentos en los que la figura del *ahora* se presenta para la propia conciencia. Esto porque, en dicha figura, el objeto de la certeza se muestra, inicialmente, como verdadero, recordemos, *el ahora es noche*. Pero como el contenido del *ahora* cambia, *el ahora es día*, entonces la verdad de dicha sentencia radica en el sujeto que la enuncia, pues yo soy el que afirma dicha verdad y la *tengo*, en la medi-

---

<sup>93</sup> Cfr., Hegel, *ibid*, p. 65.

<sup>94</sup> Cfr., Hegel, *ibid*, p. 67.

da en la que *yo veo que al ahora es día* en la inmediatez de mi vista.<sup>95</sup> Es en esta relación, entre el sujeto y el objeto de dicha certeza, donde la conciencia debe penetrar para poder afirmar la verdad de la certeza sensible, la cual, nuevamente, solamente se posibilita colocándose “en el mismo punto del tiempo”<sup>96</sup> para que se muestre cómo el *yo* sabe con certeza que lo que se le presenta en esa inmediatez es lo que verdaderamente la cosa es.

Con base en lo dicho, hemos señalado tres momentos importantes de la *certeza sensible*: en el primer momento la verdad del objeto está en su *ser*, en que es tal o cual cosa simplemente por el hecho de ser; v. g. el *ahora* es día o es noche; en el segundo, la verdad de dicha enunciación radica en el sujeto, pues yo conservo tal verdad, *el ahora es de noche*, cuando el *ahora* ya es día; en el tercer momento ya no es ni el objeto ni el sujeto donde radica la verdad de la *certeza sensible*, sino en la propia experiencia que hace de dicha relación, es decir en el detenerse sobre cada uno de los momentos en los que el *ahora* se despliega. Y así, es en la *totalidad*<sup>97</sup> de la *certeza sensible* donde radica la verdad de la misma. Dicha totalidad no es otra cosa que la contemplación de los tres momentos anteriores, y para que dicha totalidad se muestre *para* la conciencia, ésta, por tanto, debe realizar la experiencia de dicha *totalidad*. Y es hasta este punto donde podemos, pues, ahondar en cómo el tiempo le otorga verdad a las cosas sensibles.

La totalidad de la *certeza sensible* está conformada por tres elementos: por el sujeto, el objeto y el *ahora*, y éste en tanto que figura universal. El *ahora* en el objeto es el día o la noche; en el sujeto es la afirmación de lo que el *ahora* es, en la medida en la que es conservado. El modo en que se muestra lo anterior, por tanto, es el siguiente: el *ahora*, cuando comienza a ser, deja de existir, es otro *ahora*, *ha sido*, tal es su verdad. Hagamos una pequeña pausa, puesto que lo anterior era lo que nos sucedía en los capítulos previos, a saber, que en la medida en la que el *ahora* comienza a ser inicia su marcha, y éste, el *ahora*, también ha dejado de ser. Tal mu-

---

<sup>95</sup> Cfr., Hegel, *ibid*, p. 66, párrafo 12.

<sup>96</sup> Hegel, *ibid*, p. 67, párrafo 16.

<sup>97</sup> Cfr., Hegel, *ibid*, p. 67, párrafo 14.

danza nos dejaba con la idea de la no-existencia. El único modo en el que recuperaríamos lo que el *ahora* dejaba detrás de sí era por medio de la imaginación. Sin embargo, para el presente caso no sólo nos interesa recuperar lo que el *ahora* pierde en cuanto ha comenzado a ser, sino en poder explicar su naturaleza, pues, como se ha visto, su contante mutabilidad es inherente a su propia existencia. El *ahora*, necesariamente, debe permanecer, pero ya no sólo en la exterioridad de nuestra experiencia, es decir, en el mundo tangible, sino para la conciencia, pues sólo así podemos afirmar las cosas sensibles; sólo así cabe hablar de una *certeza* de las cosas sensibles.<sup>98</sup>

Visto así, para la conciencia, lo que sabe es que el *ahora* no es en cuanto cambia su mirada de objeto, no obstante el *ahora* permanece, de lo contrario el *ahora* perdería toda significación, esto es, ¿qué sería lo que ahora tengo frente a mí si el *ahora*, en este caso, ha dejado de ser completamente? Esto nos conduce a la idea de que el *ahora*, de algún modo, debe permanecer siempre el mismo sin importar los cambios de su contenido. Recordemos, el *ahora* es una figura *universal*, y con ello permanece igual a sí misma al menos para la conciencia, y ya no en las cosas sensibles. Se requiere, por tanto, de un punto fijo que nos ayude a no perder el *ahora* en su constante mutabilidad, pues tan verdad es que el *ahora* permanece, como tan verdad es que el *ahora* cambia. Nuestra propia experiencia así nos lo ha mostrado previamente.

