

EL VALOR METAFÍSICO DEL PRESENTE

P. Abelardo Bazó*

ABSTRACT:

The man is a temporary being, living the present in a particular way, but sometimes gets lost in mourning for a past negative, or in dreams or fantasy fears about an uncertain future. Why is it so necessary to recover the metaphysical value of this, both physically-cosmological and from the existential point of view. No wonder, therefore, that the philosophical problem of time in the history of philosophy has been focused increasingly on the issue of present, because present is the most evident and current of time. We study in this article the contributions on the present of three philosophers: Aristotle, St. Augustine and Heidegger, each with different perspectives, but with something in common: their efforts to favor with a particular stress the present. In the end we do an existential analysis of the human experience of present, gaining momentum from the ideas of those philosophers. The purpose is to show the weight and the existential priority of the present above the past and the future.

KEYWORDS: present, time, instant, past, future, freedom, existence

El hombre es un ser esencial y estructuralmente temporal. Va haciendo y concretando su existencia con sus acciones a través del tiempo, que es la consecuencia de su ser cambiante y en continuo devenir. El tratamiento de la problemática filosófica del tiempo a través de la historia de la filosofía ha ido reconduciéndose hacia la cuestión del presente, y esto es comprensible porque el presente es lo más evidente y actual del tiempo. Así ha quedado de manifiesto en el pensamiento de tres grandes filósofos: Aristóteles, San Agustín y Heidegger, en cuyas reflexiones enfocaremos este artículo. Veremos que cada uno

* El P. Abelardo Bazó Canelón es Licenciado en Filosofía. Universidad Santa Rosa de Lima, Caracas (1997), Licenciado en Educación, UCAB, Caracas (2010), Licenciado en Filosofía (eclesiástica). Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma (2001). Doctor en Filosofía. Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma (2003), Doctor en Historia, UCAB (2011), Actualmente se desempeña como Profesor Asociado de Ética y de Metafísica en la UCAB. Director de Estudios del Seminario San Pedro Apóstol de La Guaira.

posee perspectivas diversas, pero también que todos mantienen siempre algo en común: privilegian de modo particular el presente. En nuestro tratamiento del presente, emplearemos también los términos de *instante* o *ahorapara* para referirnos al presente, indicando los matices de distinción que hay en estos términos. Nos introduciremos en una problemática particularmente compleja, pero de la que se pueden sacar interesantísimas puntadas existenciales. Comenzaremos con la exposición sintética del presente en los pensadores mencionados, para luego hacer una reflexión personal sobre la cuestión. Para ello nos serviremos también de los aportes de otros pensadores contemporáneos, no tan famosos como los tres primeros, pero no por ello menos profundos.

1. ARISTÓTELES Y EL PRESENTE

En el libro IV de la *Física*, Aristóteles aborda minuciosamente el tema del tiempo, y establece una estrecha dependencia entre tiempo y movimiento, que parte del siguiente argumento fenomenológico: “cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido”¹. En consecuencia, percibimos el tiempo cuando percibimos el movimiento. Esta dependencia implica que el antes y después del tiempo se dicen por referencia y tomando como punto de parangón el antes y después del movimiento, con lo cual se ve también una estrecha relación entre el lugar o espacio y el tiempo. Por esto Aristóteles estudia el tiempo después de haber analizado la cuestión del lugar. De hecho, el Estagirita define el tiempo como la “medida del movimiento según el antes y el después”². El tiempo mide el movimiento, tomando como punto de referencia dos atributos del lugar que también se aplican al tiempo: el antes y el después.

1 Aristóteles, *Física*, IV 11, 218 b 20-23. Empleamos el texto castellano de la *Física*, traducido por Guillermo R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995. Para diversas visiones críticas sobre el tema, cfr. H. Barreau, “Le traité aristotélicien du temps”, pp. 401-437, en: *Revue Philosophique* 163/4, París, 1973; David Bostock, “Aristotle’s Account of Time”, pp. 148-169, en: *Phronesis* 25/2, Roma, 1980; J. M. Dubois, “Les présupposés originels de la conception aristotélicienne du temps”, pp. 389-423, en: *Revue Thomiste*, París, 1963; F. Miller, “Aristotle on the Reality of Time”, pp. 132-155, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, Bonn (Alemania), 1974; AA.VV., *Filosofía del Tiempo* (ed. Luigi Ruggiu), Bruno Mondadori, Milán 1998. Este último es fruto del Convenio Internacional “Qué es el tiempo”, realizado del 23 al 26 de octubre de 1996 en la Universidad Católica de Venecia.

2 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 b 1.

Según el Estagirita, el tiempo, tomado como un intervalo finito, es continuo, lo que quiere decir que no es una suma de partes (no es una suma de instantes), sino que por ser una cantidad continua es infinitamente divisible en potencia, nunca en acto: “toda magnitud es continua, y el movimiento sigue a la magnitud”³. Esto implica a su vez que el instante en cuanto tal no tiene un valor en sí mismo, y por esto no tiene un valor cuantitativo concreto. En todo caso se le podría comparar con el punto, si analogamos el tiempo con una línea, teniendo en cuenta que según esta comparación la línea no se compone de puntos, aún cuando podamos individuar un punto en esa línea. Tampoco el tiempo se compone de instantes, porque un instante abstraído no tiene una duración establecida, como la podría tener una determinada “cantidad” de tiempo.

Por otra parte, cuando Aristóteles habla del tiempo como número o medida del movimiento, entiende la palabra número (*arithmos*) de un modo peculiar. Para este autor el número o medida del tiempo se entiende como número numerado (por ejemplo, tres horas), y no como número numerante (por ejemplo, tres): “‘número’ se puede entender en dos sentidos, ya que llamamos ‘número’ no sólo lo numerado y lo numerable, sino también aquello mediante lo cual numeramos. Pues bien, el tiempo es lo numerado, no aquello mediante lo cual numeramos”⁴. El tiempo realiza la numeración del movimiento a través de la percepción de éste por parte del alma, de modo que se dice que el tiempo es número en cuanto hay un alma que numera o mide⁵. Según el Filósofo, la numeración del tiempo toma como patrón de medida una cantidad tomada de tiempo que tiene que ver con el movimiento cósmico (movimiento circular uniforme), que se toma como patrón ideal, pues Aristóteles considera su movimiento como un movimiento perfecto. También hay que decir que el número del tiempo mide siempre una cantidad finita, pues la cantidad infinita es tal sólo en potencia. La medida tomada por el tiempo sirve de base para tomar a su vez ulteriores medidas.

Cuando Aristóteles aborda la cuestión del tiempo, trata también el problema de la simultaneidad, una noción ligada estrechamente a la temporalidad.

3 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 a 11. Ver también: Aristóteles, *Física*, IV 12, 220 b 1-5: “no se habla de un tiempo rápido o lento, sino de mucho o poco, o de largo o breve. Porque en cuanto continuo (*συνεχης*), el tiempo es largo o breve, y, en cuanto número, es mucho o poco. Pero no es rápido o lento, pues no hay ningún número por el que numeremos que sea rápido o lento”.

4 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 b 6-9.

5 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 b 3-5: “El tiempo no es movimiento, sino en tanto que el movimiento tiene número. Un signo de esto es el hecho que distinguimos lo mayor y menor por el número, y el movimiento mayor o menor por el tiempo. *Luego el tiempo es número*”.

La simultaneidad en Aristóteles se entiende como presencia de diversos eventos a un alma, o también como el hecho de darse diversos eventos medidos por un único tiempo, que es el tiempo astral o cósmico⁶. Sin embargo, Aristóteles no podía llegar a resolver con los pocos conocimientos científicos que se tenían al respecto la problemática de la simultaneidad desde la perspectiva de la ciencia física. Hoy día, gracias a los avances de la física, podemos decir que de acuerdo con la teoría de la relatividad, los acontecimientos que nosotros captamos como simultáneos, en realidad no lo son, pues su simultaneidad es aparente. Cada ente tiene su propio tiempo, y el tiempo de cada uno es relativo a su propio movimiento, de manera que no podemos decir de modo absoluto que dos acontecimientos son simultáneos, pues cada uno ocurrió en su propio tiempo.

