

# Tres eternidades. Análisis del vínculo entre los conceptos fundamentales de tiempo y eternidad.

Ángel E. GARRIDO-MATURANO

CONICET-UNNE, Resistencia, Chaco, República Argentina  
hueloypuna@hotmail.com

## RESUMEN

El artículo distingue, primero, dos formas fundamentales del tiempo: isocronía y sincronía y establece la relación existente entre ellas. Luego analiza dos nociones de eternidad, a saber, atemporalidad y ultratemporalidad que resultan de negar el discurrir propio de la isocronía y la sincronía. Finalmente esboza un concepto positivo de eternidad como supratemporalidad. Describe el temporaciarse propia de esta supratemporalidad como diacronía y explicita en qué medida la esperanza testimonia esta eternidad positiva.

## PALABRAS CLAVE

Tiempo.  
Isocronía.  
Sincronía.  
Eternidad.

## ABSTRACT

The article distinguish between two fundamental forms of time: isochrony and synchrony and establish the relation between them. Then it analyzes two notions of eternity, atemporality and ultratemporality, resulting from rejecting the roaming of isochrony and synchrony. Finally, it outlines a positive concept of eternity as supratemporality. It describes the timing of this supratemporality as diachrony and makes clear at what extent the hope testifies this positive eternity.

## KEY WORDS

Times.  
Isochronic.  
Synchronic.  
Eternity.

**SUMARIO** 0. Introducción. 1. Tiempo y temporalización. 2. Tres nociones de eternidad.

## 0. Introducción

El objetivo de este trabajo radica, en primer lugar, en distinguir tres nociones fundamentales (en cuanto toda otra posible noción es subsumible a ellas) y diferentes (en cuanto ninguna de las tres puede ser reducida a las otras dos) de concebir la eternidad. En segundo lugar, aspiramos a mostrar que dos de esas nociones son meramente negativas, en tanto resultan de la negación de los dos formas fundamentales en que el tiempo se da y, en tanto tal, se hayan determinadas por esas formas; mientras que, por el contrario, la noción positiva de eternidad supone un tiempo del que ninguna de estas dos formas puede dar cuenta. Un tiempo no conceptualizable, pero que nos concierne.

Desde el punto de vista metodológico, el primer paso para acceder al doble objetivo propuesto radica en describir las formas fundamentales de darse del tiempo. Un tema tan amplio y complejo exigiría, si es que hubiera que considerarlo en detalle y hacer referencia a su inmenso desarrollo en la historia de la filosofía, un largo tratado antes que un artículo. Sin embargo, consideramos que, para nuestro objetivo específico, es suficiente con mostrar los rasgos más generales de cada una de dichas formas y con explicitar la diferencia, pero también la relación entre ellas. Para ello expondremos el núcleo de tres (relativamente recientes) propuestas de sistematización de los distintos modos fundamentales de temporalidad<sup>1</sup>: la de H. M. Baumgarten, la de M. Theunissen y la desarrollada conjuntamente por W. Achtner, S. Kunz y T. Walter. Que haya elegido estas tres sistematizaciones y no otras no es aleatorio. Es que mi propia propuesta de sistematización resulta de un diálogo crítico con los autores citados y de una modificación del principio heurístico del que se han servido para desarrollar sus modelos. En efecto, intentaré asir los distintos modos de darse del tiempo no *formalmente* en función de sus dimensiones (Theunissen)<sup>2</sup>, ni *ontológico-relacionalmente* en función del ser de las entidades con las que el hombre se relaciona (Achner-Kunz-Walter<sup>3</sup>), ni *reflexivamente* en función de una reflexión sobre el tipo de experiencia tenida con el tiempo, sino *temporalmente* a partir de la descripción del *discurrir* del tiempo en cada uno de sus modos fundamentales.

Una vez bosquejada mi propuesta de sistematización de los distintos conceptos de tiempo y establecidas las diferencias con los otros paradigmas, el segundo paso consistirá en mostrar en qué medida a cada una de esos conceptos de tiempo le corresponde una noción meramente negativa de eternidad. El tercer y último paso radicará en formular un concepto positivo de eternidad. Nuestra hipótesis o, mejor dicho, nuestra sospecha, es que una noción positiva de

<sup>1</sup> Hans Michael Baumgartner (comp.), *Zeitbegriffe und Zeiterfahrung*, Freiburg, Alber, 1994; sigla: ZZ.

<sup>2</sup> Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991; sigla: NTZ. Mi artículo entero resulta de un diálogo abierto y fecundo -y no de una polémica- con las luminosas ideas acerca de la relación entre tiempo y eternidad expuestas en este libro, particularmente en los estudios "Freiheit von der Zeit. Ästhetisches Anschauen als Verweilen" (pp. 285-298) y "Zeit des Lebens" (pp. 299-317).

<sup>3</sup> Wolfgang Achtner / Stefan Kunz / Thomas Walter., *Dimensionen der Zeit. Die Zeitstrukturen Gottes, der Welt und des Menschen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, sigla: DZ.

eternidad supone un tiempo otro al tiempo temporalizable y a su temporalización; un tiempo que se da o temporacía de tal modo que no resulta temporalizable. Determinar si esta noción positiva de eternidad es cuestión que de algún modo se muestre o testimonie y, por tanto, sea objeto del pensar o si haya de librarse por completo a la fe, constituye el último paso en el camino que nos hemos trazado.

## 1 Tiempo y temporalización

### 1.1 *El modelo reflexivo de sistematización del tiempo*

Por reflexión entendemos la conciencia de un acto de conciencia. El modelo reflexivo de sistematización del tiempo resulta, por lo tanto, de la conciencia de nuestros diferentes modos de experimentar el decurso del tiempo y la concomitante interpretación y determinación conceptual de esas experiencias. Baumgarten, que se vale de este modelo, distingue tres tipos fundamentales de experiencia del tiempo e intenta asir el fenómeno a partir de la sistematización de estas experiencias. La primera de ellas se muestra en el lenguaje cuando decimos que son, por ejemplo, las 11: 55 hs. En este caso suponemos que existe un tiempo mensurable objetivamente, es decir, suponemos que podemos identificar exactamente ese mismo dato temporal, medido con el reloj, en cualquier otro sistema objetivo que utilice para contar el tiempo un patrón diferente del nuestro sexagesimal de horas, minutos y segundos. La expresión 11: 55 traduce esta experiencia fundamental de un tiempo lineal medible objetivamente. Ahora bien, en lugar de decir 11: 55 podemos también decir “falta poco para la pausa de mediodía”. En este caso no traemos al lenguaje nuestra experiencia de un tiempo objetivo y universal, sino que nos referimos a un modo subjetivo de experimentar el tiempo que se relaciona con nuestro ritmo de vida y nuestras costumbres y vivencias particulares. En este caso, pues, la expresión traduce nuestra experiencia de un tiempo vivencial. Finalmente en lugar de 11: 55 podemos también decir “faltan sólo cinco minutos para las doce”. La expresión pone de relieve una determinación cualitativa de ese punto del tiempo, que ya no tiene que ver con el tiempo objetivo del mundo (para el cual todos los instantes son iguales), sino con el hecho de que ese preciso instante es especialmente importante para mí por sus consecuencias. En este caso la expresión traduce nuestra experiencia de un tiempo personal, en la que el momento aludido tiene una determinación cualitativa por su significación histórico-personal. De acuerdo con este primer acceso a nuestras diferentes experiencias del tiempo, tal cual éstas se reflejan en el lenguaje, Baumgarten distingue entre un tiempo objetivo y universal y un tiempo subjetivo. El tiempo subjetivo lo subdivide a su vez en tiempo vivencial en sentido estricto, en el que el sujeto experimenta la duración de sus propias vivencias, y tiempo de la decisión personal, en el que la existencia de un existente se jalona en función de las decisiones que configuran su historia<sup>4</sup>.