Continuemos en cómo el tiempo le otorga verdad a las cosas sensibles. Dijimos que en la experiencia que hace la conciencia del *ahora*, ésta afirma como verdadero lo que *ha sido*, lo cual viene a ser una primera verdad para la propia conciencia. Esto sucede cuando el día o la noche ya no son el *ahora* presente; luego, como una segunda verdad, afirma que aquello que *ha sido* también es verdadero. Este momento se da cuando yo conservo lo que el *ahora* es, ya sea el día o la noche, pues tanto el uno como el otro han dejado de ser; por último, lo que ha sido *no es*, y con ello regresa a la primera verdad, justamente a ese *ahora* cuando la conciencia afirmaba *como verdadero lo que ha sido*. Esto último sucede cuando, por ejemplo,

---

<sup>98</sup> Hegel, *ibid*, p. 68. De aquí en adelante se hace una constante alusión a los párrafos 17 y 18.

desde el día, afirmamos que la noche *no es*, por tanto la noche *ha sido*. Y es en ambos extremos del *ahora* donde la conciencia permanece en la verdad. Este viene a ser el proceso de la *totalidad* de la *certeza sensible*, pues cada uno de sus momentos se vuelven estrictamente necesarios para poder afirmar la respuesta a la pregunta de la conciencia cuando dice: ¿Qué es el *ahora*? Es decir, en afirmar qué tanto el día y la noche son verdaderos. Su verdad, por tanto, se concibe bajo la figura del *ahora*, la cual, al ser la representación del tiempo, le otorga dicho carácter de verdad en cada uno de los momentos de la *certeza sensible*.

Dicha totalidad viene a ser para la conciencia del mismo modo como la experiencia en general lo es con respecto a todo lo sensible. Con esto me refiero a que la reflexión que hacíamos de los cambios del *ahora* en los capítulos precedentes nos dejaba con la impresión del no-ser de las cosas. Sin embargo, la conciencia también puede albergar dicha incertidumbre, y de ahí que se esfuerce en hallar el fundamento universal de toda certeza sensible. Cuando dicho examen del *ahora* se relaciona directamente con el conocimiento, vemos, necesariamente, que el *ahora*, como representación del tiempo, es quien le otorga verdad a las cosas.

Ahora bien, no se me ha pasado por alto que anteriormente quedó asentado el hecho de que no podemos realizar ninguna representación del tiempo, pues éste no es ningún objeto tangible. El tiempo, recordemos, carece de toda representación y, específicamente, de toda representación gráfica.<sup>99</sup> No hay una imagen del tiempo, sin embargo aquí hablamos de una figura, a saber, del *ahora*. Lo último que nos hace falta es, pues, decir en qué sentido el *ahora* es una representación del tiempo, ya que sin él todo lo que es para la conciencia carecería totalmente de vida.

### **La *indicación*: las cosas reales tienen su igual absoluto**

Vimos, en la experiencia que hace la conciencia de la certeza de las cosas sensibles, tres momentos fundamentales. El conjunto de dichos momentos, cuando la concien-

---

<sup>99</sup> *Cfr.*, p. 17, Capítulo Primero, segundo apartado, “El tiempo es la medida del movimiento” del presente trabajo.

cia se refiere a ellos, es la *indicación*.<sup>100</sup> Ésta viene a ser el movimiento en el que se compendian todos los *ahoras*. Tal y como su nombre lo señala, indica lo que, para la conciencia, resulta ser una pluralidad. Cuando decimos que el *ahora* es tal o cual cosa, constantemente estamos añadiendo y aludiendo a un *ahora* que se vuelve tal o cual cosa. Esto es inherente a nuestra experiencia del *ahora*.