Y llegando al centro de la cuestión que nos ocupa, diremos que uno de los aspectos más complejos de la cuestión del tiempo según Aristóteles, es el problema del presente y el instante o el ahora. Estos términos se designan en la *Física* de Aristóteles con la palabra griega *nyn*. Y este *nyn* se entiende en muchos sentidos. Considerado físicamente se entiende como el instante “fijo”, que se toma por analogía con el punto espacial. Este instante físico es el instante “congelado” que percibimos “enclavado en el pasado”, y se puede tomar como un instante de tiempo que tuvo lugar en un momento determinado⁷, pero que en sí mismo no tiene un valor continuo, sino discreto, como hemos dicho antes. Metafísica u ontológicamente, se considera el *nyn* como el *ahora* que pasa y no se detiene, aquél al que nos referimos cuando hablamos de este presente; es el *ahora* que no se puede decir “fijo”, pues esto sería incurrir en una contradicción *in terminis*. Es más bien un *ahora* en continuo flujo. El planteamiento aristotélico adolece de una falta de distinciones cuando trata la cuestión de instante y del presente, y es por esto que se plantean las aporías (planteamientos lógicos sin salida ni

6 Aristóteles, *Física*, IV 11, 219 b 10-13: “Y así como el movimiento es siempre distinto, así también el tiempo. Pero todo tiempo simultáneo (*hama*) es el mismo, pues el ahora existente es el mismo que era entonces (*ho poté on*), aunque su ser sea distinto. Y el ahora mide el tiempo en tanto que antes y después”.

7 Aristóteles, *Física*, VI 3, 234 a 25-32: “Y es evidente también que en el ‘ahora’ nada puede estar en movimiento. Porque si fuera posible, podría haber en un mismo ‘ahora’ un movimiento más rápido y otro más lento. Así, supongamos que este ‘ahora’ sea M, y que el movimiento más rápido recorra la longitud AC en el ‘ahora’ M. Entonces, en ese mismo ‘ahora’ el más lento recorrerá una longitud menor que AC, digamos AB. Y como el más lento se ha movido sobre AB en la totalidad del ‘ahora’ M, el más rápido tardará menos en recorrerlo. Habría, entonces, una división del ‘ahora’. Pero es indivisible, como hemos mostrado. Luego es imposible que algo esté en movimiento en un ‘ahora’”.

posibilidad de solución), pues se confunden en ellas los sentidos en que se puede entender el instante.

Hay que decir que el *nyn* tiene diversos sentidos. Otro de los sentidos es el de *nyn* entendido como presente, lleva al Estagirita a plantear que el presente y el ente móvil se identifican de hecho, pero hay en ellos una distinción de razón. Tomando este sentido, el presente sería el mismo móvil, la misma sustancia que permanece ella misma, pero que va cambiando a medida que pasa el tiempo.

Aristóteles entiende el instante también como límite entre pasado y futuro, en cuanto divide al pasado del futuro, siendo él mismo indivisible. El instante como límite del tiempo implica que todo instante tiene un mismo “valor”, en cuanto el instante está siempre precedido por un pasado, y es seguido siempre por un futuro. Esto implica que no se puede hablar de un instante inicial ni de uno final en términos absolutos. Esto lleva a Aristóteles a sostener que el tiempo ha sido y será *siempre*, con lo cual el mundo es eterno (no ha tenido principio ni tendrá fin), según el siguiente argumento:

Si el tiempo no puede existir ni se puede pensar sin el ‘ahora’, y si el ‘ahora’ es un cierto medio, que sea a la vez principio y fin, el principio del tiempo futuro y el fin del tiempo pasado, entonces el tiempo tiene que existir siempre⁸.

Por tanto, el tiempo –como el movimiento– para Aristóteles es eterno, porque no ha tenido principio ni tendrá fin, o bien, su principio *es* su fin. Comenta Echandía al respecto: “Entendido como ‘medio’ y como ‘límite’, es imposible suponer un ‘ahora’ privilegiado que sea un fin sin que sea igualmente un comienzo, o un comienzo sin que sea igualmente un fin, por lo que es absurdo de hablar de una *génesis* del tiempo. Al definir el tiempo por el ‘ahora’ y el ‘ahora’ por el límite (*peras*), la más mínima fracción de tiempo exhibe para Aristóteles su eterno transcurrir. Hay, pues, una estricta equivalencia entre el tiempo infinito y el movimiento eterno”⁹.

Según Juan Filópono, uno de los comentadores de Aristóteles en el siglo VI, la argumentación aristotélica está viciada en su principio, ya que el autor de la *Física* incurre en una petición de principio, pues presupone en su argumentación lo que quiere demostrar¹⁰. Es decir, para demostrar que el mundo es eterno,

8 Aristóteles, *Física*, VIII 1, 251 b 19-21.

9 Guillermo R. de Echandía, *Introducción y notas a la Física de Aristóteles*, Editorial Gredos, Madrid, 1995, p. 427.

10 Cfr. Ioannes Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, Duckworth, Londres,

Aristóteles emplea el argumento de que el instante es siempre un límite entre pasado y futuro (no podría existir un instante que no sea precedido por un pasado, ni uno del que no se siga un futuro). Pero según el Estagirita el instante es límite del tiempo debido a que el mundo es eterno. Este círculo vicioso no permite dar razón lógica de la eternidad del mundo. Por ello, el mundo eterno de Aristóteles no sería una conclusión filosófica, sino un prejuicio cosmológico.

La concepción de la eternidad del mundo como consecuencia del tiempo límite fue criticada no sólo por Filópono, sino también por Tomás de Aquino, como dice Sanguineti: “Los movimientos empiezan y acaban: el inicio y el final de un proceso son, para Aristóteles, dos límites del movimiento, como dos puntos determinan un segmento finito de una recta. Este límite es uno de los sentidos de la palabra *instante* (el otro es el instante como *presente*). El instante-límite (no es un átomo de tiempo, sino un límite atemporal del tiempo, en cuanto límite del movimiento) conecta un antes y un después, presuponiendo un orden sucesivo de movimientos distintos que en su conjunto integran el devenir del cosmos físico. Un primer instante, en el sentido tomista, es un primer instante *sin antes*, con sólo un ‘después’ por delante’. En este punto el Aquinate critica a Aristóteles por haber sostenido que el instante implica siempre un *prius* temporal (presuponiendo así la sucesión indefinida del *motus*)¹¹. ‘El tiempo comienza’ significa, entonces, simplemente que ‘comienza el movimiento’¹².

1987, p. 139: “Astonishment comes over me at the Philosopher’ <sc. Aristotle’s> not realizing that he had proved nothing but had begged the question. For the question <was> whether time was one of the things which existed always; in order to prove this <proposition> he used the axiom that the ‘now’ is a mean of time. However, this is the same as to assume that time is eternal, just as if someone who asked whether a line stretched to the maximum distance so that its limits are not visible was limited or unlimited, were to assume that every point on the line in question was a mean of that <line>. For if this <is the case>, then there is a line before and after any given point, and if this <is the case>, the line in question is unlimited. So just as, in this example, someone assuming that there is a line on either <side> of every point on the line in question assumes nothing else than that the line is unlimited – and has <therefore> included the question itself in the premise of the syllogism – in the same way, someone who wants to show that time is eternal and then assumes as an axiom and premise that time exist on either <side> of the ‘now’, has assumed the question itself, <i. e.> that time is without a beginning and without an end”. El texto corresponde a una cita de Filópono al comentario a la *Física* de Simplicio.

11 Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles*, (In VIII Physicorum), l. II, 983, Marietti, Turín.

12 Juan José Sanguineti, “Aporías sobre el universo y su temporalidad”, en: *Anuario Filosófico* 29, Universidad de Navarra (España), 1996, p. 1009.

En definitiva, Aristóteles entiende el presente en varios sentidos, pero en general tiende a objetivarlo demasiado. El autor de la *Física* tiende a dar a cualquier instante el mismo valor. Pero yendo más allá de Aristóteles, pensamos que es más adecuado privilegiar de modo especial el presente de ahora, que pasa y no se detiene, sin limitar el ser al presente, sabiendo que el pasado también *es* de alguna manera, pues precisamente el presente es consecuencia del pasado. Es en este presente que podemos dar más contenido a nuestra vida; es un presente abierto al futuro contingente, que vamos “construyendo” a partir de una vida auténtica, viviendo “concentrados” en el presente, sin dispersarnos en el pasado que pasó o en el futuro incierto. En este sentido se habla del “aprovechamiento del tiempo”, como el buen empleo del tiempo presente.

2. EL PRESENTE AGUSTINIANO

Por su parte, San Agustín plantea el problema del tiempo a partir de la distinción entre pasado, presente y futuro, reconduciendo todos los tiempos al tiempo presente. Aurelio Agustín comienza su argumentación al modo de las aporías griegas:

si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?¹³.

