

La savia del tiempo. Apuntes para una concepción relacional del tiempo

The sap of time. Notes for a relational conception of time

ÁNGEL E. GARRIDO-MATURANO*

Resumen: El artículo primero «abre» la tijera del tiempo y muestra por qué tiempo cósmico y tiempo vivido son irreductibles uno a otro. En segundo lugar «afila» las hojas de la tijera y analiza tanto tiempo cósmico cuanto tiempo vivido como categorías relacionales y la alteridad como *conditio sine qua non* de la efectividad del tiempo. En tercer lugar «cierra» la tijera señalando los rasgos formales comunes a tiempo cósmico y vivido. Finalmente se pregunta en qué medida estos rasgos comunes presuponen un sentido religioso último del tiempo.

Palabras clave: Tiempo, temporalidad, relacionalidad, eternidad.

Abstract: The article first «opens» the scissors of time, and shows why cosmic time and lived time are irreducible one to another. Second, it «sharpens» the blades of the scissors and analyzes both cosmic time and lived time as relational categories, and alterity as the *conditio sine qua non* of the actuality of time. Third, the article «closes» the scissors by pointing out the formal traits common to cosmic and lived time. Finally, it raises the question about how far these common features presuppose an ultimate religious meaning of time.

Key words: Time, temporality, relationality, eternity.

1. Problemática y perspectiva

Sin lugar a dudas la cuestión del tiempo es una de las que despierta mayor interés en el conjunto del pensamiento contemporáneo. A ella se le dedican con creciente intensidad una multiplicidad prácticamente inabarcable de estudios e investigaciones¹ provenientes de la filosofía, de la teología y, por supuesto, de las más variadas disciplinas científicas. Un punto común a buena parte de estas investigaciones es la distinción entre dos formas del tiempo – el cosmológico, objetivo o tiempo de la naturaleza, por un lado, y el tiempo fenomenológico,

Fecha de recepción: 10 febrero 2008. Fecha de aceptación: 6 noviembre 2008.

* Dirección postal: Avda. San Martín 218.- 3541 Coronel Du Graty. Argentina

A. E. Garrido-Maturano es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y profesor de Filosofía de la Universidad Católica de Santa Fe. Su línea de investigación: fenomenología, filosofía de la existencia. Es autor de: „Illeität im Denken von E. Lévinas. Vom Vorbeigehen der Illeität bis zum Zeugnis der Liebe Gottes« in: *Philosophisches Jahrbuch*, 103/1 (1996); *Sobre el abismo. La angustia en la filosofía contemporánea*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.

1 Una extensa bibliografía sobre el tema la ofrece Antje Jackelén en su excelente y erudito libro *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*, Neukirchen/Vluyn, Neukirchener Verlag, 2002, pp. 315-336.

subjetivo o tiempo vivido, por otro – y la consecuente búsqueda de una posible unidad o fuente común de estos dos diferentes aspectos del tiempo. De entre las múltiples maneras en las que se ha planteado filosóficamente esta dualidad o «tijera del tiempo»² se destacan las formulaciones de Paul Ricoeur y Michael Theunissen. En el tomo III de *Tiempo y Narración*³ Ricoeur aborda el problema de la dualidad temporal a través de lo que él llama «aporía de la ocultación mutua de las dos perspectivas sobre el tiempo». La aporía mienta la imposibilidad de reducir el tiempo cósmico al tiempo de la conciencia y viceversa. En efecto, entre ambos impera una diferencia esencial. Por una parte, el tiempo cósmico es caracterizable como una continuidad de momentos homogéneos cualesquiera, en la cual no se pueden distinguir la dimensión del pasado, ni la del presente, ni la del futuro, sino tan sólo el continuo transformarse del universo. Por otra parte, el tiempo fenomenológico se puede calificar como el despliegue ex-tático de los horizontes de pasado y de futuro a partir del ahora autorreferencial de la conciencia, el cual ya no es un momento cualquiera, sino el presente viviente en el que la conciencia experimenta su propio curso. Michael Theunissen⁴, por su parte, nos recuerda que esta dualidad temporal, que origina la aporía ricoeuriana, se corresponde a dos modos de experimentar la relación con el tiempo que atravesaron la civilización occidental y que ya estaban presentes en la Grecia preplatónica. Esta doble experiencia que los griegos tenían del tiempo viene al lenguaje en dos términos que usaron para referirse a él: *chronos* y *aion*. *Chronos* es el tiempo que la cronología intenta medir. Es el tiempo que acaba con la vida. *Chronos* nos habla de una continuidad uniforme en la cual la vida humana y todas las cosas en general transcurren y pueden ser ordenadas y datadas. Se trata de la sucesión inexorable de los instantes iguales, ante cuyo señorío todo ser se somete y toda rebelión es vana melancolía. *Aion*, por el contrario, refiere el tiempo de la vida, aquel período que le es dado a la vida para poder desplegar su fuerza y en el que vida y tiempo se encuentran reunidos amigablemente. Desde el punto de vista formal *chronos* trans-curre por medio de una *serie* de antes y después iguales y continuos que sólo se relacionan entre sí por la mera sucesión, mientras que *aion* se con-forma por medio de *dimensiones* interpenetradas de pasado y de futuro que se extienden extáticamente desde el presente en que la vida se experimenta a sí misma, el cual no es un punto más en una serie, sino precisamente una dimensión que contiene en sí la proyección de lo por ser y la retención de lo sido.

Sobre la base de la distinción aquí esbozada, este trabajo pretende, en primer lugar, «abrir» la tijera del tiempo y mostrar en qué medida y por qué la divergencia o distensión entre sus dos formas fundamentales es insuperable y la aporía ricoeuriana indisoluble. En segundo lugar, aspiramos a «afilar» las hojas de la tijera y mostrar que tanto tiempo cósmico cuanto tiempo vivido no sólo no son fusionables en un concepto único de tiempo, sino que ninguno de los dos es una especie de sustancia con una esencia unívoca. Por el contrario, tiempo mienta en todos los casos una categoría relacional. Por ello mismo la pregunta esencialista «¿qué es el tiempo?» carece de respuesta y debe dar lugar a la pregunta por cómo acaece o, aún mejor, (si se toma la palabra en sentido etimológico) *inter-viene* en cada caso

2 La expresión la tomo de: Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 69.

3 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, trad. Agustín Neira, Madrid/ México, Siglo XXI, 1996; pp. 635-650; 774-775, 991-994, etc.

4 Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, pp. 300-305.

el tiempo. En tercer lugar procuraremos «cerrar» la tijera del tiempo mostrando que tanto el tiempo cósmico como el fenomenológico guardan ciertos rasgos formales comunes que constituirían el tronco del árbol del cual brotan cual ramas los múltiples acaecimientos del tiempo. Finalmente señalaremos en qué medida estos rasgos abren la interpretación a la pregunta por el sentido último del tiempo y en qué medida a este sentido le es inherente una dimensión que podríamos calificar como religiosa.