Dicho en otras palabras, el movimiento de la conciencia, cuando tiene bajo su consideración los cambios del *ahora*, es lo que la *indicación* ofrece para referir la constitución continua del tiempo. El tiempo es aquella multiplicidad de *ahoras*, y la conciencia no puede más que referirse a un solo *ahora*: *el ahora es noche*. Pero como no siempre es de noche, la conciencia tiende a señalar otro *ahora*. Dado que la conciencia no puede quedarse con un solo *ahora*, lo único que puede hacer es indicarlo, tal como lo hace desde un principio: *ahora es día*. En la *indicación* hay, en efecto, una afirmación de lo que la cosa sensible es, pero no de manera universal, porque él mismo (la cosa sensible) está en constante movimiento. El auxilio para la conciencia es indicar lo que para ella se le muestra como una pluralidad, multiplicidad y mutabilidad del *ser* de las cosas exteriores en una unidad, por así decir, compendiada. Es similar a cuando señalamos con el dedo el recorrido o la trayectoria de una flecha o una piedra. No podemos señalar únicamente un momento de dicho movimiento, puesto que no lo podemos detener, sin embargo, sí hay un modo en el que lo podemos parar, a saber, con la conciencia. Dicha acción es a la que hemos estado llamando *experiencia* de la conciencia. La *indicación* del *ahora* que hace la conciencia es el único modo en el que ella misma expresa lo que el *ahora* es en verdad: “una pluralidad de *ahoras* compendiada”<sup>101</sup>, y esto sólo en la medida en la que realiza dicha *experiencia*.

Ahora bien, el medio por el cual la conciencia se ha percatado de la verdad de las cosas sensibles es gracias a la figura del *ahora*. Y así, cuando decimos que ésta es una representación del tiempo no es que el *ahora* sea el tiempo, sino que el tiempo se despliega en eso que llamamos *ahora*. Dado que el tiempo, como se dijo más

---

<sup>100</sup> Hegel, *Fenomenología*, I, p. 68, párrafo 18.

<sup>101</sup> Hegel, *ibidem*.

arriba, no puede ser representado, tampoco lo puede ser su figura. Hegel nos dice que “no *nos representamos* el esto universal [el *ahora* en tanto que figura] o el ser en general, pero enunciamos lo universal”<sup>102</sup>. El hecho de enunciarlo no cancela la posibilidad de que el tiempo sea mediado por el *ahora*, su verdad no por ello se ve afectada. Del mismo modo, el tiempo es mediado por el *ahora* debido a la *indicación*, pues ésta viene a ser la enunciación de lo que el *ahora* es para la conciencia. Por eso, ni el *ahora* o el *universal* son representaciones, en sentido estricto, de la conciencia, sino, por el contrario, son enunciaciones de aquella ante lo que se le presenta.

Y aquí cabe una ligera consideración pues, en efecto, en dicha enunciación expresa lo contrario de lo que pretende, es decir, lo contrario de lo universal: *el ahora es día*. Sin embargo, para que dicha afirmación no se pierda o diluya en esa negación, las cosas sensibles deben tener su verdad absoluta para la conciencia. Y esta verdad absoluta les viene dada, efectivamente, por medio del *ahora*. Dicho en otras palabras, por un lado tenemos a las cosas exteriores, que se hayan en constantes cambios y que al ser enunciadas nos dan la impresión de ser lo que ya no son, tal como sucedía cuando decíamos que *ahora* es de día y cuando, regresando nuestra mirada, veíamos que *ahora* es de noche. Habiéndonos dado cuenta que lo uno y lo otro son verdad, sea desde el objeto, el sujeto o la *totalidad* de los cambios del *ahora*, la conciencia recurre, necesariamente a un *universal* para que las cosas exteriores no se le pierdan en la plenitud del tiempo y el espacio. Dicho *universal* es la figura del *ahora* que, pese a contener lo que no es, siempre es el mismo. Por otro lado, cuando la conciencia ha logrado unificar estos aparentes contrarios, el *ahora* y su contenido, es a lo que el *representar* se refiere,<sup>103</sup> pues sólo son vistos por la conciencia, pero ya no como cosas tangibles. Cuando esto sucede las cosas exteriores adquieren su igual *absoluto*, esto es, que la conciencia logre ver, en ella misma, la

---

<sup>102</sup> Hegel, *ibid*, p. 65, párrafo 8.

<sup>103</sup> Hegel, *ibid*, VIII, p. 461.

unidad en poder reconocer un algo general en las cosas particulares.<sup>104</sup> Lo cual, dicho de otro modo, es ver la constitución múltiple y verdadera del *ahora* del día o la noche.