El tiempo objetivo lo describe Baumgarten como una serie unidimensional de puntos. Este tipo de experiencia del tiempo se caracteriza porque la distancia entre los distintos puntos de

<sup>4</sup> Cf. ZZ, p. 191.

la serie es medible objetivamente, esto es, se determina a partir de ciertos movimientos constantes y periódicos registrables en determinados objetos. Baumgarten, como Kant, considera que este tiempo natural o físico no es una magnitud que exista por sí misma, sino que debe ser pensado como la proyección y exteriorización de un constructo subjetivo, aunque de validez general. Dicho en otros términos: no es sino una objetivación crono-métrica, convencional e intersubjetiva de la experiencia del fluir de nuestros propios actos de conciencia. Esta objetivación permite situar cada percepción en una línea y adjudicarle una anterioridad y una posterioridad determinadas. De allí que la noción de movimiento no pueda ser tomada como fundamento del tiempo (sino sólo de su medición), puesto que ella supone la experiencia más fundamental del fluir de nuestros actos de conciencia que perciben ese movimiento. El tiempo objetivo remite, pues, como su fundamento a uno subjetivo. En términos de Baumgarten: "También el tiempo objetivo o natural es subjetivo y posee su origen en una experiencia fundamental antropológica"<sup>5</sup>. Esta experiencia, constitutiva del tiempo subjetivo, la denomina Baumgartner *vivencia*. El tiempo subjetivo está determinado por la *duración* de la vivencia. Y esta duración resulta del modo en que cada existente extiende su impresión presente sobre un horizonte de pasado y de futuro que la codeterminan. Sólo posteriormente y de modo abstracto puede ser representada la duración como una sucesión lineal de puntos-ahora cronometrables. El tiempo subjetivo es esencialmente el proyecto de un todo –diría yo existencial– que dentro suyo reconoce tres dimensiones interrelacionadas extáticamente: pasado, presente y futuro. Toda impresión presente, todo recuerdo de lo sido y anticipación de lo adviniente tienen su ámbito en este tiempo de vivencia. Incluso la construcción de un tiempo objetivo como pura sucesión sólo es posible para un ser que no existe sometido a esta sucesión puntual, sino que puede construirla a partir de una objetivación de la duración de sus vivencias<sup>6</sup>. Finalmente Baumgartner junto a este tiempo subjetivo, surgido de la conciencia de la duración de las vivencias, distingue el tiempo de la acción o de la persona actuante. En la medida en que estas acciones constituyen los momentos decisivos que dan forma a la historia del sujeto, este tiempo personal o tiempo de decisión estaría en el origen del tiempo histórico. "La experiencia del tiempo que se articula a través de decisiones, acciones y praxis estructura pasado y futuro según significaciones de todo tipo y constituye aquello que podemos llamar tiempo de la acción o tiempo de la persona como fundamento del tiempo histórico"<sup>7</sup>. Cada una de estas tres formas del tiempo remite a una determinada experiencia fundamental. El tiempo natural está referido a nuestro trato con las cosas del mundo y a la experiencia de su cambio y transformación. El tiempo subjetivo a la conciencia de que cada vivencia constituye propiamente un plexo vivencial que tiene su centro en el presente pero que se extiende hacia el pasado y el futuro, esto es, dura. Y el tiempo personal a la experiencia del tener que decidirse y, por tanto, a los momentos en los que se configura la vida del hombre como per-

<sup>5</sup> ZZ, p. 206.

<sup>6</sup> Cf. ZZ, pp. 193-194.

<sup>7</sup> ZZ, p. 195.

sona. Estos momentos representarían el tránsito de la temporalidad meramente subjetiva a la historicidad

Desde nuestra perspectiva a esta sistematización propuesta por Baumgartner se le pueden formular tres críticas. En primer lugar, en tanto reflexivo el modelo no sistematiza el tiempo mismo, sino las experiencias fundamentales del tiempo. Dicho en otros términos: no se sistematiza el tiempo en función del modo mismo en que él discurre y que constituye la condición de posibilidad o “esencia” (temporal no ontológica) de las distintas experiencias del tiempo, sino que la sistematización sólo llega hasta estas experiencias. Esta crítica vale especialmente para la determinación del tiempo natural u objetivo. Definir el tiempo objetivo en función de su mensurabilidad por el movimiento no es asir el modo en que el tiempo objetivo se da, sino meramente determinar el modo en que nosotros construimos nuestra experiencia de ese tiempo. Pero también vale para el subjetivo. Pareciera, por cómo expone Baumgartner<sup>8</sup> su tiempo vivencial, que hubiese algo que dura, que es la vivencia, y la toma de conciencia de esa duración daría origen al tiempo. Por el contrario, el tiempo no se da como duración de la vivencia, sino como vivencia de la duración. Existir es temporalizarse. El tiempo se da en tanto el existente se temporaliza (dura) y no en tanto reflexiona sobre la duración de sus vivencias. Nuestra crítica no niega la distinción entre un tiempo subjetivo y otro objetivo, tal cual la fórmula Baumgartner, sino que destaca el hecho de que la sistematización propuesta no nos dice cómo se da o discurre el tiempo cuando es temporalizado subjetiva y cuando es temporalizado objetivamente, ni explicita una relación suficiente entre estos dos modos fundamentales. La segunda crítica, estrictamente relacionada con la anterior, se refiere al tiempo personal o histórico, que consideramos una forma derivada del tiempo subjetivo y no una experiencia fundamental del tiempo. El hecho de que la sistematización se haya construido a partir de la reflexión sobre las experiencias del tiempo y no a partir de la descripción de la condición de posibilidad de esas experiencias, esto es, del modo mismo en que el tiempo se temporaliza o discurre, hace que se introduza innecesariamente un tercer tiempo que no es sino una forma especial del tiempo subjetivo o vivencial. En efecto, toda vivencia (y la decisión personal lo es) implica la retroyección del sujeto hacia el *pasado* y la consecuente reconstrucción *presente* de un pasado significativo para ese presente a partir de una posibilidad de ser proyectada al *futuro*. Toda vivencia se da, por tanto, en un horizonte histórico. La historicidad se funda, pues, en el modo mismo de darse el tiempo subjetivo y, por tanto, no se distingue esencialmente de éste ni constituye otro tiempo ni otra experiencia fundamental del tiempo<sup>9</sup>. Tiempo vivencial y tiempo histórico están referidos a un mismo tipo de tiempo estrictamente humano, porque en ambos el tiempo se da a partir de las dimensiones de pasa-

<sup>8</sup> “Die Erlebniszeit verdankt sich der *Erfahrung* eigenen Erlebens, ihrer Dauer und ihrer Unterbrechung” ZZ, p. 207. *Cursivas mías.*

<sup>9</sup> El complejo tema del paso de la temporalidad originaria del existente a su historicidad, excelentemente desarrollado por Heidegger en los párrafos 72 a 77 de *Ser y tiempo* no puede ser abordado en este artículo.

do, presente y futuro<sup>10</sup>. El hecho de que para una clasificación de las formas fundamentales del tiempo Baumgartner los distinga, se debe a que no atiende el modo de discurrir del tiempo como principio de su sistematización, sino que se limita a reflexionar sobre distintas experiencias del tiempo. Le falta, entonces, el criterio que determine el porqué de su fundamentación (también podría haberse incluido la experiencia mítica o biológica del tiempo). Finalmente una tercera crítica se refiere a las relaciones entre tiempo subjetivo y objetivo. Que la cronometrización del tiempo objetivo se funde en una experiencia subjetiva del tiempo y sea en sí misma un constructo subjetivo no significa que el discurrir mismo del tiempo físico se fundamente en la duración de la vivencia. Ciertamente este tiempo real es en sí mismo inasible y sólo podemos tener acceso a él a partir de su objetivación cronométrica (que es un constructo subjetivo), pero su efectividad se manifiesta en la transformación y degradación de los sistemas. Con mayor claridad y crueldad que en ningún otro lado en el fenómeno del envejecimiento. Sobre la base de estas críticas habrá que comprender nuestro propio modelo sistemático, pero antes quiero referirme al modelo ontológico-relacional de Achtner, Kunz y Walter.