La pregunta que se plantea como aporía se deja en suspenso, sin pretender ser resuelta. Así queda de manifiesto la dificultad de la cuestión. Sin embargo, aquí ya se incoa la intuición agustiniana de privilegiar el tiempo presente, aún cuando en realidad pareciera que éste no existe. El obispo de Hipona se inclina a ver al pasado y al futuro siempre desde la perspectiva del presente. Si es así, el pasado y el futuro no son tales propiamente. Más bien se debería hablar del

13 San Agustín, *Confesiones*, XI, 14, 17. Versión bilingüe latino-español, Madrid, BAC, 8ª edic., 1991. Un análisis de esta cuestión puede verse en: A. Bazó, “Tiempo, eternidad e historia en el pensamiento de San Agustín”, pp. 93-110, en: *Logoi* N° 15, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010. Seguiremos en parte las ideas fundamentales de este artículo.

presente de las cosas pasadas, o del presente de las cosas futuras, como veremos más abajo.

Por otra parte, San Agustín completa su argumentación privilegiando la captación personal del tiempo, que se da esencialmente desde el presente. Sin embargo, la cuestión es problemática, porque este presente se concibe como el instante que escapa de nosotros, y que por ello no podemos objetivar:

si hay algo de tiempo que se pueda concebir como indivisible en partes, por pequeñas que éstas sean, sólo ese momento es el que debe decirse presente; el cual, sin embargo, vuela tan rápidamente del futuro al pasado, que no se detiene ni un instante siquiera. Porque, si se detuviese, podría dividirse en pretérito y futuro, y el presente no tiene espacio ninguno¹⁴.

Vemos así que el presente en San Agustín, como en Aristóteles, no tiene un valor cuantitativo concreto, pues es el continuo fluir de la existencia. Otra idea fundamental de este texto es que el presente es lo más evidente del tiempo, es el presentarse mismo del tiempo. El presente propiamente dicho es el instante que siempre fluye y nunca se detiene: fluye siguiendo un curso y sentido “lineal”, va del futuro al pasado sin detenerse, de modo que continuamente lo que era futuro se va convirtiendo en pasado. Pero Agustín se cuida de no abstraer ni objetivar el instante presente como si fuera una cosa, y en este sentido su intuición enriquece la visión aristotélica, que no se ocupó tanto del instante como *ahora* personal, sino que se quedó en el ámbito matemático y cosmológico.

La percepción del presente como fluir continuo adquiere una gran riqueza cuando hacemos intervenir en ella el alma racional, de manera que el presente se puede designar gracias a un alma racional que lo capta. De hecho, el alma capta el tiempo como presente, y si lo estudia filosóficamente, lo hace desde el presente. El alma juega en esta captación un papel importantísimo, pues logra realizar una síntesis entre los tiempos, uniendo en un presente actual los tiempos pasados y futuros, a través de la memoria y la expectación. Aquí hay un punto de unión con la postura aristotélica, que concibe el tiempo como “medida del movimiento”, porque hay un alma que mide. Según la postura agustiniana, el alma capta el tiempo como presente, pues todos los tiempos se reconducen al presente:

Lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros. ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y

14 San Agustín, *Confessiones*, XI, 15, 20.

futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras¹⁵.

La conclusión de San Agustín se mantiene en la lógica que había planteado en la aporía original: si hablamos con propiedad, el pasado no existe (en todo caso, podríamos decir que existió), y el futuro tampoco (aún no es, ni sabemos a ciencia cierta cómo será). Según el agudo teólogo de Hipona, se dice que el tiempo es pasado y futuro sólo por fuerza de la costumbre y por convención, pero en realidad no es así. Lo que realmente existe es el *presente de las cosas pasadas*, pues el pasado lo evocamos siempre desde el presente a través de la memoria; y el *presente de las cosas futuras*, porque gracias a la esperanza y la expectación podemos hacer de alguna manera ya presentes las cosas futuras, como dice San Agustín: “hay tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)”¹⁶.

El alma capta el ser temporal desde el presente, y toda referencia temporal a la misma se hace desde el presente. Al pasado corresponde propiamente la memoria, pues no hay memoria del presente y menos aún del futuro. Al presente corresponde propiamente la visión, pues el pasado no puede visualizarse como se hace con las cosas presentes, porque ya se nos fue de las manos, y tampoco puede haber visión del futuro, pues todavía no existe. Al futuro compete propiamente la expectación, no pudiendo haber expectación del pasado, ni del presente que se vive en el instante actual que fluye y no se detiene. La expectación del futuro, desde el presente, se vive en forma de espera y de esperanza. La diferencia entre estas dos nociones es que la espera se refiere a acontecimientos futuros que no dependen de nosotros, mientras que el objeto de la esperanza sí depende de nosotros: en el cumplimiento de lo que se espera con esperanza juega un papel fundamental el empleo que demos a nuestra libertad.

En definitiva, podemos decir que según Aurelio Agustín el presente es uno, pero existe en tensión entre el pasado y el futuro. Por ello podemos hablar del presente de las cosas pasadas (si se vive en tensión con el pasado), del presente de las cosas presentes (si se vive sin relación directa y explícita con el pasado y el futuro), y el presente de las cosas futuras (si se vive en tensión con el futuro).

15 San Agustín, *Confessiones*, XI, 20, 26.

16 *Ibidem*. Una visión que enlaza el tema en San Agustín con la visión de Kierkegaard puede verse en: M. Mangiagalli: “Il tempo dell'autenticità”, pp. 69-86, *Sapienza*, n° 53, Roma, 2000.

Esta tensión es superada por el alma, gracias a la cual se da la distensión de los tiempos, y así percibe en el presente el pasado a través de la memoria, y el futuro a través de la expectación¹⁷. Pero lo que realmente existe es el presente, y lo más que tiene más densidad ontológica es el presente de las cosas presentes (*praesens de praesentibus*).

En conclusión, luego de examinar de modo sintético el discurso agustiniano, podemos afirmar que para San Agustín el hombre capta el tiempo fundamentalmente desde el presente, que ha sido determinado por lo vivido del pasado, y es el punto de partida y la condición para el futuro, que sólo se puede proyectar desde el presente. El hombre es un ser que recuerda desde el presente y se proyecta hacia el futuro. Vivimos el propio presente siempre con relación a la memoria¹⁸. Precisamente para proyectarnos hacia el futuro, necesitamos conocer nuestro pasado, nuestra historia personal, lo cual se puede hacer sólo desde el presente, de modo que el tiempo que realmente existe es el presente de las cosas pasadas (vivido como memoria) y el presente de las cosas futuras (vivido como esperanza). A través de este presente de las cosas pasadas, el hombre muchas veces se tendrá que enfrentar consigo mismo, con el fin de corregir rumbos errados o purificar su memoria. Este aprendizaje ayudará a que en el futuro no se repitan los mismos errores del pasado. Pero esto sólo será posible si se intenta vivir el presente plenamente, sin dispersiones, dando contenido a cada una de las acciones que realizamos ahora.

Podemos decir que el mismo San Agustín supo aplicar a su propia vida personal lo que manifestaba en sus profundas reflexiones. Es bien conocido el pasado libertino de San Agustín, y también la superación existencial que el protagonista supo hacer del mismo a partir de su conversión. De San Agustín, como de muchos santos, se podría decir desde el presente: “también los santos tienen un pasado”. Pero ese pasado, si bien ha sido condicionante, e incluso de alguna manera determinante de su presente, puede ser superado gracias a la esperanza. Por ello también Agustín podía bien decir en el momento de su conversión: “todo pecador tiene un futuro”. Y el de Agustín, gran pecador en el pasado, era promisorio. El futuro de ese pecador fue un futuro de santidad, de virtud, de plenitud.

17 Un desarrollo de este aspecto puede verse en: Luigi Alici: “La funzione della distentio nella dottrina agostiniana del tempo”, pp. 325-345, *Augustinianum*, n° 15, Roma, 1975.

18 Es muy importante resaltar el carácter esencial de la memoria para la experiencia histórica y para ser conscientes de la identidad presente. “La memoria del passato contribuisce alla coscienza della nostra identità”: Juan José Sanguineti: *Tempo e Universo*, Roma. Armando, 2000, p. 180.

Y ello sólo fue posible desde que Agustín decidió vivir el presente plenamente, dando un especial valor ontológico al instante fluyente actual, que le permitió “tocar” la eternidad, porque sólo el presente puede hacerse eternidad, pero no el pasado ni el futuro.