1. La apertura filosófica de la tijera del tiempo

1.1. Tiempo y temporalidad

La palabra latina «*tempus*», de la cual surge nuestra española «tiempo», deriva del término griego «*themnein*» que significa originariamente «recortar», «partir». Es interesante observar que otro tanto ocurre con el término alemán «*Zeit*» («tiempo»), el cual proviene del antiguo alto alemán «*Zit*», que remite en última instancia a la raíz indogermánica **dā[i]*-, cuyo significado es «cortar», «partir», «dividir», «separar en partes». Se podría afirmar que, etimológicamente, con la palabra «tiempo» se caracteriza algo así como la separación de una parte –diríamos un intervalo– en un continuo. El término «tiempo», entonces, contiene y unifica dos aspectos diferentes que se dan conjuntamente: la separación de la parte o intervalo y el continuo del cual se corta o divide esa parte. Sobre la base de esta primera disquisición etimológica cabría arriesgar que ya en el mismo vocablo «tiempo» están mentados los dos modos fundamentales del fenómeno que dan origen a la aporía ricoeuriana. Por un lado, el continuo, que no es sino el tiempo objetivo o tiempo del cosmos, experimentado como aquel tiempo uniforme susceptible de ser medido cronológicamente (*chronos*) y durante el cual transcurre y acaba nuestra vida biológica; y, por otro, el lapso separado del continuo. Este último es el tiempo vivido o fenomenológico que está constituido por cada vida efectivamente vivida y es experimentado como el despliegue extático de la vitalidad de la vida (*aion*) desde el ahora en que un sujeto se experimenta a sí mismo como viviente. Pues bien, en este trabajo proponemos escindir los dos aspectos que se dan unidos ya en el origen etimológico de la palabra tiempo y reservar el vocablo *tiempo* para referirnos en sentido estricto al transcurso del universo o tiempo objetivo, es decir, al «continuo», mientras que utilizaremos el término *temporalidad* para significar la realización efectiva de parte de ese transcurso como *lapso vivido* por un sujeto, es decir, como sucesión que *le pasa* a un existente y que es recortada por él del continuo y configurada bajo la forma de la interpenetración extática de las dimensiones de pasado, presente y futuro a partir del ahora en que es consciente de sí.

Pero la etimología es sabia. Por cierto no se pueden disociar por completo tiempo objetivo y temporalidad subjetiva, unidos ya en la palabra tiempo. Hay entre ellos una correlación intrínseca o esencial. La fórmula sintética y certeramente Michael Theunissen cuando afirma que lo que se ha entendido como tiempo del yo o tiempo de la conciencia (temporalidad) no es sino otra cosa que la efectivización o ejecución efectiva (*Vollzug*) del tiempo del mundo, en sí mismo objetivo, a través de sujetos humanos⁵. En esta correlación

5 Cf. M. Theunissen, *op. cit.*, p. 303.

entre tiempo y temporalidad hay que distinguir dos aspectos. Por un lado, la realización de la vida humana finita es condición de posibilidad de la efectividad del tiempo como tiempo que *le pasa a alguien y que efectivamente dura*. En efecto, nosotros, hombres, no podemos realizarnos sin a su vez correalizar tiempo. Por medio del despliegue efectivo de nuestra vida realizamos tiempo no en el sentido de que producimos u originamos el continuo transformarse del universo, pero sí en el sentido de que lo temporalizamos, es decir, hacemos que la realidad objetiva de la transformación universal se convierta en *efectivo fluir* o duración temporal para nuestra existencia subjetiva. Sin esta modificación la pura facticidad de la transformación, al carecer de todo momento «cortado» o «separado» de la facticidad por una conciencia que es consciente de ese momento como el ahora de su vida efectiva, terminaría volviéndose indiscernible como sucesión, puesto que no sólo no le sucedería a nadie, sino que carecería de una *situación* concreta a partir de la cual ordenar y mensurar la sucesión *como tal* sucesión. En tal sentido *chronos* es *efectivamente chronos* porque es transformado en el *aion* de un viviente. Pero, por otro lado, el tiempo objetivo es la condición de posibilidad de la realidad fáctica de toda temporalización. En efecto, no hay vida que no sea un lapso *a lo largo de* la continua transformación que llamamos tiempo objetivo. De allí que *aion* no sea otro tiempo distinto esencialmente de *chronos*, sino tiempo vuelto temporalidad. Así como la temporalidad es la condición de posibilidad de la efectiva duración del tiempo, el tiempo es la condición de posibilidad de la realización de la temporalidad. Si no hubiese tiempo, si el proceso de transformación continua que el Universo es no hubiese generado como instancia suya esta vida que ahora configura y dimensiona el proceso, no habría temporalidad ninguna. En verdad no hay un tiempo objetivo y otro subjetivo producido espontáneamente por la conciencia y a partir del cual el cósmico fuese constituido: la prueba mayor de ello es el envejecimiento y la muerte, que nos indican irrefutablemente que no producimos, sino padecemos el curso del tiempo. Lo que hay es el tiempo del mundo y su temporalización a través de sujetos humanos que, efectivizando el tiempo, efectivizan a la par su propia existencia⁶. Sin embargo, a pesar de esta correlación y a pesar de que tiempo y temporalidad no pueden ser disociados por completo, su identificación o la reducción de uno a otro es una tarea imposible e insensata que puede asumir perfiles diabólicos.

1.2. La síntesis imposible

«El diablo sabe que le queda poco tiempo y, por ello, baja contra ustedes lleno de furor»⁷. Con esta figurativa sentencia, que puede parecer obsoleta por el desprestigio en que ha caído la existencia del diablo, expresa el autor del Apocalipsis, quizá sin proponérselo, la raíz misma del conflicto indisoluble entre tiempo y temporalidad: el tiempo vivido por un sujeto, incluso por el mismísimo Demonio (que por cierto goza de fama de longevo) es, en comparación con la totalidad del tiempo del mundo, penosamente escaso. Y «la esca-

6 «El tiempo del mundo es el único tiempo, del que no sería legítimo distinguir otro tiempo, sino sólo su efectivización (*Vollzug*), la efectivización del tiempo a través de sujetos humanos que de ese modo realizan efectivamente (*vollziehen*) su propia vida.» M. Theunisen, *op. cit.*, p. 305.