### 1.2 El ensamblaje temporal tripolar.

Los autores mencionados observan con justicia que el hombre se haya inserto en un triple ensamble de relaciones: o bien se relaciona consigo mismo (*Selbstbezug*), o bien con el mundo (*Weltbezug*) o bien con Dios (*religiöser Bezug*). De hecho es así, porque los conceptos de Dios, mundo y hombre agotan la totalidad de los fenómenos. De acuerdo con este triple ensamble de relaciones, es decir, de acuerdo con el modo de ser del ente con el que el hombre se relaciona, los autores distinguen tres tipos de tiempo: el exógeno, que resulta de la relación del hombre con el mundo, el endógeno, que surge de la relación del hombre con sí mismo, y el trascendente que responde a la relación del hombre con Dios. Por tiempo exógeno, que en líneas generales corresponde al tiempo natural al que arriba hacíamos referencia, entienden los autores todas las formas temporales resultantes de nuestra relación con los entes objetivos del mundo circundante<sup>11</sup>. Es decir, las características del tiempo exógeno están determinadas por el modo de ser y de comportarse de los entes con los que el sujeto entra en relación. Como el modo de ser de estos entes es la objetividad, el tiempo exógeno es un tiempo objetivo. El tiempo exógeno lo dividen los autores en tiempo natural y tiempo social. El tiempo natural mienta los ritmos más amplios (los hitos de referencia) que rigen nuestra relación con los objetos del mundo: la sucesión del día y de la noche, las estaciones, los ciclos de

<sup>10</sup> A esta fundamentación de la temporalidad histórica en la historicidad propia a la temporalidad extática del existente (lo que Baumgartner llama tiempo subjetivo) se ha referido con claridad Heidegger en *Ser y tiempo*: "Pero en tanto que el ser del 'ser ahí' es histórico, es decir es patente en su 'sido' sobre la base de la temporalidad horizontal-extática, tiene vía libre la tematización del pasado susceptible de llevarse a cabo en la existencia." Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, FCE, 1980, p. 424.

<sup>11</sup> Cf., *DZ*, p. 9.

la luna y los planetas, etc. Por tiempo social entienden la representación del tiempo socialmente aceptada y establecida. Podría decirse que el tiempo social no es sino un modo establecido convencionalmente por una cierta sociedad de medir los ritmos naturales. Este modo, agregaríamos nosotros, resulta de una previa matematización de los movimientos de los entes naturales que constituyen los hitos de referencia de todas nuestras relaciones con el circunmundo. En síntesis, el tiempo exógeno se nos da a partir del movimiento de los entes naturales y su cronologización es un constructo social. Por tiempo endógeno, que en líneas generales corresponde al tiempo vivencial, entienden los autores “aquellas formas temporales que al hombre le son accesibles a partir de la inmediata vivencia interior”<sup>12</sup>. Los autores no definen esta vivencia interior inmediata y curiosamente colocan en su base los ritmos biológicos fundamentales<sup>13</sup> (que más bien parecen estar referidos al tiempo exógeno, en cuanto resultan objetivables y representables de modo lineal). Sea ello como fuere, sobre este fundamento biológico se constituye, según los autores, el tiempo endógeno en función de la percepción consciente del tiempo. En otras palabras: el tiempo endógeno remite a la conciencia reflexiva de nuestras vivencias y su duración. Finalmente con la expresión tiempo trascendente se refieren los autores al tiempo suprahistórico y escatológico del Reino de Dios, tal cual es anunciado por Cristo. Este tiempo es auténticamente trascendente, puesto que sobrepasa toda vivencia y toda representación humana, pero además es concebido teológicamente como un tiempo trascendental, puesto que constituiría una especie de fuente supratemporal desde la que fluye o mana todo tiempo experimentable. “Desde el tiempo trascendente crecen por sí mismos el tiempo endógeno y el exógeno”<sup>14</sup>. Sobre su naturaleza no es posible pronunciarse sin caer en la especulación. Sólo sabemos de él en función de sus efectos sobre los hombres. Sin embargo en ningún momento los autores describen *fenomenológicamente* estos efectos. Sólo nos dicen que esos efectos y, en general, la relación del hombre con el tiempo trascendente, se dejan reconocer en la revelación bíblica. El tiempo trascendente sería un tiempo epifánico. Por tal entienden los autores “la irrupción real, testimoniada en la Biblia, de la plenitud del tiempo y de las posibilidades temporales divinas en la experiencia humana, como es puesto de manifiesto por las grandes figuras del AT, por ejemplo, Moisés (...) y por Jesucristo en el NT (...)”<sup>15</sup>.

Este modelo tripolar es pasible también de tres críticas. En primer lugar, como el reflexivo, no sistematiza el tiempo *temporalmente*, es decir, nada nos dice de cómo se da el tiempo en cada uno de los tres polos del esquema. El modelo de hecho sistematiza cómo se dan en el tiempo las relaciones del hombre con sí mismo, con el mundo y con Dios, o, lo que es lo mismo, describe la dimensión temporal de cada una de estas relaciones y no las dimensiones del tiempo. Hay aquí una inversión: no es que el *ontos* de los entes con los que se relaciona

<sup>12</sup> DZ, p. 8.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> DZ, p. 157.

<sup>15</sup> DZ, p. 11.

el hombre determine el modo en que éste experimenta el tiempo, como de algún modo presupone derivar las formas del tiempo de las relaciones fundamentales en las que está inserto el hombre, sino que son las formas fundamentales de temporalizar el tiempo las que determinan las características de la relación con los entes. No es que haya un tiempo exógeno mensurable y objetivo porque se repiten ritmos tales como los ciclos lunares, sino que porque comprendemos objetivamente el tiempo podemos medir objetivamente los ciclos lunares. De hecho estos ciclos y otros ritmos naturales han dado origen en otras culturas a una concepción mítica del tiempo de carácter cíclico del. La pregunta central, a saber, cuáles son las protoformas de toda comprensión del tiempo y cómo se da éste en ellas, sigue sin ser respondida. En segundo lugar, el modelo no da por sí mismo una explicación suficiente de la relación existente entre tiempo endógeno, exógeno y trascendente. El intento de determinar el tiempo objetivo de acuerdo con el esquema: presente del pasado –presente del presente– presente del futuro<sup>16</sup> termina volviéndolo indistinguible del (y no relacionándolo con) el tiempo subjetivo. Los autores consideran que en la objetivación científica del tiempo no puede hablarse de futuro ni de pasado: pues uno no está y el otro se ha ido, son absolutamente incognoscibles como tales. Sólo pueden hacerse aseveraciones objetivas sobre el futuro en la medida en que ya está presente en la forma de la probabilidad. “Con lo cual cada investigador del futuro se ocupa no del futuro en sí, sino del presente del futuro”<sup>17</sup>. Otro tanto ocurre con el historiador, que no puede investigar el pasado en sí, sino en la medida en que los testimonios del pasado han dejado huellas en el presente. Tampoco la ciencia puede asir el presente en sí, sino que se ocupa de representar en el presente ese presente. Por lo tanto, advierten los autores, el tiempo objetivo del que se ocupa la ciencia no responde a la serie pasado-presente-futuro, sino al esquema que indicábamos más arriba. Pero ocurre que, definiendo las dimensiones del tiempo objetivo en estos términos, se lo identifica con el subjetivo o vivencial, puesto que toda vivencia retiene sus fases anteriores y protinde sus fases ulteriores desde el ahora. Para la experiencia estrictamente subjetiva también el pasado es presente del pasado y el futuro presente del futuro. En conclusión, la determinación final del tiempo exógeno, en lugar de relacionarlo con el subjetivo, lo termina disolviendo en él. Finalmente, hay que mencionar que, el tiempo trascendente, tal cual es presentado por los autores, no abre el camino a una noción positiva y filosófica de eternidad, pues se lo reduce a la revelación bíblica y se lo considera una cuestión propia de una teología determinada.