La visión agustiniana ha sido replanteada por otros pensadores, que tomando impulso de su intuición que privilegia el presente, han llegado más lejos, alcanzando a sostener que el ser se reconduce, y a fin de cuentas, se *reduce* al presente. Es así como lo plantea Martin Heidegger, autor al que dedicaremos el siguiente apartado.

3. HEIDEGGER Y EL PRESENTE COMO MANIFESTACIÓN TOTAL DEL SER

El tema del tiempo y la temporalidad ocupa un puesto importante en la filosofía fenomenológica y existencialista de Heidegger. Este filósofo enlaza la cuestión del tiempo con la del ser, a partir de la denuncia que hizo a la filosofía desarrollada a lo largo de la historia, de haber caído en el “olvido del ser”.

Más concretamente, Heidegger entronca el problema del tiempo con el *dasein*, el “ser ahí”, y afirma al respecto que “aquello desde lo cual el ‘ser ahí’ en general comprende e interpreta, aunque no expresamente, lo que se dice ‘ser’, es *el tiempo*”¹⁹. Es decir, el “ser ahí” comprende e interpreta el ser desde el tiempo, a partir del tiempo. En otras palabras, el tiempo sería la instancia a partir de la cual el “ser ahí” puede comprender el ser. Y la razón es que el ser no se comprende sino desde el contexto del “ser ahí”, que por su misma constitución es esencialmente temporal.

Esta postura es aclarada por Heidegger cuando dice que es necesaria una explicación original del tiempo “como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del ‘ser ahí’ que comprende el ser”²⁰. Es decir, el ser sólo puede ser comprendido desde el “ser ahí”, desde su temporalidad.

19 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, p. 27. Título original: *Sein und Zeit*, traducción de José Gaos.

20 *Ibid.*, p. 27. Afirma este autor más adelante: “Si el ser ha de concebirse partiendo del tiempo y los distintos modos y derivados del ser se vuelven de hecho comprensibles en cuanto modificaciones y derivaciones poniendo la mirada en el tiempo, con ello se hace visible el carácter ‘temporal’ del ser mismo, no tan sólo de los entes en cuanto entes, o en cuanto siendo, ‘en el tiempo’” (p. 28). Puede verse el sugerente estudio de: Juan José Sanguinetti, “Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo”, pp. 103-126, en: *Studia Poliana* 3, Universidad de Navarra (España), 2001.

En definitiva, el ser se nos presenta en el *dasein*, el *dasein* es el presentarse mismo del ser. De modo que el ser se identifica con su presentarse mismo. Por ello Heidegger identifica ser con *ser presente*. Porque sólo es presente el ser en el tiempo: ser en el tiempo se identifica con lo temporal, pero también con lo intemporal y lo supratemporal. Todo ello se comprende sólo desde el presente, como dice el autor alemán: “entonces ‘temporal’ ya no puede querer decir tan sólo ‘siendo en el tiempo’. También lo ‘intemporal’ y ‘supratemporal’ es, por lo que respecta a su ser, ‘temporal’”²¹.

Así pues, si para Aristóteles el presente es sólo un aspecto “puntual” del tiempo, para Heidegger es el darse, el presentarse del tiempo mismo. El presente en Aristóteles tiene un carácter mucho más accidental que en Heidegger. Intentaremos explicar mejor esta cuestión.

Según Heidegger, “el fundamento ontológico original de la existencialidad del ‘ser ahí’ es la ‘temporalidad’”²². El ser ahí es por su misma constitución ontológica, temporal. Ahora, bien, es el ‘ser ahí’, y sólo él, el que manifiesta la totalidad del ser, como queda claro en el siguiente texto:

Fenoménicamente se tiene la experiencia original de la temporalidad en el ‘ser total’ propio del ‘ser ahí, en el fenómeno del ‘estado de resuelto’ ‘precursando’. Si la temporalidad se revela originalmente aquí, es de presumir que la temporalidad del ‘estado de resuelto’ ‘precursando’ sea un modo señalado de la temporalidad misma²³.

Si el ser ahí, que es el presentarse del ser, o el ser en el tiempo presente, es el “ser total”, entonces el *ser* se reduce al *ser presente*. Esto se comprende mejor cuando se introduce la expresión “estado de resuelto”, como lo expresa Heidegger: “Sólo como *presente* en el sentido de ‘presentar’ puede el ‘estado de resuelto’ ser lo que es: el no desfigurado permitir que haga frente a aquello de que se apodera obrando”²⁴. El ser se hace presente para que nos podamos hacer cargo de él. Se nos presenta en la temporalidad, y precisamente por ello el presentarse del “ser ahí”, es todo lo que el “ser ahí” puede darnos, es su totalidad. El tiempo es fundamentalmente presente, porque el tiempo se nos presenta en el *dasein*.

21 Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, cit., pp. 28-29.

22 *Ibid.*, p. 156.

23 *Ibid.*, p. 330.

24 *Ibid.*, p. 353.

El concepto vulgar del tiempo, según Heidegger, ha introducido las nociones de pasado, presente y futuro, debido a la necesidad de expresar el “ya sido” del tiempo, y el “será” del mismo²⁵. Pero en realidad lo que existe es el presente, que es lo único que puede mostrarnos la temporalidad del *dasein*. El concepto vulgar del tiempo corresponde a la temporalidad impropia, mientras que el concepto ontológico que propone Heidegger manifiesta la temporalidad en su sentido más propio. Así lo expresa este autor:

Los conceptos de ‘futuro’, ‘pasado’ y ‘presente’ han brotado ante todo de la comprensión impropia del tiempo. El circunscribir terminológicamente los correspondientes fenómenos originales y propios lucha con la misma dificultad a que está sujeta toda terminología ontológica²⁶.

Así, en sentido propio sólo podemos hablar del presente del tiempo. El presente tiene un carácter omniabarcante, pues abarca todo el ser. Ello se puede captar fenomenológicamente con lo que Heidegger llama “la mirada”:

El presente mantenido en la temporalidad propia o *presente propio* lo llamamos ‘la mirada’. Este término debe comprenderse en el sentido activo del ‘echar una mirada’, como éxtasis. El fenómeno de ‘la mirada’ no puede ilustrarse *en absoluto* por el ‘ahora’. El ‘ahora’ es un fenómeno temporal que pertenece al tiempo como ‘intratemporariedad’: el ‘ahora’ ‘en que’ algo surge, pasa o es ‘ante los ojos’. ‘En la mirada’ no puede ‘tener lugar’ nada, sino que en cuanto presente propio permite *únicamente que haga frente* lo que como ‘a la mano’ o ‘ante los ojos’ puede ser ‘en un tiempo’²⁷.

Ahora bien, la noción de presente en Heidegger es más compleja aún, porque no se queda en el simple presentarse del *dasein*, que es por su misma constitución temporal. El presente es visto también como una ahora continuo, de modo similar a como lo veía Aristóteles en uno de los sentidos del presente. Sin embargo, el ahora continuo de Heidegger tiene sus peculiaridades, pues se coloca en una perspectiva diversa de la aristotélica. Mientras que la noción del Estagirita es más cosmológica, la del profesor alemán es más existencial. El filósofo griego compara el instante presente con el sucederse de un punto que recorre una línea, y que nunca se detiene, empleando la analogía con el punto y la línea, dando a su interpretación un enfoque más matemático, e incluso geométrico. En cambio,

25 Cfr. *ibid.*, p. 354.

26 *Ibidem*.

27 *Ibid.*, p. 366.

Heidegger entra en la cuestión de la captación existencial del continuo. Veamos el texto central de su postura:

La aclaración ontológica del 'continuo de la vida', es decir, de la específica prolongación, movilidad y persistencia del 'ser ahí', debe buscarse (...) dentro de la constitución temporal de este ente. La movilidad de la existencia no es el movimiento continuo de algo 'ante los ojos'. Se define por el prolongarse del 'ser ahí'. La específica movilidad del *prolongado prolongarse* la llamamos el 'gestarse histórico' del 'ser ahí'. La cuestión del continuo del 'ser ahí' es el problema ontológico de su gestarse histórico. El dejar en franquía *la estructura del gestarse histórico* y sus condiciones existenciario-temporales de posibilidad, significa el adquirir una comprensión 'ontológica' de su *historicidad*"²⁸.