7 Apocalipsis 12. 12.

sez del tiempo es la raíz del mal»⁸. Si se renuncia a demonizar la maldad humana, puede advertirse que la *desesperación* resulta de la obvia desproporción que soporta el sujeto entre su temporalidad finita y su voluntad infinita. Cuando el ser humano no puede aceptar que su temporalidad no es todo el tiempo y pretende que de algún modo lo sea, experimenta, como Satán, desesperación y furor. Se trata de la desesperación del que sabe que su tiempo limitado es siempre y a cada minuto más insuficiente para realizar sus ilimitados deseos. Entonces la desesperación se convierte en una invitación al mal: a cometer una desmesura y afirmar, en el lapso de una vida finita, el propio deseo infinito a cualquier precio, incluso la vida del otro. El hombre vive en un mundo que constantemente lo invita a ser más y más, y que pareciera no mostrarle límites a sus deseos de ser. A no ser por un detalle: ha de morir. La muerte, que en verdad no es ningún detalle, señala el hecho obvio pero trágico de que no es posible reducir el tiempo del mundo a la temporalidad subjetiva. Intentar hacerlo origina lo fáustico en el hombre. Aquello que llevó al doctor Fausto a pactar con el diablo es precisamente el afán de lograr por la magia, la ilusión o la violencia que la medida de su temporalidad finita sea también la medida del tiempo del mundo. Lo diabólico en el hombre no es saber que le queda poco tiempo, sino llevar este saber encarnado en una existencia regida tan sólo por el deseo insensato de hacer coincidir su tiempo y el del mundo. «De allí resulta que lo diabólico se expresa en un concentrado de técnicas y artimañas que traspasan la vida y que están destinadas a ganar tiempo y disponer, así, de una mayor parte del mundo. La fórmula abstracta reza: El mundo cuesta tiempo.»⁹

Pero la síntesis que lo diabólico en el hombre persigue es imposible: no tenemos el tiempo suficiente para pagar lo que cuesta el mundo. Éste continúa, indiferente a nuestros intentos infructuosos de limitar su transcurso, ya sea al tiempo de la vida de un hombre, ya sea al tiempo que narra la historia de la humanidad. Él sigue pasando y es insensible a toda desesperada tentativa para hacer de nuestro tiempo el tiempo, para identificar tiempo y temporalidad. El mundo ya estaba ahí cuando el hombre apareció por vez primera y tal vez siga allí cuando él desaparezca. Ninguna conciencia del tiempo, comprendida del modo en que se la comprenda, produce el nacimiento ni detiene la muerte. No hay conciencia directa de estos hechos verdaderamente fundamentales a través de los cuales quedamos inscriptos en el transcurso del mundo. Nacimiento y muerte, nuestros propios límites temporales, se inscriben en el tiempo del mundo que excede la temporalidad de nuestra conciencia. Ellos son la más clara demostración de lo que arriba afirmábamos, a saber: no es la temporalidad humana la que origina el tiempo, sino el tiempo, el transcurso incesante del universo, el que genera el momento que llamamos nacer y el que llamamos morir, la condición de posibilidad de que haya hombre y temporalidad.

Sin embargo, la filosofía no siempre aceptó de buen grado esta incongruencia entre las dos formas fundamentales del tiempo y procuró desafilar la tijera que forman tiempo del mundo y tiempo vivido. Ella se esforzó, de modos diversos, por acoplarlos, por volverlos congruentes, por controlar la desproporción entre ambos. Es que la única forma de someter el mundo en devenir a la racionalidad era poder poner bajo el dominio del sujeto el mismísimo tiempo. Se puede interpretar el camino que la filosofía ha trazado con la idealización

8 Hans Blumenberg, *op. cit.* p. 72.

9 *Op. cit.*, p. 73.

del tiempo como un intento de rebelión contra la imposibilidad de la síntesis entre tiempo y temporalidad, y, consecuentemente, como una gestión para poder someter el tiempo y con él el mundo al poderío de la razón humana. Así, para Kant, la determinación del tiempo como forma del sentido interno hace que éste no sea ya más una cuestión propia del mundo, sino de nuestro conocimiento del mundo. La *Crítica* concibe al tiempo dentro de la constitución *a priori* de la sensibilidad, sin la cual sería imposible que la aplicación de los principios del entendimiento humano conduzca al conocimiento objetivo. Esta reducción del tiempo a condición de posibilidad de la experiencia de objetos le quita a *Chronos* su aspecto terrible y amenazante para la vida; él aparece como un medio de ordenamiento del conocimiento del mundo. Comprendido de este modo, el tiempo no tiene en sí mismo ninguna realidad nouménica absoluta que trascienda y a la que deba someterse el sujeto humano; por el contrario, el tiempo se vincula con el poder: el de someter el modo en que aparecen las cosas en su curso al conocimiento objetivo, sometiéndolas a la estructura *a priori* de la subjetividad, cuya forma sensible más general es el tiempo. Otro intento —el más osado— de acoplamiento de tiempo a temporalidad lo representa la fenomenología husserliana. Contra Kant que había declarado la imposibilidad de percibir el tiempo en sí mismo, Husserl tenía incluso la convicción de que, ahondando en las profundidades de la conciencia, era posible hacer visible el tiempo. Fiel a su método fenomenológico, que pone entre paréntesis «todos los presupuestos trascendentes sobre lo que existe»¹⁰ para atenerse a lo que aparece como tal a la conciencia (fenómenos), esto es, a las vivencias, «dudar de las cuales sería absurdo»¹¹, Husserl excluye cualquier convicción a propósito del tiempo objetivo. De acuerdo con su punto de vista fenomenológico, dirige sus análisis a la vivencia de la temporalidad, esto es, al tiempo inmanente al curso de la conciencia. De acuerdo con ello lo que llamamos tiempo se reduce al proceso de autoconstitución del flujo de la conciencia; el cual, a su vez, es también el proceso que constituye el flujo o duración de los objetos temporales. En tal medida el tiempo ya no es algo que padezca el sujeto, sino, como en el caso de Kant, es también un principio de ordenamiento del devenir de los objetos en tanto fenómenos que aparecen a una conciencia. Pero, a diferencia de la estética trascendental, el tiempo no aparece como una forma *ya lista* y dada por anticipado, como un *dato constitutivo de la subjetividad*, sino como un flujo que una y otra vez está surgiendo en la conciencia misma y que, por ello, puede ser visto como un *proceso constituido por la subjetividad*. Pero, en ambos casos, el tiempo del mundo es, en última instancia, constituido por el hombre. La tijera del tiempo parecería cerrarse.

Sin embargo, para que sea factible la objetivación del tiempo subjetivo y, consecuentemente, la constitución a partir de él del tiempo del mundo, la filosofía requiere, a modo de puente conceptual, de la noción de *intersubjetividad*. Y esto concretamente significa que entre la constitución de la temporalidad subjetiva y la constitución del tiempo del mundo se inserta el nivel constitutivo de la temporalidad intersubjetiva. ¿Cuál es la cualidad propia de este

10 Edmund Husserl, *Gesammelte Werke-Husserliana*, Vol. X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), hrsg. von R. Boehm, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publisher, 1966, p. 4; sigla: *Hua X*.