### 1.3 Cronos y aión

Sin lugar a dudas es M. Theunissen quien, de los tres modelos analizados, accede de modo más original a las formas fundamentales de temporalización. Theunissen inicia su análisis recurriendo a la distinción entre *cronos* y *aión*, los dos términos que tenían los antiguos griegos para la palabra tiempo. *Cronos* mienta el tiempo del mundo físico, el ineludible paso del

<sup>16</sup> DZ, p. 170.

<sup>17</sup> *Ibid.*



tiempo que dispone de la vida de los hombres. A él han de someterse y en él han de ordenarse necesariamente hombres y cosas, lo vivo y lo no vivo. *Aión*, por el contrario, es el tiempo de la vida o tiempo vital, aquel momento en que vida y tiempo no se oponen, sino que están fraternalmente unidos. Significa en última instancia la fuerza de la que mana la vitalidad de la vida. Theunissen distingue en la modernidad dos órdenes fundamentales, diferentes e irreductibles de tiempo que, de alguna manera, recuerdan la antigua polémica entre *cronos* y *aión*. Por un lado está el tiempo del mundo (*Weltzeit*) y por el otro el tiempo vital (*Lebenszeit*) o tiempo del yo (*Ichzeit*). El primer orden, el del tiempo del mundo, está determinado por la relación mensurable que el sujeto elabora entre dos estados de cosas, en la medida en que reconoce que uno de ellos tiene lugar con anterioridad, posterioridad o simultaneidad respecto del otro. Este ordenamiento, espacialmente representado, supone una línea, constituida por instantes mensurables y separables abstractamente, todos ellos homogéneos, que une los distintos estados de cosas. El tiempo lineal del mundo cae por entero del lado de *cronos*. Temporal (en el sentido de cronológicamente) ordenados en el mundo se hayan del mismo modo hombres y cosas, precisamente porque ellos mismos y todas las transformaciones que ellos experimentan se dan antes, simultáneamente o después unas en relación con las otras, y esa relación es mensurable de acuerdo con parámetros abstractos fijados con anticipación. El segundo orden, el del tiempo del yo está determinado por las dimensiones de pasado, presente y futuro que se despliegan desde el presente viviente de cada sujeto. El tiempo del mundo como tal no tiene pasado, presente ni futuro. Un estado de cosas es anterior, simultáneo o posterior a otro, no constituye su pasado. Deviene su pasado cuando un sujeto lo experimenta como tal, esto es, establece en su interpretación (en el sentido husserliano de la palabra) del mero darse antes de un estado de cosas respecto de otro una relación tal que torna a uno pasado del otro. El tiempo del yo se centra, pues, en la experiencia del presente (que es experiencia de la propia vida) y se extiende desde allí en las dimensiones opuestas de pasado y futuro. Este orden temporal que nosotros experimentamos como unidad distendida de pasado, presente y futuro nos recuerda, sostiene Theunissen, el antiguo *aión* griego. “Pues es el tiempo de vida que está envuelto respectivamente en el presente de un existente humano y que desde él irradia hacia el futuro y hacia el pasado.”<sup>18</sup>

Esta concepción moderna del tiempo difiere de la experiencia que del fenómeno tenían los antiguos en cuanto aísla cada vez más ambos órdenes del tiempo. Ellos ya no son propiamente órdenes diferentes de un mismo tiempo, sino tiempos diferentes. Theunissen rechaza con razón esta separación y plantea la relación entre las dos formas fundamentales del tiempo en los siguientes términos: “Lo que se ha independizado como tiempo del yo no es en verdad otra cosa que la plena realización (*Vollzug*) del tiempo a través de sujetos humanos, la plena realización de un tiempo del mundo en sí mismo no subjetivo”<sup>19</sup>. Podría preguntarse a qué alude Theunissen con “plena realización”. El autor responde que los seres humanos no pode-

<sup>18</sup> NTZ, p. 302.

<sup>19</sup> NTZ, p. 303.

mos realizarnos sin realizar conjuntamente tiempo. En nuestra autorrealización, es decir, en el hecho de que en nuestro trato (presente) con los entes proyectemos nuestras posibilidades (futuro) fácticas (pasado), realizamos tiempo; no en el sentido de que lo producimos, como si de no haber hombre los sistemas físicos y sus transformaciones no se sucediesen, pero sí en el sentido de que existiendo el hombre distiende en la mera sucesión homogénea tres modos o dimensiones interpenetradas del tiempo: pasado, presente y futuro. En tanto existe, el hombre transforma el ordenamiento lineal del tiempo, que tomado en sí mismo es una mera sucesión vacía, en el orden de las dimensiones o modos temporales. No hay un tiempo subjetivo y otro objetivo que nada tiene que ver con él, sino que, por el contrario, hay un único tiempo —el del mundo— que es modalizado por el sujeto en cuanto existe. El orden del tiempo del mundo y el del tiempo del yo están, pues, intrínsecamente relacionados. Y aquello que los relaciona es la vida misma. El tiempo modalizado, aquel en que la homogeneidad y la sucesión se disgrega en pasado, presente y futuro interpenetrados es el tiempo del mundo convertido en tiempo de vida. En este tiempo de vida encuentra Theunissen el eco de la antigua palabra griega *aión*.

Hay que destacar tres *logros* fundamentales del modelo esbozado por Theunissen. En primer lugar el reconocimiento filosófico del estatus del tiempo objetivo. El tiempo natural no resulta en Theunissen, como en Achtner, Kunz y Walter, de las relaciones del hombre con el mundo (esto pertenecería ya al tiempo subjetivo) ni, como en Baumgartner, de la reflexión sobre la experiencia de la naturaleza (también subjetiva), sino del hecho de que los procesos físicos transcurren y que este transcurrir (y no lo que en él transcurre ni la experiencia de lo que en él transcurre) es continuo y homogéneo. Este tiempo objetivo se patentiza en el fenómeno fundamental de la angustia<sup>20</sup>. En la angustia no nos angustiamos por algo, sino por nada, por el mero hecho de existir, por el *factum* de durar en el tiempo. En ella es el tiempo vacío y su continuo discurrir, segundo a segundo, minuto a minuto, quien viene a la presencia y se apodera del sujeto. La angustia no es sino la experiencia de la muda y ciega facticidad de transcurrir en el tiempo. Sufrimos bajo el alienante poderío de un tiempo que, implacable, va deshaciendo nuestra vida. En la angustia se paraliza nuestro poder de temporalizarnos en el mundo, entonces el tiempo aparece tal cual él se da: como sucesión desnuda. Así, como bien señala Theunissen, se refrenda el hecho de que nuestra realización y la realización del tiempo son dos aspectos de un mismo proceso<sup>21</sup>. En segundo lugar hay que destacar la clara formulación que hace Theunissen de las relaciones no ya entre dos tiempos diferentes, sino entre

<sup>20</sup> Theunissen denomina al fenómeno aburrimiento (*Lange-weile*) que literalmente significa rato-largo (NTZ, p. 304). Nosotros preferimos usar el término angustia, porque la angustia es angustia por el hecho mismo de existir en el tiempo y experimentar ese tiempo en el que se existe. En la angustia, como lo notó Heidegger, no hay un objeto del cual nos angustiamos, no nos pasa realmente nada; somos nosotros los que pasamos y experimentamos ese pasar puro, que es el pasar del tiempo. En el aburrimiento, por el contrario, siempre hay algo que nos aburre y que, por tanto, no nos permite asir el puro pasar del tiempo. Ahora bien, cuando el aburrimiento se vuelve profundo y absoluto deviene indistinguible de la angustia.