El "ser ahí" se gesta, se hace un ser histórico, en virtud de su temporalidad. El "ser ahí" se va prolongando en el tiempo en un presente continuo, y es por esa razón "histórico". La continuidad del "ser ahí", su gestarse en el presente continuo, es el fundamento de su historicidad. Es decir, gracias al presente y al ahora continuo podemos decir que el *dasein* es histórico. Este captar el ser como presente, y como histórico, es propio del hombre: sólo el ser humano puede captar el ser como presencia²⁹. Según esto, el ser del tiempo se produce como presencia³⁰. Sólo en el presente se da la manifestación del ser.

Esta idea fue desarrollada por Heidegger en la conferencia que pronunció en 1962, titulada: "Tiempo y ser", llamada así para distinguirla de su famosa obra "Ser y tiempo". En ella el profesor alemán afirma: "Ser, del cual cada existente está signado como tal, ser quiere decir ser presente, el mostrarse del ser en la presencia, el ser presente se muestra como dejar-ser-en-la-presencia, dejar-ser-presente"³¹. Este autor llega a enlazar esta postura con la de Aristóteles, haciendo la siguiente interpretación:

Ya Aristóteles dijo que aquello que del tiempo es, es decir el presente, es el ahora en su puntualidad. Pasado y futuro son un *me on ti*: algo que no es, ciertamente no algo de absolutamente nulo, sino más bien algo que es presente (*Anwesendes*), al cual sin embargo falta algo, y esta carencia se indica a través del 'no más' y el 'no todavía' del ahora. Visto así, el tiempo aparece como la sucesión de los ahora,

28 *Ibid.*, p. 405.

29 Cfr. Eugenio Mazzarella, *La "Seinsfrage" como "Kehre" e como "Denkweg"*, en: Martin Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida editori, Nápoles, 1980 (estudio introductorio), p. 77.

30 Cfr. *ibid.*, pp. 78-79.

31 Martin Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida editori, Nápoles, 1980, p. 106. La traducción es propia.

de los cuales cada uno, apenas nombrado, se desvanece en el *instante*, y al cual inmediatamente sucede un nuevo 'ahora'³².

Este autor parece haber entendido muy bien al Estagirita, cuando distingue entre el instante que pasó, y el ahora presente. Sin embargo, parece entenderlo inadecuadamente cuando dice que el tiempo aparece como la sucesión de los *ahora*. Hemos visto que para Aristóteles los instantes no tienen una cantidad, y por tanto no pueden formar una sucesión. Es decir, el tiempo no puede ser una sucesión o una suma de instantes, sino que el instante-ahora es el presentarse mismo del tiempo. Si esto es así, el vínculo de Heidegger con Aristóteles en este punto es bastante estrecho.

A fin de cuentas, podemos decir que Aristóteles tiene una perspectiva más limitada que la del filósofo alemán, pues cae en una excesiva objetivación matemático-geométrica del ahora y del presente, y como dice Sanguineti, "mezcla la presencia mental con el tiempo extramental mediante la suposición del instante"³³. En cambio, Heidegger le da un carácter más existencial, e identifica el ser con el *ser presente*. Sanguineti explica que Heidegger entiende en presente "como presentarse del ente, que oculta el ser, indica la reducción epocal del ser a la esencia y a la presencia" y "como momento del tiempo originario afrontado por la existencia auténtica", con lo cual "se refiere a la decisión de la libertad y a la iluminación del ser del ente, ante el cual podemos sólo disponernos con el pensamiento esencial"³⁴. Nos parece que Sanguineti hila fino en su análisis de Heidegger, y concordamos con su interpretación. Lo que queda claro es que la visión heideggeriana privilegia de tal modo el presente, que termina siendo reductiva: ser se reduce a *ser ahí*, y *ser ahí* se reduce a *ser presente*. El problema de esta visión es que, en palabras de Sanguineti, Heidegger "hace nacer al tiempo del cuidado y lo retrotrae a un tiempo originario que es el mismo existente, el *Dasein*. La temporalidad originaria se determina de cara al futuro originario, superando así la primacía del presente, pero en un contexto de finitud radical. Queda así bloqueada toda investigación ulterior. El hombre es libertad temporal, pero no parece poder hacer más que reflexionar sobre el destino del ser y quedar a la espera de una inminente revelación del ser, que en realidad nunca llega"³⁵. Es el problema de "contraer" el ser y reducirlo al presente, porque ello implicaría

32 *Ibid.*, p. 114.

33 Juan José Sanguineti, "Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo", p. 125, en: *Studia Poliana* 3, Universidad de Navarra (España), 2001.

34 *Ibid.*, p. 126.

35 *Ibid.*, p. 116.

que el ser, como el presente temporal concreto, es finitud radical cerrada a la trascendencia.

Pasaremos ahora a una reflexión personal sobre el presente temporal, centrándonos en su relación con el pasado que le dio lugar, y que no puede cambiar.

4. EL PRESENTE COMO FRUTO DE UN PASADO INCAMBIABLE

Desde la reflexión de San Agustín, concordamos con que el hombre vive el presente en tensión con el pasado y el futuro. La relación estrecha entre el presente y el pasado viene de que el presente es el “resultado” o la “consecuencia” del pasado. Además, en el presente, el hombre que tiene conciencia de él está continuamente haciendo referencias al pasado, que se capta a través de la memoria.

Ahora bien, este pasado que es evocado por la memoria se presenta al hombre como incambiable, por ser estartificado, determinado y definitivo. Así incambiables, los hechos pasados adquieren un valor existencial, que se puede enfocar desde dos puntos de vista, dando lugar al lamento o a la satisfacción según sea el caso. Gracias a la permanencia y al carácter “incambiable” del pasado, los acontecimientos negativos y lamentables, fundamentalmente los propios errores cometidos, de los cuales somos responsables, y a través de los cuales se produce el sentimiento de culpa, no pueden cambiar. Por más que nos arrepintamos de ellos, esos hechos permanecerán así para la historia. Si el pasado se ve con este sentido de pesimismo, caeremos en la postura nihilista de Sartre, que ve la libertad como algo negativo cuando sostiene que “el hombre está condenado a ser libre”³⁶. La libertad se convierte así en fuente de fracasos y de culpas. Sin embargo, si se ven de otro modo los hechos pasados “lamentables”, y se asumen con una actitud más optimista, se abre la puerta para que nos podamos servir de ellos para aprender y para adquirir experiencia. Los místicos cristianos han llegado incluso a decir que los errores del pasado son aprovechables espiritualmente, y de ellos se podría obtener gran fruto, tal como lo sostiene el autor espiritual José Tissot en su obra clásica “El arte de aprovechar nuestras faltas”. Como contrapartida, los acontecimientos del pasado que fueron positivos, que constituyen triunfos innegables en nuestra vida, nunca podrán cambiar, y eso lo vemos como muy positivo. Este sentido de los hechos pasados ha sido vulgarizado con la frase popular “lo bailado no me lo quita nadie”. Esto nos lleva a pensar que todas las cosas buenas que hemos hecho, quedarán así, fijadas y ratificadas por la historia.

36 Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2002.

Otro aspecto importante acerca del tiempo pasado, es que los acontecimientos que han ocurrido son los que han determinado y dado lugar a los hechos que vivimos en el presente, y le han dado a la historia el curso que tiene. Esto se aplica también a los hechos aparentemente insignificantes. Es lo que quiere expresar de alguna manera la teoría del caos, uno de cuyos principios reza: “el vuelo de una mariposa en un lugar del mundo podría provocar un huracán al otro lado del mundo”, llamado “efecto Mariposa”. Cualquier suceso temporal, por insignificante que parezca, es causa de lo que ocurrirá en el futuro. En efecto, todas los sucesos del pasado han concurrido para dar al presente el curso que tiene, así como todos los acontecimientos presentes, van formando y determinando lo que será “el futuro”.

Podríamos decir que los hechos del pasado son como cauces que se han interpuesto en el “río” de la historia, cauces que se siguen interponiendo a medida que transcurre el tiempo *presente*. Pero esos cauces que ha originado el *pasado* permanecen como anquilosados. La historia pasada está *hecha* y no puede cambiar. El pasado no existe, existió. O bien, podríamos decir que *existe* como pasado, no como presente.

Es por eso que el pasado no puede cambiar: el pasado *es* así. Debido a la limitación de nuestro lenguaje, para distinguir el pasado del presente, conjugamos los verbos en pasado, y por eso decimos que los hechos pasados “fueron” o “han sido” y no “son”. Pero hablando con propiedad ontológica, el pasado es, en la historia, pero *es*.