11 *Hua X*, p. 5.

nivel? Puede ser trascendental, como en el caso del idealismo, para el cual la temporalidad intersubjetiva resulta un dato en tanto proviene de las condiciones *a priori* de la experiencia. Puede ser genética, como en el caso de la fenomenología, para la cual resulta de un proceso creciente de superposición y nivelación de las diferentes temporalidades subjetivas. Ahora bien, para que esto último sea posible es necesario que los tiempos subjetivos se hallen en relación unos con otros. Y ello, a su vez, requiere que los diferentes sujetos se encuentren en un mismo mundo, es decir, que el otro percibido no sólo aparezca en mi mundo, sino que comparta conmigo en él la *función* de sujeto. Sólo entonces el otro tiene significación para la objetivación de mi mundo como un mundo que existe independientemente de mí. Que el mundo resulte de un proceso constitutivo intersubjetivo es la garantía de que, aun cuando yo no lo perciba, sigue habiendo un mundo que es mi mismo mundo, aunque dado de acuerdo con las condiciones propias de la percepción del otro sujeto. Lo decepcionante en esta noción de intersubjetividad es que ella no parece ser un puente lo suficientemente sólido como para superar el hiato que separa temporalidad de tiempo y reducir el tiempo del mundo a la temporalidad intersubjetiva. En efecto, aunque se acepte que la función propia de la intersubjetividad es la constitución del mundo objetivo independiente de las vivencias de cada sujeto particular, sigue resultando incomprensible como el tiempo de ese mundo, surgido de la nivelación y superposición de las distintas temporalidades intersubjetivas (o de una forma trascendental *a priori* de la sensibilidad de los sujetos racionales) llegaría a ser lo que hemos llamado tiempo cósmico. Y lo es porque este último se escapa de las diferentes temporalidades de los sujetos reunidas en la intersubjetividad, en cuanto el curso del cosmos excede, bajo los modos del preceder y proseguir, toda forma de intersubjetividad. Irreverente, el tiempo cósmico se vuelve contra la intersubjetividad que trata de atraparlo en cuanto él marca el momento del inicio y eventualmente también del fin de *toda* subjetividad. Así el tiempo rompe cualquier cadena que lo quiera atar a la temporalidad, subjetiva o intersubjetiva, y se revela como constituyente presupuesto por toda constitución. Ahora bien, esto sólo hubiera podido ser comprendido si la filosofía hubiese renunciado a determinar *qué es* el tiempo y aceptado la imposibilidad de extraer el tiempo de la temporalidad. Pero si es verdad que «el mundo cuesta tiempo» no lo es menos que «el tiempo cuesta el mundo», y la filosofía, que sabía que someter el mundo implica someter el tiempo, nunca estuvo del todo dispuesta a perder el mundo.

2. Las hojas de la tijera

Conocer la esencia del tiempo, poder poner bajo control el devenir del mundo, no será todo esto, para usar las palabras del Eclesiastés, «vana ilusión y querer atrapar el viento»¹². Y es que quizá no podamos responder a la pregunta por la esencia del tiempo porque la pregunta misma «¿qué es?», la pregunta por la esencia, aplicada a tiempo, no tenga sentido. Siguiendo el hilo de esta sospecha, arriesgaremos en lo sucesivo la hipótesis de que el tiempo no es «algo» con una esencia unívoca, sino un *acaecimiento relacional*.

12 Eclesiastés, 2. 26.

2.1. Relacionalidad de la temporalidad subjetiva

Dijimos que la temporalidad comienza a partir del ahora autorreferencial en que la conciencia pone en el continuo un presente que se extiende más allá de sí hacia el horizonte de pasado y de futuro. En otros términos, el ahora es verdaderamente un ahora presente cuando en ese ahora el existente puede comenzar nuevamente consigo mismo y dejar atrás lo que ya ha sido. Pues bien, comenzar consigo mismo significa, en primer lugar, *poner lo nuevo* como presente y, por contraposición con el presente puesto, hacer surgir el pasado como tal; y, en segundo lugar, *exponerse a lo otro* que, una y otra vez, puede abrir un futuro que no es el advenir de ningún presente ni el retrovenir a ningún pasado. El pasado no es la mera prolongación hacia atrás del ahora por obra de una cadena de recuerdos que se agranda con cada instante fluyente. Y el futuro tampoco es el prolongarse hacia adelante de ese mismo ahora por un halo de expectativas cada vez más difusas. Si así fuera, propiamente hablando, en el tiempo no habría dimensiones, no habría paso de un ahora a otro, sino que, en el fondo, cada ahora subjetivo sería sempiterno y en él estarían contenidos todos los ahoras pasados y los porvenir. No habría ninguna distinción cualitativa determinante entre pasado, presente y futuro, porque el pasado seguiría presente en el presente, rehaciéndose constantemente en él, y el futuro no sería más que el futuro del presente, que, como advenir, ya está latente en ese mismo presente. El pasado sólo es experimentado como tal, es decir, como lo sido irreversible que *ya transcurrió* y el futuro como lo nuevo que *aún no llegó* cuando el hombre resuelve en cierto momento comenzar algo consigo mismo: pone lo nuevo y se expone a lo otro. Poniendo lo nuevo y exponiéndose a lo otro, el hombre puede introducir un punto de inflexión y comenzar con su ser más allá de todo aquello que hasta ese punto ha sido. Es entonces cuando surge el presente y, con él, el pasado y el futuro. Si (hipotéticamente) el hombre no se escindiese nunca de sí mismo ni se resolviese jamás a proyectarse a una posibilidad que no está contenida en su presente, entonces él no experimentaría curso alguno del tiempo: permanecería en su relación consigo mismo en un mismo ahora constantemente dilatado, sin que ninguno de sus instantes se convirtiese en un nuevo presente y sin que, por lo tanto, pudiese aguardar futuro alguno. Los éxtasis, la prolongación constante del ahora hacia el antes de ese ahora y su después, no llevarían a ninguna nueva tesis, y aquel rasgo fundamental de la temporalidad, a saber, el hacer efectivo el tiempo, el hacer *que pase* en verdad, quedaría sobre el tapete de la duda.

Si la temporalidad se redujese al carácter extático de la temporalidad subjetiva y ésta a su vez a la *autotemporalización* irrelativa del flujo de recuerdos y expectativas de una conciencia, entonces el sujeto, encerrado en sus propios éxtasis, no daría realidad efectiva al tiempo. Re caería en una especie de «sempiternidad», porque de hecho se encontraría ante o, mejor dicho, dentro de la duración extática de un único momento en constante distensión. Para que la temporalidad originaria y extática pueda realizar efectivamente el tiempo es necesario que el sujeto vaya más allá de sí y no hacia una nueva figura de sí ya contenida en él, es necesario que quiebre la cerrazón de su propiedad. Y para ello es imprescindible el *otro* y *lo otro*, *que ponen lo nuevo en la conciencia*, es decir, que ponen en mí posibilidades que surgen del encuentro y que, por tanto, no estaban en mi pasado. Es el encuentro y, consecuentemente, la relación con la alteridad, lo que propiamente permite el *devenir* de lo nuevo. Es esta relación la que pone el pasado como tal desde un nuevo presente, en vez