<sup>21</sup> Cf., NTZ, p. 305.

el tiempo del mundo y su temporalización fundamental. El hombre existe realizando plenamente el tiempo del mundo y haciendo surgir en él sus modos. La tercera observación radica en que no postula como formas *fundamentales* del tiempo formas derivadas (el tiempo personal del Baumgartner) ni reservadas a una fe determinada (Wolfgang, Achtner, Kunz), sino sólo aquellas *originarias* que son y no pueden no ser *experimentadas* por todo hombre en tanto hombre y no en tanto cristiano.

#### 1. 4 Isocronía y sincronía

“Para corresponder el carácter de ser de aquello que aquí es tema, debemos hablar del tiempo temporalmente. Tenemos que reformular la pregunta por lo que sea el tiempo temporalmente. El tiempo es el cómo. Si se pregunta qué es el tiempo, no se debe uno atar apresuradamente a una respuesta (esto y esto es el tiempo) que siempre refiere un qué”<sup>22</sup>. “El enunciado fundamental: *el tiempo es temporal*, es por ello la más propia determinación (...). *El tiempo no tiene sentido; tiempo es temporal*”<sup>23</sup>. Con razón advierte Heidegger en los pasajes citados que sólo es posible referirse al tiempo considerándolo temporalmente, puesto que el tiempo no es (un objeto), sino que acaece temporaciándose. Las nociones de isocronía y sincronía, de las que nos valdremos aquí para describir las formas fundamentales del tiempo, quieren precisamente respetar este carácter del tiempo señalado por Heidegger y decimos no qué sea el tiempo sino cómo se da, cómo se temporacía. Isocronía mienta el hecho, testimoniado por la transformación de los sistemas físicos, de darse un continuo transcurrir. Este transcurrir, que sólo en el fenómeno fundamental de la angustia se hace patente en sí mismo, lo experimentamos usualmente a través de las transformaciones de los entes y en nosotros mismos en el envejecimiento. Si en sí mismo es irreversible o no es cuestión que trasciende toda experiencia posible. Lo que sí es irreversible es su *efectividad*. En este tiempo, en cuanto mensurable objetivamente, todos los momentos son isomórficos y homogéneos. De otro modo no sería posible su medición objetiva. En él no se reconocen dimensiones (pasado, presente y futuro), sino relaciones (anterioridad, simultaneidad, posterioridad) que son definidas por el sujeto. El tiempo isocrónico acacece, pues, como el transcurrir (duración) indefinido (no es posible decir qué sea ese transcurrir ni cuándo termine, porque es él quien genera los cuándo) de un continuo (sucesión) isomórfico. La *efectividad* de este transcurrir es irreversible<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* (Juli 1924), Tübingen, Niemeyer, 1989, p. 27.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 26.

<sup>24</sup> En contra de la noción de irreversibilidad de los procesos están las investigaciones de Poincaré, quien concluye que “un mundo limitado, que sólo está dominado por las leyes de la mecánica siempre va a pasar por un estado que está muy cercano a su estado inicial.” Mike Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 45. Esta constatación de Poincaré significa en términos físicos que el desarrollo hacia el equilibrio termodinámico puede no ser un proceso irreversible y único, pues el estado inicial del proceso ha de regresar después de un cierto tiempo. En términos cósmicos esto significaría que el estado final del universo (el presunto enfriamiento a causa de la entropía) no es sino

Como se advierte, en el fondo nuestro análisis coincide con el de Theunissen, sólo que nosotros no describimos este tiempo a partir de su característica formal de ser mensurable en función de ciertas relaciones, sino que intentamos asir el cómo mismo de su darse: el transcurrir iso-crónico, que es la condición de posibilidad de la mensurabilidad. No hay que confundir este tiempo isocrónico con el tiempo cronológico. El tiempo cronológico es un constructo subjetivo, una medición del originario transcurrir que toma como punto de referencia el movimiento regular de lo que transcurre. Es una mera temporalización no originaria del tiempo isocrónico.

La otra forma del tiempo es la sincronía. El término sincronía trata de asir el cómo del darse del tiempo subjetivo, que Theunissen analizaba formalmente a partir de la distinción de sus modos. La sincronía resulta de la temporalización originaria del tiempo isocrónico. Propiamente no es tiempo, sino tiempo temporalizado, es decir, temporalidad. Pero es originaria, porque todo otro modo de temporalizar el tiempo (incluso la cronología) resulta de esta temporalidad, en cuanto ella refiere el fluido mismo de la conciencia en el tiempo. Lo característico de la sincronía es que en ella el tiempo se temporaliza desde el presente viviente de la conciencia. A partir de la percepción presente de un objeto y su correspondiente fase temporal (impresión) la conciencia pro-tiende las fases temporales futuras de ese objeto (pro-ten- ciones) y retiene (retenciones) sus fases pasadas, que luego serán plenificadas por las rememoraciones y las esperas. La sincronía es el tiempo en el cual la conciencia, presentificando las distintas fases temporales del fenómeno, reúne estas fases en el presente de la re-presentación. Por eso ese presente, siempre fluyente, no es puntual, sino que ya siempre se extiende hacia el pasado y el futuro. Sincronizando el tiempo isocrónico, la conciencia hace surgir en él las dimensiones del tiempo: presente, pasado y futuro. Pero el pasado y el futuro no son absolutos. El pasado es siempre recuperado desde el presente (es el presente del pasado) y el futuro proyectado desde el presente (es el presente del futuro). La sincronía, considerada existencialmente, es un tiempo extático, porque desde el presente, en el cual convergen los tiempos, el hombre adviene extáticamente a sus posibles retroviniendo a lo sido. Ciertamente, como lo ha visto Heidegger, hay una primacía del futuro, porque desde la proyección de mis posibilidades comprendo mi trato presente con los entes y recupero mi sido. Pero mi trato con los entes, mi recuperación de lo sido y mi proyección acontecen *ahora*, en este presente en el que se *sincronizan*. Entre este tiempo sincrónico y el objetivo o isocrónico, la relación es exactamente la que planteo Theunissen: existimos sincronizando el tiempo isocrónico y desplegando, así, en él las dimensiones del presente, del pasado y del futuro. A cada una de estas dos formas fundamentales del tiempo, le corresponde, veremos, una peculiar eternidad.

---

el punto de partida de un nuevo desarrollo. Ahora bien, esta teoría muestra que los procesos entrópicos no son lineales ni irreversibles, pero no que el tiempo, su pasar, no lo sea: el hecho de que el ciclo se ha cumplido y comienza uno nuevo no indica que la efectividad del tiempo es reversible, sino que la evolución de los procesos no es lineal; el hecho de que el ciclo se ha cumplido sigue siendo irreversible.