Este *es* del pasado indica su carácter incambiable y permanente. Esto constituye uno de los fundamentos de la imposibilidad física de los viajes del tiempo al pasado. No nos referimos a las regresiones psicológicas, sino a los viajes temporales al pasado, tal como lo plantean algunas películas de ciencia-ficción, donde se introduce el problema de las paradojas del tiempo. Si pudiéramos tener la posibilidad de cambiar un sólo hecho del pasado, ese sólo hecho comprometería toda la historia *futura* para ese pasado, pero que sería el *presente* desde el que se viajó. Por tanto ¿Donde quedarían los hechos del presente que están realmente sucediendo? Por lo demás, los actos espirituales son irrepetibles. Quizás la disposición material de los entes inanimados se pudiera repetir teóricamente, pero nunca se podrá reproducir con exactitud un acontecimiento histórico, porque la historia depende de causas libres e inteligentes, y por tanto contingentes. Además, la diferencia entre los acontecimientos de naturaleza material o física con respecto a los de naturaleza espiritual es muy grande. La historia no obedece

a un determinismo ciego, a una necesidad irrevocable. La historia la hacen los hombres con el ejercicio racional (a veces no tanto) de su libertad. Y la historia pasada no se puede cambiar. Pero al mismo tiempo, quizás sin ser del todo conscientes de ello, vamos construyendo la historia con la vivencia del presente, que es el aspecto del tiempo en el que nos queremos concentrar en este estudio.

5. EL PRESENTE ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL

En este último apartado, a partir breve análisis de la visión del presente en tres pensadores clave de la historia de la filosofía (Aristóteles, San Agustín y Heidegger), pasaremos a una reflexión personal acerca del presente, tomando impulso de las peculiares intuición es de estos pensadores.

Con respecto a Aristóteles, ya hemos señalado que no parece del todo adecuada su tendencia a considerar cualquier instante con el mismo valor, sin privilegiar —al menos no lo hace explícitamente— el presente de ahora (el *praesens de praesentibus* agustiniano), y ni siquiera un presente inicial o uno final. Quisiéramos, en cambio, privilegiar el presente que pasa *ahora*, el instante presente, pues si bien el tiempo no se reduce al presente (como sostiene Heidegger), el presente nos *presenta* el tiempo. El presente de *ahora* es el único que podemos vivir, porque el que ha pasado ya no se puede cambiar, y el del futuro es pura posibilidad, pura contingencia, y depende del que vivamos *ahora*. Por esto nos parece necesario darle al presente un particular contenido existencial.

Conviene considerar el presente como un aspecto privilegiado del tiempo que nos permite corregir los errores del pasado, y además nos da la ocasión de construir un futuro mejor que el presente. Esta consideración es contraria a los determinismos, al destino fatalista de los griegos, al mundo “hecho” y “determinado” sin posibilidad de cambios. Como sostiene Alfonso Pérez de Laborda, no es bueno considerar el tiempo, sin más, como un “tiempo cósmico y objetivo”³⁷, en el sentido de un tiempo absoluto, independiente de nuestra percepción, que ya está todo hecho. A la pregunta ¿tiempo o incertidumbre?, deberíamos decir que el tiempo es una “imputación de nuestras incertidumbres”.

Pérez de Laborda explica el sentido de esas incertidumbres con la siguiente reflexión:

37 Cfr. Alfonso Pérez de Laborda, “¿Tiempo o incertidumbre?”, p. 160, en: *Anuario Filosófico* 30, Universidad de Navarra (España), 1997.

no vivimos, ni siquiera en las cuestiones del tiempo, asentados en recias certidumbres, en seguridades sobre lo que el mundo, y su tiempo, es en sí. Determinismo, certidumbre, seguridad, se nos convierten, como me gusta decir, en empujamientos, es decir, en actitudes bien meditadas de nuestra acción de la razón práctica; no el ofrecimiento de un cierto desvelamiento de la verdadera realidad, sin más³⁸.

La incertidumbre del futuro nos debe hacer vivir con mayor intensidad el presente, sabiendo que el tiempo no es un invento de nuestra imaginación o una convención³⁹, sino que de algún modo, lo construimos con nuestro presente. El presente se relaciona así de modo distinto con el pasado que con el futuro, como dice Peter Geach:

“hay una asimetría lógica entre el pasado y el futuro. Acerca de cualquier acontecimiento *A* que podemos realmente afirmar que ocurrió en el pasado, siempre será correcto que *A* ocurrió una vez en el pasado. Ahora cambiemos la palabra ‘futuro’, así como la correspondiente conjugación de los verbos, y tendremos lo siguiente: ‘acerca de cualquier acontecimiento *A* que podemos realmente afirmar que va a ocurrir en el futuro’. Pero esto no es verdad. Sabemos perfectamente que lo que no iba a ocurrir, de hecho ocurrirá, y, de modo semejante, que lo que iba a ocurrir, no ocurrirá, en muchísimos casos: iba a celebrarse la boda, pero no se celebrará”⁴⁰.

Si vemos el tiempo como incertidumbre, tenemos que concluir que el tiempo hace que la realidad se presente en sí misma como contingente. El tiempo como incertidumbre es un tiempo abierto a un futuro incierto, que se va configu-

38 *Ibidem*.

39 Cfr. *ibid.*, p. 161.

40 Peter Geach, “El hombre en el tiempo y en la eternidad”, p. 15, en: *Revista Atlántida* 1, Rialp, Madrid, 1990. Una intuición similar se refleja en J. Alexander Gunn: “el tiempo, en tanto transitorio, implica el movimiento constante y continuo de un presente. Sin embargo, el tiempo no puede ser un mero presente; con ese término queremos decir algo más. El tiempo incluye pasado y futuro. Es precisamente la relación del presente móvil con la entera extensión de pasado y futuro lo que constituye uno de los principales problemas en la discusión del tiempo. El futuro, aunque no está dado, no es del todo una no-entidad; es el ámbito temporal de la posibilidad, de la finalidad y el ideal inalcanzado. No es correcto decir que el tiempo implica ‘el pasado que va carcomiendo el futuro’”: J. Alexander Gunn, *El Problema del Tiempo*, vol. II, Orbis, Barcelona, 1988, p. 549. Para un examen semántico y gramatical del presente, donde se conjugan elementos filosófico-epistemológicos, con una tendencia a privilegiar la captación del ahora, cfr. D. H. Mellor, “I and Now”, pp. 79-94, en: *The Aristotelian Society LXXXIX/2*, Londres, 1989.

rando con el ejercicio de nuestra libertad, y de allí que podamos decir que somos los fautores de nuestro propio destino.

También podemos decir, interpretando ampliamente a Aristóteles y más de cerca de San Agustín, o quizás sacando luces de su pensamiento, que el pasado, el presente y el futuro se unen en el presente del alma. El pasado está presente en el alma, sobre todo a través de la presencia memorial de los acontecimientos pasados; el futuro depende del presente, y de algún modo, es la esperanza que se proyecta en el momento presente. Gabriel Marcel lo expone de modo sugerente, cuando dice que la esperanza es “la memoria del futuro”⁴¹, lo cual no quita la contingencia del futuro, que depende sobre todo de los actos libres del hombre, y que de ningún modo es necesario, en el sentido de que esté predeterminado. Por lo tanto, el alma hace presentes el pasado y el futuro. Si bien la sucesión del tiempo es *per se* independiente de la percepción del mismo por parte de un intelecto, es el alma la que mide el movimiento con el tiempo⁴², o la que percibe el tiempo a través del movimiento, y además, es capaz de aunar los “componentes” del tiempo (pasado-presente-futuro), para unirlos en un único presente perceptivo. Es en ese presente donde se integran el pasado y el futuro, y donde se les da su justo valor.