de condenar al presente a ser una emanación del pasado y al futuro a ser una emanación del presente. *La relación con la alteridad* se revela, pues, como *conditio sine qua non* de la temporalidad efectiva. La auténtica temporalidad originaria no es entonces temporalización, sino *co-temporalización*. En este sentido habría que precisar la tesis de Theunissen, citada más arriba: el tiempo se *coefectiviza* o *correaliza* (*mitvollzieht* y no *vollzieht*) a través de la *relación* entre sujetos humanos. La temporalidad es diacrónica: pasa de un ahora (*chronos*) a otro a través de (*dia*) la relación con la alteridad, que, afectando al sujeto, lo saca de sí y le permite poner el presente y, en ese mismo instante, exponerse al futuro. Acaece, pues, como continuidad a través de discontinuidades o, dicho con los términos de Levinas, como una ruptura de la continuidad y una continuidad a través de las rupturas¹³. Y como el acaecimiento de las relaciones, al resultar del encuentro con la alteridad, es, como la vida misma, por antonomasia imprevisible y múltiple, no es posible determinar una esencia unívoca de la temporalidad subjetiva; y menos aún reducir a ella el tiempo objetivo. El pensamiento *no puede determinar* una esencia última y única de la temporalidad, sino que debe limitarse a *narrar* en cada caso *cómo acaece* la temporalidad en la relación o conjunto de relaciones en las cuales el tiempo inter-viene.

2.2. Relacionalidad del tiempo objetivo

Parece comprensible que la temporalidad sea relacional, pero, al fin y al cabo, ¿no se extiende toda temporalidad relacional sobre el continuo uniforme del tiempo objetivo?

Todo análisis acerca del tiempo objetivo debiera comenzar preguntándose cómo llega el tiempo a formar parte de los acontecimientos naturales, pues no parece ser una propiedad de las cosas mismas. En relación con la objetividad del tiempo se podría objetar que él nada tiene que ver con *cómo* son las cosas. Si lo tuviera, las leyes con las que la ciencia pretende describir la naturaleza no serían aplicables en todo momento. ¿No será acaso que la naturaleza es totalmente indiferente al tiempo? ¿No seremos nosotros los que lo introducimos en ella al querer ordenarla de acuerdo con leyes *a priori* que regulan nuestra experiencia de las relaciones entre los fenómenos, como Kant pretendía? Ciertamente la naturaleza es indiferente al tiempo, como, por otra parte, lo es a todo, pero que sea indiferente al tiempo no significa que en ella no transcurra tiempo, concebido como transformación de las relaciones naturales *en una dirección determinada*. «¿Por qué no *ocurre* que gas expandido por todo un recipiente *se vuelva* a concentrar en un sector de ese recipiente; que el azúcar revuelta en el café no *vuelva* a producir terrones; (...) o que ondas que se dispersan entorno de una pelota que nada sobre una superficie acuática *no se vuelvan* a concentrar con una coordinación tal que la pelota *vuelva* a ser arrojada al aire?»¹⁴. Todos estos ejemplos entrópicos –por no añadir uno existencialmente terrible: por qué del moribundo no se vuelve a formar un niño– no nos indican ni qué es el tiempo ni de donde le viene a la naturaleza, pero sí nos señalan que el tiempo, en tanto *la trans-*

13 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillot, Salamanca, Sígueme, 1987, p. 291.

14 Hans Fahr, «Zeit in Natur und Universum», en: Hans Michael Baumgartner (Hrs.), *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, Freiburg/München, Alber, 1994, p. 35 (cursiva mías).

formación de la materia sigue un curso con una dirección determinada, es inherente a los acontecimientos naturales mismos.

Si esto es así, tenemos derecho a hablar de «tiempo objetivo». Sin embargo, ¿tenemos derecho a hablar de *un único* tiempo objetivo en el cual se extenderían los diferentes tiempos subjetivo-relacionales? De hecho la física contemporánea confirma la relación entre tiempo y transformación de la materia, pues no puede concebir el tiempo si no es en relación con la existencia de materia que no sea infinitamente densa, es decir, que pueda moverse (transformarse) en el espacio (por eso no puede hablarse propiamente de tiempo con precedencia a la gran explosión que habría dado origen al universo y a todas las transformaciones y movimientos de la materia). Pero, a su vez, esta relación implica que el tiempo no se comprenda como una magnitud absoluta en sí, sino que resulte relativo al movimiento del cuerpo de referencia. Ha sido precisamente Einstein, en su teoría de la relatividad especial¹⁵, quien reconoció la inutilidad de hablar de un tiempo y de una simultaneidad absoluta e introdujo la noción de tiempo y simultaneidad relativa. La simultaneidad relativa muestra que en el caso de dos o más sistemas de referencias que se encuentran en movimiento uno en relación con otro es imposible hablar de simultaneidad de dos acontecimientos de manera válida para todos los sistemas. Así un observador situado en A percibe dos acontecimientos como simultáneos, mientras que un observador B en movimiento en relación con A no los percibe como simultáneos¹⁶. Y como la velocidad de la luz se mantiene constante en todos los sistemas independientemente de la velocidad del cuerpo de referencia, lo que varía es el tiempo. Aun cuando dentro de nuestro ámbito perceptivo habitual pueden identificarse simultaneidad observada y simultaneidad fáctica, la constancia de la velocidad de la luz nos obliga a distinguir entre tiempo y tiempo local y a eliminar la identidad entre observación simultánea y acontecimientos simultáneos. Así desde el comienzo mismo de la teoría de la relatividad especial queda claro que el tiempo no puede ser definido de manera absoluta y que hay una conexión indisoluble entre tiempo y movimiento de los sistemas de referencia. En palabras del propio Einstein: «una localización temporal tiene sólo sentido cuando se indica el cuerpo de referencia al que remite»¹⁷. En el contexto de la teoría de la relatividad no es posible, entonces, hablar de *un tiempo universal*, sino que tiempo aparece como una forma de ordenación de las relaciones entre los cuerpos de referencia de acuerdo con su peculiar sistema de coordenadas; y no tendría sentido hablar de él sin transformaciones en las relaciones entre los objetos. «La teoría de la relatividad especial extrae su validez al concepto de un ahora universalmente válido. Ella reemplaza el tiempo único y absoluto a través de una multiplicidad de tiempos propios dependientes del movimiento, pero que, sin

15 Para una exposición más detallada e inteligible al lector no especializado en física de los fundamentos de la teoría de la relatividad cf. Albert Einstein, *Sobre la teoría de la relatividad especial y general*, trad. Miguel Paredes Larucea, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 11-45.

16 Si un observador en reposo respecto de otro observador sito en un sistema en movimiento, mide el tiempo de un mismo acontecimiento (el recorrido de una línea de luz), ocurrido en ambos sistemas, lo encuentra tanto más dilatado, respecto al suyo propio, cuanto mayor sea la velocidad del sistema considerado. El tiempo no sería pues, absoluto, sino que cada sistema de referencia tendría su tiempo propio. Para una exposición más detallada cf. A. Einstein, *op. cit.*, pp. 23-25.