## 2 Tres nociones de eternidad.

### 2.1 Atemporalidad y ultratemporalidad.

La eternidad propia de la isocronía es la atemporalidad. Se trata de una eternidad negativa, en cuanto ella es meramente la negación del del fluir del tiempo isocrónico y su efectividad. Este concepto de una eternidad que no es sino “lo otro que el tiempo”<sup>25</sup> está presente ante todo en la filosofía y en su núcleo, la metafísica, que una y otra vez a lo largo de la historia del pensamiento ha tratado de asir la verdad intemporal, la esencia o substancia inmutable de las cosas. El intento de conocer la *realidad efectiva* determinando atemporalmente la esencia de sus elementos, Dios, mundo y hombre, que tienen en sí una constitución temporal, es decir, que no se agotan en ser substancias fijas aisladas, sino que se relacionan entre sí *históricamente*, es lo que, Rosenzweig mejor que nadie, ha señalado como característico del entendimiento enfermo propio de la filosofía. “¿En qué se distingue el entendimiento sano del enfermo que, como la vieja filosofía, la filosofía del ‘pasma filosófico’ –pasma (*Staunen*) significa estar quieto– se aferra a una cosa y no la suelta hasta que la ‘tiene’ por completo? En que él puede esperar, seguir experimentando, él no tiene ninguna ‘idea fija’, él sabe: hay tiempo, hay remedio.”<sup>26</sup> La atemporalidad estaría representada por este entendimiento enfermo, que quiere determinar el ser atemporal de lo que es temporal y que no “toma en serio el tiempo”. La eternidad como atemporalidad, que no quiere aceptar que el conocimiento no puede negar que el tiempo pasa, que no puede negar que él, si es conocimiento de la realidad efectiva, está unido al instante, y que lo que ocurre en cada instante tiene su futuro y su pasado, es la mera negación de que hay tiempo y de que el paso de ese tiempo es efectivo. La atemporalidad de las esencias es, pues, un concepto puramente negativo de eternidad, destinado, además, al fracaso. La demostración de la imposibilidad de la negación del curso del tiempo se muestra ya en las ideas platónicas. Tan pronto esta eternidad atemporal de las ideas intenta ser articulada conceptualmente se cae precisamente en lo contrario de la atemporalidad: en la todo-temporalidad (*All-zeitlichkeit*)<sup>27</sup>. En efecto, en cuanto se quiere determinar la atemporalidad de las ideas se dice que es lo que es siempre y en todo tiempo. Es decir, se utiliza una determinación temporal (“siempre”) para la presunta atemporalidad de la idea. Así, esta forma de eternidad, esta pretendida negación del tiempo, que se concibe a sí misma como lo otro que el tiempo, termina convirtiéndose, como con acierto señala Theunissen, en la eternización del tiempo. En el fondo la atemporalidad dice que algo vale para siempre, que algo es siempre así, con lo cual remite a la noción vulgar de eternidad como duración infinita. Se limita a eternizar o potenciar al infinito la duración del tiempo isocrónico, pero, paradójicamente, niega la efectividad de su fluir. La atemporalidad no es, pues, una eternidad positiva, no mienta un tiempo que no estuviera contenido ya en la isocronía, sino que es un modo de temporalizar la

<sup>25</sup> NTZ, p. 310.

<sup>26</sup> Franz Rosenzweig, *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*, Berlin/Wien, Philo, 2001, p. 220.

<sup>27</sup> Cf. NZT, p. 310.

isocronía: ella abstrae un momento vacío del fluido isocrónico, lo plenifica con una idea que no tiene correlato en la realidad efectiva y absolutiza ese momento, así plenificado, como si a él se redujera todo el tiempo isocrónico o, mejor aún, como si durara para siempre. De este modo no sólo niega la realidad *acaeciente* de lo que es, sino que niega lo más propio y esencial de la isocronía: la concomitancia entre su fluir y su efectividad. La atemporalidad es, en el fondo, un modo negativo de sincronizar en un presente atemporal y eterno (que es siempre así y que, por tanto, dura ilimitadamente) la totalidad del tiempo isocrónico<sup>28</sup>. Se trata, pues, de una forma derivada y abstracta de sincronía, y en ella halla su fundamento. Pero si la atemporalidad es la negación del fluir isocrónico, la ultratemporalidad es la negación de la extaticidad sincrónica.

En efecto, diferente de esta “eternidad del tiempo”, en la cual, al fin y al cabo, revierte la atemporalidad, es la eternidad *en el tiempo*<sup>29</sup>. La eternidad en el tiempo, que proponemos llamar ultratemporalidad (ultra en el sentido de exceso), porque se trata de un momento que se excede a sí mismo y contiene en él todas las dimensiones del tiempo, es la noción de eternidad propia de la sincronía. La dimensión del tiempo en la cual podemos experimentar una cierta forma de eternidad es, precisamente, el momento presente. ¿Cómo podemos hacerlo? Experimentando que en un determinado momento todas las dimensiones del tiempo se han plenificado. Se trataría de un momento en que, absorbidos por la impresión presente, nos desligaríamos del pasado y nos abstendríamos de proyectarnos al futuro; un momento que nos absorbe en el presente de tal modo que él mismo se convierte en todo nuestro pasado y todo nuestro futuro. El hombre experimenta un momento de esta naturaleza, por ejemplo, en el punto culminante del patos erótico, pero también, en la intuición estética. Tomemos, para analizar la naturaleza de esta forma de eternidad, este último ejemplo. La intuición estética considerada en su pureza sensible, es decir, desligada del proceso de interpretación de la obra al que da origen y que es evidentemente un proceso que implica pasado y futuro, absorbe al hombre en la contemplación del objeto ofrecido; lo hace permanecer absorto ante él, como si el tiempo no pasase o, mejor aún, como si todas las dimensiones del tiempo se hallasen plenificadas en ese momento. El sujeto hunde su pasado y su futuro en el ahora presente de la intuición. Este especial demorarse del sujeto en la intuición del objeto, propio de la experiencia estética, detiene la sincronización de la conciencia, esto es, hace que el sujeto se absorba en su propia y presente intuición y, por un momento, no advenga a ningún futuro ni retrovenga de ningún pasado. Lo notable de la intuición estética es precisamente esto: que arranca al espectador de su ser en el mundo y, consecuentemente, suspende la extaticidad existencial. El espectador experimenta en el momento de esa intuición una plenitud tal que hace que

<sup>28</sup> La atemporalidad supone una duración infinita de lo atemporal y, en esa misma medida, es una especie de eternización lineal del tiempo. Poco importa que se convierta la línea en un círculo y se hable del eterno retorno de lo mismo, ello no produce ninguna modificación cualitativa en la noción de eternidad como duración infinita.

<sup>29</sup> Cf. *NTZ*, p. 312.

el momento presente sea para él también todo pasado y todo futuro. Este momento, que guarda en sí todas las dimensiones del tiempo, es la eternidad en el tiempo. Una eternidad que hemos llamado ultratemporalidad, porque no es propiamente una eternidad otra que el tiempo, sino una concentración de las dimensiones del tiempo en el momento. Ahora bien, este “liberarse” del fluir sincrónico del tiempo, esta eternidad en el tiempo, tiene una realidad tan sólo parcial. No sólo porque el momento de plenitud es también un lapso en el fluido de la temporalidad sincrónica y, antes o después, más bien antes que después, es sorprendido por su irremediable final, sino también porque el momento *dura*, la intuición estética se va desarrollando. Y todo lo que *dura* tiene un final. Ciertamente la intuición estética suspende la extaticidad de la existencia, pero en la intuición presente del objeto estético se perciben también sus fases pasadas y sus fases futuras. La plenitud de un acorde es tal por el acorde que lo precedió y el que ha de seguirlo, el encanto de un beso se *va disfrutando*. Una fenomenología del demorarse en el momento de la experiencia estética (y erótica) saca a la luz lo quebradizo y frágil que es la forma de eternidad que ese momento promete.