En este orden de ideas, Francesco Russo sostiene que “un hombre sin pasado sería un individuo despistado y desorientado. El vínculo entre el pasado y el futuro, entre la memoria y la esperanza es subrayado con claridad en las *Confesiones* de San Agustín, en las cuales se afirma que la memoria me permite vivir el pasado en el presente y edificar en el presente los proyectos y las esperanzas para el futuro (Cfr. *Confesiones* X, 8, 14)”⁴³. Nuestro proyecto de vida debe abrirse a un futuro que se nos plantea lleno de posibilidades. Esas posibilidades se van realizando con nuestra vivencia esmerada del presente. Quien proyecta su futuro debe hacerlo dentro del campo que le brinda la realidad: no se deben proyectar cosas imposibles o muy poco probables, porque ello sería origen de frustraciones. Por eso todo proyecto debe ser realista y adaptado a la situación presente concreta. A través de la puesta en práctica de nuestros proyectos, construimos el futuro en el presente. Aunque el futuro sea una realidad para nosotros

41 Gabriel Marcel, *Homo viator. Prolegomeni a una metafísica della speranza*, Borla, Roma, 1980, p. 65.

42 Aristóteles expone el argumento en: *Física* IV, 223 a 15-29.

43 Francesco Russo, “Eredità e speranza. Il futuro e il passato nell'esistenza umana”, pp. 53-65, en: *Per la filosofia*, 51-52, vol. XVIII, Roma, 2001, p. 56. La traducción es propia. Cfr. también: *idem*, *La Persona Umana*, Armando, Roma 2000, pp. 109-116.

inexistente, no lo es del todo, porque la esperanza abre las puertas al futuro. No hay un *sino* o un *destino* trágico y fatalista, porque hay esperanza. El futuro no está ‘hecho’, lo ‘vamos haciendo’ con el ejercicio de nuestra libertad. El futuro no está predeterminado, sino que se va determinando continuamente, y depende de las decisiones que vayamos tomando en el presente. El futuro está continuamente convirtiéndose en presente, gracias al ejercicio temporal del libre albedrío, que es fuente de novedad, principio de la *novitas essendi*.

Pero el presente no se vive sólo con la voluntad libre, sino también con el ejercicio de nuestro intelecto, como dice Peter Geach:

no es sólo la alternatividad requerida por el libre albedrío lo que ha de romper nuestra imagen del tiempo unilineal y de vía única. También hemos de darnos cuenta de la incongruencia temporal entre los actos intelectuales de pensar y los movimientos de los cuerpos. Los movimientos temporales son, a todas luces, continuos y susceptibles de ser descritos mediante las matemáticas del continuo y el cálculo diferencial. El pensamiento ocurre en una serie discreta; lo podemos contar pero no cronometrar. Cuando una frase oral expresa un solo pensamiento, no hay ningún orden temporal de partes del pensamiento, como lo hay con las palabras; si los varios términos no están todos a la vez ante la mente, no hay tal pensamiento allí (...). Cada pensamiento, como un todo, ocurre en una serie, a lo largo de un período, pero ni un instante ni un tramo de tal período puede identificarse con el tiempo del pensamiento. Cuando un hombre sueña, tiene una serie de pensamientos, pero los psicólogos no están ni mucho menos de acuerdo acerca de *cuándo* ocurre el sueño⁴⁴.

Este sugerente texto nos permite hacer una analogía de cada pensamiento con el instante, en el sentido de que el pensamiento lo une todo en un instante, y ocurre en una serie discreta, no continua. Pues bien, el pensamiento así concebido se presenta como pleroma, instante de plenitud con una densidad ontológica considerable. En este sentido, el pensamiento es una de las realidades más cercanas al presente.

Por otra parte, el pasado no se entiende sin relación al presente, porque es el presente histórico en la memoria del hombre el que hace cobrar “vida” al pasado, que no obstante sigue permaneciendo allí. Dice Luigi Pareyson al respecto:

vincular el presente con un pasado y continuar el pasado en el presente es verdaderamente fecundo sólo si el pasado ha sido rescatado de su mera temporalidad

44 Peter Geach, “El hombre en el tiempo y en la eternidad”, pp. 11-12, en: *Revista Atlántida* 1, Rialp, Madrid, 1990.

y reconquistado en modo más originario; sólo si el pasado es considerado como portador de algo implícito y por esto mismo investido de un peso ontológico; sólo si el pasado es visto no tanto como anterior al presente cuanto como cercano al ser⁴⁵.

Los hechos del pasado que han llevado algo implícito, como dice Pareyson, contienen un peso ontológico, y como tal deben ser asumidos. Los eventos del pasado son la causa de todos los acontecimientos presentes, y en este sentido debemos vincular el pasado con el presente. El pasado está muy cercano al presente, quizás mucho más de lo que imaginamos.

Si relacionamos esta idea con la doctrina aristotélica del acto y la potencia, se puede decir que el presente es la actualización de aquello que en el pasado era potencia: en el presente se realiza en acto aquello que antes estaba en potencia. Esta relación de pasado-presente tiene mucho que ver con aquella relación de antes-después que hace Aristóteles en su estudio del tiempo. El tiempo se lleva a cabo, se desarrolla en el presente, el presente es el 'después' con respecto al 'antes' del pasado.

Considerando la contingencia del futuro, dependiente de nuestro presente, se ve claramente que la mayor causa de contingencia es la libertad del hombre. Si el futuro fuera "fijo", podríamos ver limitada nuestra libertad, pero el hecho de que el futuro lo vamos haciendo, es un indicio de que está abierto a diversas posibilidades. El presente es lo que permite la dinamicidad de la libertad. La libertad que vivimos en el presente, que nosotros mismos vamos haciendo, sugiere Pérez de Laborda, "es una libertad nueva, que va mucho más allá de la que tenemos en el espacio; es en ella en donde descubrimos, más allá de lo que ahora aparece ya como mera espacialidad, el espesor de la vida; en donde se nos muestra un antes y un después de la propia realidad —no de lo que no sería ya otra cosa que un estarse relativamente al mero sesteo—, por donde descubrimos el presente como algo en 'fluencia'. Una fluencia que nos permite la libertad de la representación que ahora comenzamos a hacernos del mundo como una realidad de la que formamos parte. Esa libertad en el tiempo, pues, queda indicada en el 'deviene' que expresa una fluencia; porque tenemos esa capacidad de fluencia, el tiempo —algo que tiene que ver, pues, con aquella medición en el ahora entre un antes y un después—, puede devenir fluyente, y puede comenzar a ser, en realidad, tiempo"⁴⁶. El

45 Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milán, 3ª edic., 1982, p. 48. La traducción es propia.

46 Alfonso Pérez de Laborda, "¿Tiempo o incertidumbre?", cit., p. 163.

presente, propiamente entendido, es el ahora que fluye, el ahora que es ahora y ya no es más, porque ha fluido en el tiempo, el ahora que vivimos y que no podemos detener, el ahora donde desarrollamos nuestra libertad.

Recalcamos una vez más que debemos por tanto privilegiar de alguna manera el presente de ahora, sin necesidad de quitarle valor al que fue o al que será. Estos dos ya no se llamarán presente, sino sólo impropia (*praesens de preteritis* y *praesens de futuris*), como no podemos absolutizar nuestra propia captación del tiempo, no podemos ver el tiempo desde el ‘punto de vista de Dios’. Como dice A. Pérez de Laborda:

no somos vicedioses, y no podemos ponernos en ese punto de vista sin incurrir en un objetivismo prometedor con el que tapar nuestras vergüenzas. Para colmo, ese punto de vista está doblado con una concepción determinista de lo que ha sido, es y será el mundo. Se piensa que el mundo es como la película que se proyecta; nosotros sabemos lo que ha sido proyectado y lo que está proyectándose; no sabemos lo que queda por venir –caben indeterminaciones en nuestro conocimiento–, pero quien la hizo sólo sabe –no caben indeterminaciones en la realidad de lo que ha de venir–⁴⁷.

No podemos tener una visión del tiempo acabada y completa, si bien con la luz de la fe esta visión se podría ampliar sobremanera. Nuestra visión del conjunto del tiempo es limitada, porque el tiempo es algo más que el presente, y aunque debamos ver el presente como el “momento fuerte” del tiempo, no podemos absolutizar el presente hasta afirmar que el tiempo se “agota” en el instante presente, como afirma Pérez: “El tiempo no hace, no puede hacer, que en cada instante del ahora todo se haga como de nuevo, como si el mundo fuera algo que en cada instante del ahora recomience un proceso abierto al fluir siguiente, y en el que nada de lo ya pasado no cuenta sino como un haz de ‘condiciones iniciales’”⁴⁸. Un ahora separado y atómico sería una contradicción, porque el ahora del tiempo es precisamente el que fluye. Vemos aquí una vez más el peligro de objetivar, sustantivizar, cosificar excesivamente el ahora.

Quisiéramos finalizar con un breve comentario a un artículo de un profesor de Madrid⁴⁹ que examina el ahora desde un óptica del pensamiento contemporáneo. Rodríguez Huéscar estudia la “nuncceidad” del ahora, según el concep-

47 *Ibid.*, p. 165.

48 *Ibid.*, p. 166.