17 Albert Einstein, *op. cit.*, p. 24.

embargo, pueden determinarse y compararse unos con otros con exactitud.»¹⁸ No se trata pues aquí de *relativización*, sino de *relación*. No es que para la teoría de la relatividad el tiempo objetivo sea «relativo» a cada persona, sino que es perfectamente objetivo y, a la vez, relacional, en cuanto toda datación temporal depende de las *relaciones* de movimiento dadas en un sistema de referencia.

La teoría de la relatividad parece, entonces, abogar tanto a favor del tiempo objetivo cuanto a favor del carácter relacional de este tiempo, que, estrictamente hablando, debiera ser comprendido como una multiplicidad de sistemas temporales. El tiempo o los múltiples tiempos objetivos no son pura cuestión de conciencia, sino que realmente pasan: se hallan ligados a la materia y a las relaciones de movimiento entre los cuerpos de referencia. ¿Pero qué hay con ese pasar? ¿Es un auténtico *curso*? ¿Guardan las relaciones temporales en los múltiples sistemas de referencias una cierta *dirección* o, por el contrario, el continuo se bifurca en una multiplicidad relacional de continuos que, en tanto compuestos por momentos abstractos y homogéneos, podrían *a priori* ser perfectamente reversibles? Si afirmáramos la segunda alternativa del dilema, tiempo objetivo y tiempo subjetivo estarían radicalmente escindidos en tanto y en cuanto nuestra temporalidad sí guarda un curso que la lleva del nacimiento a la muerte. Si afirmáramos la primera encontraríamos, en cambio, un punto de convergencia entre tiempo y temporalidad. Una clara señal de que la respuesta puede estar a favor de la dirección del tiempo nos la brinda el segundo principio de la termodinámica.

A los efectos de los intereses de este trabajo podríamos formular el principio en los siguientes términos: en un sistema cerrado la entropía no decrece nunca. En procesos reversibles se mantiene constante y en los irreversibles crece. Por sistema abierto entendemos aquel que intercambia materia y energía con su entorno, mientras que el cerrado sólo intercambia energía. Si en el plano teórico llevamos el concepto de sistema cerrado a un extremo ideal, llegamos a la noción de un sistema aislado que no intercambia ni materia ni energía con su entorno. Ahora bien, por entropía entendemos la medida de desorden del sistema. Ejemplos de entropía los encontramos por doquier en la vida cotidiana. Como decíamos más arriba, nadie ha tenido la suerte de ver que un terrón de azúcar disuelto en el café vuelva por sí mismo a formarse, aunque si los instantes fueran homogéneos y carecieran de dirección, como lo creía la física newtoniana, esto en principio sería posible. Aplicado al universo considerado como un todo nos indica el principio de constante crecimiento de la entropía que el mundo marcha incesante hacia un máximo desorden y un total equilibrio. En este sentido se suele hablar de «muerte térmica» del universo, lo que concretamente significa que, al haber alcanzado éste el absoluto equilibrio térmico, alcanzaría también el dinámico, es decir, cesaría en el universo el intercambio de energía y la transformación de la materia, y, con ello, todo movimiento. Consecuentemente el tiempo habría también llegado a su fin en su largo camino de la gran explosión a la muerte termodinámica. A este último de todos los momentos se lo ha llamado la «cumbre del tiempo»¹⁹. Antje Jackelén señala que, «en la cumbre del tiempo un sistema cerrado se haya privado de todo posible futuro, porque no se puede transformar más. Pero tampoco tiene acceso hacia su pasado ya que el desarrollo

18 Antje Jackelén, *op. cit.*, p. 239.

19 Klaus Mainzer, *Zeit. Von der Urzeit zur Computerzeit*, München, Beck, 1995, p. 74.

no puede ser dirigido hacia atrás por medio de un decrecimiento de la entropía.»²⁰ En consecuencia, el tiempo sería irreversible y finito. La termodinámica introduce, así, por vez primera en la propia físico-química, la idea de una dimensión histórica: el universo no sólo sería objeto del discurso físico-matemático, sino de la narración físico-histórica.

Sin embargo, a la noción de flecha del tiempo, derivada del principio termodinámico de no decrecimiento de la entropía, podrían plantearse tres objeciones. La primera y más fácil de ellas es la siguiente: ¿cómo puede el principio de crecimiento de la entropía reclamar validez ilimitada, si nos consta que existen en el universo procesos de crecimiento de orden y surgimiento de estructuras de mayor complejidad, por ejemplo, el nacimiento de estrellas? A esta pregunta se podría teóricamente responder que, si bien es cierto que en una parte del sistema el orden puede crecer, ello nos autoriza sólo para hablar de un decrecimiento local de la entropía, pero en el sistema en su conjunto la entropía crece. Ciertamente se trata de una respuesta teórica, pero toda afirmación a este respecto, también la presunción de que se puede generalizar al todo una propiedad local de un sistema abierto, lo es. La segunda objeción es más interesante. Hans Fahr la formula de este modo: «Este teorema [el del crecimiento de la entropía] originariamente no tiene nada que ver con el tiempo ni con su curso marcado por un reloj, sino exclusivamente con la predicción de la *consecución* de estados probables de un sistema que se pueden representar arbitrariamente de modo temporal.»²¹ La objeción tiene en sí misma su respuesta. Que el principio de crecimiento de la entropía nada tenga que ver con el tiempo en sí ni sirva para determinar su curso en un reloj bien puede ser cierto, pero, como ya lo había señalado Kant, el tiempo en sí es una abstracción que no puede ser percibida, ni de la que propiamente cabe decir nada. Como hemos reiterado a lo largo de este trabajo, el tiempo se halla indisolublemente ligado a la materia y a sus transformaciones —es una categoría relacional no una magnitud absoluta—, por lo tanto el carácter consecutivo de los estados del sistema es, a su vez, testimonio de la irreversibilidad del curso del tiempo. En efecto, la arbitrariedad en la representación temporal de los estados del sistema tiene un límite: como el propio Fahr lo reconoce son *consecutivos*. ¿Pero qué tal si el universo no fuera un sistema cerrado? He aquí la objeción más interesante. La mayoría de los procesos vitales consisten en sistemas abiertos que se hallan distantes del equilibrio termodinámico y que intercambian materia y energía con otros sistemas. Lejos de ser atraídos linealmente hacia el equilibrio como su estado final, pueden dirigirse hacia un punto crítico denominado punto de bifurcación. Su desarrollo es inestable y llegados a ese punto se disipan generando estructuras complejas que pueden estar perfectamente ordenadas, aunque con nuevas formas y propiedades que aquellas del sistema de origen.

Si se considera al universo un sistema abierto lejos del equilibrio, entonces bien podría pensarse que no se dirige linealmente hacia la muerte térmica, sino que se encamina hacia puntos de bifurcación y, por tanto, hacia la posibilidad de la organización espontánea de, por ejemplo, nuevas formas de vida. Estos saltos evolutivos parecerían entrar en contradicción con el segundo principio y cuestionar el vínculo entre entropía y flecha del tiempo. En realidad cuestionan el carácter lineal de la evolución y no la dirección del tiempo, porque cada proceso que lleva a un punto de bifurcación es un proceso entrópico e irreversible, sólo que

20 A. Jackelén, *op. cit.*, p. 230.

21 H. Fahr, *op. cit.*, p. 34 (cursivas mías).

no conduce de modo lineal al equilibrio termodinámico, sino que genera nuevas estructuras impredecibles. La irreversibilidad del tiempo no queda, así, suspendida, sino *modificada*.