La idea principal de este último apartado es mostrar que jamás nos representamos las figuras de la conciencia, a saber, el *ahora* o el *universal*, sino sus contenidos, los cuales, no obstante, en su enunciación, gracias al lenguaje, constituyen la posibilidad de hablar de tales figuras. Sin embargo, y por otro lado, éstos (las figuras) vienen a ser su igual absoluto de dichos contenidos, es decir, la verdad de las cosas sensibles, que así consideradas, entonces se vuelven *cosas reales*. Y así es como podemos llegar a la conclusión de que el tiempo, como universal, es el igual absoluto del cambio de las cosas sensibles y, por tanto, de los cambios en la conciencia, pues sólo en el proceso de la *indicación* se vuelven reales las cosas exteriores para la conciencia. Es en este paso donde la manifestación, esto es, la presencia de las cosas para la conciencia, es igual a la esencia,<sup>105</sup> es decir, a su correspondiente absoluto, a saber, el *ahora*, que es el tiempo considerado *por* y *para* la conciencia. Tal es el movimiento al que nos referíamos en el primer apartado del presente capítulo, donde lo mudable y eterno se igualan, es decir, donde se realiza la igualdad de los contrarios. Ahora bien, la reflexión que hemos hecho del tiempo en la *certeza sensible* no es sino la exposición de que la figura del *ahora para* la conciencia coincida con la *indiciación* de poder saber, efectivamente, lo que para ella es un *otro*, lo que, para el presente caso, es el tiempo situándonos desde la *certeza sensible*, el Primer movimiento de la conciencia hacia la verdad, hacia el *Saber Absoluto*.<sup>106</sup>

Habiéndonos situado desde la *Certeza sensible*, viendo que ahí el tiempo se halla ínsito como *en sí*, vimos que es el *ahora* quien le otorgó verdad a las cosas sensibles como figura universal. Sin este apoyo todo aquello que se le presentase a la conciencia carecería de verdad, sería un simple dato cuya relación no tiene nada que ver con otras tantas impresiones, en este caso, de la misma cosa. Cuando la conciencia hace la experiencia de dicha relación, entonces vemos que hay tres mo-

---

<sup>104</sup> Hegel, *Lecciones*, p. 164.

<sup>105</sup> Hegel, *Fenomenología*, "Introducción", p. 60.

<sup>106</sup> Hegel, *ibid*, VIII, p. 472.



mentos en los cuales el tiempo está inmerso en las cosas. Afirmamos lo que se nos presenta, luego lo negamos y posteriormente regresamos a la afirmación de que aquello que *ha sido* es verdad. Momentos medulares en los cuales la conciencia puede llegar a la conclusión de que eso que se le muestra no es aparente, es, en efecto, real. A la conciencia, en este recorrido, no le queda más que hacer una indicación, en la cual, se ve compendiada la totalidad, en este caso, de los *ahoras*. Si por medio del discurso hemos podido dar con cada uno de los pasos de dicha experiencia de la conciencia, esto no significa que así sea para la experiencia que tenemos del *ahora*, donde, siendo tan volátil, solamente podemos indicar cómo es que comporta.

Vista así la cosa, hemos realizado una reflexión sobre nuestra experiencia del tiempo desde lo físico hasta lo espiritual. Todo lo cual, como se dijo inicialmente, nos ha permitido acercarnos a la naturaleza y el problema que presenta el tiempo cuando éste es considerado bajo nuestra propia cotidianidad.

## CONCLUSIÓN

Habiendo realizado este recorrido, podemos cerrar el presente trabajo de la siguiente manera. Lo que debe llamar nuestra atención es el “ahora”. Con base en las exposiciones hechas a partir de Aristóteles, San Agustín y Hegel, nos damos cuenta que el “ahora” es lo más conflictivo en lo concerniente al tiempo, además de ser lo más cercana a nuestra experiencia. En el modo en el que nos referimos al “ahora” se verá reflejada nuestra concepción y comprensión del tiempo.

Con Hegel, el “ahora” es aquella figura universal por medio de la cual nos es posible realizar la indicación de qué es aquello que se nos muestra en la constante corriente del cambio, así, posteriormente podemos afirmar que aquello que se le presenta a la conciencia es verdad. El día, la noche, la casa y el árbol son verdaderos, independientemente de lo que por ellos entendamos o bajo qué condiciones epistemológicas o semánticas las consideremos; esto es indiferente para la presente cuestión. El tiempo viene a ser ese movimiento que no pára, que se extiende y que sólo la conciencia puede concebir otorgándole verdad a todo cuanto existe. Este es el Primer movimiento de la conciencia, movimiento propio del conocimiento cuyo fin será llegar a la verdad. Por eso tuvimos que partir desde el conocimiento de la *certeza sensible*, responder a la pregunta de qué es el *ahora* e indicar cómo las cosas reales tienen su igual absoluto, a saber, por medio del “ahora”.