La ultratemporalidad o eternidad en el tiempo no es un concepto positivo de eternidad. No es sino un momento del fluir sincrónico en el que en el presente de la intuición se conjugan futuro y pasado del contemplador. Es un momento sobrecargado con todas las dimensiones del tiempo, por ello mismo ultratemporal. Pero negativo, porque lo que lo define no es sino la negación del carácter extático propio de la temporalidad sincrónica, el arrancar al existente del continuo segregar en el ahora de su vivencia un horizonte de pasado y un horizonte de futuro. Dicho metafóricamente es la coagulación del fluir de la conciencia (o, lo que es lo mismo, de la temporalización sincrónica del continuo isocrónico) en un momento dado. Pero el momento pasará, y no será más que un momento en la historia de la conciencia; un momento *de la temporalidad* del sujeto.

Si la atemporalidad, como duración infinita de una esencia *ya* siempre dada, nos recuerda una “eternidad” negativa del pasado, y si la ultratemporalidad, como momento pleno, es, por excelencia, una “eternidad” negativa del presente, ¿no será la eternidad del futuro la auténtica eternidad?

## 2.2 Diacronía y eternidad

Un concepto positivo de eternidad, que se distinga de la eternidad del tiempo o de la eternidad en el tiempo, no debe reducirse a ser la mera negación de las formas fundamentales del tiempo y la temporalidad, sino que tiene que ser efectivamente *otro* tiempo, tiene que ser un auténtico *tiempo de eternidad*<sup>30</sup>. Ahora bien, ser otro tiempo significa ser otro respecto de lo que constituye el modo mismo de darse tanto del tiempo isocrónico: la *sucesión*, como de su correlato temporalizado (sincronizado): la *duración*. Dicho en otros términos: una eternidad positiva tiene que darse de un modo diferente del que se da el tiempo fluyente, en el que un

<sup>30</sup> La expresión “tiempo de eternidad” usada en este sentido pertenece a M. Theunissen. Cf. *NTZ*, p. 314.

momento se sucede a otro sin solución de continuidad; y poco importa que ese fluir lo sea lineal o circular de momentos isomórficos (isocronía) o que se temporalice como un fluir extático de dimensiones interpenetradas (sincronía). En síntesis, la eternidad no puede ser ni ultratemporalidad ni, menos aún, atemporalidad. Tiene que estar más allá del tiempo y su fluir. Su modo de ser es, pues, la *supratemporalidad*.

Pero un tiempo que no fluye sólo puede ser concebido como un *in-stante* presente, esencialmente diferente del momento pleno de la intuición estética, que, aunque no reconoce dimensiones, sí guarda dentro suyo una duración. El presente de este tiempo de eternidad sería el presente de un instante que se renueva una y otra vez a sí mismo sin durar. No sería un momento pleno, cuya intensidad concentra los horizontes del sujeto y suspende su extaticidad, sino un presente puntual en el que todo se da consumado. Y en tanto no durativo este instante presente representa para el fluir del tiempo y su correlativa temporalización sincrónica un futuro más futuro que cualquier advenir, que cualquier presente del futuro, que cualquier punto isomórfico de la línea o del círculo al que en principio el fluir pudiera conducirnos. Si el presente de esta eternidad positiva es el *in-stante* y su futuro el futuro del futuro, el futuro supratemporal, que bien podríamos llamar *éskhaton*, ¿cuál es su pasado? El instante eterno no puede ser sintetizado, sino que, en tanto futuro de todo futuro, tiene que hacer su entrada en el presente por sí mismo. En tanto tal, el instante eterno no puede ser experimentado tampoco como deviniendo de un pasado memorable. Se inscribe en la conciencia como un pasado anterior a todo pasado, como, para utilizar la expresión levinasiana<sup>31</sup>, una anterioridad *an-árquica* que significa en el instante. Paradoja de un instante que, representado un futuro más futuro que todo futuro, sólo puede ser experimentado por la conciencia como afectándonos desde un “siempre” que no es siempre, sino que es anterior a todo comienzo y a todo siempre: anarquía inmemorial. En síntesis, un concepto positivo de eternidad sólo puede ser concebido como un instante puntual que nos es dado anárquicamente y nos remite a un futuro auténtico o *éskhaton*. Pero un instante que se da por sí mismo de esa manera no puede ser temporalizado por el sujeto, porque temporalizar –lo vimos– significa modalizar un continuo durativo. El tiempo de eternidad es un tiempo que no se temporaliza: se *temporacia* por sí mismo. No tiene dimensiones extáticas (es decir, durativas y, por tanto, finitas y no eternas), sino instancias puntuales: anarquía inmemorial (pasado del pasado) - instante (presente irrepresentable) y *éskhaton* (futuro del futuro). La pregunta es: ¿hay algún acceso experiencial a este tiempo de eternidad, a esta eternidad positiva, o es sólo un constructo del lenguaje, el fruto de una imaginación religiosa camuflada?

Experimentar la eternidad “en sí”, liberarnos por completo de nuestro existir en el tiempo e instalarnos en la supratemporalidad es algo que no le está dado al hombre. La pura filosofía no puede, por tanto, referirse a la eternidad como si fuese un fenómeno dado ni afirmarla como un conocimiento. Sólo la fe religiosa puede confiar en la eternidad más allá del tiem-

<sup>31</sup> Cf. E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. A. Pintor-Ramos, Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 165-166



po. Pero si la filosofía no puede conocer ni demostrar la eternidad, sí puede mostrar aquella experiencia que testimonia que una cierta eternidad positiva cruza, por decir así, el tiempo y lo afecta. Lo eterno en esta experiencia no puede ser dicho, porque todo dicho, todo significado, responde a la pregunta qué es, y lo que es es en el tiempo y no en la eternidad. Pero poner a la luz cómo lo eterno cruza, atraviesa lo temporal y lo trastorna es, por vía del testimonio, todavía cuestión del pensar.

¿Cómo accede el pensamiento a este punto de cruce? La eternidad “positiva” no es algo “ante los ojos”. Tampoco es una forma sintética de la percepción segregada por la conciencia. La eternidad en su sentido positivo no está dada. El pensamiento, si es que ha de relacionarse con ella, ha de relacionarse de un modo diferente del de la intencionalidad, que es siempre conciencia de lo dado. La relación del pensamiento con la eternidad es, en cambio, la relación con lo no dado, con una ausencia. Pensar la eternidad equivale, pues, a estar referido a una ausencia. Ahora bien, para el pensar “referirse a”, “tender a” o “intencionar” una ausencia sólo es posible bajo la condición de que el pensar revierta en Deseo. El pensar de todo hombre independientemente de que sea o no hombre de fe y de cuál sea su fe- sólo puede referirse a la eternidad bajo la forma del Deseo. El pensamiento propiamente no puede “pensar” la eternidad, si es que se reduce el significado de pensar a representar objetivamente el ser de lo que nos sale al encuentro, pero sí puede desearla. Cuando el pensamiento lleva hasta la hipérbola su característica esencial, a saber, la de ir hacia afuera de sí mismo y tender hacia (intencionalidad), y se dirige a lo que *está* ausente el pensamiento se convierte en Deseo. La eternidad sólo puede ser experimentada por el pensar bajo la forma del Deseo. Y el Deseo de eternidad tiene un nombre específico: *esperanza*. La eternidad cruza el tiempo y afecta al existente en tanto éste experimenta esperanza. El término “esperanza”. Hay que distinguir la esperanza en el sentido en que aquí se utiliza la palabra de la esperanza dogmática que en realidad es un esperar algo y no genuina esperanza. Por esperanza, en sentido dogmático, entiendo el aguardar un momento futuro del tiempo en el que ocurrirá algo determinado. El sujeto, gracias a la fe en la Revelación positiva que fuese, sabe qué es ese algo (por ejemplo la nueva llegada de Dios o el Juicio Final o lo que fuere) y puede representárselo como un *suceso* más. El esperar es siempre esperar de algo protendible desde el presente, por tanto, sincronizable y, *qua* sincronizable, perteneciente al tiempo y no a la eternidad. De hecho la esperanza teológica, la certidumbre hija de la fe, sabe lo que espera, y sabe que ocurrirá. Su única duda es cuándo. Es cuestión de paciencia. En tanto espera un “cuándo”, el esperar está ya referido al tiempo y no a la eternidad. La esperanza en su sentido genuino, como Deseo que desconoce su correlato, pero que no puede no ser experimentado, por el contrario no anhela un “*suceso*”, sino que anhela, precisamente, eternidad. Anhela que haya un futuro respecto del último futuro sincronizable: una alborada más allá de la muerte. Una aurora que no camine hacia un nuevo ocaso. No sabe si y mucho menos cuándo ocurrirá, pero no puede evitar desearla. Para la esperanza genuina no tiene sentido la pregunta por el cuándo, porque lo que espera está más allá del último cuándo. Es un esperar que no sabe qué espera, porque no espera ningún “qué”, sino un futuro más allá del futuro de todo qué. La hora de lo esperanzado empieza después