Para la comprensión de la índole de la dirección del tiempo en los sistemas abiertos que se bifurcan de modo no predecible no dejan de ser significativos los aportes hechos por la teoría del caos²². Los sistemas caóticos son sistemas determinables matemáticamente en sus condiciones iniciales pero impredecibles debido a su extrema sensibilidad a la más variada índole de interacciones. En lo que al tiempo respecta se distinguen los sistemas bifurcados caóticos de los sistemas determinados de la física clásica en que no admiten luego de su desarrollo la reconstrucción de las condiciones de partida y, bajo la suposición teórica de que estas condiciones se reprodujeran, nada garantizaría la reiteración de la evolución del sistema por la innumerable cantidad de factores que lo alteran. Por lo tanto, si suponemos que el universo es un sistema abierto en constante bifurcación, no es posible aplicarle una única flecha de tiempo lineal. Ello no nos impide seguir hablando de irreversibilidad y orientación temporal, pues *cada sistema* sigue auténticamente un cierto curso. Dirección e irreversibilidad en relación con la teoría del caos condujeron a nuevas teorías del tiempo de carácter relacional y no lineal. Así afirma Prigogine que en los sistemas caóticos «emerge un nuevo tiempo que no está unido a las moléculas o a las personas consideradas individualmente, sino a las relaciones entre las moléculas, o bien entre las personas»²³.

En síntesis, la física contemporánea sólo puede describir el tiempo como una función de determinadas relaciones y puede medir esa función con gran precisión sobre la base de sofisticados relojes. Queda así puesta en cuestión la concepción newtoniana del tiempo objetivo como un único continuo, uniforme y reversible, como una especie de escenario indiferente a la obra que en él se representa y a los actores que la contemplan. El tiempo objetivo no es, sino acaece, y su datación, medición y dirección depende de los sistemas en los cuales acaece y de la relación entre esos sistemas. Él se revela así también como un fenómeno relacional y múltiple. En lugar de un flujo o corriente mineral continua parece representarlo mejor la figura de un árbol viviente que se extiende siempre en un mismo sentido, pero no de modo lineal, sino subdividiéndose en ramas troncales de las cuales, a su vez, se van desprendiendo ramas menores que le van dando al tiempo, si se me permite hablar así, sus colores y sus formas. Modelos dinámicos, como el del árbol del tiempo²⁴, nos llaman la atención sobre el hecho de que los sistemas en su surgimiento y devenir no son reductibles a un curso unidimensional. Ellos se expanden a través de una sucesión de cascadas en las cuales la uniformidad no está excluida, pero sólo es un modo más entre otros modos de acaecer el tiempo. Para usar la excelente metáfora de Antje Jackelén habría que decir que «el tiempo no marcha, sino que más bien baila.»²⁵ Y en ese baile dibujan juntos una figura común tiempo y temporalidad.

22 Para una introducción en la teoría del caos accesible al lector no especialista cf. Wolfgang Achtner, *Die Chaos-theorie. Geschichte, Gestalt, Rezeption*, Berlin, Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 1997. Para una exposición más detallada cf. Ilya Prigogine, *Die Gesetze des Chaos*, Frankfurt a.M./ Leipzig, Insel, 1998.

23 I. Prigogine, *Die Gesetze des Chaos*, trad. (alemana) F. Griesse, Frankfurt a. M./ Leipzig, Insel, p. 71.

24 Cf. Friedrich Cramer, *Der Zeitbaum. Grundlegung einer allgemeinen Zeittheorie*, Frankfurt a. M./ Leipzig, 1994, en especial pp. 116-122.

25 A. Jackelén, *op. cit.*, p. 238.

3. El cierre religioso de la tijera del tiempo

A lo largo de este trabajo hemos insistido en que tiempo y temporalidad, aunque se suponen uno a otra, son irreductibles. Sin embargo, estos dos aspectos sugestivamente muestran una serie de rasgos formales comunes.

El primero de esos rasgos resulta del hecho de que tanto tiempo como temporalidad son *procesos definidos*, es decir, procesos que reconocen un origen y un fin. Por un lado habrá que decir que la temporalidad subjetiva está definida por un comienzo absoluto: el nacimiento, y por un fin definitivo: la muerte. Por ello mismo las dimensiones de este proceso son irreversibles: el pasado se acrecienta, el presente pasa, el futuro se restringe. Por otro lado, si aceptamos que sólo tiene sentido hablar de tiempo objetivo en función de los movimientos de la materia, y si le damos la razón a las corrientes predominantes de la cosmología contemporánea que afirman un origen del universo (el *big bang*) y que predicen su culminación (el equilibrio termodinámico) entonces podemos postular también un principio y un fin del tiempo.

El segundo rasgo formal, en realidad ya implícito en el primero, es que tiempo y temporalidad son *procesos vitales*, es decir, procesos a través de los cuales se genera y realiza la vida en sus múltiples formas. En el caso de la temporalidad es claro: en su viaje del nacimiento hacia la muerte el sujeto no hace sino desplegar y consumir su propia vida a través del conjunto de sus relaciones con otras vidas. Puede decirse que aquí también se reconoce el modelo de bifurcación del que habla la teoría del caos, en tanto la vida, caminando hacia su agotamiento, es capaz, gracias a la fecundidad (biológica y ética) de generar nuevas vidas y renovar, así, el curso de la temporalidad. Pero también el tiempo puede ser interpretado como un proceso vivo, si se comprende la vida en un sentido amplio como constante génesis, desarrollo y desaparición de estructuras materiales complejas. La naturaleza, considerada desde la perspectiva dinámica del devenir, como lo hace la teoría del caos y su noción de sistemas que se bifurcan, y no desde la perspectiva estática del ser, como lo hacía la física clásica, puede ser vista como un proceso que, a través de relaciones, es capaz de generar múltiples formas estructurales complejas. Si admitimos que lo que tiene capacidad de autogénesis y autorregeneración está, en un sentido amplio, vivo, bien podemos considerar a la naturaleza un todo viviente. En tal caso el tiempo, al igual que la temporalidad, es el camino a lo largo del cual la naturaleza realiza la vida en sus múltiples formas, es decir, genera y regenera innumerables sistemas complejos entre los cuales se encuentran las múltiples vidas biológicas, y, por supuesto, la vida humana misma.