En San Agustín, el “ahora” viene a ser la *partícula fugitiva*, medida del tiempo sin duración. El tiempo viene a ser más una distensión, una voz perpetua que se extiende en todo cuanto existe. Su perpetuidad radica en el hecho de que podemos recordar, desear y prestar atención a lo que nos rodea. La imagen del tiempo como una canción nos permite ver su movimiento caprichoso, porque nos damos cuenta que nos cuesta muchísimo trabajo decir lo que el tiempo es, no obstante, sabemos a qué nos referimos cuando nos dicen: “¿qué hora tienes”, “¿tienes tiempo para mí?”, “estaremos juntos para toda la vida”. Alusiones corrientes del tiempo que todos damos por sentado sin la necesidad de saber con precisión y claridad lo que es. El “ahora” está inmerso en el alma, por tanto, el tiempo también, de ahí que no hay tiempo sin alma y viceversa. Los insondables espacios concebidos del tiempo se tor-

nan posibles gracias a ciertos padecimientos del alma: recordar, desear y atender. El “ahora”, por tanto, sería más un sentimiento que un conocimiento.

Con Aristóteles el “ahora” es una medida, específicamente del movimiento. Con él tuvimos un acercamiento de lo que el tiempo es partiendo de la experiencia inmediata en la naturaleza. El tiempo no es movimiento, sin embargo no se da sin él. En la medida en la que nos percatamos de las diferencias de las duraciones en las cosas en tanto que cambio, sea de cualidad o de posición, sabemos que el tiempo está presente. Las aporías que de él se derivan cuando nos cuestionamos su existencia nos ayudan a pensar y llegar a la conclusión de la relación del tiempo con el alma, asunto que si bien el Estagirita sólo hace mención, nos dio la oportunidad de continuar la reflexión a lo largo de San Agustín y Hegel. Aquí la experiencia del tiempo es meramente externa, en el plano físico, donde vemos que su relación con el espacio es necesario para fundamentar la noción de que el tiempo es continuo e ilimitado, pero limitado y discreto por medio del “ahora”.

Visto así, el “ahora” viene a ser medida, imagen y vehículo del tiempo, de las cosas externas a nosotros, de nuestros pensamientos y de todo conocimiento que podamos adquirir. El tiempo, pues, es inicialmente una cantidad de movimiento, luego una medida en el alma, pero también resulta ser el igual absoluto de las cosas sensibles. Nuestro recorrido nos brinda la posibilidad de reflexionar sobre su naturaleza en tanto que físico por su relación con los movimientos naturales de las cosas, interno por su intimidad con el alma y espiritual por su relación con todo conocimiento. Por tanto, la relación del tiempo con la naturaleza, el alma y el conocimiento, nos ofrece la oportunidad de poder afirmar que el tiempo no existe sin ellos, o bien, que gracias a la naturaleza, el alma y el conocimiento nos es posible acercarnos a esa corriente del cambio que influye necesariamente en todo cuanto existe. El mundo en el que nos hallamos inmersos carecería de toda belleza y plenitud sin eso que, con cierto gesto inocente, llamamos tiempo. Y uso la palabra llamar porque, aunque no conscientes de la totalidad o extensión de su existencia, cuando lo mentamos no hacemos otra cosa que hacer presente aquello que le otorga perfección a las cosas, coherencia a nuestras pasiones y verdad a la piedra de toque para todo conocimiento que es, ineludiblemente, producto de la conciencia.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía básica

- Aristóteles, *Física*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Bliibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana, 2005.  
“Acerca de la sensación y de lo sensible” y “Acerca de la memoria y la reminiscencia” en *Tratados breves de historia natural*, Madrid, Gredos, 2008.  
“Sección XII” en *Problemas*, Madrid, Gredos, 2008.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.  
*Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- San Agustín, *Confesiones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, (Obras Completas de San Agustín II), 2013.  
*Comentario literal al Génesis*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, (Obras Completas de San Agustín XV), 1969.  
*Sobre la música*, Madrid, Gredos, 2008.

### Bibliografía complementaria

- Attali, Jacques, *Historias del tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, § 82.
- Hawking, Stephen W., *Historia del tiempo*, España, Alianza Editorial, 2013.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Ediciones Península, 1974.

López, Gemma Muñoz-Alonso, “El tiempo en San Agustín” en *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, Vol. 7, 1989, pp. 37-42.

Nicol, Eduardo, *La idea del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.  
“Los conceptos de espacio y tiempo en la filosofía griega”, en *Diánoia*, Volumen I, núm. 01, 1995, pp. 137-180.

Reyes, Alfonso, *Einstein*, México, Centzontle, Fondo de Cultura Económica, 2013.  
*Las grullas, el tiempo y la política* en *Obras completas Tomo III*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Simo Knuuttila, “Time and creation in Augustine” en *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, 2002, pp. 103-115.

Yovel, Yirmiyahu, *Hegel’s Preface to the Phenoemology of Spirit*, Princeton University Press, United States of America, 2005.