de la última campanada. La esperanza que espera que se proyecta más allá del último advenir, del último crepúsculo; esta esperanza que ciertamente podríamos llamar religiosa, pero que no supone ninguna fe determinada ni ningún dogma revelado, espera “meramente” la vida eterna. Pero nada sabe de ella fuera del hecho de que no es esta vida que se realiza temporalizando el tiempo y que termina con la muerte. Espera una vida otra que esta finita. Una vida consumada. Y aunque no puede experimentar la consumación que espera, sabe que esa consumación sólo puede darse fuera de aquello que va des-consumando y entregando a la finitud todas las vidas: el tiempo.

Ahora bien, ¿en qué medida el fenómeno de la esperanza testimonia la eternidad, así como su opuesto la angustia dejaba ver a través suyo toda la implacabilidad de *chronos*? ¿En qué medida el Deser tiene un asidero para ser tal? ¿En qué medida lo ausente *está* ausente? La esperanza no es algo que se pueda elegir luego de un proceso reflexivo, la esperanza, como la angustia, sobreviene, se padece. No se llega a la esperanza por mucho esperar. No es cuestión de paciencia. Es cuestión de pasión. Como el enamoramiento, la esperanza nos toma por sobresalto. En la esperanza es la eternidad quien nos interpela, quien nos sale al encuentro. Ciertamente podemos –y las más de las veces lo hacemos– rechazar la interpelación y caer en desesperación o indiferencia, que no es sino desesperación velada, pero no podemos negar que, en tanto hombres, nos sentimos interpelados por la eternidad, y que esa interpelación se experimenta como esperanza. La esperanza como deseo de eternidad no es un sentimiento subjetivo, que se pueda o no tener, como quien puede o no tener envidia o celos. La esperanza es constitutiva del hombre mismo, porque el hombre, ante el tiempo que se acaba y la inminencia de la muerte, no puede permanecer indiferente. Puede desesperarse, pero la desesperación, como modo negativo del Deseo de eternidad, no hace sino refrendar el hecho de que deseamos la eternidad y que este deseo está ínsito en nosotros. Propiamente no habría que decir que experimentamos el deseo de eternidad, sino que, en tanto hombres, es la eternidad quien nos concierne como Deseo. Y habría que afirmar tal cosa, porque precisamente el instante de esperanza guarda todas las características que habíamos descrito como propias del concepto positivo de eternidad. En tanto ya siempre remitidos al Deseo de eternidad, en tanto este Deseo forma parte de nuestra constitución (pero no como resultado de nuestro elegirnos a nosotros mismos, sino de nuestro padecernos a nosotros mismos) la esperanza, que no es sino la forma positiva y auténtica del Deseo de eternidad, es un pasado anterior a todo pasado: un pasado inmemorial, un pasado que ya está en nosotros antes de que podamos comenzar algo con nosotros mismos. Y un pasado que no dura, que no tiene estratos, sino que, por así decir, es el puntual –ya– desde-siempre padecer el Deseo de eternidad. Pero ese pasado anterior a todo pasado memorable, es experimentado en cada instante de esperanza. Y cada instante de esperanza es siempre el mismo, el único y mismo instante, que se renueva a sí mismo, que resurge de sus cenizas. Un instante que no dura, que no nos acerca a lo esperado. La esperanza de mañana no está más próxima de lo que desea que la esperanza de hoy. La genuina esperanza es la experiencia, acaeciente en un instante que infiniciona puntual y renovadamente en el curso siempre sincronizable del tiempo, de la eternidad que nos llama a dese-

arla. Ese instante no es sincronizable. No viene de un pasado al que podamos remontarnos, ni nos remite a un futuro que podamos protender. Ese instante no es isocrónico. No lo sucede otro instante vacío en un continuo mensurable. Es el perpetuamente renovado instante del decir sí al deseo, puesto en nosotros, de eternidad. Y si la anarquía de la esperanza nos recuerda al pasado de la eternidad en su concepto positivo, y si el instante de esperanza nos remite al instante único y perpetuo de la eternidad, ¿con cuánta más razón no habremos de reconocer en el futuro al que nos lanza la esperanza la eternidad? Tener esperanza es precisamente estar referido a un futuro más futuro que todo futuro. A un futuro más allá del fin del tiempo isocrónico en el que todo muere. Un futuro “posterior”, si cabe el término, a toda historia. Aquel que ha dicho “sí” al concernimiento que la eternidad despierta en él como Deseo y tiene esperanza, en ese instante del “sí”, no adviene a ningún futuro protendible, sino que deja que un suprafuturo, un *éskhaton* inficione una y otra vez en el presente. Perseverar en la esperanza es no es durar en un estado; es *dejar* que el futuro más futuro, el futuro que no es futuro de ningún presente, incurra una y otra vez en el presente e inunde de sentido la existencia toda. En la esperanza el curso del tiempo se revierte: es el futuro supratemporal (*éskhaton*) quien antes que cualquier comprensión que de él tengamos (*anarquía*) irrumpe en el presente (*instante*). La noción positiva de eternidad es la eternidad pensada desde el futuro.

En el modo en que la esperanza se *temporacía* por sí misma (y no es *temporalizada* por el sujeto), reconocemos otro tiempo distinto de la sincronía y la isocronía. Un tiempo que en cada instante de esperanza cruza la sincronización del tiempo isocrónico; un tiempo a través del tiempo que, usando la expresión levinasiana, podríamos llamar *diacronía*<sup>32</sup>. La dia-cronía no es sino el modo en que la eternidad “positiva” se temporacía en el tiempo.

La eternidad, que deja oír el eco de su llamado en el “sí” con que le responde la esperanza, es, en su sentido positivo como otro tiempo, como “tiempo de eternidad”<sup>33</sup>, plenamente tiempo y plenamente eternidad. Plenamente tiempo, porque es el tiempo que consume escatológicamente la historia y la libera de la pérfida alternativa de *Cronos*: la irreversible entropía con su consecuente helada quietud final o la fútil repetición de lo mismo. Y plenamente eternidad porque en ella perpetuamente brilla aquella estrella que en el tiempo sólo puede fulgar para al fin y al cabo desvanecerse, aquella estrella cuyo pasajero fulgor es ya un reclamo de eternidad: la radiante estrella de la vida.

<sup>32</sup> Usamos el término diacronía en un sentido diferente, pero de ningún modo incompatible con el de Lévinas. Mostrar como la vivencia de la esperanza, como el “sí” al concernimiento de la eternidad es pragmático y conduce necesariamente a una ética como la levinasiana sería tema para otro artículo.

<sup>33</sup> Cf. *NTZ*, p. 315.