El tercer rasgo formal está en realidad implícito en los otros dos, a saber, que tiempo y temporalidad son *procesos irreversibles*, es decir, el transcurso de tiempo y temporalidad a lo largo del cual se va realizando la vida, ya sea la de un individuo, ya sea la del universo todo, guarda un sentido único y una dirección definida que va de principio a fin. Los ahora de la temporalidad tienen dimensiones y son heterogéneos, los ahora del tiempo son uniformes y homogéneos, pero son irreversibles. Un ahora puede ser todo lo homogéneo que quiera con cualquier otro ahora, puede ser exactamente igual a él, salvo por un hecho: el de que, en el camino que va del principio al fin, sólo ahora es ahora y nunca más lo será.

Finalmente el cuarto y último rasgo formal es condición de los anteriores y puede formularse del siguiente modo: tiempo y temporalidad son *procesos relacionales*, es decir, la

relación con la alteridad es una *conditio sine que non* para que ambos se den como curso irreversible de realización de la vida de principio a fin. Como lo vimos, una conciencia sola no despliega su vida ni propiamente su temporalidad. La vida efectiva y la temporalidad efectiva requieren de la relación con el otro para el auténtico surgimiento de las dimensiones de pasado, presente y futuro que hacen que la temporalidad no se agote en la duración dilatada de un único instante sempiterno. No hay pues una temporalidad, sino múltiples que se correalizan a través de las relaciones entre los hombres. Análogamente no hay un único tiempo objetivo ni es posible encontrar una sincronidad total, sino que los distintos tiempos resultan de las correlaciones entre los distintos sistemas. Si partimos de una comprensión relacional del fenómeno, habremos de convenir, pues, que tanto tiempo como temporalidad no son recipientes vacíos e irrelevantes «*en que*» pasan cosas, sino que tiempo es siempre tiempo «*para que*» se desplieguen un conjunto de relaciones. La idea del tiempo como escenario en el que sucede la vida queda substituido dentro de la concepción relacional del tiempo por la de tiempo como la obra misma de la vida. De este modo, el tiempo ya no aparece como un poder inexorable que se abate impertérrito contra el viviente, sino que se revela como el acaecimiento mismo de configuración de la vida y el mundo. *Aion* vence a *chronos*.

Estas cuatro notas comunes a las dos formas fundamentales del tiempo no nos autorizan a formular un concepto unívoco que determine la esencia del tiempo, pero sí, en cambio, nos invitan a considerarlas indicios o testimonios de que el fenómeno, en sus diferentes aspectos, guarda un último sentido interpretable en clave religiosa. En efecto, como proceso *definido e irreversible* el tiempo *inter-viene* en lo otro que el tiempo: va de lo otro que no es tiempo a lo otro que tampoco lo es; y en ese ir se generan las múltiples formas de la vida finita. En tanto *otra* que el tiempo esa alteridad de la que el tiempo proviene y hacia la que se dirige es propiamente una eternidad. Ciertamente podemos permanecer en el plano formal y concebir esa eternidad, la de antes del comienzo y la de después del fin de la historia del tiempo, como mera atemporalidad. Pero también podemos pensar en la *dación* de esta eternidad, esto es, en lo que aparece dado a partir de ella, entonces ya no se nos revela como atemporalidad vacua, sino como lo *Otro que deja ser* al tiempo, hacia lo que el tiempo tiende y en lo que el tiempo (y con él el mundo) *dejan de ser*. Así concebida, la alteridad se revela como verdadera eternidad: como lo que, sin durar, da y consume la entera historia del tiempo. Por ello mismo puede decirse que no basta para asir la eternidad de esta alteridad la idea de atemporalidad, de una mera nada imperante antes y después de la historia del tiempo. Antes bien, debiéramos usar la idea de supratemporalidad, es decir, la de un instante más acá y más allá del paso del tiempo, pero que da y recibe el tiempo y que, además, se *temporacia* o acaece en el curso del tiempo bajo la forma de *conatus anárquico* y *escatón teleológico*. Por *conatus* entendemos el ímpetu inherente al tiempo y al mundo que los mueve desde más acá de sí (anárquicamente) a configurar vida en el sentido amplio del término. Y por *escatón* el impulso que lleva a consumir esa vida configurada *más allá de sí* (teleológicamente), es decir, el impulso que conduce al tiempo y al mundo no a un momento futuro de sus respectivos decursos, sino a un futuro *respecto del* tiempo y del mundo, que, en tanto tal, cierra las puertas a una repetición vana de las formas de vida finita (a una finitud infinita) y las abre a una gloriosa consumación definitiva de la vida (a una infinitud final). Ciertamente el *conatus* y el *escatón* no demuestran que lo que haya más acá del nacimiento del hombre y

del universo y más allá de la muerte biológica o termodinámica haya creado la vida ni que la redima de su finitud, pero *el hecho* de que el tiempo venga de y se encamine hacia lo otro que sí bien puede ser *testimonialmente interpretado* como *indicio* de que *la vitalidad que el tiempo mismo, considerado como acaecimiento relacional, es* encuentra su origen y su destino en la eternidad. Y, de este modo, su más propio sentido religioso.

Esta interpretación se ve apuntalada si se toma en consideración el carácter de *proceso vital* del tiempo. Entonces advertimos con mayor claridad que la supratemporalidad no sólo está presente al comienzo y al fin del fenómeno, en la creación y en la redención, si se me permite utilizar estos términos teológicos, sino que, además, se *revela* en cuanto atraviesa el curso del tiempo, precisamente bajo las mencionadas formas de *conatus* y de *escatón*. Su revelación es la de un impulso que cruza el tiempo y una y otra vez lo mueve, moviéndolo a realizar, articular y renovar la vida en las infinitas configuraciones que ella asume. Relacionarse con ese impulso, decir «sí» a la revelación de la eternidad es participar en la obra del tiempo, participando en la obra de la vida. Es precisamente esta participación, el hacer de la propia temporalidad fuente e impulso de vida, la forma más sublime de temporalizar el tiempo. En ella se tocan la temporalización del tiempo y la temporación de la eternidad, y en ese cruce el hombre puede experimentar el sentido religioso del tiempo.

Finalmente su condición de *proceso relacional* nos abre a la posibilidad de dejar de considerar la eternidad divina como la mera antítesis del tiempo. En vez de ello la eternidad puede ser pensada como «tiempo» propio de Dios. La eternidad no se realiza como lo contrario del tiempo, sino que, antes bien, lo hace entrando en relación (*religiándose*) con los distintos tiempos y temporalidades, pero sin confundirse con ellos. Y es que «hay algo de procesual en la eternidad.»²⁶ Ello se expresa por antonomasia en la Biblia a través de los anuncios de la *venida del Reino de Dios* en el que todas las formas de la vida se consumarán en perfecta armonía. Venir significa, por un lado, no estar ahí aún, mantenerse en la indisponibilidad de lo que no acaece; pero, por otro, estar presente como lo que viene y, viniendo, orienta el curso de lo que deviene y anticipa lo que llegará. Relacionalmente pensada, la eternidad no es tan sólo el suelo del que nace y el cielo hacia el que extiende sus ramas el árbol del tiempo. Es también la savia que recorre su tronco y lo mantiene en pie.

26 A. Jackelén, *op. cit.*, p. 309.