49 Cfr. A. Rodríguez Huéscar, “Examen del «ahora»”, pp. 69-81, en: *Revista de Filosofía* III/4, Madrid, 1990.

to de “situación” de Ortega y Gasset, tomado del existencialismo de Marcel. Su artículo es un estudio metafísico del ahora en el sentido del ahora-presente, que pasa y no se detiene. Emplea un vocabulario propio de un discípulo de Ortega y Gasset, con elementos de Husserl y de Heidegger. Para Rodríguez el ahora es esencialmente dinámico, y en él se da una coexistencia en el sentido de simultaneidad de todos los sucesos que en él tienen lugar. El ahora es una sucesión que no se detiene. Esta sucesión:

supone y exige la coexistencia y la simultaneidad, confirmando así su estricta correlación mutua y sintética, como ‘momentos’ del ‘ahora’. Encontramos, en efecto, por lo pronto, que en el *momento presente* está ‘retenido’, por así decirlo, el inmediatamente *pasado*. Cómo puede estar en el momento *presente* el *pasado* (aunque sea ‘inmediatamente’) es algo a primera vista ininteligible, y hasta contradictorio, y constituye una de esas tradicionales aporías en la concepción de tiempo (...). Y, sin embargo, no hay modo de que pueda dejar de ser así, si es que ha de tener algún sentido lo que llamamos vivir, y aún lo que llamamos ‘realidad’⁵⁰.

El orden real exigiría entonces la pertenencia del pasado al presente, porque todo pasado es “causa” del presente, y por tanto no puede existir sin conexión con aquél. Si decimos que el ahora, el momento o ‘instante presente’, “es una síntesis precisamente de coexistencia y sucesión, siendo éstas también síntesis diferenciables conceptualmente, aunque inseparables en la realidad, ello significa que es aquella una síntesis de orden superior y primario, en la que quedan peculiarmente ‘absorbidas’ la *diairesis* ‘sucesoria’ y el *com-plexo* ‘coexistencial’”⁵¹.

El autor del artículo sostiene que la intelección de estos conceptos presupone una desontologización de las nociones (del significado de los términos), lo cual conlleva su relativización y su ‘vivificación’⁵². Desontologizar implica entonces desabsolutizar los conceptos en cuestión, pues de no ser así, habría que concebir cada presente, cada ahora, “como totalmente escindido, cortado, separado o ‘suelto’ (*ab-solutum*) del anterior y, respectivamente, del siguiente, sin tener nada que ver, es decir, sin ‘comunicar’, ni retentiva ni proyectivamente, con ellos, lo cual supondría para cada ‘ahora’ un ‘poblamiento’ y una ‘cualificación’ totalmente nuevos, sin relación ni vínculo alguno con los anteriores y posteriores”⁵³. Este análisis supone que el ‘ahora’ no es separado, monádico o

50 *Ibid.*, p. 73.

51 *Ibid.*, p. 74.

52 Cfr. *ibid.*, pp. 74-75.

53 *Ibid.*, p. 76.

atómico, sino que recibe constantemente del pasado y se proyecta siempre hacia el futuro: es un *ahora* con contenido, e inseparable del pasado y del futuro; es un ahora en 'tensión'. Nos parece que esta interesante intuición va en una línea al del *ahora* de Aristóteles, pero a la vez se vincula con el *praesens de praesentibus* agustiniano y con el presente de Heidegger.

En definitiva, debemos concluir que el presente es el único momento desde el cual podemos forjar nuestro futuro, y nuestro destino definitivo. Pero esto lo podemos hacer sólo gracias a la libertad, como dice Geach: "La voluntad del hombre es el quicio del destino, sobre el cual una puerta gira para abrirse o cerrarse para siempre; quizás la puerta del cielo o del infierno"⁵⁴.

Y como colofón, podemos afirmar que el presente es lo más auténtico del tiempo. C. S. Lewis lo concibe como lo más parecido a la eternidad. En sus famosas *Cartas del diablo a su sobrino*, Lewis pone en boca del demonio Escrutopo el consejo maléfico de que busque apartar a los hombres de la vivencia del presente, haciendo que se dispersen en un pasado lamentable o en un futuro fantástico o incierto, y se fundamenta en la siguiente reflexión: "Los humanos viven en el tiempo, pero nuestro Enemigo les destina a la Eternidad. Él quiere, por tanto, creo yo, que atiendan principalmente a dos cosas: a la eternidad misma y a ese punto del tiempo que llaman el presente. Porque el presente es el punto en el que el tiempo coincide con la eternidad"⁵⁵.

BIBLIOGRAFÍA (FUENTES):

Agustín de Hipona, *Confessiones*, XI, 14, 17. Versión bilingüe latino-español, Madrid, BAC, 8ª edic., 1991.

Aristóteles, *Física*, traducción de G. R. de Echandía, Editorial Gredos, Madrid, 1995.

Heidegger, Martin, *Tempo ed essere*, Guida editori, Nápoles, 1980.

———, *Ser y tiempo*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000. Título original: *Sein und Zeit*, traducción de José Gaos.

54 Peter Geach, "El hombre en el tiempo y en la eternidad", p. 12 en: *Revista Atlántida* Nº 1, (1990), Madrid, 1990.

55 Clive Staples Lewis, *Cartas del diablo a su sobrino*, XV, Rialp, Madrid, 8ª edic., 1999, p. 73.

Tomás de Aquino, *Comentario a la Física de Aristóteles, (In VIII Physicorum)*, Marietti, Turín, 1988.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA:

AA.Vv., *Filosofía del Tiempo* (ed. Luigi Ruggiu), Bruno Mondadori, Milán 1998.

Barreau, H., "Le traité aristotélicien du temps", pp. 401-437, en: *Revue Philosophique* 163/4, París, 1973

Alexander Gunn, J., *El Problema del Tiempo*, vol. II, Orbis, Barcelona, 1988.

Alici, Luigi "La funzione della distentio nella dottrina agostiniana del tempo", pp. 325-345, *Augustinianum*, n° 15, Roma, 1975.

Bazó, Abelardo, "Tiempo, eternidad e historia en el pensamiento de San Agustín", pp. 93-110, en: *Logoi* N° 15, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2010.

Bostock, David, "Aristotle's Account of Time", pp. 148-169, en: *Phronesis* 25/2, Roma, 1980.

Dubois, J. M., "Les présupposés originels de la conception aristotélicienne du temps", pp. 389-423, en: *Revue Thomiste*, París, 1963.

Echandía, Guillermo R. de, *Introducción y notas a la Física de Aristóteles*, Editorial Gredos, Madrid, 1995.

Geach, Peter, "El hombre en el tiempo y en la eternidad", pp. 11-12, en: *Revista Atlántida* 1, Rialp, Madrid, 1990.

Ioannes Philoponus, *Against Aristotle on the Eternity of the World*, Duckworth, Londres, 1987.

Lewis, Clive Staples, *Cartas del diablo a su sobrino*, XV, Rialp, Madrid, 8ª edic., 1999.

Mangiagalli, M., "Il tempo dell'autenticità", pp. 69-86, *Sapienza*, n° 53, Roma, 2000.

Marcel, Gabriel, *Homo viator. Prolegomeni a una metafísica della speranza*, Borla, Roma 1980.

Mazzarella, Eugenio, *La "Seinsfrage" come "Kehre" e come "Denkweg"*, en: Martin Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida editori, Nápoles, 1980 (estudio introductorio).

- Mellor, D. H., "I and Now", pp. 79-94, en: *The Aristotelian Society* LXXXIX/2, Londres, 1989.
- Miller, F., "Aristotle on the Reality of Time", pp. 132-155, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 56, Bonn (Alemania), 1974.
- Pareyson, Luigi, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milán, 3ª edic., 1982.
- Pérez de Laborda, Alfonso, "¿Tiempo o incertidumbre?", pp. 135-171, en: *Anuario Filosófico* 30, Universidad de Navarra (España), 1997.
- Rodríguez Huéscar, A., "Examen del «ahora»", pp. 69-81, en: *Revista de Filosofía* III/4, Madrid, 1990.
- Russo, Francesco, "Eredità e speranza. Il futuro e il passato nell'esistenza umana", pp. 53-65, en *Per la filosofia*, 51-52, vol. XVIII, Roma, 2001.
- , *La Persona Umana*, Armando, Roma 2000.
- Sanguineti, Juan José, "Aporías sobre el universo y su temporalidad", en: *Anuario Filosófico* 29, Universidad de Navarra (España), 1996, p. 1009.
- , "Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo", pp. 103-126, en: *Studia Poliana* 3, Universidad de Navarra (España), 2001.
- , *Tempo e Universo*, Roma, Armando, 2000.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Edhasa, 2002.